

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

**Arthur Andrade Gomes Montezano**

**William James, Consciência e Religião**

Juiz de Fora  
2026

**Arthur Andrade Gomes Montezano**

**William James, Consciência e Religião**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Ciência da Religião sistemática, empírica e aplicada.

Orientador: Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé

Juiz de Fora

2026

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Montezano, Arthur Andrade Gomes.

William James, Consciência e Religião / Arthur Andrade Gomes  
Montezano. -- 2026.  
103 f.

Orientador: Sidnei Vilmar Noé  
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2026.

1. William James. 2. Consciência. 3. Religião. 4. Perversividade. I. Noé, Sidnei Vilmar, orient. II. Título.

Arthur Andrade Gomes Montezano

William James, Consciência e Religião

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Ciência da Religião Sistemática, Empírica e Aplicada.

Aprovada em 22 de janeiro de 2026.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé - Orientador  
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Humberto Araujo Quaglio de Souza  
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Brasil Fernandes de Barros  
Universidade Estadual de Montes Claros

Juiz de Fora, 09/01/2026.



Documento assinado eletronicamente por **Sidnei Vilmar Noe, Professor(a)**, em 23/01/2026, às 10:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Brasil Fernandes de Barros, Usuário Externo**, em 23/01/2026, às 11:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Humberto Araujo Quaglio de Souza, Professor(a)**, em 23/01/2026, às 13:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf ([www2.ufjf.br/SEI](http://www2.ufjf.br/SEI)) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2818280** e o código CRC **941A7976**.

*Em memória de Dário Francisco Gomes  
(1941-2012) e em honra à simplicidade de um  
homem justo.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, João Roberto Carneiro Montezano e Gláucia Andrade Gomes Montezano, os quais, através do incentivo precípuo ao aprendizado, me ensinaram o valor da educação. Agradeço, também, pelo fornecimento das condições materiais que, em favor de minha continuação na longa e exigente caminhada na pesquisa, ajudam a dar cabo aos meus anseios profissionais. Por último, agradeço pela delicadeza e pelo afeto que me incentivam a ver o mundo com olhos de fraternidade.

Agradeço à minha família — em especial, a Isabel Cristina Andrade, Anna Luísa Andrade e Terezinha Andrade (*in memoriam*) —, pois, ainda que distantes, nunca deixaram de me incentivar e cultivar o enlevo da comunhão familiar.

Agradeço ao Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé, cuja erudição e solicitude — expressas nas disciplinas ministradas, sugestões formais e valiosas inspirações interpretativas — permeiam todo e qualquer aspecto meritório deste trabalho.

Agradeço ao Prof. Dr. Mateus Rezende de Andrade pelas sugestões e pela confiança ao me oferecer oportunidades de pesquisa em filosofia e religião, contribuindo de modo patente para o desenvolvimento de minhas áreas de interesse.

A presente dissertação foi realizada com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais. À FAPEMIG, pelo financiamento da pesquisa de mestrado, expresso meus agradecimentos.

## RESUMO

Na virada para o século XX, William James (1842–1910) consolidou-se como uma das principais figuras a refletir acerca do fenômeno da consciência em diálogo com as novas abordagens experimentais da época. Tendo escrito sobre uma ampla variedade de temas — como ética, religião e metafísica —, muitos autores acabam limitando sua contribuição à psicologia à obra *The Principles of Psychology* (1890). O primeiro objetivo deste trabalho é refutar essa leitura restritiva, defendendo a tese da pervasividade. Para isso, demonstra-se que sua investigação em relação à problemas filosóficos — ontológicos, gnosiológicos, éticos —, bem como de questões metodológicas e religiosas, está fundamentada em sua concepção de consciência. Propõe-se uma chave hermenêutica para a leitura da obra de James, centrada nas dinâmicas atribuídas à consciência. A partir disso, argumenta-se que os mecanismos que James confere à consciência se exprimem, de modo paradigmático, no contexto da investigação dos fenômenos religiosos, o que, por sua vez, implica a reavaliação dos pressupostos mínimos daquela disciplina. Os dois primeiros capítulos discutem os elementos basilares de sua definição de consciência, enquanto os dois últimos tratam tanto das suas reflexões relativas à religião quanto da relação entre esta e o problema da consciência.

**Palavras-chave:** William James. Consciência. Religião. Pervasividade.

## ABSTRACT

At the turn of the 20th century, William James (1842–1910) established himself as one of the leading figures to reflect upon the phenomenon of consciousness in dialogue with the new experimental approaches of the time. Having written on a wide variety of topics — such as ethics, religion, and metaphysics — many authors end up limiting his contribution to psychology to the book *The Principles of Psychology* (1890). The first goal of this work is to challenge this restrictive view, defending the thesis of pervasiveness. To this, it shows that his investigation related to philosophical problems — ontological, epistemological, ethical — as well as methodological and religious questions, is grounded in his conception of consciousness. It is proposed a hermeneutical approach to the reading of James' work, centered on the dynamics ascribed to consciousness. From this, it is argued that the mechanisms James attributes to consciousness are expressed in a paradigmatic way in the context of the investigation of religious phenomena, which, in turn, implies a reassessment of the basic presuppositions of that discipline. The first two chapters discuss the basilar elements of his definition of consciousness, while the last two treat both his reflections relating to religion and the relationship between that and the problem of consciousness.

**Keyword:** William James. Consciousness. Religion. Pervasiveness.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>07</b>
<b>2</b>	<b>A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA</b> .....	<b>16</b>
2.1	A IDEIA DE EXPERIÊNCIA PURA .....	17
2.2	APLICAÇÃO DO CONCEITO DE EXPERIÊNCIA PURA AOS FENÔMENOS PSÍQUICOS .....	22
2.3	CONCLUSÃO .....	29
<b>3</b>	<b>A CONSCIÊNCIA E O DEVIR</b> .....	<b>31</b>
3.1	O FUNDAMENTO INTUITIVO DO CONHECIMENTO .....	32
3.2	A PROPOSTA PRAGMÁTICA .....	34
3.3	A MENTE TELEOLÓGICA .....	39
3.4	CONCLUSÃO .....	43
<b>4</b>	<b>DA CONSCIÊNCIA À RELIGIÃO</b> .....	<b>45</b>
4.1	WILLIAM JAMES E A INVESTIGAÇÃO DAS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS ...	45
4.2	A RELIGIÃO E O CONHECIMENTO INTUITIVO .....	49
4.3	A RELIGIÃO E O CONHECIMENTO CONCEITUAL .....	51
4.4	CONCLUSÃO .....	61
<b>5</b>	<b>DA RELIGIÃO À CONSCIÊNCIA</b> .....	<b>63</b>
5.1	ELEMENTOS À INVESTIGAÇÃO DAS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS .....	63
5.2	A DEFINIÇÃO DE CONSCIÊNCIA FRENTE AOS FENÔMENOS RELIGIOSOS .	70
5.3	CONCLUSÃO .....	87
<b>6</b>	<b>CONCLUSÃO: CONSCIÊNCIA, RELIGIÃO E PERVASIVIDADE</b> .....	<b>90</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>98</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Em 1890, William James publica uma obra volumosa, *The Principles of Psychology*. A obra se apresenta como um epítome crítico das principais teorias sobre um objeto antigo, porém persistentemente problemático: a mente. No prefácio do primeiro volume, a psicologia é apresentada como abrangendo tanto os fenômenos mentais — como pensamentos, sentimentos, cognição, desejos, razão e vontade — quanto suas condições imediatas — sendo o cérebro o exemplo mais evidente. Dessa abrangência, desdobram-se três postulados fundamentais: (1) a existência de pensamentos e sentimentos, (2) a existência do mundo físico e (3) a possibilidade de interação entre ambos (James, 1890, vol. 1, prefácio, p. vi).

Desde os primeiros capítulos, revela-se um esforço de distinção e problematização das teses que explicam a mente como produto de processos fisiológicos, ou então como substancialmente distinto destes.<sup>1</sup> Contra a primeira posição, James alega que o corpo é uma condição necessária, mas não suficiente, para a compreensão dos fenômenos mentais. Contra a segunda, nega que os fenômenos mentais sejam causas diretas dos fenômenos corporais: os fenômenos corporais influenciam os mentais, e estes, por sua vez, condicionam aqueles. Assim, em termos gerais, a argumentação mostra-se como uma tentativa de afastamento tanto do reducionismo fisiológico quanto do dualismo psicofísico, sob a hipótese de alguma interdependência dinâmica entre as instâncias materiais e mentais (Wild, 1969, pp. 3-4).

Posteriormente, contudo, os três postulados fundamentais atribuídos à psicologia sofrem uma revisão. Como observa Niebuhr, a definição apresentada no *Briefer Course* — “[...] *descrição e explicação dos estados de consciência enquanto tais*” (James, 1892, p. 1)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ver, por exemplo, os capítulos quinto e sexto do primeiro volume do *The Principles*, os quais tratam das clássicas teses do autômato (de que a consciência é produto das relações materiais do sistema nervoso) e *mind-stuff* (a consciência é formada a partir do conjunto de estados mentais).

<sup>2</sup> “[...] *[D]escription and explanation of states of consciousness as such.*” Os significados de “estados de consciência” e de “explicação” são dados logo em seguida: “[p]or estados de consciência entendem-se tais coisas como sensações, desejos, emoções, cognições, raciocínios, decisões, volições e semelhantes. Sua ‘explicação’ deve, é claro, incluir o estudo de suas causas, condições e conseqüências imediatas, na medida em que estas possam ser averiguadas” [*By states of consciousness are meant such things as sensations, desires, emotions, cognitions, reasonings, decisions, volitions, and the like. Their ‘explanation’ must of course include the study of their causes, conditions, and immediate consequences, so far as these can be ascertained.*] (James, 1892, p. 1). James toma essa definição de George Trumbull Ladd (1842-1921), importante filósofo e psicólogo norte-americano que contribuiu para o estabelecimento da psicologia enquanto uma ciência experimental. Por fim, quanto ao *Briefer Course*, a obra se propõe a ser uma versão reduzida e pedagógica do *The Principles*, ainda que apresente algumas modificações em relação a este (James, 1892, prefácio, pp. iii- v).

Cabe também notar que, ao longo desta dissertação, todas as citações diretas que acompanharem, em notas de rodapé, o texto em língua vernácula, serão de tradução própria. A razão disso fundamenta-se, principalmente, em duas circunstâncias: o anseio por maior precisão e homogeneidade no uso dos termos, e a ausência de traduções para o português da maioria dos escritos tanto de James quanto de seus comentadores. Quando a ocorrência da citação se restringir às notas de rodapé, o texto no idioma original será apresentado em colchetes logo em seguida à tradução. Além disso, é recorrente a utilização, por parte de James, de termos e frases em

— permitiu que James excluísse certas problemáticas de ordem metafísica e axiológica implicadas em sua posição inicial, ainda que tais questões continuassem a atravessar muitas das proposições de sua psicologia (Niebuhr *in* Putnam, 1997, p. 217). Wild também chama atenção para o impasse. Ao analisar o *The Principles*, ele observa que, embora procurasse fundamentar a psicologia empiricamente, o texto continuava enfrentando dificuldades relativas à superação de um vocabulário dualista. Assim, diante da impossibilidade de formular uma posição definitiva quanto à relação entre mente e corpo, James teria optado por manter certa ambiguidade, preservando a possibilidade de fazer justiça à complexidade dos estados de consciência e às suas condições fisiológicas (Wild, 1969, pp. 28-29).

O embaraço, por sua vez, reflete-se em uma importante posição epistemológica, associada à distinção entre juízos existenciais e juízos de valor. Os primeiros — que dizem respeito à forma (como a coisa se apresenta) — deveriam ser discriminados em relação aos chamados juízos de valor, ou espirituais (como a coisa é essencialmente) — que se voltam ao significado filosófico das proposições. A título de exemplo, o *The Varieties of Religious Experience* (James, 1902) recorre a esse discernimento para demonstrar as limitações de se inferir, a partir da patologia de certas experiências religiosas, qualquer juízo definitivo sobre seu valor último de verdade (Niebuhr *in* Putnam, 1997, pp. 215-217).<sup>3</sup> Em síntese, James queria deixar evidente que o problema do psicólogo, embora devesse ser conduzido a partir de uma abordagem essencialmente empírica e experimental, teria de se tornar, em algum ponto, *Erkenntnisstheoretiker [sic.]* (James, 1890, vol. 1, p. 184).

Diante disso, nos últimos anos de sua vida, James passou a publicar uma série de ensaios reunidos sob o título de empirismo radical, os quais retomam e aprofundam as discussões filosóficas que haviam permanecido em aberto ao longo de sua trajetória intelectual. Esses textos, por sua vez, impõem desafios aos intérpretes de sua obra, tanto pelos impasses suscitados por suas soluções metafísicas quanto pelas transformações conceituais que delas decorrem.

Entre as controvérsias mais significativas, destaca-se a revisão da abordagem relativa à dinâmica psicofísica. Se o *The Principles* mantinha, ainda que de modo não declarado, uma

---

itálico. Por isso, diante da necessidade do uso de itálico para a indicação de idioma estrangeiro, os trechos em que o itálico for empregado pelo próprio autor serão substituídos por sublinhado, a fim de se manter a ênfase originalmente dada.

<sup>3</sup> Há uma incompletude no *The Varieties* que faz com que essa distinção não seja precisamente alcançada. De acordo com o próprio James, o plano inicial consistia em dividir a obra em duas partes, uma descritivo-fenomenológica, a qual se deteria aos juízos existenciais, e outra filosófica, ligada aos juízos de valor. Essa divisão, contudo, não foi rigorosamente realizada, e a parte relativa à especulação filosófica aparece nas últimas conferências do *The Varieties* de modo mais discreto do que ansiava (Niebuhr *in* Putnam, 1997, p. 215).

posição próxima ao dualismo — na medida em que os fenômenos mentais e corporais foram apresentadas como distintos e irreduzíveis entre si —, o *Essays in Radical Empiricism* propõe uma mudança radical: mente e corpo devem ser entendidos como aspectos indistintos daquilo que chamou de experiência pura (James, 1912, p. 36).

O novo paradigma teórico, contudo, não abandona a distinção entre conhecedor e conhecido, entre subjetividade e objetividade. Em vez disso, afirma que tal distinção deve ser de ordem funcional, e não ontológica. Inspirado em uma tese central de seu pragmatismo — segundo a qual algo é conhecido por suas funções —, James sustenta a ideia de que sujeito e objeto correspondem a dois sistemas distintos, um pessoal e outro impessoal, os quais se diferenciam entre si apenas na medida em que assumem diferentes papéis. Essa nova perspectiva, a seu ver, permitiria preservar as especificidades da mente sem a necessidade de postular um dualismo substancial, uma vez que, embora desempenhem funções distintas, ambas compartilhariam a mesma realidade experiencial. Assim, ainda que continuasse a operar, em nível epistemológico, com distinções funcionais entre mente e mundo, James começa a pensar a experiência pura como um fundamento comum, o qual aspira a romper com o abismo tradicional entre consciência e realidade.<sup>4</sup> Em outras palavras, os ensaios reunidos sob o título de empirismo radical oferecem uma tentativa de superação de uma ontologia tanto dualista quanto reducionista.

Diante disso, embora muitas das teses sobre o fenômeno da consciência já estivessem presentes desde o *The Principles*, é apenas com os textos ligados ao empirismo radical que uma formulação final de sua posição é proposta. Ao mesmo tempo, no que diz respeito à interpretação de seus textos, o caráter processual do desenvolvimento de seu pensamento exige do intérprete um constante retorno aos postulados anteriores, agora

---

<sup>4</sup> Perry demonstra o significado dessa concepção, ainda que a hipótese não tenha alcançado uma definição sistemática e definitiva: “[a]ssim, enquanto não significa nada dizer que o amarelo é feito de coisa consciente, ou está contido no interior de um receptáculo consciente, significa sim dizer que, quando o amarelo da rosa está conectado, por expectativa com outro dado sensorial, tal como fragrância, ou com memórias melancólicas ou esperanças românticas, então esses elementos *compõem* a consciência. Eles constituem uma união peculiar cuja característica estrutural é a consciência, embora os componentes em si mesmos não sejam, de todo modo, conscientes. O efeito dessa análise foi introduzir uma miscelânea mais original de elementos que, sendo intrinsecamente não-conscientes, poderiam, em tipos específicos de combinação, constituir não apenas a consciência, mas também outras ordens do ser, como o mundo físico” [*Thus while it means nothing to say that yellow is made of conscious stuff, or is contained within a conscious receptacle, it does mean something to say that when the yellow of the rose is connected by expectation with other sensory data, such as fragrance, or with melancholy memories or romantic hopes, then these elements compose consciousness. They constitute a peculiar togetherness whose structural characteristic is consciousness, though the components are in themselves not conscious at all. The effect of this analysis was to introduce a more original congeries of elements which, being intrinsically non-conscious, might in specific types of combination constitute not only consciousness, but also other orders of being, such as the physical world*] (Perry, 1938, p. 94).

reconsiderados à luz das referidas considerações filosóficas.<sup>5</sup> Em contraposição, esse trabalho revela-se mais eficiente porque — tal como se pretende demonstrar — há uma preocupação perene fundamentada no problema da consciência [*consciousness*] em sua trajetória intelectual, permitindo que se aborde a ética, ontologia, filosofia da religião e teoria do conhecimento como desdobramentos desse objeto basilar.<sup>6</sup>

Ainda assim, não se pode concluir que há uma ruptura radical entre suas primeiras e últimas teses relativas ao fenômeno da consciência. Desde o *The Principles*, James já demonstrava insatisfação tanto com o dualismo psicofísico quanto com o reducionismo materialista, como ilustra posteriormente o *Essays*. Na verdade, o que se deve dizer é que, se a abordagem no *The Principles* é predominantemente crítica — por apontar as limitações e inconsistências de ambas as posições —, no *Essays*, ela assume um caráter mais propositivo, particularmente por meio da noção de experiência pura (James, 1890, vol. 1, caps. V e VI; 1912, cap. VIII). Ao cabo, é precisamente a persistência do debate em torno da consciência e de seus desdobramentos filosóficos que orienta a investigação proposta nesta dissertação.

Com isso, e de forma preliminar, serão explorados alguns de seus principais conceitos e teses, os quais serão desenvolvidos nos capítulos seguintes. Ao final da introdução, será apresentada uma breve exposição do modo como a dissertação delineará a relação entre os conceitos de consciência e religião, articulando-a especialmente por meio das ideias de *strenuous mood*<sup>7</sup> e melancolia.

Em primeiro lugar, não se deve presumir que James seja um subjetivista. Para ele, há uma objetividade da realidade irreduzível às experiências conscientes (James, 1897, pp. 184-215). De modo análogo, a verdade é definida pela adequação da mente ao mundo, processo que se dá por meio da verificação — conceito que aproxima-o do empirismo clássico. Na verdade, entende-se que a correta problematização de sua posição epistemológica deve considerar que a concepção de conhecimento por ele defendida é um processo complexo de testes funcionais. Nesse sentido, por se tratar de uma das teses centrais de seu

---

<sup>5</sup> O empirismo radical, por outro lado, não deve ser entendido como uma reformulação de suas obras anteriores, mas, mais precisamente, como um desdobramento ou como um conjunto de soluções de questões deixadas em aberto. O próprio James deixa isso claro quando afirma, no prefácio de *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking* que seria possível ser um empirista radical e não ser um pragmatista, e vice-versa (James, 1931, prefácio, p. ix). Quer dizer, o pragmatismo, enquanto um método pensado em contexto anterior às suas teses sobre o empirismo radical, não deveria ser confundida com o último. Por outro lado, e isso deverá ser explorado nos capítulos que se seguem, existe uma continuidade, querida por James, entre ambos (James, 1909a, prefácio, p. xii e ss.).

<sup>6</sup> Para fazer jus ao significado de pragmatismo, deve-se entender por teoria do conhecimento tanto o sentido mais lato, enquanto gnosiologia, quanto o mais estrito e científico; quer dizer, enquanto epistemologia.

<sup>7</sup> Por ocasião do conceito de *strenuous mood* possuir um sentido muito próprio em James, optou-se por sua utilização no original ao invés de uma possível tradução, tal como de “humor extenuante.”

pragmatismo, sua exposição detalhada e a respectiva crítica serão realizadas no segundo capítulo.<sup>8</sup>

Em segundo lugar, James confere primazia às experiências intuitivas e imediatas, especialmente aquelas vinculadas a sentimentos e sensações. Para ele, esse tipo de experiência constitui a relação mais genuína entre os entes naturais, estando situada além do horizonte de qualquer sistema conceitual — o que significa que todos os conceitos, processos mentais e abstrações pressupõem, em última instância, experiências intuitivas (James, 1912, caps. IV-VI).

No que tange à consciência, o conhecimento responsável pela percepção das formas mais elementares do mundo natural — tais como as ideias de tempo, espaço, presença, qualidades sensoriais (como as cores) e as atividades gerais da mente (como a atenção) — é denominado de *knowledge by acquaintance* [conhecimento pela experiência].<sup>9</sup> Nesse sentido, conceitos como percepção, intuição, imediaticidade, sensação e sentimento referem-se às formas mais primitivas e fundamentais das funções da consciência, porquanto capturam a dinâmica própria entre os entes — marcada pela continuidade, fluxo e indistinção.<sup>10</sup>

Contudo, embora desenvolva esse viés em contraposição à tradição racionalista, James não deixa de criticar os abusos empiristas em relação à univocidade da intuição, entendendo que (1) o conjunto de apreensões intuitivas só é discernido a nível conceitual; (2) que há um conjunto de ideias *a priori* independentes de uma causa intuitiva imediata — os chamados entes de razão; e que (3) a capacidade prognóstica, ou de reconstituição mnemônica de experiências por meio dos conceitos, exerce um papel fundamental na vida psíquica. Diante disso, o horizonte conceitual cumpre dupla função: discriminar o que é apreendido imediatamente e possibilitar a previsão e reconstrução da experiência imediata. Em razão dessas características, James denomina esse tipo de conhecimento de *knowledge about* [conhecimento acerca de] (James, 1890, vol. 1, caps. VIII e XII).<sup>11</sup>

<sup>8</sup> O primeiro capítulo refere-se ao segundo tópico da dissertação (ou seja, ao título “A formação da consciência”), ao passo que o segundo capítulo, ao terceiro tópico, e assim por diante.

<sup>9</sup> “Conhecimento pela experiência” não é uma tradução direta, mas transpõe eficazmente o sentido que a ideia de *acquaintance* adquire no contexto. Por ocasião de possíveis imprecisões relativas à tradução, preferiu-se utilizar, no correr da dissertação, o conceito em inglês; quer dizer, *knowledge by acquaintance* em detrimento de “conhecimento pela experiência.”

<sup>10</sup> Tais conceitos serão explorados no primeiro capítulo. Por outro lado, em alguma medida, os três podem ser entendidos como frutos da ideia de experiência pura: em contraposição à descontinuidade, distinção e classificação operada pelos conceitos, a experiência pura pode ser definida como o momento anterior a essa operação; ou seja, a partir das ideias continuidade, indistinção e fluxo.

<sup>11</sup> Pelos mesmos motivos que justificam a não utilização da tradução do conceito de *knowledge by acquaintance*, o conceito de *knowledge about* também será utilizado no vernáculo. Além disso, cabe notar que a exploração de ambos os tipos — *knowledge by acquaintance* e *about* — se encontram no oitavo capítulo do *The Principles*.

Entre o *knowledge by acquaintance* e o *knowledge about* há um vínculo, determinado por uma eficácia prática: a eficiência da relação; isto é, entre aquilo que é apreendido intuitivamente e sua posterior transformação conceitual, depende da capacidade da consciência de produzir ação, satisfazer anseios e alcançar fins. Essa concepção, por sua vez, pressupõe a tese de que a mente<sup>12</sup> deve ser compreendida como uma função.

A mente é definida como função porque o conhecimento de algo só se torna possível por meio de diferenças práticas; ou seja, pelas consequências que produz. Ao mesmo tempo, concebê-la como uma função implica reconhecer que a mente não é nada além de suas próprias operações; as quais se dão, respectivamente, por meio da percepção — relativa ao *knowledge by acquaintance* — e da concepção — função do *knowledge about*.<sup>13</sup>

Apresentado as características dessa espécie realismo, bem como os recursos que a consciência se utiliza para se relacionar com a realidade, é possível descrever um terceiro paradigma: a mente como um aparato teleológico. Segundo Antiseri e Reale, a diferença fundamental entre o empirismo clássico — representado por Bacon, Locke, Berkeley e Hume — e o pragmatismo norte-americano, reside no modo como a experiência é concebida. Enquanto o empirismo tradicional tende à validação apenas do conhecimento baseado na experiência sensível, entendida como a acumulação e organização progressiva de dados passados ou presentes, o pragmatismo propõe uma concepção mais ampla: a experiência também é normativa da ação, uma vez que é um tipo de previsão, de abertura para futuro. (Antiseri; Reale, 2005, vol. 6, p. 80). A nova perspectiva, ao menos em James, está intimamente ligada à concepção de mente como aparato teleológico, assim como à ética que dela decorre. Isso significa que a radical contingência da natureza não apenas representa um desafio à consciência — exigindo sua adaptação —, mas também define sua função essencial: orientar-se para fins, atribuir sentido e agir no mundo.

Por fim, introduzidos alguns conceitos fundamentais, pode-se passar à apresentação dos aspectos centrais da presente dissertação. James chama de *strenuous mood* a postura

---

<sup>12</sup> Não há uma diferença substancial entre os conceitos de consciência e mente. Isso acontece porque, para James, todo estado mental deve conter algum aspecto de vida consciente. Ainda que os eventos psíquicos possam ocorrer naquilo que chamou de eu-subliminal — ou subconsciente —, não existem eventos que, se experimentados, sejam completamente alheios à consciência primária. Dessa forma, não é possível observar uma diferença radical entre o eu-subliminal e a consciência propriamente dita, por exemplo. A primeira, por sua vez, aparece como um estado mais fundamental da consciência, de onde emerge a possibilidade de uma relação mais primitiva com aquilo que é a realidade mesma, o conjunto da experiência pura (James, 1890, vol. 1, cap. 9). Para a discussão do tema, ver Myers (1986, cap. 2).

<sup>13</sup> A discussão será aprofundada nos dois primeiros capítulos desta dissertação. No entanto, para uma abordagem mais detalhada da concepção de consciência enquanto função, recomenda-se a leitura do primeiro capítulo de *Essays*. Já para a compreensão da consciência como ação dotada de sentido pode-se ler o capítulo XII do primeiro volume do *The Principles*.

moral resignada, típica de figuras religiosas paradigmáticas, como santos e líderes religiosos (James, 1897, pp. 184-215). Propõe-se aqui que, diante da resignação provocada pelo *strenuous mood*, deve-se entendê-lo como a forma mais cabal de ação da consciência. Em outras palavras, o *strenuous mood* não se restringe ao domínio da moralidade ou da religião, mas configura-se como um tipo ideal de ação da consciência — a forma mais paradigmática de realização da vontade e, por conseguinte, da própria consciência enquanto função voltada à produção de ações dotadas de sentido.

Neste ponto, introduz-se uma segunda hipótese, centrada na relação entre consciência e religião: a atenção de James às experiências religiosas remete às disposições subjetivas associadas às demandas mais próprias da consciência. Essa perspectiva subsiste à forma através da qual James investiga os fenômenos religiosos; qual seja, abstendo-se de abordar o conteúdo dogmático ou doutrinal em favor da análise daquilo que incita seus praticantes à resignação a uma determinada *Weltanschauung* — um modo de ver e habitar o mundo.

Deste modo, partindo da hipótese de que a consciência é definida pela produção de ações com sentido, e considerando que o *strenuous mood* compreende a forma mais cabal de resignação a um conjunto de valores e práticas, tornar-se-á necessário afirmar que a maneira mais própria de determinação da consciência é encontrada nas formas de vida proporcionadas por determinadas experiências religiosas. Em suma, isso significa que o *strenuous mood* deverá ser entendido tanto como a denotação prática do impulso fundamental da consciência em direção a uma ação dotada de sentido no mundo quanto um fenômeno que se compreende a partir do resultado mais característico das experiências religiosas.

Ao lado disso, entende-se que essa relação se fortalece quando são consideradas as definições de James relativas à melancolia. Como já mencionado, James não deve ser facilmente classificado como um subjetivista; para ele, o processo de verificação é exigente e envolve um constante confronto entre as intenções da consciência e os limites impostos pela realidade. Assim, tanto a realidade impõe fronteiras aos fins projetados pela consciência quanto a verdade de qualquer postulado depende de sua capacidade funcional, o que nem sempre se verifica. O resultado é que a consciência permanece constantemente exposta à possibilidade do fracasso; ou seja, ao insucesso na consecução de seus objetivos (Brown, 2000, cap. 3). James identifica esse estado, caracterizado como uma desarticulação entre mente e mundo, com o nome de melancolia (James, 1897, pp. 34-42; 1890, vol. 1, cap. X.). Portanto, se, por um lado, a existência da consciência se mede pela eficácia de sua relação

com o mundo — leia-se, pela correspondência entre expectativas subjetivas e realidade objetiva —, por outro, a melancolia representa o colapso potencial desse processo, sua forma mais radicalmente destrutiva.

Sob a chave interpretativa aqui proposta, a melancolia constitui o problema central da religião precisamente porque incapacita a articulação entre consciência e mundo; isto é, inviabiliza a produção de ações dotadas de sentido.<sup>14</sup> Já o *strenuous mood* deve ser compreendido como a expressão mais cabal da consciência enquanto agência, enquanto impulso direcionado à realização de ações fundamentadas em fins. Com isso, a consciência se situa entre dois pólos: por um lado, o risco de sua dissolução, representado pela melancolia e, por outro, o horizonte de possibilidades organizado sob o signo do *strenuous mood*.

No entanto, não se sugere que as discussões ligadas à filosofia da religião sejam reduzidas a uma explicação estritamente psicológica. Na verdade, o objetivo é demonstrar que, ainda que tais conceitos pressuponham uma teoria da consciência, uma vez situados no contexto da religião, se constata que é precisamente nesse domínio que a estrutura e os efeitos da consciência se manifestam de forma mais paradigmática — o que explica, por exemplo, a atenção recorrente às temáticas da religiosidade ao longo de sua obra.

Por último, é necessário esclarecer que conceitos como ideia [*idea*], pensamento [*thought*] e intelecção, são sinônimos de concepção [*conception*]. Em contrapartida, a percepção [*perception*] — entendido em contraste à concepção — equivale ao mesmo conjunto de definições que abrange sensação [*sensation*], sentimento [*feeling*], intuição e experiência sensível. De modo semelhante, tudo aquilo que é percebido [*perceived*] corresponde à experiência imediata; ao passo que aquilo que é concebido [*conceived*] diz respeito às experiências mediadas (James, 1911, p. 48, nota de rodapé).

Em síntese, a presente dissertação se fundamenta na seguinte questão: qual é o papel da investigação das experiências religiosas no conjunto das reflexões de William James sobre a consciência — entendida como objeto próprio da psicologia? Para responder essa pergunta, sustenta-se, em primeiro lugar, a tese da pervasividade, entendida como a persistência, ao longo de sua produção intelectual, das questões que envolvem a definição do fenômeno da consciência. Dessa forma, entende-se que tal persistência evidencia-se, de modo particular, nos temas ligados à religião. Isso implica reconhecer que não apenas os escritos filosóficos — de caráter ontológico, gnosiológico e ético — se configuram como desdobramentos de sua

---

<sup>14</sup> Como será visto no terceiro capítulo, a posição explica o porquê de James abster-se de abordar os aspectos estritamente dogmáticos e institucionais da religião. Para ele, são as experiências paradigmáticas, tais como as dos exegetas, santos, profetas etc., a razão última da vida religiosa.

investigação sobre a consciência, mas que esse próprio investimento decorre de problemas suscitados pelas evidências obtidas no campo religioso; problemas esses que, por sua vez, tensionam e reconfiguram os paradigmas mínimos de definição do objeto da psicologia.

## 2 A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA

Desde o *The Principles*, William James empenhou-se em desenvolver um pensamento que fizesse justiça àquilo que julgava ser a forma mais característica das experiências: em fluxo, contínua e transitiva. Na psicologia, esse esforço se traduziu em duas teses relativas ao pensamento e à consciência, ambas concebidas como fluxos ou correntes [*streams*].<sup>15</sup> Já em filosofia — especificamente nos domínios da ontologia e da epistemologia —, os desdobramentos desse intento são mediados pelo conceito de empirismo radical.

Como consequência deste conjunto de teses, sua posição diante da psicologia experimental nascente demanda uma revisão. Embora frequentemente considerado um dos fundadores da psicologia moderna, James rejeita a forma como a psicologia nascente dispunha do pensamento de Herbert Spencer (1820-1903). Para ele, Spencer compromete a avaliação de uma dimensão essencial da experiência: o poder de seleção — que inclui as necessidades, os interesses e as múltiplas formas de agência. Nesse sentido, a ideia de que a função cognitiva se resumiria à recepção passiva da realidade externa é recusada frente às capacidades de seleção, resposta e transformação do mundo, entendidas como pressupostos indispensáveis à compreensão da mente. Outro aspecto que também o distingue da nova psicologia experimental é o fato de esta apresentar-se como uma versão atualizada do associacionismo. Enquanto a perspectiva experimental tende à adoção de um modelo atomístico das operações mentais, James enfatiza o caráter transitivo, relacional e fluido da consciência. Além disso, embora se apresente como antimetafísica, James vê nessa psicologia uma forma renovada de metafísica fundada no referido modelo atomista (Reed, 1997, p. 201-217).<sup>16</sup>

Uma leitura atenta de *The Principles* revela que as noções de seletividade e fluidez da consciência antecedem a consolidação da filosofia do empirismo radical. Assim, ao menos nesse contexto, seu esforço filosófico se expressa menos na demonstração de tais princípios do que na exploração de suas implicações. Esses princípios, por sua vez, estão ligados aos limites epistemológicos da nova psicologia diante do estatuto das experiências investigadas

---

<sup>15</sup> Entende-se que, fundamentado na discussão presente na segunda parte do presente capítulo, a tradução de *stream* por “corrente” reflete mais propriamente o sentido do termo. Para ambas as teorias (fluxo de pensamento e fluxo de consciência), ver, respectivamente, os capítulos IX e X do primeiro volume do *The Principles*.

<sup>16</sup> No tocante à metafísica atomista, esta fundamenta-se na defesa de que se percebe o mundo a partir de sensações atômicas distintas. Para Reed, o que James quer destacar é que tais autores ignoram os aspectos transicionais de todas as experiências.

pela *psychical research*.<sup>17</sup> Como assinalam Sech, Araújo e Moreira-Almeida, James ansiava pela construção de uma “ciência da mente” capaz de explicar as mais diversas experiências psíquicas — subjetivas, objetivas e mesmo as tidas como excepcionais —, principiando, metodologicamente, pela superação do postulado empirista da verificação científica; quer dizer, pela ultrapassagem do pressuposto da observação e pela tomada do conceito de experiência “[...] em seu sentido mais irrestrito” (Sech Junior; Araújo; Moreira-Almeida, 2013, p. 69).<sup>18</sup>

É nesse contexto que Araújo e Honorato defendem que as preocupações de James com a psicologia não se restringem ao *The Principles*, perpassando, também, suas obras posteriores. A chamada tese da pervasividade sustenta que seus interesses em filosofia, por exemplo, devem ser compreendidos como desdobramentos do esforço de ampliação do escopo da psicologia — e não como um abandono desta (Araújo; Honorato, 2017). Essa tese, se justificada, revela-se como uma chave hermenêutica fundamental para a leitura do conjunto de sua obra.

## 2.1 A IDEIA DE EXPERIÊNCIA PURA

No contexto do *The Principles*, embora já tivesse formulado a tese sobre a consciência como fluxo, James ainda não havia justificado por que o conhecimento conceitual seria, em última instância, um representante inadequado da constituição atual da realidade.<sup>19</sup> A resposta, por sua vez, emerge no contexto mais amplo de sua nova filosofia, o empirismo radical:

[d]ou o nome de ‘empirismo radical’ à minha *Weltanschauung*. O empirismo é conhecido como o oposto do racionalismo. O racionalismo tende a enfatizar universais e fazer os todos precedentes às partes, na ordem lógica assim como na do ser. O empirismo, ao contrário, coloca a ênfase explanatória sobre a parte, o elemento, o indivíduo, e trata o todo como uma coleção e o universal como uma abstração. Minha descrição das coisas, portanto, começa com as partes e faz do todo um ser de segunda ordem. É essencialmente uma filosofia mosaica, uma filosofia de fatos plurais, como a de Hume e seus descendentes, que não referem esses fatos nem às Substâncias as quais são inerentes, nem a uma *Mente Absoluta* que as cria como

<sup>17</sup> Em regiões anglófonas, principalmente norte-americanas, o conceito de *psychical research* faz referência ao estudo de fenômenos extrassensoriais, tais como telepatia ou mediunidade; além de experiências de quase-morte, premonição, etc. Para a relação entre James e a *psychical research*, ver Knapp (2017).

<sup>18</sup> “[...] [*I*]n its most unrestricted sense.”

<sup>19</sup> James entende que, enquanto a experiência é em fluxo, contínua e transitiva, os conceitos são um recorte e, por isso, truncados, descontínuos e restritivos. As teses relativas aos fluxos de consciência e pensamento se encontram no *The Principles* (ver nota de nº 15), enquanto aquelas que se voltam à distância entre o real e os conceitos aparecem em obras posteriores (ver nota de nº 21).

seus objetos. Mas se difere do tipo Humiano de empirismo em um aspecto que me faz acrescentar o epíteto radical.

Para ser radical, um empirismo não deve admitir em suas construções nenhum elemento que não seja diretamente experimentado, nem excluir delas qualquer elemento que seja diretamente experimentado. Para tal filosofia, *as relações que conectam experiências devem ser, elas próprias, relações experimentadas, e qualquer tipo de relação experimentada deve ser contabilizada como 'real' como qualquer outra coisa no sistema* (James, 1912, p. 41).<sup>20</sup>

Portanto, James concebe o empirismo radical como uma postura filosófica que se estrutura sobre o empirismo, primeiro, como contraponto às correntes racionalistas e idealistas. Segundo, como um postulado que afirma (1) a experiência como o único critério de realidade e (2) a univocidade ontológica da experiência: toda experiência é real e tudo o que é considerado real deve ser, primeiro, experimentado — justificando o uso do adjetivo “radical.”<sup>21</sup>

As implicações desses postulados são vastas. Contudo, em consonância com a abordagem proposta, o empirismo radical pode ser interpretado como uma tentativa de

---

<sup>20</sup> “I give the name of ‘radical empiricism’ to my *Weltanschauung*. Empiricism is known as the opposite of rationalism. Rationalism tends to emphasize universals and to make wholes prior to parts in the order of logic as well as in that of being. Empiricism, on the contrary, lays the explanatory stress upon the part, the element, the individual, and treats the whole as a collection and the universal as an abstraction. My description of things, accordingly, starts with the parts and makes of the whole a being of the second order. It is essentially a mosaic philosophy, a philosophy of plural facts, like that of Hume and his descendants, who refer these facts neither to Substances in which they inhere nor to an Absolute Mind that creates them as its objects. But it differs from the Humian type of empiricism in one particular which makes me add the epithet radical. / To be radical, an empiricism must neither admit into its constructions any element that is not directly experienced, nor exclude from them any element that is directly experienced. For such a philosophy, the relations that connect experiences must themselves be experienced relations, and any kind of relation experienced must be accounted as ‘real’ as anything else in the system.”

<sup>21</sup> Na verdade, as teses abrangidas pelo empirismo radical, ao lado do escopo mais amplo de seu pensamento filosófico, aparece, de forma proeminente, em três obras — duas publicadas postumamente e outra publicada um ano antes de seu falecimento. A primeira delas pretendia ser, se finalizada, uma introdução geral ao seu pensamento filosófico. Publicado um ano depois de seu falecimento pelo seu irmão, Henry James Jr., o *Some Problems in Philosophy: A beginning of an introduction to philosophy*, tematiza vários problemas metafísicos clássicos à luz de seu pensamento; como o da unidade e o da multiplicidade, da novidade e causalidade, entre outros (James, 1911). A segunda, *A Pluralistic Universe* (James, 1909b), pode ser entendida no mesmo âmbito que a primeira, ainda que o autor dê uma ênfase maior àquilo que virá a ser sua posição ontológica: pluralista e panteísta. Por último, o *Essays in Radical Empiricism* (James, 1912), organizado por Ralph B. Perry e publicado dois anos após sua morte, retoma o problema do monismo, da querela em torno dos racionalistas e suas respectivas dificuldades com o idealismo. Além disso, é nessa obra que James apresenta as ideias de experiência pura em contraponto ao dualismo psicofísico. Em contrapartida, a primeira vez que o conceito de empirismo radical aparece é no prefácio de *The Will to Believe*. Nesse prefácio, o empirismo é entendido como a pressuposição de que toda conclusão estaria à mercê de sua modificação pela experiência futura. Já a radicalidade desse empirismo se referia à possibilidade de o monismo ser uma hipótese válida. O que ele queria dizer, na verdade, é que fiar-se nos limites da experiência sensível deveria (1) levar ao afastamento de sistemas especulativos (isto é, do idealismo pós-kantiano), dos quais as regularidades racionais do sistema levariam, de acordo com James, à certa predição do comportamento futuro; e à (2) admissão a possibilidade de confirmação de hipóteses tanto monistas quanto pluralistas, uma vez que o único pressuposto deveria ser a experiência — e não as leis necessárias da razão (James, 1897, prefácio).

superação do dualismo mente-corpo (Sech Junior; Araújo; Moreira-Almeida, 2013, p. 69).<sup>22</sup> Importa destacar que James não culmina na defesa de uma doutrina materialista. Como destaca Myers, o método introspectivo, ao revelar apenas processos fisiológicos, oferece grande margem à adesão dessa perspectiva (Myers, 1986, p. 308).<sup>23</sup> James, reconhecendo os limites desse método, o vê como insuficiente para alcançar conclusões ontológicas em relação à mente. Tampouco se trata da adoção de um monismo substancial, pois qualquer substrato anterior à experiência é, segundo ele, inacessível ao sujeito cognoscente (James, 1912, p. 233). Na verdade, a alternativa ligada ao empirismo radical anseia evitar tanto os impasses do dualismo quanto as reduções do materialismo e do monismo.

A solução é apresentada por meio do conceito de experiência pura.<sup>24</sup> Nele, a distinção entre pensamento e objeto é estabelecida com base em um “equivalente pragmático na realidade da experiência” (James, 1912, p. 3),<sup>25</sup> ao passo que a mente é entendida como uma função de conhecer [*knowing*] e não como uma substância distinta. Isso quer dizer que, de acordo com o empirismo radical, a consciência não deve ser compreendida através de uma subtração; ou seja, pela supressão dos seus conteúdos empíricos a fim de se chegar a uma suposta essência subjetiva invariável, mas por uma adição. Essa adição, por sua vez, remonta às implicações operativas dos diferentes conjuntos de experiência, pois a única possibilidade de distinção entre as realidades objetivas e subjetivas (James, 1912, pp. 3-9). Assim, por exemplo, a experiência de uma imagem mental de um lugar só é diferenciada de sua presença concreta se ambas conduzirem a desdobramentos experimentalmente distintos:

[...] eu sustento, que uma dada porção indivisa de experiência, tomada em um contexto de associados, desempenha o papel de um conhecedor, de um estado de

<sup>22</sup> No que tange ao conceito de dualismo, este pode ser entendido como a defesa da existência de uma diferença substancial entre, de um lado, a mente, o pensamento e a representação, e, de outro, o objeto, o físico e o representado.

<sup>23</sup> São conclusões como essa que endossam a posição de Reed — vista na introdução do presente capítulo —, pois, no prefácio do *The Will to Believe*, James afirma que seu empirismo radical é, também, um esforço de afastar-se do empirismo que os positivistas, agnósticos e naturalistas afirmam aderir, e isso por entenderem o monismo materialista como a única hipótese crível (James, 1898, prefácio, p. vii). Além disso, no que concerne ao método introspectivo, deve-se considerar as metodologias da psicologia baseadas na autoinvestigação. Já em relação ao materialismo, este pode ser definido como uma posição filosófica que defende a existência da matéria como único substrato da realidade. Em filosofia da mente, o materialismo endossa a tese da inexistência de uma distinção substancial entre mente e corpo, reduzindo-a a uma única substância, a matéria. Atualmente, essa tese é mais conhecida como materialismo eliminativo. Ver, por exemplo, Churchland (1986). Os porquês de James contrapor-se ao materialismo reducionista é amplamente discutido no *The Principles* (1890, vol. 1, cap. V).

<sup>24</sup> A experiência pura é o principal resultado da filosofia do empirismo radical. Os problemas e inconsistências do empirismo radical que escapam ao escopo do presente capítulo; qual seja, o de justificar a relevância das experiências intuitivas e imediatas para James, serão deixados de lado. Para a observação desses problemas, ver Myers (1986, p. 309 e ss.).

<sup>25</sup> “[...] [*P*]ragmatic equivalent in reality of experience.”

espírito, de ‘consciência’; enquanto em um contexto diferente, a mesma porção indivisa de experiência desempenha o papel de uma coisa conhecida, de um ‘conteúdo’ objetivo (James, 1912, p. 9).<sup>26</sup>

O motivo pelo qual James afirma a existência da consciência como função, e não como entidade autônoma, deve-se, em grande medida, à possibilidade de ela ser verificada por meio de suas consequências concretas, uma vez que se presume que diferentes funções produzem efeitos necessariamente experienciáveis e verificáveis. Por exemplo: um “isso” [*that*], como ponto final de uma atividade laboral, estrutura-se como objeto porque o desdobramento funcional em que se insere será muito diferente desse mesmo “isso” cujo ponto de partida são as sensações ou os atos conscientes.

Já a estrutura epistemológica que decorre dos princípios do empirismo radical — quais sejam, de que tudo que é real deve ser experimentado, e de que tudo o que é experimentado deve ser real — principia pela concepção da experiência como o aspecto mínimo e anterior a qualquer outro postulado, inclusive à própria noção de sujeito. Antes do “eu”, ou de qualquer ideia, há, ao menos, a experiência; ao menos um “isso” passível de ser experimentado.<sup>27</sup> Logo, restringindo o conhecimento àquilo que é experimentado, a experiência passa a ser o aspecto mínimo de toda investigação: “[...] realidades são apenas o que elas são ‘conhecidas como’” (James, 1931, p. 50).<sup>28</sup> A este “isso” — porção mínima de todo conhecimento possível — James dá o nome de experiência pura.

É também nesse sentido que James se recusa a se referir à experiência pura como um novo substrato metafísico, em detrimento da matéria ou da substância mental. Em sua concepção, tanto o materialismo quanto o dualismo recorrem a entidades que ultrapassam a experiência imediata. Sua posição, ao contrário, afirma que os substratos devem ser definidos a partir daquilo que se ratifica na experiência — no limite, haveria

[...] tantos substratos quanto há ‘naturezas’ nas coisas experimentadas. Se você perguntar o que qualquer pedaço de experiência pura é feito, a resposta é sempre a mesma: ‘É feito de um *isso*, apenas do que aparece, de espaço, de intensidade, de planura, da cor marrom, do peso ou coisa assim’. [...] Experiência é apenas um nome coletivo para todas essas naturezas sensíveis, e, salvo o tempo e espaço (e, se

<sup>26</sup> “[...] *I maintain, does a given undivided portion of experience, taken in one context of associates, play the part of a knower, of a state of mind, of ‘consciousness’; while in a different context the same undivided bit of experience plays the part of a thing known, of an objective ‘content’*” (James, 1912, p. 9).

<sup>27</sup> A tese pressupõe, principalmente, o pragmatismo e o empirismo. Em síntese, essa afirmação não significa que relações abstratas deveriam ser negadas, mas que teses como a da consciência enquanto conhecimento absoluto, ou a do dogma de Deus como motor imóvel, por ocasião de seu pouco desdobramento concreto; logo, verificável, deveriam encontrar um equivalente funcional.

<sup>28</sup> “[...] *[R]ealities are only what they are ‘known as.’*” Essa citação é atribuída à Shadworth Hodgson, e é recorrente em suas obras (James, 1902, p. 443; 1909b, p. 43).

preferir, pelo ‘ser’) não parece haver nenhum elemento universal do qual todas as coisas são feitas (James, 1912, pp. 26-27).<sup>29</sup>

Dois são os eventos elementares passíveis de acontecer às partes da experiência pura: os de transição e os de chegada. As partes da experiência (1) formam conjunções e (2) conduzem a outras partes da experiência. Ao mesmo tempo, qualquer sistema conjuntivo só adquire sentido em função dos efeitos que produz. Isso significa que, caso dois sistemas distintos levem à mesma experiência, eles são idênticos — e isso porque realizam a mesma função, conduzem à mesma parte de experiência. Com isso, James quer expressar que os processos conjuntivos ou distintivos não têm valor em si, mas adquirem-nos apenas na medida em que alcançam determinados fins; ou seja, novas experiências. Em outras palavras, se os eventos possíveis entre as partes da experiência pura são os de conjunção (ou disjunção) e chegada (finalidade, função), então, no limite, toda diferença só pode ser prática, experimentada, verificável e concreta — o que inclui a diferença entre *res extensa* e *res cogitans*. Além disso, as conjunções possíveis se apresentam em diferentes graus de intimidade. Enquanto a relação temporal é menos íntima que uma espacial, esta, por sua vez, é menos íntima que aquela que ocorre entre os estados mentais. Assim, em um primeiro momento, a consciência é concebida como o resultado do tipo de conjunção mais íntima, ao passo que a sua distinção, tal como visto, só é determinada contextualmente; quer dizer, na medida em que apresente alguma função particular (James, 1912, pp. 45-63).

Conclui-se, portanto, que o conceito de experiência pura implica duas teses fundamentais: (1) as partes da experiência realizam, entre si, conjunções e disjunções; (2) a distinção entre as conjunções deve ser verificada a partir de suas consequências concretas — aquilo que James chamou de função. A função, nesse esquema, ocupa um lugar superior, pois é o critério último da distinção entre os diferentes arranjos da experiência. Nesse sentido, se todos os eventos possíveis entre as partes da experiência pura são aqueles de relação (contiguidade e descontinuidade) e função (finalidade), também toda a eventualidade da consciência deve, em última análise, circunscrever-se a essa ordem.

---

<sup>29</sup> “[...] [A]s many stuffs as there are ‘natures’ in the things experienced. If you ask what any one bit of pure experience is made of, the answer is always the same: ‘It is made of that, of just what appears, of space, of intensity, of flatness, brownness, heaviness, or what not’. [...] Experience is only a collective name for all these sensible natures, and save for time and space (and, if you like, for ‘being’) there appears no universal element of which all things are made.” Isso explica, em alguma medida, o porquê do *A Pluralistic Universe* (James, 1909b) defender uma ontologia pluralista. Para ele, na medida em que a percepção depreende uma diversidade de experiências, é mais provável que o universo seja a congregação de diferentes substratos — proporcionais às diversas qualidades e diferenças apreendidas sensivelmente — que o desdobramento de uma única substância.

Desse modo, ainda que o empirismo radical e a noção de experiência pura tenham sido elaborados em um momento posterior de sua vida intelectual, eles estabelecem o horizonte epistemológico a partir do qual toda discussão sobre a consciência deve ser conduzida. As investigações que se seguem — relativas às estruturas formadoras da consciência — pressupõem esses postulados fundamentais. Diante disso, a questão que se impõe é a seguinte: que efeitos produzem os eventos de conjunção, disjunção e função, enquanto arcabouços dos fenômenos relativos à consciência?

## 2.2 APLICAÇÃO DO CONCEITO DE EXPERIÊNCIA PURA AOS FENÔMENOS PSÍQUICOS

Inicia-se pela aplicação dos conceitos de conjunção e disjunção à compreensão da consciência, cujas conseqüências são identificadas já no *The Principles*. Nesta obra, James argumenta que não se deve iniciar o estudo da mente pelas sensações — enquanto fatos mentais simples —, pois estas, em sua imediaticidade, jamais se apresentam como tais. Conforme suas investigações, a aparente simplicidade é, na verdade, um efeito da atenção refletida sobre uma multiplicidade de objetos e relações sensíveis. Por outro lado, poder-se-ia objetar que a psicologia deveria ao menos pressupor a existência do pensamento [*thought*]; ou seja, que algum tipo de pensar está presente. No entanto, dado que não se tem acesso direto ao pensamento alheio, ou tampouco a uma entidade abstrata chamada “pensamento em si”, o único dado imediato é o “meu pensamento.” Assim, o fato pressuposto pela psicologia não deveria ser o pensar em geral, mas o pensar enquanto pertencente a um “eu pessoal” [*personal self*] (James, 1890, vol. 1, p. 224 e ss.). Nesse contexto, tendo em vista que o empirismo radical se propõe a investigar os pressupostos mínimos da psicologia, seu objeto deve incluir toda a realidade anterior à positividade do “meu pensamento”; ou seja, àquilo que precede a consciência como tal. Ergue-se, então, a pergunta relativa ao significado de consciência enquanto um desdobramento do empirismo radical.

Segundo James, a lembrança [*remembrance*] só se constitui quando acompanhada por afeição, familiaridade, intimidade — qualidades que derivam exclusivamente da experiência sensível. Isso implica dizer que um pensamento não deve ser concebido como um evento único, fechado em seu sentido e contexto, mas como algo dependente de uma carga sentimental [*feeling*] e da identificação dessa carga sentimental no presente. Em outras palavras, um pensamento só é reconhecido como “meu” se for acompanhado de afetividade:

“[s]e o pensamento for *nosso* pensamento, ele deve estar impregnado em todas as suas partes com aquele calor e intimidade peculiares que o fazem aparecer como nosso” (James, 1890, vol. 1, p. 242). À luz do empirismo radical, isso significa que a admissão de certos conjuntos da experiência pura como pertencentes à mesma consciência — quer dizer, como partes de um mesmo *self* — dependem do sentimento de familiaridade que emerge da relação entre o evento, o horizonte afetivo atual e aquele rememorado. Tal processo insere-se na ideia de que o pensamento e a consciência são compreendidos sob o paradigma do fluxo, ou corrente — um dos eixos centrais da psicologia jamesiana. No caso, a continuidade entre pensamentos é sustentada pelas afecções — entendidas como o elemento conjuntivo entre conteúdos mentais aparentemente desconexos, ao passo que as relações — ou, conjunções — são apreendidas na medida em que são sentidas (James, 1890, vol. 1, p. 245). Assim, todos os eventos possíveis entre as partes da experiência pura — conjunção, disjunção e chegada ou função — são, em primeiro lugar, sentidos: a conexão entre pensamentos de um mesmo *self* é, antes de tudo, uma experiência afetiva.

O empirismo radical, contudo, se estende aos elementos da gênese da consciência: a consciência é concebida como um efeito derivado dos eventos primários da experiência pura, já que a própria possibilidade de qualquer diferença real repousa nas diferenças funcionais que se desdobram do conjunto de pensamentos afetivamente agregados. Dito de outro modo, a consciência, como efeito derivado da agregação afetiva entre determinados eventos — pensamentos —, distingue-se enquanto tal porque o feixe de pensamentos exerce uma função; isto é, torna-se distinto quando passam a significar as coisas de acordo com a dinâmica própria ao modo a partir do qual as individualidades são formadas. Como demonstra Lapoujade, o processo através do qual “[...] o pensamento seguinte se apropria ou herda do pensamento precedente [...]” (Lapoujade, 2007, p. 42)<sup>30</sup> não se restringe a um *self* já constituído, mas abarca todo o espectro das experiências: “ou nós consideramos um evento isoladamente e então ele se trata de uma ‘experiência pura’; ou o evento está integrado em uma série, e ele muda de natureza: ele começa a *significar*” (Lapoujade, 2007, p. 43).<sup>31</sup>

A explicação que subsiste à ampliação do entendimento dos conceitos remonta a ideia de que a experiência pura, isoladamente, não tem função específica; ela depende dos eventos de conjunção com determinadas partes, disjunção com outras e, só assim, sua função torna-se não apenas inteligível, mas real. Nessa perspectiva, a experiência pura, tomada

<sup>30</sup> “[...] [*L*]a pensée qui suit s'approprie ou hérite de la pensée précédente [...]”

<sup>31</sup> “[...] [*S*]oit on considère un événement isolément et il s'agit alors d'une 'expérience pure'; soit l'événement est intégré dans une série, et il change de nature: il se met à signifier.”

isoladamente, não é capaz de engendrar um significado. Ela carece de sentido, pois fora da experiência não se pode presumir qualquer natureza constitutiva, senão aquela que emerge da relação entre os acontecimento isolado e as demais partes do campo experiencial. Portanto, a constituição de uma série é a condição do significado, da realização funcional de toda experiência, seja ela composta por pensamentos ou por coisas: significado é o mesmo que função, e a consciência, enquanto um evento dotado de um significado distinto, emerge do encadeamento interpretativo dos pensamentos. Sob essa ótica, a consciência é um acidente, um resultado do fazer-se em série dos pensamentos: “[a] organização do Self [...] é acidental à mais íntima de todas as relações [...]” (James, 1912, p. 45).<sup>32</sup>

Sinteticamente, deve-se entender que a consciência é concebida como um efeito derivado dos eventos primários da experiência pura, uma vez que a possibilidade mesma da concepção de qualquer diferença real repousa sobre as diferenças funcionais que se desdobram da relação entre os eventos primários — no caso, do conjunto de pensamentos afetivamente seriados. Dito de outra maneira, a consciência, enquanto efeito da agregação afetiva entre determinados eventos — pensamentos —, distingue-se como tal porque a série de pensamentos exerce uma função. Essa função é distinta precisamente porque os modos pelos quais os pensamentos se ordenam são distintos, variam conforme a individualidade; ou seja, conforme as experiências peculiares que afetam cada sujeito nas mais diferentes condições de seu horizonte afetivo.

Diante disso, a mudança de paradigma está na concepção da consciência não como pressuposto ao pensamento, mas como resultado da organização seriada de pensamentos afetivamente significados. Como diz Lapoujade: “[n]ão é um sujeito que faz as interpretações, mas o inverso: o sujeito se faz nas interpretações; ou melhor, ele é ele mesmo uma interpretação, uma interpretação das afecções corporais [...]” (Lapoujade, 2007, p. 50).<sup>33</sup> A consciência é, para o empirismo radical, o resultado de uma série de “meus” — de pensamentos afetivamente relacionados —; ou, em outras palavras, a constituição seriada dos pensamentos é o princípio formador do *self*.

Além disso, é em virtude da determinação afetiva que o significado de um evento não pode coincidir com o evento em sua totalidade, mas com o aspecto afetivamente destacado no processo de apreensão, composto por três termos: (1) o acontecimento

---

<sup>32</sup> “*The organization of the Self [...] is incidental to this most intimate of all relations [...].*”

<sup>33</sup> “*Ce n’est pas un sujet qui fait les interprétations, mais l’inverse: le sujet se fait dans les interprétations; mieux, il est lui-même une interprétation, une interprétation des affections corporelles [...].*”

(pensamento); (2) aquele que interpreta o acontecimento a partir da afecção;<sup>34</sup> e (3) a apreensão de um aspecto particular da experiência, conforme as condições do interpretante (Lapoujade, 2007, p. 44). Desse modo, o significado é o efeito da agregação entre acontecimentos que, no âmbito da consciência, emerge em função das condições afetivas que modulam a posição do intérprete diante da experiência.

A conclusão inevitável da tese é que o *self* não deve ser compreendido como uma substância invariável, mas uma construção contingente, uma grande série de pensamentos afetivamente relacionados. A existência do fenômeno da consciência, nesse contexto, não é assegurada por uma realidade substancial, mas apenas pelo funcionamento do mecanismo afetivo. É por consequência disso que se conclui que “[o]ra a consciência se retrai e diminui o campo daquilo que ela chama de ‘meu’ — nos estados de fadiga, por exemplo —, ora, pelo contrário, ela amplia seu horizonte e dispõe de novas conexões — quando nós reencontramos a energia” (Lapoujade, 2007, p. 52).<sup>35</sup> Assim posto, a consciência emerge como um eixo de agregação de experiências, e não mais como um axioma: “James substitui o eu invariável pela variação contínua de um meu” (Lapoujade, 2007, p. 52).<sup>36</sup>

Em contrapartida, as maiores dificuldades em conceber a consciência como resultado de pensamentos organizados por afecções reside nos próprios limites dessa concepção. Se a afecção, entendida como resultado da experiência sensível, é o núcleo de constituição do *self* e das condições mesmas do conhecimento, não seria legítimo supor que a restrição do horizonte intuitivo comprometeria a própria existência da consciência?<sup>37</sup> Antes de solucionar

<sup>34</sup> O conceito que, em James, designa a dependência do conhecimento das transições em relação às afecções é o de “senso de familiaridade” [*sense of familiarity*] (James, 1890, vol. 1, p. 252).

<sup>35</sup> “*Tantôt la conscience se rétracte et diminue le champ de ce qu’elle appelle mien — dans les états de fatigue par exemple —, tantôt, au contraire, elle élargit son horizon et déploie de nouvelles connexions — quand on retrouve l’énergie.*” A frase é acompanhada de uma nota de rodapé, a qual cita um trecho do *The Principles*, remetendo à relação direta entre essa obra e o conjunto de textos relativos ao empirismo radical.

<sup>36</sup> “*À un moi invariable, James substitue la variation continue d’un mien.*”

<sup>37</sup> Concluída a discussão em relação à fundamentação da consciência sob a ordem das afecções, é prudente dizer que James aborda, ao lado do problema das afecções, a sensibilidade. Para ele, a sensibilidade é outro aspecto primário para a estruturação da ideia de consciência. No entanto, a identidade que James encontra entre a sensibilidade e afetividade, através do conceito de “experiência imediata”, é suficiente para alcançar o significado das ideias de disjunção e conjunção aplicadas ao fenômeno da consciência — eximindo a necessidade de se abordar o problema da sensibilidade. Como dito no capítulo introdutório, os dois grandes tipos de experiências são as imediatas e mediadas. As primeiras são sinônimo de sensação [*sensation*] e sentimento [*feeling*]; quer dizer, tudo aquilo percebido e apropriado intuitivamente. Já as segundas englobam aquilo que é concebido; leia-se, o pensamento [*thought*], ideias [*ideas*] e concepções [*conceptions*]. Assim, porque todas as experiências da consciência são englobadas em um ou outro tipo, o corolário relativo à ordem precípua da afetividade quanto à formação do *self* já é suficiente para concluir que as experiências intuitivas detêm uma primazia sobre a formação e ação da consciência. Ou, assim dizendo, os eventos de conjunção e disjunção, enquanto estruturantes do *self* e do pensamento, são gerados por experiências ou imediatas ou mediadas. Como se viu, por estarem, em primeiro lugar, ligados à afecção — uma experiência imediata —, a compreensão e formação do *self* a partir dos pensamentos só é possível, em primeiro lugar, por ocasião das experiências intuitivas e imediatas. Essa conclusão, como afirmado no início do parágrafo, permite prescindir

essa pergunta, deve-se pensar o segundo aspecto pertinente às partes da experiência pura: a ideia de função. Esta, por sua vez, deve ser entendida como o determinante formal da consciência teleológica.

Como visto, uma das implicações mais imediatas do debate diz respeito à capacidade da consciência de destacar certos aspectos do campo perceptivo. Para alcançar tal conclusão, James parte da demonstração de que a distinção entre subjetividade e objetividade tem uma demarcação funcional. Qualidades como beleza, raridade ou utilidade — usualmente tomadas como atributos subjetivos — são, na verdade, ênfases lançadas sobre realidades objetivas, expressões das particularidades de “[...] nosso comércio com a natureza [...]” (James, 1912, p. 150).<sup>38</sup>

A discussão remete diretamente ao pragmatismo e, mais precipuamente, à dificuldade de sustentar a distinção substancial entre experiências físicas (externas) e experiências puramente mentais (internas), segundo a qual as primeiras seriam extensas e objetivas, enquanto as segundas, inextensas e subjetivas (James, 1912, p. 153). Ao prescindir de tal determinação ontológica, James desloca o problema para os modos através dos quais a própria classificação das experiências como objetivas ou subjetivas se torna epistemologicamente possível no interior da experiência pura. É precisamente nesse ponto que a noção de função emerge como uma via de resolução do impasse.

Nessa perspectiva, a distinção entre subjetividade, consciência e valor, de um lado, e objetividade, exterioridade e objeto, de outro, depende da ênfase atribuída aos aspectos envolvidos; ou seja, da ênfase dada a determinadas características de um mesmo fenômeno. Essa estrutura de ênfase e atenção — ou de seleção e rejeição afetiva de experiências sensíveis — se expressa em termos como “e”, “se”, “mas”, “através”;<sup>39</sup> no limite que “[u]ma grande divisão de todo o universo em duas metades é feita por cada um de nós” (James, 1890, vol. 1, p. 289).<sup>40</sup> No entanto, como afirma o *The Principles*, a carga sensível e afetiva que sustenta a conjunção entre os pensamentos só encontra seu termo ao converter-se em uma forma determinada, que subsiste precisamente em um dos polos da divisão; ou seja, ou como ideia, imagem, palavra, ou como prática, objetividade (James, 1890, vol. 1, p. 260). No

---

de abordar a sensibilidade enquanto uma demonstração da primazia das experiências intuitivas em James, e isso por ocasião da afetividade propiciar a mesma demonstração.

<sup>38</sup> “[...] [O]ur commerce with nature [...]”

<sup>39</sup> Tendo em vista a seguinte passagem: “[n]ós deveríamos dizer um sentimento de *e*, um sentimento de *se*, um sentimento de *mas*, e um sentimento de *através* [...]” [*We ought to say a feeling of and, a feeling of if, a feeling of but, and a feeling of by*] (James, 1890, vol. 1, p. 245).

<sup>40</sup> “*One great splitting of the whole universe into two halves is made by each of us [...].*”

contexto do empirismo radical, essa leitura corresponde à noção de função; ao sentido, significado ou finalidade que se desdobra de um fluxo de conjunções.

Com efeito — como visto na primeira parte do capítulo —, o significado de um evento manifesta-se no termo concreto da conjunção entre as partes da experiência pura, e é precisamente isso que acontece em relação ao pensamento, no contexto da psicologia: “[m]as quando os penúltimos termos [...], por mais diferentes que sejam *inter se*, finalmente convergem para a mesma conclusão, dizemos, e com razão, que todos os pensadores tiveram substancialmente o mesmo pensamento” (James, 1890, vol. 1, p. 269).<sup>41</sup> Ou “[a]s únicas imagens *intrinsecamente* importantes são os pontos de parada, as conclusões substantivas, provisórias ou finais, do pensamento” (James, 1890, vol. 1, p. 269).<sup>42</sup>

Formalmente, porque a relação entre função e a distinção entre as partes da experiência pura subsiste à consciência, é a finalidade do *stream of thought* — ou o significado da série de pensamentos, de acordo com Lapoujade — que suscita a compreensão da consciência como uma estrutura intrinsecamente teleológica; de modo que, como interpretam Reale e Antiseri “[a] vida psíquica caracteriza-se por finalismo que se expressa como energia seletiva já no ato elementar da sensação” (Antiseri; Reale, 2006, vol. 6, p. 86). Também, Boutroux: “[...] em primeiro lugar, ela [a consciência pessoal] é uma atividade teleológica, uma escolha de meios em vista da realização de um fim [...]” (Boutroux, 1912, p. 32).<sup>43</sup> Portanto, no debate acerca da consciência, a ideia de função é reinterpretada como teleologia, finalidade e sentido: o que, no plano do empirismo radical, chamou-se de função, torna-se, na psicologia, ação orientada por um propósito.

Em resumo, a consciência existe como o efeito de relações conjuntivas; quer dizer, de transições afetivamente vinculadas. Ao mesmo tempo, é através da função, entendida como o termo da série mais paradigmática das conjunções, que a condição de possibilidade do significado de consciência é dada. Tal significado, por sua vez, depende da organização dos pensamentos, afecções e sensibilidade sob um mesmo paradigma — o corpo.

No entanto, tal como visto em relação à intuição, a definição funcional da consciência também suscita controvérsias: poder-se-ia ainda afirmar a existência da consciência em situações nas quais a própria possibilidade de concepção de continuidades e descontinuidades na experiência se encontra ausente? Em outras palavras, se não há

<sup>41</sup> “*But when the penultimate terms [...], however differing *inter se*, finally shoot into the same conclusion, we say and rightly say, that all the thinkers have had substantially the same thought.*”

<sup>42</sup> “*The only images *intrinsically* important are the halting-places, the substantive conclusions, provisional or final, of the thought.*”

<sup>43</sup> “[...] [I]n the first place, it is a teleological activity, a choice of means in view of the realization of an end [...]”

conceitos, ênfases ou distinções, haveria ainda consciência? A resposta pode ser encontrada no seguinte trecho:

‘[e]xperiência pura’ é o nome que dei ao fluxo imediato da vida que fornece o material para nossa reflexão posterior com suas categorias conceituais. Somente bebês recém-nascidos, ou homens em semi-coma devido ao sono, drogas, doenças ou pancadas, podem ser assumidos como tendo uma experiência pura no sentido literal de um *isso* que ainda não é qualquer *que* definido, embora pronto para ser todos os tipos de *quês*; pleno tanto de unidade quanto de multiplicidade [...]’ (James, 1912, p. 93).<sup>44</sup>

À luz dessa citação, é possível reformular a pergunta anterior da seguinte forma: se a ausência de função — através da concepção, ênfase, abstração, identidade —, em pessoas cujas consciências não exercem atividade refletida — tais como em recém-nascidos, em estado de semi-coma etc.— ausenta-se, também, a consciência enquanto tal?

De um lado, a afirmação de que o “isso” está “pronto para ser todos os tipos de ‘quês’” sugere que a consciência é passível de existir potencialmente, ainda que não seja funcionalmente concebível. No entanto, tomada no plano geral, a própria definição da consciência como resultado de eventos relacionais exige a rejeição dessa hipótese. Caso James afirmasse que a potencialidade de um “isso” é transformar-se em um “que” — no singular —, poder-se-ia demonstrar que sua hipótese não exclui a possibilidade da existência de propriedades inerentes aos entes. Contudo, como mostra a citação, o “isso” está “pronto para ser todos os tipos de ‘quês’”, no plural, negando qualquer tendência ou natureza anterior à função e sugerindo que não há propriedades inerentes ao fenômeno fora de seu contexto funcional. A resposta à pergunta anteriormente colocada, portanto, tende a ser afirmativa: a consciência, tal como James a concebe, depende de sua realização funcional.

Nessa perspectiva, James submete o problema ontológico da existência dos entes a uma epistemologia funcionalista. Entretanto, aceitar a hipótese de que a mente opera funcionalmente não implica que os eventos só existam sob a mesma estrutura (Heine, 2005, pp. 107-145). No caso, ainda que a mente não desempenhe funções em estado de coma, não se pode afirmar, nos limites dessa epistemologia, que a consciência deixou de existir. Assim, a restrição à experiência — enquanto um aspecto mínimo e concretamente verificável — não supera as controvérsias metafísicas associadas ao dualismo e ao monismo relacionados à dinâmica psicofísica. A ideia de que as partes da experiência pura estão disponíveis para se

---

<sup>44</sup> “‘Pure experience’ is the name which I gave to the immediate flux of life which furnishes the material to our later reflection with its conceptual categories. Only new-born babes, or men in semi-coma from sleep, drugs, illnesses, or blows, may be assumed to have an experience pure in the literal sense of a *that* which is not yet any definite *what*, tho’ ready to be all sorts of *whats*; full both of oneness and of manyness [...]”

tornarem qualquer tipo de “quês” implica não apenas a necessidade de restringir-se ao horizonte funcional dos entes, mas a afirmação de que esses entes só existem dentro dos limites desse horizonte. Nesse sentido, uma conclusão em nível epistemológico acaba por repercutir em teses ontológicas que, em princípio, não devem ser simplesmente derivadas daquela: se a consciência só pode ser conhecida enquanto função, disso não se segue que ela só exista funcionalmente. As teses de James, contudo, implicam que sim.

De todo modo, a sustentação do conhecimento como dependente da função; ou seja, como emergente do termo de uma série contingente de experiências, não implica, necessariamente, a adesão ao empirismo radical.<sup>45</sup> Logo, embora anseie compreendê-los conjuntamente, é possível prescindir do primeiro e, por conseguinte, superar a indevida subordinação da epistemologia funcionalista a níveis ontológicos, preservando o impulso originário do próprio pragmatismo de afastar-se de doutrinas substancialistas.<sup>46</sup> Ainda assim, o pragmatismo é capaz de ser entendido tal como James o compreende; isto é, como uma demanda da dinâmica funcional da experiência pura e, ao mesmo tempo, como um método adequado de apreensão dessa dinâmica.<sup>47</sup>

## 2.3 CONCLUSÃO

A primeira conclusão alcançada por esta investigação, como resume Myers, é que, para William James, “[...] as essências do mundo são todas encontradas no fluxo das experiências intuídas ou percebidas” (Myers, 1986, p. 324).<sup>48</sup> De modo semelhante, Boutroux: “[e]xperiência totalmente imediata e realidade objetivamente verdadeira são uma; tal é o

<sup>45</sup> Ainda que, como visto, se apresentem patentemente imbricadas e inscritas em um mesmo sistema de ideias, importa também, para James, que ambas as doutrinas não se confundam, preservando cada qual a sua autonomia. Ver nota de nº 5.

<sup>46</sup> Nessa perspectiva, o substancialismo pode ser compreendido, em seu nível epistemológico, como intelectualismo: “[i]ntelectualismo, em seu sentido vicioso, começou quando Sócrates e Platão ensinaram que o que a coisa realmente é, nos é dita por sua *definição*. Desde Sócrates, fomos ensinados que a realidade consiste de essências, não de aparências, e que as essências das coisas são conhecidas sempre que conhecemos suas definições” [*Intellectualism in the vicious sense began when Socrates and Plato taught that what a thing really is, is told us by its definition. Ever since Socrates we have been taught that reality consists of essences, not of appearances, and that the essences of things are known whenever we know their definitions*] (James, 1909b, p. 218).

<sup>47</sup> As teses do pragmatismo são, na verdade, cronologicamente anteriores às definições metafísicas do empirismo radical. Enquanto a primeira edição do *Essays* foi publicada em 1912, o *Pragmatism* remonta ao ano de 1907. Contudo, a gnosiologia defendida pelo pragmatismo, notoriamente, presume determinadas teses relativas às condições de possibilidade do próprio método — tal é o escopo do empirismo radical. Nesse sentido, pode-se dizer que a dinâmica própria à experiência pura exige um método compatível. Oportunamente, nota-se que a edição do *Pragmatism* utilizada nesta dissertação remonta a uma reimpressão publicada em 1931. Por outro lado, o texto é, como visto, de 1907.

<sup>48</sup> “[...] [*T*]he world’s essentials are all found in the flux of intuited or perceived experience [...]”

princípio” (Boutroux, 1912, p. 82).<sup>49</sup> Em outras palavras, as experiências intuitivas — tais como foram definidas no capítulo introdutório — constituem a forma mais autêntica de relação com o real, e, por isso, representam o ponto de partida de toda investigação filosófica. O empirismo radical emerge precisamente dessa premissa fundamental, devendo ser compreendido como a estrutura conceitual a partir do qual se desenvolvem as demais conclusões aqui discutidas.

Em segundo lugar, a investigação destaca a afecção como o princípio tanto da apreensão dos objetos quanto da formação da consciência — ambas estruturadas pelas relações de conjunção e disjunção. Desse modo, o conhecimento das coisas não se dá de forma estática ou isolada, mas obedece a padrões relacionais e transicionais. É por isso que aquilo que emerge das transições entre as partes da experiência pura não correspondem, necessariamente, à natureza, forma ou substância, dos objetos em si. A interpretação não deve almejar captar uma essência metafísica, mas, restringindo-se à ideia de função, alcançar os efeitos concretos e funcionais produzidos pelas relações entre experiências.

Por outro lado, ao afirmar que todos os tipos de “issos” podem vir a tornar-se todos os tipos de “quês”, James projeta teses de caráter epistemológico — relativas à possibilidades de conhecimento das experiências; neste caso, da consciência — para níveis ontológicos. Ainda que declare abster-se de tais teses, sua posição implica que a consciência não apenas é capaz de ser conhecida em seus limites funcionais, mas também que esta subsiste enquanto tal; isto é, na medida em que desempenha determinadas funções.

Ainda assim, deve-se entender que — para os fins do presente texto — a consciência não apenas existe, mas conhece e vem a ser por consequência das implicações práticas das conjunções que a constituem.

---

<sup>49</sup> “*Total immediate experience and truly objective reality are one; such is the principle.*”

### 3 A CONSCIÊNCIA E O DEVIR

O *Some Problems of Philosophy* dedica diversos capítulos ao problema da relação entre concepção e percepção; leia-se, à dinâmica entre o conhecimento teórico e especulativo, de um lado, e aquele adquirido por meio da experiência sensível e imediata, de outro. Sua conclusão é que o conhecimento conceitual não equivale ao real: há uma distância entre a realidade mesma e aquilo que dela pode ser apreendido através dos conceitos. Para justificar essa tese, James recorre à filosofia de Henri Bergson e, ao cabo, estabelece que o paradigma de toda experiência deve ser buscado nas relações imediatas e intuitivas (Boutroux, 1912, p. 76 e ss.). Isso se evidencia, por exemplo, na definição de concepção como um processo secundário e dependente da percepção, ou quando James estabelece os conceitos como formas estáticas e limitadas de apreensão do mundo dinâmico e fluido da experiência pura (James, 1911, pp. 80-81). Assim, em suas palavras, “[a]s características mais profundas da realidade são encontradas apenas na experiência perceptiva” (James, 1911, p. 96).<sup>50</sup>

No âmbito da psicologia, a tensão entre a concepção e a percepção se define a partir de dois tipos de conhecimento: o *knowledge by acquaintance* e o *knowledge about*. O primeiro refere-se à presença imediata do objeto ou da experiência, abrangendo a atenção, as qualidades sensoriais dos fenômenos — como cor e sabor —, bem como a percepção de movimento e das diferenças. Assim, o *knowledge by acquaintance* corresponde ao conhecimento sensível, sendo fruto da experiência imediata e irreduzível à descrição. Por essa razão, Perry caracteriza-o como o conhecimento que depende do contato concreto com o objeto; ou seja, que “[...] repousa *no interior* da experiência” (Perry, 1938, p. 44).<sup>51</sup>

O *knowledge about*, por sua vez, refere-se aos pensamentos; quer dizer, às concepções e aos julgamentos e, diferentemente do primeiro, trata-se de um conhecimento descritivo e abstrativo (James, 1890, vol. 1, p. 222). Contudo, pressupondo a primazia das experiências intuitivas, James descreve o *knowledge about* como um mecanismo poupador de energia [*labor-saving*], em virtude de sua capacidade de previsão das relações de causa e efeito; leia-se, de conceber as operações possíveis tanto entre sujeito e objeto quanto entre os próprios objetos, independentemente de sua atualização em um evento presente (James, 1912, p. 64). Assim, uma vez que abrange tudo aquilo que não é imediatamente experienciado; ou

---

<sup>50</sup> “*The deeper features of reality are found only in the perceptual experience.*”

<sup>51</sup> “[...] [*L*]ies within experience [...]”

seja, aquilo que é possível, passado ou puramente abstrato, Perry o interpreta como um conhecimento que se “[...] passa *além*” da experiência” (Perry, 1938, p. 44).<sup>52</sup>

Além disso, embora esse tipo de conhecimento também envolva a compreensão das relações e da dinâmica entre as partes da experiência pura, o *knowledge about* não constitui algum tipo de cópia ou apreensão formal dos objetos, mas representa um esforço para estabelecer uma relação responsiva entre o horizonte conceitual e o mundo: o “[...] [p]ensamento conceitual pode esclarecer e ampliar o alcance dos significados que estão presentes na percepção. Isso não é garantido, porém, por nenhum status *a priori* da razão. É uma esperança que pode ser aproximada pelo esforço histórico e luta” (Wild, 1969, p. 52).<sup>53</sup> Por tais razões, embora ambos os tipos de conhecimento sejam indispensáveis, o primeiro é fundacional e, portanto, anterior ao segundo, sendo este, de certo modo, um substituto ou um auxiliar resultante das limitações do conhecimento imediato (Perry, 1938, p. 45).

Em síntese, James continua a sustentar a primazia do conhecimento intuitivo — percepção, sensação e sentimento — em relação ao conhecimento racional, justamente por compreendê-las como fonte primária de toda experiência, tal como visto no capítulo anterior: a concepção é um processo secundário, pois seu significado depende, antes de tudo, das experiências proporcionadas pela percepção. Em vista disso, o presente capítulo pergunta-se como, a partir dessas duas estruturas de conhecimento, torna-se possível conhecer as relações entre os objetos, em favor da realização da consciência enquanto função.

### 3.1 O FUNDAMENTO INTUITIVO DO CONHECIMENTO

Desde já, como o mundo dos perceptos é fluido e dinâmico, os conceitos sempre revelam certa insuficiência, uma vez que abarcam apenas determinadas partes deste fluxo. Em decorrência disso, James conclui que a realidade só seria passível de ser plenamente acessada, em última instância, pelo conjunto das experiências imediatas da percepção; ou seja, por aquilo que se articula mais diretamente com a dinâmica da experiência pura (James, 1911, pp. 81-97).<sup>54</sup> Por outro lado, a finitude e as limitações espaciais do indivíduo e de sua consciência impedem que o âmago da realidade seja efetivamente assimilado através das experiências

---

<sup>52</sup> “[...] [*P*]asses *beyond*.”

<sup>53</sup> “*Conceptual thought may clarify and extend the range of the meanings that are present in perception. This is not guaranteed however by any a priori status of reason. It is a hope that may be approximated by historical effort and struggle.*”

<sup>54</sup> Essa concepção explica, por exemplo, seu impulso em investigar as chamadas experiências místicas, pois tais relatos poderiam oferecer ao menos um vislumbre da relação imediata entre as partes da experiência pura. A análise do tema será desenvolvida no capítulo seguinte.

intuitivas. Diante dessa limitação, o conhecimento conceitual desempenha um papel importante, pois possui a capacidade “[...] de estender seu conhecimento além desses momentos [de experiência imediata], pelo símbolo ideal de outros momentos” (James, 1911, pp. 96-97).<sup>55</sup> Assim, James admite uma demanda por dimensionamento, ainda que de modo imperfeito, das experiências não atuais e potenciais através das ideias, abstrações, conceitos, etc.

É por isso James vê-se como um mediador entre as tradições racionalista e empirista, na medida em que, embora alguns conceitos sejam relativamente autônomos em relação às percepções — como defendem os racionalistas —, o seu valor reside nos efeitos que produzem na realidade sensível (James, 1911, p. 56 e ss.). Na prática, isso significa que ideias, como a de substância, embora sejam abstrações, devem ser avaliadas por critérios sensíveis e concretos: “‘substância’ significa que ‘um grupo definido de sensações irá ocorrer novamente’” (James, 1911, p. 62).<sup>56</sup> Em um plano epistemológico mais geral, pode-se dizer que os conceitos pressupõem e são resultado de experiências intuitivas; ou seja, percepções, sensações e sentimentos — de modo que a concepção é definida, antes de tudo, como uma tradução ou anseio de compreensão de experiências primárias. Assim, o significado de “explicação” consiste na coordenação dos “quês” [*whats*] — os conceitos — aos “issos” [*thises*] — intuições (James, 1911, p. 71).<sup>57</sup>

Nesse sentido, sendo a intuição tanto a forma mais autêntica de relação com a realidade quanto o referente último dos conceitos, torna-se inevitável concluir que toda estrutura conceitual se molda aos anseios adaptativos da realidade imediata. Em detalhes, o que a realidade imediata impõe é a necessidade de articulação das partes da experiência, de modo a tornar possível tanto a compreensão quanto a previsão do comportamento. Os conceitos, nessa perspectiva, constituem uma vantagem reativa diante da natureza e de sua eventual hostilidade — a ponto de James sustentar que, na ausência de adversidades, eles sequer seriam necessários (James, 1912, p. 97).

<sup>55</sup> “[...] [*T*]o extend his knowledge beyond such moments by the ideal symbol of the other moments.”

<sup>56</sup> “[*S*]ubstance’ means that ‘a definite group of sensations will recur.’” O mesmo ocorre em relação a conceitos como os de liberdade ou necessidade: “[l]iberdade’ significa ‘nenhum sentimento de restrição sensível. ‘Necessidade’ significa que ‘seu caminho está bloqueado em todas as direções, exceto uma.’ ‘Deus’ significa que ‘você pode dispensar certos tipos de medo’” [*Freedom’ means ‘no feeling of sensible restraint.’ ‘Necessity’ means that ‘your way is blocked in all directions save one.’ ‘God means that ‘you can dismiss certain kinds of fear’*] (James, 1911, p. 62).

<sup>57</sup> James utiliza esses termos (“issos” e “quês”) para diferenciar o espectro indefinido da experiência pura (conjunto de experiências sensíveis sem significado) e o processo de concepção (enquanto doador de significado), respectivamente.

Logo, a razão dos conceitos repousa sobre as dinâmicas e os desafios suscitados pela experiência sensível em prol da autopreservação. Os conceitos são eficazes na medida em que se reinserem na realidade sensível, garantindo assim, alguma capacidade de previsão sobre os resultados de determinado evento (James, 1912, p. 64). Dessa maneira, pelo menos em um primeiro momento, os conceitos se configuram como um importante aliado adaptativo do ser humano diante da natureza: “[s]omente na medida em que eles [os conceitos] nos conduzem, com sucesso ou sem sucesso, de volta à experiência sensível novamente, que os nossos abstratos e universais são, em qualquer caso, verdadeiros ou falsos” (James, 1912, p. 100).<sup>58</sup>

### 3.2 A PROPOSTA PRAGMÁTICA

Como define Martland, uma das principais teses que justificam a concepção intuitiva da consciência reside na definição de realidade como um “fazer-se”, concebendo a novidade como um de seus traços mais cabais: “[...] não há uma realidade última construída inicialmente em uma forma estática completa que devemos descobrir, mas há um certo fluxo neutro contendo suas próprias tendências funcionais e resistências” (Martland, 1963, p. 89).<sup>59</sup> Alicerçado nisso, toda definição (conceito) não é constituída em decorrência de algum tipo de apreensão relativa à natureza ou substância, mas na expressão das relações e implicações concretas entre partes da experiência que, *a priori*, não poderiam ser conceituadas (James, 1909b, p. 263). O indeterminismo ontológico de um universo “se fazendo” limita, portanto, a possibilidade de um conhecimento acabado, ao mesmo tempo que estimula a produção de concepções plurais.

Decorre do indeterminismo ontológico, uma gnosiologia caracterizada pela incerteza e, por isso, marcada pelo esforço adaptativo e criativo. É o que se observa, por exemplo, nas definições concernentes às religiões. Para James, as religiões fundadas em uma ontologia pluralista oferecem menos garantias do que aquelas de matriz monista, uma vez que, no monismo, prevalecem ideias como incondicionalidade e eternidade — elementos ausentes no pluralismo:

[m]as o pluralismo, aceitando um universo inacabado, com portas e janelas abertas às incontroláveis possibilidades por antecedência, nos dá menos certeza religiosa do que o monismo, com seu mundo absolutamente fechado. [...] O pluralismo, por

<sup>58</sup> “*Only in so far [sic.] as they lead us, successfully or unsuccessfully, back into sensible experience again, are our abstracts and universals true or false at all.*”

<sup>59</sup> “[...] [T]here is not an ultimate reality first built up in a static completed form which we must discover, but there is a certain neutral flow containing its own functional tendencies and resistances.”

outro lado, não é nem otimista nem pessimista, mas, em vez disso, meliorista. O mundo, pensa ele, pode ser salvo, sob a condição de que suas partes façam o seu melhor. Mas o naufrágio em partes, ou mesmo no todo, está entre as possibilidades em aberto.

Há, portanto, uma falta de equilíbrio prático no pluralismo, que contrasta com a paz de espírito do monismo. Uma é uma visão mais moral [pluralismo], a outra é uma visão mais religiosa [monismo]; e homens diferentes geralmente deixam que esse tipo de consideração determine sua crença (James, 1911, pp. 141- 142).<sup>60</sup>

Dessa forma, sob a razão da pluralidade e da constante mudança das partes que constituem o mundo, a verificação assenta-se em uma metodologia capaz de gerar postulados plurais, provisórios e, mais propriamente, práticos e permanentemente abertos à revisão. No âmbito da teoria do conhecimento, os postulados de verdade se mostram mais vulneráveis, pois dependem, em primeiro lugar, da contingência de um universo aberto (Martland, 1963, p. 82), o que gera uma permanente desconfiança quanto à eficácia de conjecturas previamente estabelecidas (Lapoujade, 2007, p. 18).

No capítulo anterior, observou-se que James compreende a existência da consciência como dependente de sua realização funcional. Assim, qualquer garantia ontológica de seu ser é dirimida em favor da definição que diz que a consciência é uma função determinada pelo fluxo conjuntivo entre ideias. Ora, uma das principais características de um fluxo é a sua variabilidade; o que implica, no caso do fenômeno da consciência, a expansão ou retração de seu campo. Ao lado disso, o primeiro capítulo demonstrou que a sua realização funcional culmina na produção de significado; leia-se, na ação orientada por um propósito. Assim, aquilo que favorece a expansão do campo da consciência — sua realização enquanto função — são as ações dotadas de sentido, ou a execução de atividades com propósito.

---

<sup>60</sup> “*But pluralism, accepting a universe unfinished, with doors and windows open to possibilities uncontrollable in advance, gives us less religious certainty than monism, with its absolutely closed-in world. [...] Pluralism, on the other hand, is neither optimistic nor pessimistic, but melioristic, rather. The world, it thinks, may be saved, on condition that its parts shall do their best. But shipwreck in detail, or even on the whole, is among the open possibilities. There is thus a practical lack of balance about pluralism, which contrasts with monism peace of mind. The one is a more moral, the other is a more religious view; and different men usually let this sort of consideration determine their belief.*” Além disso, o pluralismo de James pode ser compreendido como contrário ao monismo religioso. Para James, o monismo é igual ao determinismo, fazendo-o afastar-se dele. A religião é negativa “[...] quando associada ao dogmatismo religioso e todas as suas consequências [monismo]. É positiva quando considerada como uma pluralidade de experiências religiosas que não podem ser enquadradas em nenhuma teoria coerente única [...]. Assim, quando ele diz que sua visão pluralista está de acordo com o moralismo, mas não exatamente com a religião, ele se refere à ‘religião’ no sentido negativo. De fato, seu pluralismo é uma espécie de moralismo, um moralismo com fé religiosa” [*when associated with religious dogmatism and all its consequences. It is positive when taken as a plurality of religious experiences that cannot be put under any single coherent theory [...]. Thus, when he says that his pluralistic view accords with moralism, but not exactly with religion, he means ‘religion’ in the negative sense. Indeed, his pluralism is a kind of moralism, what a moralism with religious faith*] (Araújo; Osbeck, 2023, p. 56). Por fim, o pluralismo também significa a negação da possibilidade de apreensão ou concepção totalizante do mundo e o sobrepujamento radical de toda a realidade em relação aos conceitos (Araújo; Osbeck, 2023, p. 51).

Por ocasião disso, James propõe um método capaz de favorecer a expansão do campo da consciência e que, ao mesmo tempo, explique o processo de formação de ideias — decorrente do pluralismo e do *self* empírico<sup>61</sup> — e oriente o que se fazer com elas — ocasião da teleologia (Lapoujade, 2007, pp. 16 e ss.). Através desse método, a verdade é alcançada sob a razão da constante transformação da realidade e da exigência expansiva da consciência, concebida como uma função.<sup>62</sup> O resultado desse duplo movimento é o que James denomina pragmatismo.

Por outro lado, ainda que o pragmatismo, no contexto do empirismo radical, deva ser concebido como um método que repousa na plausibilidade de uma ontologia pluralista e na contingência radical desse plano de fundo, é preciso reconhecer que é o próprio pragmatismo que sustenta tais conclusões. Nesse ponto, observa-se novamente uma interdependência indevida entre ontologia e epistemologia. No horizonte do pragmatismo — como já se viu —, não há possibilidade de representação da realidade.<sup>63</sup> Todos os postulados de verdade são adequações funcionais da consciência em relação ao mundo. Assim, a afirmação de uma ontologia pluralista e da permanente transformação da realidade — ainda que apenas hipóteses plausíveis —, quando utilizada para justificar postulados provisórios e relativos, implica na tomada das premissas pelas conclusões, e vice-versa. Desse modo, o pragmatismo revela-se contraditório em seus próprios termos, pois, ao mesmo tempo em que se restringe a uma epistemologia funcionalista — ao afirmar que não há possibilidade de emissão de juízos que transcendam as condições funcionais da consciência —, pretende, paradoxalmente, que tais juízos ultrapassem as mesmas condições subjetivas em direção à objetividade das coisas. Esse problema não apenas se repete na tensão entre ontologia e epistemologia, mas também em plano lógico, uma vez que a proposição “não há possibilidade de emissão de juízos que transcendam as condições funcionais da consciência” presume ser objetiva.<sup>64</sup>

De todo modo, o pragmatismo de James permanece decorrente do entrelaçamento do pensamento como dedução do indeterminismo ontológico e da realização teleológica da consciência; isto é, sua concretização na ação. É por esse segundo aspecto que Antiseri e

---

<sup>61</sup> O *self* empírico se refere à definição de consciência a partir do panorama empírico jamesiano — tal qual visto no capítulo anterior.

<sup>62</sup> No limite, como destaca Martland, “[t]odas as classificações, categorias e essências são produtos de fins privados” [*All classifications, categories, and essences are products of private ends*] (Martland, 1963, p. 97).

<sup>63</sup> Pelo menos não no sentido epistemológico-dogmático de representação enquanto apreensão efetiva das coisas como elas são em si. Para a discussão, veja, por exemplo, Hessen (1926, cap. 1).

<sup>64</sup> Pode-se ainda argumentar em favor da independência do pragmatismo em relação ao empirismo radical, vista no primeiro capítulo da presente dissertação (pp. 28-29). Em outras palavras, pode-se prescindir dos problemas de justificação que decorrem da imbricação entre ambos, abstando-se de conceber suas teses fundamentais como interdependentes.

Reale qualificam o método pragmático como uma “versão moral e religiosa”, em contraste com o pragmatismo lógico de Peirce (Reale; Antiseri, 2006, vol. 6, p. 85). Para James, a necessidade de agência da consciência colide com a configuração aberta do universo, o que incita a pensar a ação a partir desses horizontes. É também por força da primazia da ação como critério de existência, que o pragmatismo jamesiano se volta aos dilemas não resolvidos ou alheios à ciência, sempre que estes se apresentam como questões fundamentais à humanidade — como o sentido da vida, a liberdade, a submissão a um Deus pessoal, entre outros.

Portanto, pensar esses dilemas não sob o paradigma de sua existência, mas da conduta que sua adoção inspira — seu caráter instrumental — reforça a preocupação com a definição teleológica e agente da consciência, bem como, com os possíveis impasses à sua realização. O pragmatismo, em suma, deve ser visto tanto como um método de investigação derivado das características de um universo pluralista; isto é, de sua mudança, evolução e multiplicidade de entes e relações, quanto como um parâmetro para a produção e o julgamento de ideias sob a ótica da conduta, visando a expansão do campo de consciência.

No que se refere à operação do método pragmático, ele se desdobra a partir do *knowledge about* e fundamenta-se no significado de verificação: sendo as experiências imediatas a base do *knowledge about*, o pragmatismo é o julgamento teórico e verificável desse conhecimento. Segundo Wild, a verificação pressupõe a relação entre três elementos: (1) intuição, sensibilidade, sentimento; (2) concepção, *noesis*, intelecto, razão; e (3) ação, prática, utilidade — entendida em sentido amplo, englobando tudo o que é capaz de gerar algum resultado prático, desde comportamentos e afetos até teoremas. Assim, “[p]ara descobrir se um significado é verdadeiro, ou não, devemos ir além do departamento Dois, para os departamentos Três e Um. Qualquer significado, em última análise, aponta para uma realidade em alguma região do mundo que deveria suportar esse significado” (Wild, 1969, p. 338).<sup>65</sup>

Resumindo, os aspectos intuitivos fornecem o conteúdo experiencial a partir do qual o intelecto produz conceitos.<sup>66</sup> Esses conceitos são verdadeiros na medida em que se relacionam com objetos da experiência, mediante ações dotadas de sentido. De outro modo, toda ideia ou teoria que impeça o referido processo revela-se como potencialmente falsa. Nos

---

<sup>65</sup> “*To find out whether a meaning is true, or not, we must go beyond department Two to departments Three and One. Any meaning ultimately points to a reality in some region of the world which is supposed to bear this meaning.*”

<sup>66</sup> Os conceitos também podem ser produzidos *a priori*; ou seja, sem a necessidade da intuição, mas, ainda assim, devem ser verificados através da concordância com a sensibilidade e gerando a ação esperada.

termos de James, a verificação parte da pergunta sobre as implicações concretas dos postulados, o que significa que a veracidade de uma caneta preta, por exemplo, não é uma essência ou propriedade do objeto, mas o resultado das implicações objetivas que se espera de uma caneta preta para que ela possa ser definida enquanto tal: “[a] verdade de uma ideia não é uma propriedade estagnada inerente nela. Verdade *acontece* a uma ideia. Ela se *torna* verdadeira, é *tornada* verdadeira por eventos. Sua veracidade é, de fato, um evento, um processo [...]” (James, 1931, p. 201).<sup>67</sup>

Simultaneamente, James reconhece a existência de uma relação íntima entre os postulados de verdade e suas implicações psicológicas. Nesse contexto, frases como “[a] posse da verdade, longe de ser aqui um fim em si mesma, é apenas um meio preliminar para outras satisfações vitais” (James, 1931, p. 203)<sup>68</sup> ou “[o] valor prático das ideias verdadeiras é, portanto, derivado principalmente da importância prática dos seus objetos para nós” (James, 1931, p. 203)<sup>69</sup> suscitam interpretações equivocadas de que o pragmatismo reduz a verdade à satisfação volitiva (James, 1909a, prefácio). Contudo, o que essas definições exprimem — como se verá adiante — é que os postulados de verdade tanto decorrem das exigências do *modus operandi* da consciência quanto geram efeitos concretos sobre a vida mental.

A princípio, a definição da consciência, como conhecimento das conjunções e disjunções entre partes da experiência pura, já é suficiente para refutar tal leitura.<sup>70</sup> Como visto no contexto do empirismo radical, as relações são eventos reais. Assim, a definição de verdade como o conhecimento das relações não se distingue da definição clássica da verdade como adequação da mente ao mundo. A diferença, contudo, está na recusa à ideia de representação.<sup>71</sup> Para James, a verdade é o conhecimento das relações enquanto funções; ou

<sup>67</sup> “*The truth of an idea is not a stagnant property inherent in it. Truth happens to an idea. It becomes true, is made true by events. Its verity is in fact an event, a process [...]*” Para o exemplo, veja a página imediatamente anterior; isto é, a página de nº 200 da obra citada.

<sup>68</sup> “*The possession of truth, so far from being here an end in itself, is only a preliminary means towards other vital satisfactions.*”

<sup>69</sup> “*The practical value of true ideas is thus primarily derived from the practical importance of their objects to us.*”

<sup>70</sup> Há ainda diversas passagens que reforçam o anseio de James em definir “verdade” como concordância entre ideia e objeto, ainda que seu significado seja próprio e ligado, em alguma medida, à tradição nominalista. Veja, por exemplo, James (1931, p. 53 e pp. 211-212).

<sup>71</sup> No contexto, a representação tem o mesmo sentido que aquele defendido por Richard Rorty — que também a rejeita: “[c]onhecer é representar com precisão o que está fora da mente; portanto, compreender a possibilidade e a natureza do conhecimento é compreender a maneira pela qual a mente é capaz de construir tais representações. A preocupação central da filosofia é ser uma teoria geral da representação, uma teoria que irá dividir a cultura em áreas que representam bem a realidade, aquelas que a representam menos bem e aquelas que não a representam de forma alguma (apesar de sua pretensão em fazê-lo)” [*To know is to represent accurately what is outside the mind; so to understand the possibility and nature of knowledge is to understand the way in which the mind is able to construct such representations. Philosophy's central concern is to be a general theory of representation, a theory which will divide culture up into the areas which represent reality*]

seja, a coincidência entre, de um lado, o resultado (função) de uma conjunção de pensamentos e, de outro, o resultado de uma conjunção de eventos. Por isso, aquilo que chama de verificação não é senão o processo de investigação clássico em epistemologia, segundo o qual uma ideia é verdadeira porque a expectativa em relação ao resultado de um evento concreto foi confirmada (James, 1931, p. 197 e ss.). Contudo — como demonstram as citações acima —, isso não significa que fatores psicológicos sejam alheios ao processo de verificação. Eles são fundamentais sob, ao menos, dois aspectos: primeiro, pela abrangência potencial das experiências intuitivas — tema a ser explorado no capítulo seguinte — e, segundo, porque as ideias têm efeitos; quer dizer, produzem consequências concretas sobre o que Lapoujade denomina campo de retração e expansão da consciência — objeto a ser explorado a seguir.

### 3.3 A MENTE TELEOLÓGICA

De acordo com Perry, em James, os conceitos de experiência e sensação se referem a aspectos distintos. Em relação à experiência, esta significa tanto o contato imediato com as qualidades de um objeto — afecção, percepção, textura, cor etc. — quanto os conceitos, representações e ideias. Contudo, no último caso, a experiência igualmente designa tanto a coisa representada quanto o processo de representação. Já a sensação pode referir-se aos cinco sentidos ou à necessidade responsiva suscitada pela apreensão sensível. Perry denomina esse segundo aspecto de “consideração prática” [*practical account*], uma vez que a sensação é capaz de favorecer, ou não, a vontade, ao mesmo tempo que abre espaço à aceitação ou rejeição das consequências produzidas. Em síntese, a sensação, além de envolver a recepção sensível de objetos, implica algum tipo de comportamento (Perry, 1938, pp. 46-48).

A diferenciação relativa ao conteúdo dessas definições explica o porquê de James ora descrever a concepção como um processo útil, porém, secundário e dispensável para a vida, ora como a única via de acesso a um conhecimento profundo da realidade. Ou, se por um lado James se refere aos conceitos como resultados imprecisos e truncados diante da dinâmica da realidade, por outro afirma que as capacidades de antecipação e retrospectão propiciadas pelos conceitos são indispensáveis às ações intencionais no mundo.<sup>72</sup>

---

*well, those which represent it less well, and those which do not represent it at all (despite their pretense of doing so)]* (Rorty, 2018, p. 3).

<sup>72</sup> Para a noção de concepção — ora entendida como processo secundário, ora como única via de acesso ao conhecimento mais profundo da realidade — e para a caracterização dos conceitos — ora considerados imprecisos e truncados, ora reputados indispensáveis à ação — ver, respectivamente, James (1911, p. 71, p. 79, p. 48) e Martland (1963, p. 89 e ss.). Em relação a este último ponto, tal indispensabilidade decorre do fato de que, para James, a percepção é sempre imediata e atual; isto é, ela não pode gerar expectativas quanto à

As aparentes contradições se dissipam quando consideradas à luz das distinções formuladas por Perry. O caráter secundário e dispensável dos conceitos refere-se à experiência como apreensão imediata das qualidades do objeto — como cores, odores etc. Assim, os conceitos são secundários na medida em que não constituem alternativas às experiências sensíveis. Por outro lado, a concepção é a possibilidade de um conhecimento mais profundo da realidade, porque, entre outros motivos,<sup>73</sup> o *knowledge by acquaintance* não é capaz de abrir-se ao futuro e, por isso, favorecer a demanda agente da consciência. Enquanto o segundo refere-se à experiência atual e imediata, o primeiro é responsável tanto por sintetizar e sustentar as experiências passadas quanto possibilitar, a partir desse conjunto de experiências, algum tipo de prospecção em relação às experiências futuras (James, 1911, p. 74).

Em suma, ao passo que o *knowledge by acquaintance* se relaciona de forma mais cabal com a realidade — justamente pelos aspectos qualitativos insubstituíveis da experiência, o que, por consequência, explica a limitação dos conceitos —, o conhecimento conceitual deve ser entendido sob a ordem da necessidade de instrumentalização do meio; leia-se, sob a razão das demandas agentes da consciência. Dessa forma, tanto as percepções quanto as concepções são complementares (Araújo; Osbeck, 2023, p. 96).

Talvez seja em razão dos múltiplos significados que autores como Martland insistam no papel secundário que as concepções desempenham no pensamento jamesiano (Martland, 1963, pp. 92-95). Quando James define a consciência como fluxo de ideias, realização de fins, construção de significado — como visto no primeiro capítulo —, ele não pressupõe precisamente a existência de conceitos, abstrações, ideias? Como mostram Araújo e Osbeck, a partir das percepções, os “[...] significados abundam, mas são acessíveis apenas através de conceitos” (Araújo; Osbeck, 2023, p. 91).<sup>74</sup> Ou seja, a definição teleológica de consciência depende da constituição de conceitos, enquanto instrumentos de significação e de ação no mundo. Logo, os conceitos — na medida em que se pressupõe a consciência como realização de propósitos — adquirem um papel ainda mais fundamental. O grande problema da definição do *knowledge about* como prescindível reside no esquecimento de que a existência da consciência, conforme o empirismo radical, é produto da criação de significados, da concatenação de ideias e da aplicação desses significados no mundo, não apenas da recepção passiva de experiências sensíveis. A sensibilidade, como reforça Perry, além de significar

---

experiência futura, limitando-se ao “aqui e agora”. Os conceitos, por sua vez, operam tanto na recuperação de experiências passadas quanto na especulação acerca dos possíveis desdobramentos de uma experiência presente.

<sup>73</sup> Para as razões secundárias que corroboram com a tese principal, veja Perry (1938, p. 67).

<sup>74</sup> “[...] [*M*]eanings abound, but are only accessible through concepts.”

apreensão, incita à ação — implica, como visto, uma “consideração prática” —, sendo justamente por isso que o *knowledge about* assume importância fundamental.

Em um momento crucial dos *Essays*, James afirma que

[s]er ‘consciente’ não significa simplesmente ser, mas ser relatado, conhecido, ter ciência de que um ser é adicionado a esse ser; e é simplesmente isso que acontece quando a experiência apropriativa sobrevém. A experiência da caneta, em sua imediatez original, não tem consciência de si mesma, ela simplesmente *é*, e a segunda experiência é requerida para que o que chamamos de consciência dela ocorra (James, 1912, p. 132).<sup>75</sup>

A passagem retoma a definição funcional da consciência: consciência é, precisamente, o processo de conhecer, o processo de atribuição de significado. Portanto, a experiência imediata da caneta apenas “é” porque não é consciente [*aware*] de sua própria existência, na proporção em que carece de significado em si. Atribuir significado, por sua vez, é produzir conceitos, formar ideias, abstrair; de modo que a simples experiência imediata, intuitiva e sensível, reduziria o sujeito a um mero “é”, ignorante de si mesmo: “[é] somente através do esclarecimento conceitual de fatos brutos desse tipo [imediatos] que podemos chegar a um resultado que seja realmente significativo” (Wild, 1969, p. 333).<sup>76</sup> Wild reforça, assim, a ideia de que todo significado só existe na medida da concepção, o que se agrega à conclusão de James: “[t]oda essa função de conceber, de fixar, e de se apegar a significados, não tem significância separada do fato de que aquele que concebe é uma criatura com propósitos parciais e fins privados” (James, 1890, vol. 1, p. 482).<sup>77</sup> Nesse sentido, há uma relação capital entre o *knowledge about* e a ideia de função, fazendo com que o *knowledge by acquaintance* não possa definir, de modo mais próprio, a consciência, mas o *knowledge about* enquanto capacidade abstrativa e doadora de significado à experiência imediata. Os conceitos são fundacionais à consciência teleológica.

Há, ainda assim, uma última contraposição. A possibilidade de uma definição funcional da consciência implica que o conhecimento conceitual deve ser descrito como um processo de segunda ordem apenas na medida em que a existência da consciência depende, antes de tudo, de um corpo. Todavia, o corpo não é capaz de atribuir significado ao “é” da experiência imediata; ou seja, de realizar a consciência enquanto função. Essa conclusão parece contradizer um dos resultados alcançados no primeiro capítulo, relativos à primazia

<sup>75</sup> “*To be ‘conscious’ means not simply to be, but to be reported, known, to have awareness of one’s being added to that being; and this is just what happens when the appropriative experience supervenes. The pen-experience in its original immediacy is not aware of itself, it simply is, and the second experience is required for what we call awareness of it to occur.*”

<sup>76</sup> “*It is only through the conceptual clarification of such brute facts that we can arrive at a result that is really meaningful.*”

<sup>77</sup> “*This whole function of conceiving, of fixing, and holding fast to meanings, has no significance apart from the fact that the conceiver is a creature with partial purposes and private ends.*”

das experiências imediatas (sensibilidade e afecção) em relação ao conhecimento conceitual. No entanto, como visto, há uma diferença entre o ato de conceber e o conceito em si: enquanto o conceito é sempre descontínuo e, por isso, uma representação imperfeita do fluxo real das experiências, a concepção — enquanto ato — pertence ao próprio fluxo afetivo descrito anteriormente; ou seja, à ordem imediata das experiências intuitivas. Como o próprio James afirma:

[a] grande diferença entre percepções e conceitos é que as percepções são contínuas e os conceitos são descontínuos. Não descontínuos em seu *ser*, pois a concepção como um *ato* é parte do fluxo do sentimento, mas descontínuos entre si em seus vários *significados* (James, 1911, p. 48).<sup>78</sup>

Isso significa que o ato de conceber é estruturado dentro do fluxo afetivo; quer dizer, é um processo intuitivo que acontece porque o conhecimento, enquanto adequação da ideia à coisa, depende do senso de familiaridade, intimidade e afeição gerados pela experiência da coisa rememorada no presente. Em outras palavras, a identidade tanto entre pensamentos (concepções) quanto entre pensamentos e coisas, depende, em primeiro lugar, da afetividade rememorada de uma experiência anterior — tema do primeiro capítulo. Com isso, sendo que o princípio da concepção é a capacidade de identificação de um pensamento com determinada parte da experiência, e essa identificação pressupor a afetividade, James conclui que o ato de produzir conceitos é, antes de tudo, um processo afetivo e, por isso, intuitivo (James, 1890, vol. 1, p. 459).

Ao distinguir o ato de conceber, como parte do “fluxo de sentimento”, do conceito em si, James não se mostra contraditório; tampouco nega a tese de que a consciência deve ser entendida como significação (concepção) e propósito (teleologia). O ato de conceber — próprio às características da experiência pura e do fluxo de consciência — é complementar à definição de consciência enquanto função, na medida em que essa função se realiza por meio da produção de significados (conceitos) orientados à ação propositada.

Ao cabo, o debate em torno dos dois tipos de conhecimento e do pragmatismo evidencia que os problemas que James enfrenta ao longo de sua trajetória intelectual referem-se à realização da consciência enquanto função. Como visto, tanto a definição de pragmatismo quanto a de *knowledge about* são desdobramentos das adversidades enfrentadas por uma consciência diante da indeterminação ontológica do mundo, ao passo que as definições de consciência adentram na teoria do conhecimento na medida em que tais

---

<sup>78</sup> “*The great difference between percepts and concepts is that percepts are continuous and concepts are discrete. Not discrete in their being, for conception as an act is part of the flux of feeling, but discrete from each other in their several meanings.*”

adversidades não se restringem ao conhecimento, mas dizem respeito ao próprio ser do *self*; ou seja, à sua existência como dependente da expansão do campo de consciência. À guisa disso, torna-se valioso ressaltar que aquilo que, nos próximos capítulos, será designado como *strenuous mood* e melancolia refere-se, exatamente, à capacidade — ou incapacidade — de realização do ato de concepção enquanto significação e, portanto, da consciência.

### 3.4 CONCLUSÃO

A investigação relativa à descrição dos processos de conhecimento alcançou dois resultados. Em primeiro lugar, evidencia-se a primazia do *knowledge by acquaintance* sobre o *knowledge about*, na medida em que aquele explicita a relação mais imediata e fundamental entre a consciência e o mundo da experiência pura. Nesse sentido, toda experiência pressupõe vivências imediatas e, em última instância, se orienta para elas. Ao mesmo tempo, a realização da consciência enquanto função depende, em primeiro lugar, do contato direto e da apreensão da experiência pura através dos aspectos intuitivos da consciência. Os desdobramentos mais paradigmáticos dessa relação, por sua vez, serão tematizados no capítulo seguinte. Em segundo lugar, destaca-se o papel do *knowledge about* enquanto ato de conceber, entendido como pressuposto fundamental do pragmatismo e da consciência teleológica.

James concebe ambos os modos de conhecimento como esforços adaptativos que representam a agência da consciência no mundo. Isso, por sua vez, implica duas consequências importantes: primeiramente, que a indeterminação ontológica da realidade exige um método de verificação sensível às transformações e evoluções do mundo — contudo, esta é uma tese que, como visto, revela-se logicamente problemática. Em segundo lugar, que adaptar-se ao mundo significa estabelecer relações, realizar investigações, explorar, experimentar e, portanto, engajar-se. Antes, o engajamento depende da produção de significado — processo que é, simultaneamente, a expressão da consciência enquanto função e atividade de concepção; ou seja, a produção de conceitos. Portanto, o aspecto psicológico do pragmatismo está diretamente vinculado às estruturas teleológicas da consciência: a finalidade do conhecimento conceitual é conferir sentido à experiência imediata e, com isso, possibilitar a própria consciência.

Finalmente, se tanto o *knowledge by acquaintance* quanto o *knowledge about* são definidos como instrumentos de engajamento da consciência no mundo, e se esses

instrumentos garantem a definição da própria consciência, conclui-se que o problema do engajamento no mundo não é meramente um problema epistêmico, mas, sobretudo, ontológico — um problema da própria existência da consciência. Em outros termos, a consciência só existe porque é o resultado da articulação entre relações intuitivas e conceituais voltadas ao engajamento no mundo. Assim, sendo que a consciência é a síntese entre ideias e experiências imediatas, refletir sobre a existência ou não dessas relações equivale a refletir sobre a própria existência da consciência.

## 4 DA CONSCIÊNCIA À RELIGIÃO

Os dois capítulos anteriores se dedicaram à delimitação das características fundacionais do objeto da psicologia: a consciência. Esse projeto abrange as condições formais, alcança os pressupostos metafísicos e exige uma estrutura funcional básica; qual seja, um panorama intuitivo — mais especificamente, afetivo — que deve afirmar-se como ação dotada de sentido, ou teleologicamente. Em favor disso, a consciência opera por meio de dois tipos distintos de conhecimento, o intuitivo (*knowledge by acquaintance*) e o conceitual (*knowledge about*), de modo que o primeiro favorece a dimensão afetiva da experiência consciente, enquanto o segundo estrutura o significado dos entes à luz das finalidades do agente.

O grande desafio à realização dos mecanismos da consciência reside na própria estrutura do mundo — aberta, imprevisível e, muitas vezes, hostil. Há dor, frustrações dos anseios vitais, limitações do conhecimento, entre outras adversidades. Por isso, a afetividade é sempre atravessada por uma tensão entre o que é favorável aos desejos humanos e aquilo que lhes é contrário. Do mesmo modo, tanto na ideia, quanto na ação que a move, não faltam empecilhos que comprometam sua plena efetivação.

Ainda que tais contradições sejam inevitáveis sob o ponto de vista da contingência, William James identificou dois tipos paradigmáticos de experiência e comportamento enquanto respostas patentes às frustrações da consciência. Este capítulo tem como objetivo descrever tais respostas e demonstrar que o interesse de James pela religião fundamenta-se no mesmo projeto. Para isso, será explorada a interseção entre os estudos sobre estados não usuais de consciência e a concepção do conhecimento como ampliação dos horizontes da experiência sensível. No que diz respeito à dimensão teleológica da consciência — principalmente à relação entre ideia e ação —, o vínculo entre religião e consciência se justifica por meio da ética e daquilo que denominou *strenuous mood*.

### 4.1 WILLIAM JAMES E A INVESTIGAÇÃO DAS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS

No decorrer da investigação sobre os fundamentos da consciência, James questionava se a psicologia deveria adotar uma perspectiva mais próxima da cartesiana, segundo à qual, a consciência é concebida como uma entidade autônoma, independente das condições em que se manifesta, ou da lockeana, que propõe que a consciência se limita à

expressão efetiva. A primeira posição implicaria admitir a persistência da consciência mesmo em estados como sono, desmaio, coma ou após traumas cerebrais — estados nos quais ela pareceria ausente, mas ainda manteria algum grau de existência distinta. Alternativamente, no segundo caso, tal como o corpo suspende funções sensoriais durante o sono, a consciência também “adormeceria.” Assim, embora James reconhecesse que, em sua época, a psicologia ainda não possuía os recursos necessários para responder definitivamente a essa questão, os fenômenos como o sonambulismo, a cegueira histérica, a dissociação e a escrita automática — investigados por meio da observação clínica ou de experimentos com sugestão hipnótica — poderiam oferecer dados relevantes para a elucidação do dilema. Diante desse quadro, James concluiu que a consciência não deveria ser entendida de forma unívoca, mas como fenômeno que opera em diferentes graus ou níveis de manifestação. O estado normal, que denomina consciência superior ou eu-primário, representa o modo mais explícito da atividade consciente, em contraste com estados alternativos ou dissociativos. Em sua concepção, esse entendimento explica, por exemplo, os porquês de uma mãe adormecida conseguir despertar seletivamente ao ouvir o choro de seu filho, ou um indivíduo sob hipnose agir de forma aparentemente inconsciente. A partir disso, James chega a uma primeira conclusão importante: nem tudo o que é sentido [*felt*] necessariamente coincide com o que é percebido ou registrado pela consciência superior. Em outras palavras, a vida mental excede àquilo que se apresenta à experiência da consciência primária (James, 1890, vol. 1, pp. 200-213).

Ao conjunto de experiências que ocorrem à margem [*fringe*] da consciência ordinária, James dá o nome de eu-subliminal.<sup>79</sup> Esse termo foi adotado a partir das investigações de Frederic Myers,<sup>80</sup> que definiu o eu-subliminal como uma região mais ampla da vida psíquica, responsável por uma parte significativamente maior dos fenômenos mentais do que o chamado eu-primário, ou consciência ordinária. Nesse contexto, Myers sugere que a região subliminal é capaz de abarcar uma variedade de fenômenos psíquicos, incluindo aqueles classificados como paranormais. Sua teoria propõe a existência de uma espécie de membrana entre o eu-subliminal e a consciência ordinária, através da qual, conteúdos podem

---

<sup>79</sup> No pensamento de James, o eu-subliminal, a consciência transmarginal, o eu-secundário e o subconsciente significam o mesmo. Também é necessário não confundir o subconsciente com o inconsciente. O segundo, para James, é uma hipótese pouco provável (James, 1890, vol. 1, cap. VI). No presente contexto, o que distingue o primeiro do segundo é a defesa de que o conteúdo da consciência transmarginal é potencial e imediatamente acessível ao eu-primário, ainda que de forma difícil e pouco duradoura.

<sup>80</sup> Frederic Myers (1843- 1901) é um dos principais precursores das chamadas *psychical research* — dedicados à investigação científica de fenômenos psíquicos paranormais. Sendo um dos co-fundadores da *Society for Psychical Research*, Myers propõe investigar, a partir de uma metodologia científica, fenômenos psíquicos de mediunidade, pampsiquismo, sobrevivência da consciência desvinculada do corpo etc. Para a relação entre Myers e James, ver Knapp (2017).

emergir, tornando-se acessíveis à consciência superior. No entanto, embora os conteúdos subliminais possam emergir à consciência, o acesso a essa dimensão é raro e limitado. É nesse sentido que a tese de que a consciência se divide em instâncias mais ou menos superficiais contribuiu para justificar a importância de se considerar os *insights* vivenciados pelos sujeitos, mesmo quando estes se revelam de forma limitada à consciência ordinária. Além disso, tal concepção também se conecta à tentativa de responder questões fundamentais relativas à natureza da consciência, como a definição de seus limites e a relação entre mente e corpo. Em suma, a ampliação do conceito de consciência, em James, passa necessariamente pela investigação do eu-subliminal e pelos fenômenos que nele se originam (Sech Junior; Araújo; Moreira-Almeida, pp. 67-73).

Diante disso, James passa a interpretar os fenômenos comumente classificados como sobrenaturais — a exemplo da escrita automática e da mediunidade — como expressões dos conteúdos mentais alheios à consciência primária, frutos do “[...] trabalho de uma fração inferior da mente natural do próprio sujeito, liberta do controle do resto e trabalhando segundo um padrão definido pelos preconceitos do ambiente social” (James, 1890, vol. 1, p. 228).<sup>81</sup> Portanto, se referem a fenômenos subliminais expressos de acordo com padrões moldados pelo imaginário cultural — assumindo, por exemplo, formas de demônios, espíritos ancestrais ou figuras históricas, conforme as diferenças simbólico-religiosas e culturais.

Por outro lado, a explicação de eventos sobrenaturais com base na suposição da existência de uma dimensão subliminal da consciência também apresenta dificuldades. Segundo Boutroux, os fenômenos religiosos exigiam respostas que extrapolavam os limites dos dados oferecidos pela fisiologia e pela psicologia. James percebeu que certos casos de alteração da personalidade, quando inseridos em contextos religiosos, tornavam-se difíceis de serem justificados a partir de uma abordagem puramente psicológica, centrada na dissolução da consciência (Boutroux, 1912, pp. 39-43):

[...] torna-se totalmente impossível, aparentemente, satisfazer-se com uma explicação esboçada pela psicologia normal, uma análise da consciência pessoal, quando estamos lidando com certas alterações da personalidade, nas quais esta se exhibe, não apenas modificada, mas imensuravelmente ampliada e transfigurada, como na evolução das almas religiosas. E se quisermos testar a explicação desses fenômenos pelos únicos princípios com os quais a psicologia normal lida, somos compelidos a negar os fatos, ou então a mutilá-los ou distorcê-los” (Boutroux, 1912, pp. 43-44).<sup>82</sup>

<sup>81</sup> “[...] [*T*]he work of an inferior fraction of the subject’s own natural mind, set free from control by the rest, and working after a set pattern fixed by the prejudices of the social environment.”

<sup>82</sup> “[...] [*I*]t becomes wholly impossible, apparently, to be satisfied with an explanation drawn from normal psychology, an analysis of personal consciousness, when we are dealing with certain alterations of personality, in which the latter exhibits itself, not merely modified, but immeasurably magnified and transfigured, as in the evolution of religious souls. And if we wish to test the explanation of these phenomena by the only principles

Essa posição explica o fato de James ter se empenhado “[...] por uma ampliação do campo psicológico, tanto em termos de método quanto de objeto, visando à inclusão de fenômenos pouco convencionais, tais como a experiência religiosa, o transe mediúnico, os estados místicos, etc” (Araújo; Honorato, 2017, p. 6). Tal esforço remonta, pelo menos, a 1896, com as *Lowell Lectures*.<sup>83</sup> Nesse contexto, observa-se a relação entre o reconhecimento da necessidade de investigar estados não imediatamente conscientes e uma transformação significativa em sua concepção de consciência. Na prática, a transição se dá de uma abordagem mais cognitiva e positivista para uma perspectiva mais intuitiva, voltada à exploração de experiências místicas — trajetória que se desdobra em seu projeto de empirismo radical (Araújo; Honorato, 2017, pp. 8–9).<sup>84</sup>

O conjunto das discussões relativas à investigação das dimensões da consciência é o imperativo daquela que pode ser considerada a obra mais influente na área da psicologia da religião (Taylor, E., 1996, p. 84). O *The Varieties of Religious Experience* (James, 1902) dedica longas passagens à defesa da legitimidade de uma investigação séria dos fenômenos religiosos, argumentando contra sua redução a estados hipnóticos ou manifestações patológicas, seguindo “[...] exatamente essa agenda [...]” (Araújo; Honorato, 2017, p. 10) inaugurada pelas hipóteses do eu-subliminal propostas por Frederic Myers.

Contudo, ainda é necessário justificar os porquês dessa investigação. Se a hipótese da consciência subliminal abre espaço para a explicação de experiências religiosas, o que há, afinal, de específico nesses fenômenos que torna sua análise relevante? A primeira razão está relacionada à discussão desenvolvida no primeiro capítulo, que abrange as características da experiência pura e de sua conexão com o caráter distintivo do conhecimento intuitivo. A segunda razão remete ao segundo capítulo, na medida em que as experiências religiosas são compreendidas como paradigmáticas para a definição teleológica da consciência; isto é, enquanto experiências que ilustram, de forma exemplar, a articulação entre ideia e ação dotada de sentido.<sup>85</sup>

---

*with which normal psychology deals, we are compelled either to deny the facts, or else to mutilate or distort them.”*

<sup>83</sup> Conferências organizadas pela *Lowell Institute*, Boston (EUA- Massachusetts).

<sup>84</sup> Eugene Taylor sustenta a mesma tese, observando que o empirismo positivista a partir do qual James concebeu *The Principles* foi revisto precisamente por ocasião de seus estudos sobre o eu-subliminal. O resultado da revisão foi a formulação de uma agenda intelectual orientada pelo esforço de tratar questões metafísicas não como externas à ciência, mas como fundacionais — assim como o fisicalismo o é para o empirismo positivista, ao menos tal como se apresentava na época de James (Taylor, E., *in* Wozniak, 1992, p. 55 e ss.).

<sup>85</sup> Ainda assim, a resposta derradeira à pergunta só poderá ser dada no quarto capítulo.

## 4.2 A RELIGIÃO E O CONHECIMENTO INTUITIVO

Viu-se que as experiências intuitivas — especialmente aquelas ligadas à afetividade — possuem um papel privilegiado na apreensão da dinâmica entre as partes da experiência pura. Por outro lado, as experiências intelectuais — entendidas como a elaboração e articulação de conceitos — também desempenham uma função essencial no que se definiu como consciência teleológica. Nesse caso, os conceitos operam a partir da capacidade de produção de significados; quer dizer, enquanto relativos ao processo de representação, orientando a ação consciente em função das implicações derivadas da adoção de determinados horizontes conceituais.

As repercussões de ambas as dimensões da consciência — a intuitiva e a teleológica — tornam-se particularmente significativas quando analisadas à luz das experiências religiosas. À princípio, a tendência comum da religião de subordinar a ordem natural à ordem sobrenatural — envolvendo conceitos como infinitude e mistério — representa um desafio aos limites do conhecimento conceitual: o saber conceitual, por sua natureza, é sempre insuficiente diante daquilo que a experiência religiosa pode potencialmente revelar, fazendo com que seu significado não se sustente plenamente dentro de um paradigma puramente conceitual, no sentido que tal fundamentação “[...] iria minar, não encorajar, certeza sobre os detalhes de questões tanto teológicas quanto seculares [...]” (Brown, 2000, p. 120).<sup>86</sup>

A expressão do intento de demonstrar a irredutibilidade dos fenômenos religiosos encontra-se no ensaio *A Suggestion About Mysticism* (James, 1910), no qual James propõe que os estados místicos devem ser compreendidos como expansões do campo da consciência ordinária. Embora evite especular sobre suas causas, as experiências místicas são descritas como um alargamento da consciência em direção às zonas transmarginais ou subliminais, permitindo o acesso a conteúdos normalmente inacessíveis à consciência comum e acompanhados de uma intensa sensação de revelação da realidade, alargamento do panorama perceptivo e intensificação da sensação de poder mental — características bastante inesperadas quando observadas sob um paradigma patologizante. Quanto à forma intuitiva e imediata, esta se justifica porque o conteúdo revelado na experiência mística não se refere a um objeto específico, delimitado ou conceitualmente articulado, mas à realidade em sua totalidade (James, 1910, pp. 85–86).

---

<sup>86</sup> “[...] [W]ould undermine, not encourage, certitude about the details of theological as well as secular matters [...]”

Pode-se perceber que o conjunto das características do fenômeno místico está diretamente ligado aos temas discutidos nos capítulos anteriores. Considerando que a dinâmica interna da experiência pura se evidencia sobretudo por meio de experiências intuitivas, conclui-se que o aumento da sensação de poder resulta do acréscimo de conhecimento intuitivo acessível ao eu-primário. Nesse sentido, a sensação de poder mental é diretamente proporcional ao conhecimento da realidade e à segurança da consciência em sua capacidade de agir — tema central do segundo capítulo. No *The Varieties*, James denomina esse fenômeno de luminosidade imediata, indicando um grande senso de saber intuitivo advindo das experiências religiosas (James, 1902, p. 18).

Destaca-se, também, que a luminosidade imediata, além de servir como um critério de julgamento valorativo,<sup>87</sup> é o aspecto mais importante na apreciação geral das experiências religiosas, justamente por estar enraizada nas estruturas sentimentais da consciência (Niebuhr *in* Putnam, 1997, p. 235, n. 7). Ao mesmo tempo, a afetividade, ao se articular com a ampliação do campo da experiência, indica que essas podem representar uma modalidade de conhecimento potencialmente mais profunda, ampla e rica, que as experiências não religiosas, precisamente por mobilizarem, de forma intensa, a afetividade (Boutroux, 1912, p. 79). Soma-se a isso a compreensão de que as experiências místicas não representam, à primeira vista, uma negação ou ruptura com a experiência sensível ordinária: há legitimidade em considerar seriamente seu conteúdo, precisamente porque tais experiências não contradizem a experiência sensível; ao contrário, parecem aprofundá-la a partir de um “[...] ponto de vista mais abrangente” (Burgt, 1981, p. 58).<sup>88</sup>

Como resultado, os fenômenos religiosos são compreendidos a partir do papel central atribuído às experiências intuitivas. Essas experiências, enquanto um tipo de conhecimento mais direto e imediato da realidade, mostram-se particularmente eficazes para captar a dinâmica própria da chamada experiência pura.<sup>89</sup> Em outras palavras, porque é no domínio das experiências intuitivas que se torna possível apreender a relação mais essencial entre os

---

<sup>87</sup> James define três critérios de valor para julgamento das experiências religiosas: luminosidade imediata [*immediate luminousness*], razoabilidade filosófica [*philosophical reasonableness*] e utilidade moral [*moral helpfulness*], entendendo que o julgamento desse tipo de experiência é possível, ainda que a psicologia se fundamente como uma ciência natural empírica (James, 1902, p. 18). Se existem experiências religiosas, estas produzem resultados visíveis e, sendo que o critério de verdade pragmática é dado através da (1) experiência e (2) da diferença sensível que uma ideia/conceito produz, deve-se poder fazer juízos sobre as experiências religiosas — ainda que um julgamento empírico de seus postulados não esteja em jogo. James pressupõe que existem balizas comportamentais moldadas por objetos não-concretos, não-sensíveis. Assim, as questões que competem à psicologia da religião seriam os resultados práticos da crença na alma, em Deus etc. Para a presente discussão, ver, por exemplo, Niebuhr (*in* Putnam, 1997, p. 233).

<sup>88</sup> “[...] [*More enveloping point of view.*”

<sup>89</sup> O conceito de experiência pura é posterior. Assim, é mais coerente afirmar que aquilo que viria a se chamar de experiência pura fundamenta-se nas investigações referenciadas acima.

entes, que a experiência religiosa — enquanto pertencente mais à esfera da afetividade e da imediaticidade que à conceitual — se torna um objeto privilegiado de investigação.

Desdobra-se mais um motivo que o leva à investigação dos fenômenos religiosos, relacionado ao aumento da sensação de poder mental mencionado anteriormente. No primeiro capítulo demonstrou-se que a consciência é compreendida como uma função. Em termos gerais, a ideia de função implica deduzir que o significado de consciência não reside em uma definição substancial, mas nos efeitos produzidos a partir de determinadas relações conjuntivas e disjuntivas entre os elementos da experiência pura. Já no segundo capítulo, compreendeu-se que a consciência apenas existe na medida em que conhece e se engaja no mundo. Dessa definição surge uma questão fundamentalmente ética: se a consciência só se realiza enquanto ação no mundo, o que deve ser feito? Em resumo: o que favorece o engajamento!

Viu-se, também, que a resposta inicial à questão ética se dá no plano intelectual: como discutido no segundo capítulo, o *knowledge about* constitui um instrumento essencial para o engajamento da consciência no mundo e, sendo a consciência compreendida de modo teleológico, ela depende da atribuição de significados para orientar sua ação. Em outras palavras, o *knowledge about* confere sentido à experiência imediata, e, como esse sentido é a base sobre a qual a consciência teleológica opera, ela só existe enquanto for capaz de gerar significados; isto é, produzir conceitos. O resultado mais próprio dessa dinâmica conceitual é a ação, ao passo que o aumento da sensação de poder mental advém da posse de conceitos eficazes para a ação no mundo — este, por sua vez, será o tema explorado na próxima seção.

#### 4.3 A RELIGIÃO E O CONHECIMENTO CONCEITUAL

O interesse de James pelos fenômenos religiosos deve ser compreendido — além daquele relativo às experiências intuitivas — a partir da ideia de consciência teleológica e do *knowledge about*. Julius Bixler chama atenção para a escassez, até então, de estudos que reconhecessem a integração entre os escritos de James sobre filosofia da religião e seus trabalhos em psicologia, ética e teoria do conhecimento. Segundo o autor, quando não assumem abertamente uma postura contrária à abordagem jamesiana dos problemas religiosos, muitos intérpretes enxergam um conflito entre seu interesse pela mística e seu compromisso com o rigor científico. O principal argumento de Bixler para contestar essa leitura e, ao mesmo tempo, afirmar a pervasividade dos temas religiosos nas teses de James,

parte da identificação de uma tensão recorrente em seus textos entre duas formas de religiosidade: o pluralismo e o monismo. De acordo com Bixler, o conflito está inserido em um contexto ético amplo, uma vez que, para James, as concepções que os indivíduos formam sobre a natureza última das coisas dependem, em grande medida, daquilo que consideram moralmente valioso (Bixler, 1926, pp. 1-9). Para que se compreenda essa posição, faz-se necessário, primeiro, discutir os significados que o pluralismo e o monismo ganham nesse contexto.

De acordo com James, há um desejo natural de unidade — e, por isso, monista — no comportamento humano, ligado ao “[...] desejo passivo de segurança, estabilidade e conforto [em que] [...] todo o seu ser anseia por paz, seja de êxtase ou de racionalidade” (Bixler, 1926, p. 3).<sup>90</sup> Diante disso, a via da racionalidade é interpretada como capaz de oferecer segurança e conforto por meio da construção de sistemas ontológicos baseados na necessidade. Em outros termos, as filosofias monistas conferem sentido ao mundo ao submeterem a contingência ao domínio da racionalidade, da incondicionalidade e do eterno, em que tudo está determinado por princípios universais e inalteráveis. Nessa visão, a segurança decorre do fato de que a estrutura racional do sistema anula o acaso e a incerteza ao situar todos os eventos sob a égide da necessidade. Contudo, ao excluir a contingência em favor do necessário, tais sistemas limitam a liberdade humana e os impulsos criativos à ação, uma vez que a segurança ontológica de um sistema ocluso nega ou dirime a possibilidade de o sujeito agir efetivamente no mundo.<sup>91</sup> Assim, ainda que o reconheça como uma demanda legítima, James considera o monismo como um entrave à ação: ao oferecer segurança ontológica, sacrifica-se a abertura para que o sujeito participe ativamente da construção do mundo (James, 1931, p. 278 e ss.; Bixler, 1926, p. 3).

---

<sup>90</sup> “[...] [*P*]assive desire for assurance, stability, and comfort [...] his whole being longs for peace, whether of ecstasy or rationality.” Nota-se que a unidade pode dar-se por vias místicas, imediatas, através do êxtase ou por vias racionais; leia-se, idealismo e conhecimento absoluto. James, por sua vez, é partidário da possibilidade da primeira, ver James (1909b).

<sup>91</sup> James chama sua perspectiva de meliorista — ou melhorista — porque fundamentada no esforço de submissão da natureza às demandas humanas: “[a] meio caminho entre os dois [pluralismo e monismo], encontra-se o que é chamado de doutrina do meliorismo, embora até agora tenha figurado menos como uma doutrina do que como uma atitude nos assuntos humanos. O otimismo sempre foi a *doutrina* dominante na filosofia europeia. O pessimismo foi apenas recentemente introduzido por Schopenhauer e ainda conta com poucos defensores sistemáticos. O meliorismo trata a salvação nem como necessária nem impossível. Trata-a como uma possibilidade, que se torna mais e mais uma probabilidade quanto mais numerosas se tornarem as condições atuais de salvação” [*Midway between the two there stands what may be called the doctrine of meliorism, tho it has hitherto figured less as a doctrine than as an attitude in human affairs. Optimism has always been the regnant doctrine in European philosophy. Pessimism was only recently introduced by Schopenhauer and counts few systematic defenders as yet. Meliorism treats salvation as neither necessary nor impossible. It treats it as a possibility, which becomes more and more of a probability the more numerous the actual conditions of salvation become*] (James, 1931, pp. 285-286).

O pluralismo, ao contrário, emerge da confiança nas possibilidades resultantes do inacabamento do universo — tal como visto no capítulo anterior: há espaço para a liberdade e criatividade humanas, uma vez que o modelo pluralista de universo não é ocluso e completamente determinado. A problemática relativa a esse tipo revela-se em sua pouca capacidade de oferecer amparo e segurança, haja vista que a força exterior garantidora da salvação<sup>92</sup> do mundo é suplantada pelo esforço contínuo do indivíduo. Nas palavras de Bixler, o pluralismo compreende a “[...] pressão dos impulsos ativos, suas demandas agressivas por poder, seu desafio ao ambiente e seu ansioso desejo de refazê-lo. [...] [V]ontade de sobreviver, de acreditar e de realização. [...] [I]nsistência na conquista habilidade criativa triunfantes do espírito humano” (Bixler, 1926, p. 3).<sup>93</sup> Assim, além da demanda monista, há também uma demanda pluralista, marcada pela afirmação do impulso à agência, criação e transformação. De um lado, o amparo do monismo religioso sustentado por uma força exterior, transcendental e necessária; de outro, a autonomia, a criação e a exigência de um esforço contínuo.

É a partir da constatação da persistência do conflito entre pluralismo e monismo que a defesa de Bixler da presença pervasiva da religião no pensamento de James — e de sua articulação com a ciência e a ética — é fundamentada. A chave interpretativa para o conjunto de suas obras estaria, portanto, na recorrência e no entrelaçamento dos dois impulsos conflituosos. Tal proposta, por sua vez, se mostra amplamente compatível com as teses centrais de James. No entanto, a classificação da ética como o principal eixo interpretativo — especialmente no que diz respeito à liberdade e à vontade como motores dos debates religiosos (Bixler, 1926, p. 4) — levanta questões importantes: admitindo que o dilema de fato exista, o que fundamenta sua formulação? E, mais especificamente, por que James se compromete com o dilema ético?

Diante dessas perguntas, a ética, embora central, não oferece uma resposta definitiva ao problema da pervasividade entre religião, ciência e filosofia. Isso porque ela mesma é atravessada por uma questão anterior: a justificação do engajamento ético enquanto tal. A ética não consegue constituir, por si só, uma hermenêutica geral do pensamento jamesiano sobre a religião — e, potencialmente, de sua obra como um todo — justamente porque ela se configura como um desdobramento de um problema mais fundamental. Contudo, antes de

---

<sup>92</sup> Por salvação, não compreender em sentido teológico, mas em um sentido mais amplo de supressão das condições desfavoráveis à vida e, portanto, de realização dos anseios humanos.

<sup>93</sup> “[...] [T]he press of the active impulses, their aggressive demands for power, their challenge to the environment and their eager desire to remake it. [...] [W]ill to survive, to believe, and to achieve. [...] [I]nsistence on the triumphantly conquering and creative ability of the human spirit.”

determinar o verdadeiro eixo hermenêutico de seu pensamento, faz-se necessário examinar a construção conceitual da ética jamesiana.

Em primeiro lugar, James rejeita a fundamentação da moralidade com base na lógica do prazer e da dor, argumentando que, no domínio ético, o que está em jogo não é simplesmente a maximização de sensações agradáveis, mas a busca por um ideal. Esse ideal, no entanto, não é deduzido de forma apriorística ou imposta externamente, mas encontrado na subjetividade; quer dizer, na experiência pessoal do indivíduo. Com isso, James quer dizer que não há valores morais objetivos ou metafisicamente sustentáveis, mas que eles são — além de ideais —, expressões da experiência afetiva e volitiva. Por isso, a única forma de sustentar um bem como real é sentindo-o como bom e esforçando-se para realizá-lo concreta e atualmente (James, 1897, pp. 186-199).

Da aparente contradição entre o impulso psicológico em direção a um ideal e a negação de qualquer fundamentação apriorística gera-se um paradigma ético: as definições abstratas ou ideais de bem, embora necessárias como orientadoras da ação, tendem, sob diversos aspectos práticos, a excluir outros ideais igualmente legítimos e satisfatórios — razão pela qual são incapazes de produzir uma satisfação moral universal.<sup>94</sup> Assim, a ética jamesiana é resultado da antinomia entre o ideal moral desejado e a vida concreta, enquanto marcada pela pluralidade de demandas justificadas. A solução para a antinomia não está nem na imposição coercitiva de um ideal moral específico, nem no abandono da legitimidade da moralidade. Em vez disso, James propõe a busca por um ideal mais inclusivo; leia-se, um ideal que consiga abranger e satisfazer o maior número de demandas morais concretas. Portanto, sua ética não se estrutura a partir da determinação prévia de um bem absoluto, ao qual a prática deva se submeter. Ao contrário, ela se funda na primazia da prática como condição de justificação de todo ideal moral. Com isso, o paradigma ético jamesiano deve ser compreendido em dois momentos complementares: (1) a agência orientada por um ideal, e (2) a possibilidade de convivência entre tais ideais através de uma razão reguladora. Isso implica que a ação é simultaneamente meio e fim: ela realiza um ideal e, ao mesmo tempo, é o critério pelo qual se avalia a sua legitimidade (James, 1897, pp. 200- 205).

Essa concepção só se torna inteligível no contexto cujo paradigma é a estrutura agente da consciência. É porque a consciência é definida como função, que James desloca a pergunta ética do “que fazer?” para a possibilidade de engajamento, de afirmação concreta da

---

<sup>94</sup> Considerando que a ética se ocupa de demandas, e que tais demandas são variadas, não há um ideal comum que encerre-as plenamente na vida concreta. O que se torna possível, portanto, é apenas a constituição de um ideal em sentido intermediário; leia-se, um ideal que opere como condição de possibilidade para o convívio entre demandas e ideais distintos (James, 1897, p. 200).

consciência no mundo, o “fazer.” A ética, nesse sentido, não parte de uma teoria do bem, mas da ação enquanto o determinante radical de seus parâmetros.

É nesse contexto que a interpretação de certas leituras relativas ao papel da ética na filosofia de James revela-se apenas parcialmente adequada. Brennan, por exemplo, sustenta que a religião é, em certo sentido, uma consequência das demandas éticas. Para o autor, é a exigência moral inerente à experiência consciente que torna a religião uma preocupação legítima. A religião, nesse quadro, surge como uma instância que reflete, delibera e responde a tais demandas (Brennan, 1961, p. 44).<sup>95</sup>

Bush compartilha da mesma perspectiva. Para ele, James compreende a religião como ocupando um papel distinto, sendo um de seus principais efeitos, a fundação da vida moral. Nesse contexto, a experiência religiosa é justificada na medida em que assegura a adesão a bens morais, sustentando que a conversão religiosa é, no limite, um acontecimento tanto religioso quanto moral: “[o] conjunto de hábitos que é a nossa personalidade inclui nossos hábitos morais, isto é, nosso caráter moral, então conversão é um evento moral tanto quanto um religioso” (Bush *in* Klein, 2024, p. 226).<sup>96</sup> No entanto, ao mesmo tempo em que chega a essas conclusões, Bush admite que o protagonismo da vida moral e ética ainda está enraizado na busca por um tipo de “equilíbrio psicológico” (Bush *in* Klein, 2024, p. 226).<sup>97</sup> Tal equilíbrio não se refere necessariamente à harmonia entre desejos, crenças e sentimentos, mas à possibilidade de tornar a relação funcional, tanto no plano do pensamento quanto nas exigências práticas. Assim, por exemplo, a conversão religiosa não representa apenas a adesão a um determinado modo de vida moral, mas, mais fundamentalmente, explicita a demanda por equilíbrio mental — justificando o valor moral da religião como algo enraizado em experiências de natureza psicológica. O mesmo se verifica em Bixler. Embora fundamente as noções de pluralismo e monismo religiosos a partir de uma perspectiva ética, o autor reconhece que ambas representam, afinal, duas necessidades fundamentais da consciência: por um lado, a autoafirmação e a criatividade; por outro, a busca por segurança e a percepção de dependência (Bixler, 1926, p. 12).

---

<sup>95</sup> Brennan reconhece que, embora a religião emergja no campo da moralidade, isso não implica a sua redução à moral. De acordo com ele, a religião, em James, envolve a proposição de saberes e experiências que ultrapassam a mera normatividade do comportamento (Brennan, 1961, p. 48). Por outro lado, tal como se mostrará nas páginas que se seguem, sua proposta ainda é limitada (p. 59 e ss.).

<sup>96</sup> “*The collection of habits that is our personality includes our moral habits, that is, our moral character, so conversion is a moral event as much as a religious one.*”

<sup>97</sup> “[...] [*P*]sychological equilibrium.” Este conceito advém do próprio vocabulário de James no *The Principles* (1890, vol. 1, caps. IV e V).

Todas essas posições são parcialmente válidas. Os autores não reduzem necessariamente a religião à moralidade, reconhecendo apenas que a religiosidade se desdobra, também, em papéis morais. No caso de James, é importante esclarecer que essa não-redução da religião às demandas éticas ou psíquicas se justifica a partir do pragmatismo. Para o pragmatismo, o conhecimento se fundamenta nas necessidades e demandas humanas, o que implica dizer que a relação do ser humano com o objeto religioso é sempre mediada por essa estrutura; e, como James entende a relação íntima entre consciência e ação, o conhecimento religioso — assim como qualquer outro tipo de conhecimento — é sempre determinado pelas exigências humanas de agência. Essa perspectiva é uma das razões que explicam o porquê do pragmatismo não se ocupar com a existência de Deus em termos metafísicos, ao mesmo tempo em que não pretende reduzir a religião a uma explicação puramente antropológica. Sob essa perspectiva, o essencial não está na natureza última de Deus, mas no modo como a crença em Deus responde às necessidades humanas e orienta o comportamento. Portanto, falar de religião, dentro da perspectiva pragmática, é falar de envolvimento prático e engajamento moral; isso porque, à luz das demandas humanas, o comportamento torna-se um aspecto central e inescapável de qualquer experiência (Rorty *in* Putnam, 1997, p. 92).

Não obstante, existem demandas mais fundamentais do que as éticas, relacionadas à própria possibilidade do comportamento. Bush, por sua vez, antecipa o debate ao abordar a noção de equilíbrio mental. O equilíbrio não diz respeito ao tipo de comportamento adotado, mas à viabilidade do comportamento em si; ou seja, à necessidade de uma certa estabilidade na articulação entre desejos, crenças, emoções e outros elementos psíquicos. Nesse sentido, a importância da experiência religiosa não reside apenas em sua capacidade de fundamentar a moralidade, mas no fato de que ela responde a demandas preliminares. Como será explorado a seguir, torna-se patente que tais demandas, por sua vez, estão ligadas ao caráter distintivo do conhecimento intuitivo relativo às experiências religiosas e à consequente sensação de aumento de poder, que, por sua vez, repercute diretamente no plano moral.

Assim, a presente interpretação não apenas soluciona o problema da ausência de fundamentação da própria ética, mas também torna compreensível a constante preocupação de James em relação ao pessimismo, ao materialismo filosófico e às religiões monistas. Isso porque o que se tem em mente são seus efeitos sobre a ação e, por conseguinte, sobre a própria afirmação da consciência.<sup>98</sup> No plano moral — conforme tratado nos ensaios reunidos

---

<sup>98</sup> Em um sentido mais preciso, tanto o pessimismo quanto o materialismo, por destituírem da vida um sentido que supere as condições naturais, seriam moralmente inferiores às filosofias doadoras de sentido. E isso porque

em *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (James, 1897) — tanto o pessimismo quanto o materialismo são considerados moralmente inferiores às filosofias que atribuem sentido sobrenatural à existência; isso porque esvaziam a vida de significados transcendentais às condições naturais, enfraquecendo, assim, a vontade.<sup>99</sup>

A mesma crítica é aplicada às religiões de cunho monista. Como visto mais acima, a crença em um Deus todo-poderoso que abarca todo o Ser estimula a vontade de forma limitada. Em sua concepção pluralista, Deus é concebido como “companheiro” — em semelhança àquele proposto de Whitehead (Antiseri; Reale, 2006, vol. 6, p. 87) —, não sendo responsável por tudo o que ocorre no mundo e, por isso, não necessariamente causa do mal.<sup>100</sup> Ao contrário, o Deus do universo pluralista não determina o futuro último da realidade, tampouco é arbitrário. Ele é fonte de criatividade e sentido, oferecendo um significado à vida humana sob uma perspectiva sobrenatural, sem, no entanto, anular a liberdade criativa inerente à existência. Diferentemente do Deus doutrinário, que impõe um destino fixo, o Deus pluralista possibilita a construção de sentidos e destinos, preservando a agência moral do indivíduo (James, 1909b, pp. 110-111).

O mesmo tema é abordado no ensaio *Is Life Worth Living?* (James, 1897). Nele, o problema da ação humana é resumido a partir de dois temperamentos. O temperamento otimista é caracterizado pela incapacidade de acreditar na existência real de um mal radical e insuperável, recusando-se a admitir que o mal possa ter um estatuto ontológico comparável, ou superior, ao do bem. Já o temperamento pessimista surge como reação a essa negação, assumindo a possibilidade de supremacia do mal. Em sua forma patológica, o pessimismo alterna entre estados de melancolia e mania, e, em seu nível existencial, configura-se como

---

instigam a vontade de forma diminuta. Já em um sentido mais ligado à psicologia, James se refere ao materialismo médico como “[...] uma dedução do materialismo radical de que cada evento mental, moral, cognitivo e perceptivo é causalmente determinado por eventos no corpo (especialmente o cérebro) e que, por essa mesma razão, nenhum desses eventos pode reivindicar prioridade ontológica, lógica ou epistêmica” [*a deduction of radical materialism that each and every mental, moral, cognitive, and perceptual event is causally determined by events in the body (especially the brain) and that, on this very account, no one of these events can claim ontological, logical, or epistemic priority. Indeed, the theory itself must be regarded as the product of just such neurobiological events, as are competing theories*] (Robinson, 2003, p. 774).

<sup>99</sup> Em James, a vontade é uma operação mental cujo fim é a materialização de uma ideia; isto é, transformação da ideia em ato, sendo uma “[...] forma genérica de todos os modos específicos de consciência — atenção, concepção, etc. — por meio dos quais a consciência se relaciona com ideias, permitindo-lhe perseguir o propósito do organismo” [*generic form of all the specific modes of consciousness — attention, conception, etc.— by means of which consciousness relates to ideas, enabling it to pursue the purpose of the organism*] (Reck, 1967, p. 32).

<sup>100</sup> James entende desse modo porque, se Deus abarca verdadeiramente todo o Ser, logo, todos os acontecimentos são causados a partir de Si e, por isso, o mal também deve ser abarcado. Todavia, ele não debate com a hipótese de mal enquanto ausência de substância. A tese privatista nega que a origem do mal venha de Deus, mas que este seja resultado do afastamento de Deus, corrupção, aliciação etc., do Ser.

uma “enfermidade religiosa” (James, 1897, p. 40).<sup>101</sup> Por enfermidade, James entende que o pessimismo radical é uma doença de ordem religiosa porque decorre da ausência ou da falência de respostas a uma questão existencial que, tradicionalmente, pertencem ao domínio da religião: a existência do sobrenatural enquanto doador de sentido à natureza. Diante disso, o pessimista se vê confrontado pela possibilidade de superação da doença através do abandono ou da busca por sentido. No primeiro caso, essa superação se dá pela rejeição de crenças que explicam a natureza como expressão da moralidade divina, uma vez que, diante do avanço das ciências naturais — especialmente da biologia evolucionista — e das filosofias materialistas de cunho mecanicista, há um enfraquecimento da força explicativa da religião natural,<sup>102</sup> caducando explicações que vinculam a ordem natural à providência moral. Isso, por sua vez, se conecta diretamente com o chamado problema do mal: a ciência, ao oferecer explicações autônomas para os fenômenos naturais, permite desvincular o mal de uma ordem superior e insuperável (James, 1897, pp. 33-43).<sup>103</sup>

De acordo com James, a desvinculação favorece a autonomia humana a partir do atrelamento da salvação à agência humana, na medida em que a ausência de sentido sobrenatural pode ser compensada através de atitudes como o heroísmo, a coragem, a resiliência e a criatividade. Por outro lado, a capacidade de gerar ação a partir da autonomia mostra-se limitada diante da natureza, especialmente por ocasião da morte. Para James, a religião — enquanto crença em uma ordem sobrenatural que transcende e dá sentido à ordem natural — oferece recursos em favor da superação das contradições próprias da existência natural, uma vez que, nesta, não há sentido último: na natureza, a vida é contradita pela morte, a beleza pelo hediondo, o amor pela crueldade. Por isso, a melancolia que acompanha o abandono da crença no sobrenatural resulta da instabilidade gerada pelo devir, da ausência de um sentido inerente à vida natural. Diz respeito, por isso, a um anseio frustrado gerado pelo confronto entre uma demanda religiosa por sentido e a natureza despropositada (James, 1897, p. 46-101).

---

<sup>101</sup> “[...] [*R*]eligious disease [...]”

<sup>102</sup> Religião natural enquanto contraposição àquilo que se denomina Teologia Sagrada. Esta fundamenta-se em algum objeto pretensamente divino, revelado, enquanto a religião natural busca fundamentar-se apenas por vias racionais. Para o tema, ver Chignell e Pereboom (2025).

<sup>103</sup> Ainda que não faça referência a estes casos, James parece se referir, além do mal enquanto fruto da Providência, também ao dogma do Pecado Original. Assim, o mal é insuperável porque faz parte da natureza pecaminosa. Antiseri e Reale dizem que a obra *A Pluralistic Universe* (James, 1909b) foi escrita como um esforço de “[...] libertar a experiência religiosa da angústia do pecado — angústia arraigada na tradição puritana da Nova Inglaterra — e onde, precisamente, Deus é concebido como ser finito” (Antiseri; Reale, 2006, vol. 6, p. 87). A sua ética pode ser entendida sob o mesmo paradigma, na medida em que se concebe o ideal moral da religião institucional como contrário ao desejo do ideal moral inclusivo descrito em *The Moral Philosopher and the Moral Life* (James, 1897).

Portanto, o problema do sentido da vida, tal como se apresenta nas posições filosóficas discutidas acima, não se reduz à questão da existência objetiva ou não de uma realidade sobrenatural. James não busca oferecer provas metafísicas em favor de uma ou outra perspectiva. Sua principal preocupação está em avaliar se essas posições são eficazes como fontes motivadoras de ação significativa. Nesse sentido, o dilema entre monismo e pluralismo é, sob esse ponto de vista, um problema verdadeiramente moral, e não apenas ontológico.

O mérito de autores como Bixler, Bush e Brennan está em identificar, de forma eficaz, a estrutura moral da problemática religiosa. Contudo, o que ainda deixam em aberto é, por que a relação entre religião e moralidade se estabelece de forma tão intrínseca? O impasse, portanto, não diz respeito à constatação da dependência entre religião e moralidade — algo que esses autores já reconhecem —, mas à sua fundamentação: por que, afinal, a religião se articula especificamente com a moral?

A relação pode ser compreendida a partir da demanda por um sentido existencial que justifique a moralidade, na medida em que esta se vincula à capacidade da consciência de engajar-se no mundo. Em *The Sentiment of Rationality* (James, 1897), James propõe que a racionalidade é definida, sobretudo, por um sentimento subjetivo, ligado à capacidade prospectiva e retrospectiva dos eventos. Considera-se racional, nesse sentido, a ideia ou sistema capaz de oferecer tanto um retorno às causas quanto a previsão das consequências possíveis: o sentimento de racionalidade corresponde a um estado subjetivo de segurança, poder e familiaridade em relação à realidade e suas incertezas. Nesse caso, tem-se a convicção de que se dispõe de ideias, teorias ou crenças que devolvem à mente um senso de liberdade de agência. Essa liberdade — como se mostrará a seguir — já é suficiente para compreender a origem do que James chama de sentimento de aumento de poder proporcionado pelas experiências místicas. Esse sentimento, que emerge nas experiências religiosas mais intensas, corresponde precisamente à experiência intuitiva (sentimental) de racionalidade plena entre as partes da experiência pura. Já no plano cotidiano, James associa o sentimento de racionalidade a uma sensação de segurança e familiaridade proporcionada por ambientes e pessoas conhecidas. Por outro lado, a ausência desse sentimento — quando não se conhecem os antecedentes nem os desfechos de determinado evento — é gerador de insegurança e angústia [*distress*], uma vez que o resultado do evento se torna incerto. Tem-se, então, que quanto menor o sentimento de domínio sobre as relações causais envolvidas em uma situação, maior é o desconforto psicológico (James, 1897, pp. 75-79).

Em níveis existenciais, contudo, o problema se torna mais profundo. Na medida em que o sentimento de racionalidade depende da percepção de inteligibilidade e previsibilidade, ele se desfaz sob uma visão de mundo que nega qualquer finalidade ou teleologia. Se a existência carece de sentido, se as contradições da natureza — como a morte, o hediondo e o cruel — não podem ser superadas por qualquer instância sobrenatural doadora de sentido, então se torna inviável o sentimento de racionalidade em tais dimensões. Assim, a ausência de sentido compromete radicalmente a possibilidade de segurança na existência: a ausência do sentimento de racionalidade, nesses níveis, faz com que o medo, a insegurança, a desconfiança e a angústia deixem de ser reações relacionadas a eventos específicos e passem a se projetar sobre a própria estrutura do ser. No plano existencial, a ausência de sentido traduz-se nos conceitos de melancolia, anedonia, pânico e angústia (James, 1897, p. 39 e ss.; 1902, p. 145-159).

O grande problema do pessimismo — entendido aqui sob uma chave naturalista, baseada na contingência material da natureza — é que a conclusão de ausência de sentido compromete a experiência de familiaridade e segurança relativas ao sentimento de racionalidade. Isso quer dizer que, quando o sentimento se desfaz — por ocasião, mais uma vez, da ausência de sentido —, a pessoa passa a se sentir como uma estranha em sua própria existência — desconectada do mundo, como se tudo ao redor se tornasse irreal. A sensação de alienação é própria aos casos descritos no *The Varieties* (James, 1902)<sup>104</sup> e remete ao que, em *The Sentiment of Rationality*, é identificado como uma espécie de *Unheimlichkeit* (James, 1897, p. 42): inquietante estranheza diante do mundo e de si mesmo. A desconexão ocorre quando não há a sensação de que qualquer expectativa possa ser nutrida ou realizada, seja por uma percepção de falta de sentido (associada ao pessimismo ou materialismo), seja por uma sensação de incapacidade pessoal (inaptidão).

Essa interpretação, por sua vez, está diretamente vinculada à concepção teleológica da consciência. O que está em jogo é a capacidade da consciência de agir no mundo, de engajar-se ativamente com a realidade através da realização da vontade, dos desejos e impulsos, na seguinte proporção: quanto maior for a capacidade dos diferentes tipos de conhecimento (*knowledges by acquaintance e about*) de se apropriarem da realidade por meio da vontade, maior será o sentimento de racionalidade; logo, maior a confiança de agir no mundo. De modo contrário, quando o sujeito é privado de um sentido existencial mais profundo, o sentimento de racionalidade se retrai. Então, a consciência teleológica

---

<sup>104</sup> O significado de melancolia, nesse contexto, será explorado no próximo capítulo.

angustia-se, tem medo e sente-se insegura diante da vida. O resultado imediato é o dirimir da ação, o que se vincula diretamente com a afirmação da consciência enquanto tal (James, 1897, p. 87).

Por fim, o paradigma do engajamento afetivo no mundo é o que James denomina *strenuous mood*. Aquele que persegue com tenacidade um ideal ético é movido pelo *strenuous mood*: um sujeito que, mesmo diante da contingência e do sofrimento, insiste na realização de seus ideais e perscruta uma espécie de alívio [*relief*]. O *strenuous mood*, portanto, representa o paradigma do sentimento de racionalidade e da capacidade de manter conceitos, crenças e valores em vista da ação; e, uma vez que a consciência é guiada por seus fins por meio da atribuição conceitual de sentido, o ideal ético atua como aquilo que determina o sentido último que os demais conceitos assumirão para a consciência: é o ideal que confere o valor dos demais conceitos e, por isso, é a razão da geração de sentimento de racionalidade (James, 1897, p. 211).<sup>105</sup>

Como conclusão, percebe-se que o engajamento de James no dilema ético entre monismo e pluralismo resulta, na verdade, de sua investigação sobre a consciência. Isso significa que esse dilema não constitui o núcleo hermenêutico da relação entre religião e os demais escritos de James, mas emerge como consequência de reflexões sobre a afirmação da consciência enquanto agência. Além disso, sendo o paradigma da agência aquilo que denomina *strenuous mood*, o correto posicionamento do dilema em sua obra implica reconhecer que a ética é proporcional ao *strenuous mood*; quer dizer, à capacidade do ideal ético de não apenas orientar um tipo específico de ação, mas de tornar possível, de modo fundamental, a ação enquanto tal.

#### 4.4 CONCLUSÃO

Em William James, a experiência religiosa deve ser compreendida a partir de uma perspectiva existencial. Isso quer dizer que, antes de qualquer formulação dogmática ou institucional, encontram-se os sentimentos e a forma extenuante de conduta suscitados por tais experiências. Nesse sentido, James propõe uma psicologização da religião. Essa interpretação,

---

<sup>105</sup> Contudo, o *strenuous mood* não pode ser resultado de um empreendimento puramente intelectual. Isso se deve tanto ao fato de que o sentimento de racionalidade não estar necessariamente vinculado a postulados estritamente racionais, quanto às limitações inerentes à operação intelectual — conforme discutido nos capítulos anteriores. Essas limitações, por sua vez, estão ligadas à imediaticidade característica das experiências místicas. Niebuhr, por exemplo, ressalta a referida dimensão imediata nas experiências místicas ao destacar a inefabilidade como um traço fundamental dessas vivências — experiências que, por não serem conceituais, se mostram, por definição, imediatas (Niebuhr *in* Putnam, 1997, p. 232).

contudo, não deve ser compreendida de maneira pejorativa. Como Richardson afirma, os fenômenos religiosos “[...] podem existir, mas nós os conhecemos, como tudo que conhecemos, apenas através de nossas mentes — isto é, psicologicamente. Psicologizar um assunto não é descartá-lo, miná-lo ou desmascará-lo; é investigar o processo real pelo qual esse assunto chega até nós” (Richardson, 2006, p. 404).<sup>106</sup>

Em relação ao conteúdo do paradigma existencial, este fundamenta-se em três eixos principais: (1) o papel do subconsciente; (2) as experiências imediatas como formas ampliadas do sentimento de conhecimento da realidade; e (3) a capacidade desse sentimento de gerar conceitos e orientar ações sob um ideal de moralidade. Em outras palavras, o que foi discutido no primeiro capítulo a respeito da proporção entre o conhecimento intuitivo e as partes da experiência pura encontra justificativa na hipótese do eu-subliminal. Essa hipótese, por sua vez, abarca características centrais das chamadas experiências religiosas, justificando a investigação desse objeto. Simultaneamente, a discussão sobre a necessidade de agência da consciência, aliada à razão pragmática — tematizada no segundo capítulo — sustenta a relevância das crenças religiosas como determinadas a partir do *strenuous mood*.

Dessa forma, o pano de fundo das investigações sobre a religião está intrinsecamente ligado ao propósito mais amplo do projeto de definição do objeto da psicologia; isto é, a consciência. James volta-se à religião porque reconhece que certas exigências psíquicas, frente às experiências religiosas, demandam investigação e justificação. É precisamente essa investigação, bem como as singularidades que caracterizam esse tipo de experiência, que será abordada no próximo, e último, capítulo.

---

<sup>106</sup> “[...] [M]ay exist, but we know them, as we know everything, only through our minds — that is to say, psychologically. To psychologize a subject is not to dismiss it or undermine it or unmask it; it is to inquire into the actual process by which that subject comes to us.”

## 5 DA RELIGIÃO À CONSCIÊNCIA

Enquanto o último capítulo discorreu sobre as razões pelas quais a investigação das experiências religiosas não contradiz, mas se apresenta como um desdobramento das pesquisas sobre o principal objeto de interesse de William James — a consciência —, o presente capítulo investiga a religião como o ponto crucial no desenvolvimento das determinações desse objeto. Diante disso, o objetivo é demonstrar que a experiência religiosa não apenas resulta das dinâmicas mais fundamentais da consciência — tal como visto no último capítulo —, mas que essas experiências não podem ser integralmente reduzidas a elas, exigindo uma revisão dos paradigmas mínimos utilizados na investigação e definição da própria consciência. Em última instância, busca-se delimitar quais os aspectos distintivos do fenômeno religioso e mostrar como esses aspectos exigem uma reformulação do escopo da psicologia em direção a uma “ciência da vida mental.”

### 5.1 ELEMENTOS À INVESTIGAÇÃO DAS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS

As três primeiras conferências de *The Varieties of Religious Experience* (James, 1902)<sup>107</sup> apresentam uma exposição detalhada dos paradigmas, objetivos e divergências em relação às abordagens da religião contemporâneas a James. Nesse contexto, é explícito que o ponto inicial reside na aproximação aos fenômenos religiosos sob a perspectiva da psicologia, e não sob os enfoques da teologia, da história das religiões ou da antropologia (James, 1902, p. 2). No entanto, essa perspectiva, ainda que evidente, deve ser interpretada à luz do escopo delineado ao longo desta dissertação; ou seja, a partir da concepção de consciência e seus pressupostos filosóficos.

A abordagem dos fenômenos religiosos a partir da perspectiva da psicologia concerne à análise das inclinações religiosas da subjetividade;<sup>108</sup> leia-se, àquilo que se

<sup>107</sup> O livro *The Varieties of Religious Experience* é uma publicação posterior, resultante do convite feito a William James para proferir as *Gifford Lectures* — voltadas aos estudos em Religião Natural na Universidade de Edimburgo. Nesse contexto, os capítulos do livro correspondem, na verdade, aos textos das conferências ministradas por James. Alguns capítulos reúnem o conteúdo de mais de uma conferência e, visando a precisão bibliográfica, as referências seguirão a estrutura apresentada na primeira edição da obra; quer dizer, conforme a divisão da primeira edição publicada, na qual, por vezes agrupa, em um mesmo capítulo, diferentes conferências.

<sup>108</sup> James, por princípio, exclui os aspectos externos às experiências religiosas; ou seja, as influências socioculturais e institucionais (James, 1902, p. 28). Ainda que reconheça explicitamente essa exclusão, sua posição não escapa a críticas. Uma das principais contraposições encontra ecos naquilo que Althusser chama de “Aparelhos Ideológicos do Estado”, que, tal como descreve Žižek, “[...] apontam a existência material da ideologia nas práticas, rituais e instituições ideológicas. A fé religiosa, por exemplo, não é apenas nem primordialmente uma convicção interna, mas é a Igreja como instituição e seus rituais (orações, batismo,

denomina religioso nos limites da experiência individual, em contraste com seus aspectos institucionais. O recorte, por outro lado, não deve ser entendido como uma mera decorrência de sua formação em psicologia. Na verdade, James entende que as experiências subjetivas constituem o próprio fundamento da religiosidade; isto é, interpreta que as religiões se originam de experiências religiosas paradigmáticas, de experiências individuais que operam como normas para as formas comuns da vida religiosa. Nesse sentido, a delimitação teórica parte da premissa de que o fundamento material da religião está na experiência singular de um “gênio” — no caso, religioso — e não apenas na constatação de que tais fenômenos abrangem aspectos analisáveis sob um ponto de vista psicológico (James, 1902, pp. 2-31).

O argumento se torna mais evidente quando se entende que o comprometimento com a psicologia não poderia — como acontece — implicar a redução da religião à subjetividade, no sentido de excluir a possibilidade de origens sociais, culturais ou confessionais (Revelação) desse tipo de fenômeno; colocando-se, diante disso, duas hipóteses: ou James incorre em um erro epistemológico básico — reduzindo o objeto de investigação aos limites do método —, ou se compromete com uma hipótese “psicologizante”, segundo à qual, independentemente das explicações sociais ou sobrenaturais dos fenômenos religiosos, o mínimo empírico compartilhado por todos é uma experiência subjetiva paradigmática.<sup>109</sup> Assim, a noção de que o aspecto empírico mínimo da religião reside numa experiência subjetiva fundamental converge com a hipótese de que os fenômenos religiosos podem, e

---

crisma, confissão etc.), os quais, longe de serem uma simples externalização secundária da crença íntima, representam os próprios mecanismos que a geram. Quando Althusser repete, seguindo Pascal, ‘Aja como se acreditasse, reze, ajoelhe-se, e você acreditará, a fé chegará por si’, ele delineia um complexo mecanismo reflexo de fundação ‘autopoiética’ retroativa que excede em muito a afirmação reducionista da dependência da crença interna em relação ao comportamento externo. Ou seja, a lógica implícita dessa argumentação é: ajoelhe-se e você acreditará que se ajoelhou por causa de sua fé — isto é, o fato de você seguir o ritual é uma expressão/efeito de sua crença íntima; ao ser executado, o ritual ‘externo’ gera sua própria base ideológica” (Žižek, 1996, p. 18). O valor da crítica reside na noção de que os aspectos culturais da religiosidade não apenas influenciam a vivência religiosa, mas, mais propriamente, a constituem em sua origem. Tal argumento, se for sustentado mesmo diante de eventos que aparentemente transcendem a crença religiosa — como os chamados “milagres” ou outros fenômenos tradicionalmente interpretados como sobrenaturais —, contrapõe-se à ideia de que, embora o horizonte cultural delimite esse tipo de experiência, haveria nela, em última instância, traços comuns universais. Por exemplo: um cristão afirma ter tido uma experiência sobrenatural com o Espírito Santo, enquanto um hindu a atribui a Vishnu. Ainda que isso não implique o valor ontológico de ambas as entidades, seria possível preservar a validade da experiência religiosa ao considerar que o elemento sobrenatural é real na medida em que suas diferenças específicas são relativizadas em prol da identificação de aspectos comuns, *quasi*-transcendentais, presentes nas diversas formas de vivência do sobrenatural. Nesse contexto, a crítica althusseriana — ao menos quando aplicada a experiências que excedem a fé enquanto crença imediata — reforça a tese de que as vivências religiosas possuem uma fundação ideológica. Em outras palavras, nega a possibilidade de se determinar um *locus* comum dessas experiências em favor da compreensão da fé religiosa como uma orientação retroativa dos mecanismos ideológicos — o que contrapõe-se diretamente à hipótese jamesiana desse *locus* poder ser determinado através da subjetividade.

<sup>109</sup> No decorrer deste capítulo, a segunda hipótese tornar-se-á a mais crível. A esta hipótese, adiciona-se um segundo motivo, metodologicamente anterior ao primeiro: o comprometimento de James com os paradigmas filosóficos que emergiram no contexto das investigações metafísicas desde Kant..

talvez devam, ser abordados a partir das instâncias psíquicas;<sup>110</sup> o que significa concluir que falar de religião sob a perspectiva da subjetividade não constitui uma mera ocasião disciplinar,<sup>111</sup> mas uma posição justificada na possibilidade de que esse seja um *locus* epistemológico legítimo e, mais ainda, fundacional.<sup>112</sup>

Em todo caso, James sustenta que os gênios fundadores das vivências religiosas tendem a apresentar traços psíquicos como “sensibilidade emocional exaltada”, “instabilidade nervosa”, “vida interior adversa” e “melancolia” (James, 1902, p. 6).<sup>113</sup> Diante disso, a fim de compreender a relação entre experiências religiosas e estados psíquicos, James propõe uma distinção entre julgamentos existenciais e julgamentos de valor. Essa distinção argumenta em favor da ideia de que não se pode reduzir o valor de um fenômeno religioso às suas condições materiais, uma vez que suporia uma hipótese não validada: a de que todo fenômeno mental é, em princípio, inteiramente redutível às suas bases fisiológicas. Em suas palavras, o materialismo médico e a psicologia moderna, “[...] descobrindo que determinadas conexões psicofísicas são verdadeiras, assume como uma hipótese conveniente que a dependência dos estados mentais em relação às condições corporais deve ser profunda e completa” (James, 1902, p. 13).<sup>114</sup> Nessa perspectiva, qualquer julgamento sobre fenômenos religiosos acabaria, necessariamente, por reduzi-las a suas expressões patológicas: “[...] explica-se São Paulo chamando sua visão na estrada para Damasco de uma lesão descarregada no córtex occipital, sendo ele epilético. Resolve Santa Teresa como histérica, São Francisco de Assis como degenerado hereditário” (James, 1902, p. 13).<sup>115</sup>

Diante disso, a proposta de James consiste em defender que o valor dos fenômenos religiosos não seja julgado com base em suas condições materiais, mas sim, a partir dos conteúdos específicos daquilo que ele denomina consciência religiosa; isso porque, mais uma

<sup>110</sup> Como visto nos dois primeiros capítulos, essas instâncias detêm duas dimensões fundamentais: por um lado, são determinadas por experiências intuitivas — aspecto comum ao sentimento religioso; por outro, como instâncias determinadas por dimensões práticas — amplamente repercutidas pelas experiências religiosas.

<sup>111</sup> Vide o trecho: “[q]uanto à maneira pela qual conduzirei esta cátedra, não sou nem teólogo, tampouco um especialista em história das religiões, nem antropólogo. Psicologia é o único ramo do conhecimento em que sou particularmente versado” [*As regards the manner in which I shall have to administer this lectureship, I am neither a theologian, nor a scholar learned in the history of religions, nor an anthropologist. Psychology is the only branch of learning in which I am particularly versed.*] (James, 1902, p. 2).

<sup>112</sup> Opinião compartilhada por Ames quanto à posição de James: “[...] [o]s verdadeiros problemas da filosofia da religião surgem no campo da psicologia e devem ser compreendidos, senão resolvidos, pelos métodos dessa ciência” [*the real problems of the philosophy of religion arise in the field of psychology, and are to be understood, if not solved, by the methods of that science*] (Ames, 1910, p. 9).

<sup>113</sup> “[E]xalted emotional sensibility”, “nervous instability”, “discordant inner life” e “melancholy.”

<sup>114</sup> “[...] [F]inding definite psycho-physical connections to hold good, assumes as a convenient hypothesis that the dependence of mental states upon bodily conditions must be thorough-going and complete.”

<sup>115</sup> “[...] [F]inishes up Saint Paul by calling his vision on the road to Damascus a discharging lesion of the occipital cortex, he being an epileptic. It snuffs out Saint Teresa as an hysteric, Saint Francis of Assisi as an hereditary degenerate.”

vez, determinadas conclusões — como a crença na imortalidade ou estados de aparente expansão da consciência [*extraordinary consciousness*] — não decorrem necessariamente das condições materiais que as acompanham; quer dizer, não podem ser, de imediato, plenamente explicadas por eventos fisiológicos isolados (James, 1902, p. 10, nota 1). É exatamente esse ponto que a discussão de autores como Araújo e Boutroux — apresentada no capítulo anterior — enfatiza: James volta-se à experiência religiosa porque ela não parece ser plenamente compreensível a partir de uma abordagem que a reduza apenas às suas bases fisiológicas ou neurológicas — portanto, diretamente acessíveis à fisiologia e à psicologia modernas.<sup>116</sup>

Nesse sentido, em oposição ao que denomina de materialismo médico, James inicia sua argumentação em favor da existência de estados mentais que seriam, em maior ou menor grau, superiores e mais aptos à verdade. Assim, do fato de os estados religiosos da mente possuírem condições materiais não se segue, por si só, seu valor (James, 1902, p. 15).<sup>117</sup> Esses estados — embora possam estar associados a condições patológicas — devem ser avaliados pelo valor intrínseco das obras e das experiências que produzem, principalmente a de seus gênios criativos e independentemente de suas condições clínicas.<sup>118</sup>

<sup>116</sup> Aquela ligada ao chamado “materialismo médico”: redução preliminar da consciência às condições materiais. Como visto, James ansiava uma “ciência da vida mental”, a qual englobaria diferentes fenômenos e não partiria desse pressuposto epistemológico.

<sup>117</sup> Em outro momento, James justifica a investigação dos aspectos existenciais da religião da seguinte forma: “[a]inda assim, você pode me perguntar, se os resultados devem servir de base para nossa avaliação espiritual final de um fenômeno religioso, por que nos submeter a tanto estudo existencial de suas condições? Por que não simplesmente deixar as questões patológicas de fora? A isso respondo de duas maneiras: primeiro, digo que a curiosidade irreprimível nos conduz imperiosamente; e digo, em segundo lugar, que sempre leva a uma melhor compreensão do significado de algo considerar seus exageros e perversões, seus equivalentes, substitutos e parentes mais próximos em outros lugares. Não que possamos, com isso, submergir a coisa na condenação generalizada que dirigimos a seus congêneres inferiores, mas sim que por contraste possamos averiguar com mais precisão em que consistem seus méritos, aprendendo ao mesmo tempo a quais perigos particulares de corrupção ela também pode estar exposta” [*Still, you may ask me, if its results are to be the ground of our final spiritual estimate of a religious phenomenon, why threaten us at all with so much existential study of its conditions? Why not simply leave pathological questions out? To this I reply in two ways: First, I say, irrepressible curiosity imperiously leads one on; and I say, secondly, that it always leads to a better understanding of a thing's significance to consider its exaggerations and perversions, its equivalents and substitutes and nearest relatives elsewhere. Not that we may thereby swamp the thing in the wholesale condemnation which we pass on its inferior congeners, but rather that we may by contrast ascertain the more precisely in what its merits consist, by learning at the same time to what particular dangers of corruption it may also be exposed*] (James, 1902, pp. 21-22). Essa justificativa, embora à primeira vista pareça contradizer a posição aqui defendida — a saber, de que a investigação dos aspectos materiais dos fenômenos religiosos serve justamente para demonstrar sua irredutibilidade a meros postulados existenciais —, na verdade a reforça. Quando James afirma que os aspectos patológicos, enquanto exageros ou perversões e equivalentes ou proporcionais, são relevantes para uma compreensão mais eficaz da experiência religiosa, ele está, na verdade, reiterando que há dimensões da religião que escapam a qualquer explicação puramente material ou patológica. Em outras palavras, ao reconhecer a importância dos elementos patológicos, James reafirma que existem aspectos distintos nos fenômenos religiosos — aspectos que não podem ser plenamente reduzidos ao seu substrato físico ou psicológico.

<sup>118</sup> Por exemplo: “[u]m discípulo da escola, aliás, se esforçou para impugnar o valor de obras de gênio de forma indiscriminada (tais obras de arte contemporânea, a saber, que ele próprio não consegue apreciar, e elas são muitas) usando argumentos médicos” [*One disciple of the school, indeed, has striven to impugn the value of works of genius in a wholesale way (such works of contemporary art, namely, as he himself is unable to enjoy,*

As duas principais hipóteses trabalhadas na maior parte dos capítulos<sup>119</sup> de *The Varieties* (James, 1902) referem-se, precisamente, a (1) como os fenômenos religiosos se manifestam em condições existenciais; leia-se, materiais, e (2) à irreducibilidade desses fenômenos a essas mesmas condições. A primeira hipótese é fundamentada na investigação dos fenômenos religiosos dentro de um contexto científico-positivista, uma vez que as condições materiais — ou a realidade extensa — são, evidentemente, passíveis de observação científica.<sup>120</sup> Quanto à segunda hipótese, James enfatiza que, mesmo após o exame crítico das determinações materiais, os fenômenos religiosos parecem possuir um valor e uma explicação que os superam; ou, ao menos, que não podem ser simplesmente reduzidos a suas bases materiais. Portanto, deve haver outro critério de julgamento, os quais não devem derivar unicamente de sua associação com estados corporais, mas próprios: (1) o apreço imediato [*immediate delight*] que tais ideias despertam, ou (2) porque “[...] nós acreditamos que eles trazem a nós boas consequências frutíferas à vida” (James, 1902, p. 15).<sup>121</sup> Dessa forma, os postulados são considerados mais ou menos verdadeiros não na medida em que se explicam por seus correlatos corporais, mas porque implicam uma relação mais imediata com a realidade, ou porque produzem efeitos positivos e concretos na vida.

É patente que ambos os critérios estão diretamente relacionados aos temas abordados nos dois primeiros capítulos; quais sejam, que os juízos de valor se fundamentam em duas exigências da consciência, respectivamente: (1) a busca por uma relação mais própria com o fluxo da experiência pura, por meio da experiência imediatas e (2) a satisfação de suas demandas teleológicas; leia-se, a realização de seus fins por meio da concretização daquilo que é apreendido como um bem. Portanto, aplicado às experiências religiosas, o argumento de James permanece o mesmo — o que evidencia os desdobramentos de seu paradigma relativo à consciência e reforça a tese defendida no capítulo anterior: as experiências religiosas devem ser avaliadas na medida em que são eficazes tanto em proporcionar alcance imediato à experiência pura (o que explica seu interesse pelas experiências místicas), quanto em gerar

---

*and they are many) by using medical arguments]* (James, 1902, p. 17). O leitor talvez se recorde do clássico cinematográfico *Dead Poets Society*, de 1989, dirigido por Peter Weir. Em uma das cenas, o livro didático utilizado pelos alunos propõe julgar poemas com base em métricas matemáticas. O gesto romântico do professor, interpretado por Robin Williams, ao rejeitar esse método — repetido de diferentes formas ao longo do filme — ecoa o mesmo argumento defendido por James: a obra de um gênio artístico não pode ser reduzida a critérios puramente objetivos.

<sup>119</sup> Afirma-se isso, porque, ao final das conferências, James se dedica a uma investigação filosófica que, em certa medida, transcende as definições materiais ou existenciais do fenômeno religioso. Isso significa que, em determinado momento, ambas as hipóteses — a da expressão material e a da irreducibilidade — tornam-se secundárias ou mesmo irrelevantes para o desenvolvimento de seus argumentos.

<sup>120</sup> Esse é um dos principais motivos pelos quais James é comumente reconhecido como um dos fundadores da ciência da religião.

<sup>121</sup> “[...] [*W*]e believe them to bring us good consequential fruits for life.”

frutos positivos sob o ponto de vista teleológico da consciência (o que justifica sua atenção aos fenômenos de conversão, enquanto possibilidade de reinscrição da consciência no fluxo da vida; de retomada do anseio e da capacidade de realizar e satisfazer aquilo que se reconhece como um bem).<sup>122</sup>

Contudo, ainda que anseie distinguir os fenômenos religiosos pela recusa em reduzir seu valor às condições materiais, James também não pretende afirmar que, no âmbito da psicologia,<sup>123</sup> existam fenômenos religiosos *sui generis*; quer dizer, substancialmente distintos. Melancolia, felicidade ou transe religiosos são os mesmos estados observados em contextos não religiosos. Tampouco o possível aspecto distintivo se sustentaria em um plano que ultrapassasse o escopo da psicologia, uma vez que “[...] o próprio fato de serem tão numerosos e tão diferentes entre si é suficiente para provar que a palavra ‘religião’ não pode representar nenhum único princípio ou essência, mas que é um nome coletivo” (James, 1902, p. 26).<sup>124</sup> Sob essa perspectiva, não existe nem algo como um sentimento religioso enquanto tal, nem sequer um objeto religioso *per se*.<sup>125</sup>

Na verdade, as hipóteses que se referem à investigação das experiências religiosas — consideradas em sua multiplicidade e sob o ponto de vista dos fenômenos intrapsíquicos — tornam-se mais consistentes se dependerem da premissa de que essas experiências representam uma abertura em direção à ampliação da compreensão da consciência e da realidade, ao invés de um esforço para delimitar sentimentos ou objetos religiosos a partir da psicologia.<sup>126</sup> Sob a perspectiva proposta, tais fenômenos não são necessariamente menos

<sup>122</sup> Tanto as experiências místicas quanto as de conversão serão examinadas em momento oportuno. Cabe dizer que a mesma justificativa se aplica a outros fenômenos analisados por James, como a religião dos *healthy-minded* e dos *sick souls*, que também serão discutidos no subcapítulo 5.2.

<sup>123</sup> Diz-se isso com base na premissa básica de James: investigar os fenômenos religiosos sob o ponto de vista da psicologia (James, 1902, pp. 2-3).

<sup>124</sup> “[...] [T]he very fact that they are so many and so different from one another is enough to prove that the word ‘religion’ cannot stand for any single principle or essence, but is rather a collective name.”

<sup>125</sup> Como revela a seguinte citação, bastante enfática: “[a]ssim como parece não haver uma única emoção religiosa elementar, mas apenas um conjunto comum de emoções das quais os objetos religiosos podem se apropriar, também pode ser concebível que não exista um tipo específico e essencial de objeto religioso, nem um tipo específico e essencial de ato religioso” [*As there thus seems to be no one elementary religious emotion, but only a common storehouse of emotions upon which religious objects may draw, so there might conceivably also prove to be no one specific and essential kind of religious object, and no one specific and essential kind of religious act*] (James, 1902, p. 28).

<sup>126</sup> Em linhas gerais, a posição pode ser formulada a partir do seguinte exemplo: ao contrário de um universo concebido religiosamente, um horizonte materialista carece do apelo necessário para ser abordado com solenidade e gravidade — sobretudo, em razão da impessoalidade de um mundo indiferente, responsivo ao sujeito apenas de forma mecânica. James, no entanto, reconhece que essa solução é, em última análise, insuficiente. A insuficiência está especificamente na impossibilidade de delimitar, de modo substancial, tanto o objeto quanto a atitude religiosa. Para contornar — ainda que parcialmente — essa dificuldade, James recorre a casos paradigmáticos (de submissão, resignação, entusiasmo etc.) e às figuras dos gênios fundadores de religiões. Os casos extremos, segundo ele, ajudam a traçar o contorno de um fenômeno que, a princípio, não é rigorosamente definido. Assim, se é possível falar de uma “essência” da religião, James pensa que essa possa ser formulada da seguinte maneira: “[a] essência das experiências religiosas, aquilo pelo qual devemos

verdadeiros por estarem estruturados segundo reivindicações religiosas; ou seja, almejando a presunção de certo privilégio enquanto eventos estritamente religiosos. Com efeito, “[e]ssas [experiências religiosas] são cada um e todos eles casos especiais de tipos de experiência humana de escopo muito mais amplo” (James, 1902, p. 24).<sup>127</sup> Na prática, isso significa que, por exemplo, a felicidade consequente da satisfação de demandas fisiológicas pode ser superada pela mesma experiência vivida sob um paradigma religioso: enquanto a primeira está condicionada e orientada às suas circunstâncias materiais, a segunda não necessariamente depende delas — podendo, em alguns casos, surgir precisamente da privação de tais condições. Assim, o moralista — ou o estoico, tal como James define — está diante da privação da felicidade ligada às condições materiais e se submete resignadamente ao dever e às contingências do universo, cumprindo suas obrigações sem protestos. No paradigma religioso, porém, a mesma privação — enquanto necessidade de submissão e sacrifício — não é encarada como um estorvo a ser suportado, mas como algo positivamente apropriado — à exemplo das experiências ascéticas (James, 1902, p. 51).

Em síntese, os fenômenos religiosos são compreendidos dentro de uma perspectiva mais ampla de estudo dos fenômenos psíquicos. Por outro lado, essa inclusão não implica retirar deles sua condição de fenômenos religiosos, pois, ainda que a interpretação de tais estados não se origine de um acontecimento cuja forma seja, *per se*, religiosa, é no interior de um horizonte empírico de explicação da consciência que esses dados ainda constituem um *locus* que ultrapassa as estruturas materiais e causais que lhes deram origem.

Por último, a hipótese ainda é reforçada pela compreensão dos fenômenos religiosos à luz do que já foi exposto acerca das experiências intuitivas e de sua primazia na estruturação da realidade, do conhecimento e do assentimento a ideias. As experiências religiosas, embora vinculadas a aspectos não sensíveis, são tão capazes quanto aquelas de produzirem aquilo que chamou de senso de realidade. No caso, James retoma o papel primário das experiências intuitivas para sustentar que a crença não deve ser entendida apenas como o assentimento intelectual a um conjunto dogmático ou confessional próprio das religiões, pois, segundo as descrições e análises reunidas pela psicologia de sua época, inúmeros relatos indicaram que o sentimento de realidade não se restringe a objetos sensíveis ou de razão. A importância dessa

---

finalmente julgá-las, deve ser aquele elemento ou qualidade nelas que não encontramos em nenhum outro lugar. E tal qualidade será, naturalmente, mais proeminente e fácil de notar naquelas experiências religiosas que são mais unilaterais, exageradas e intensas” [*The essence of religious experiences, the thing by which we finally must judge them, must be that element or quality in them which we can meet nowhere else. And such a quality will be of course most prominent and easy to notice in those religious experiences which are most one-sided, exaggerated, and intense*] (James, 1902, p. 45). Dela, se faz seguir a análise apresentada aqui.

<sup>127</sup> “*These are each and all of them special cases of kinds of human experience of much wider scope.*”

tese reside na implicação de que toda hipótese racional depende, antes de tudo, de um assentimento ligado a aspectos intuitivos da sensibilidade e/ou da afetividade; e, uma vez que os aspectos afetivos são amplamente mobilizados nas experiências religiosas, “[e]las são tão convincentes para aqueles que os têm como qualquer experiência sensível direta pode ser, e são, como regra, muito mais convincentes do que os resultados estabelecidos pela mera lógica jamais serão” (James, 1902, p. 72).<sup>128</sup>

Nesse sentido, as experiências religiosas paradigmáticas — agora entendidas enquanto mobilização afetiva exemplar — geram um senso de realidade também exemplar; e, ainda que, ao longo da história, variem os sistemas de pensamento aos quais o senso de realidade se vincula (por exemplo, a aceitação de uma religião natural ou de uma religião politeísta são mais plausíveis a depender das épocas e contextos) — de modo que seus elementos comuns não possam ser definidos por conteúdo ou forma —, as atitudes emblemáticas geradas pela intensidade afetiva paradigmática permitem a definição de um tipo de unidade patente. De modo sucinto, porque paradigmática, a afecção e sua posterior conversão em conduta é capaz de sustentar a unidade interpretativa dos fenômenos religiosos (James, 1902, p. 59-75).

A seguir, serão exploradas as referidas definições patentes; ou seja, os aspectos religiosos paradigmáticos responsáveis pela geração de atitudes emblemáticas, sobre os quais James se debruça.

## 5.2 A DEFINIÇÃO DE CONSCIÊNCIA FRENTE AOS FENÔMENOS RELIGIOSOS

Daqui em diante, objetiva-se demonstrar que os conceitos desenvolvidos por James no âmbito da investigação dos fenômenos religiosos amparam as determinações mais paradigmáticas de sua concepção de consciência. Nesse sentido, inicia-se pela análise da relação entre o *strenuous mood*, enquanto expressão exemplar de agência da consciência, e o tipo de experiência religiosa denominado *healthy-minded* [mente sadia].

A determinação do aspecto distintivo do *strenuous mood* — ultrapassagem das condições fisiológicas ligadas à dinâmica sensualista (prazer-dor) em direção a um ideal — é denotada, no contexto das experiências religiosas, por meio da categoria *healthy-minded*. Essa categoria, por sua vez, inspira-se na distinção entre dois tipos de vivências religiosas feitas

---

<sup>128</sup> “They are as convincing to those who have them as any direct sensible experience can be, and they are, as a rule, much more convincing than results established by mere logic ever are.”

por Francis W. Newman.<sup>129</sup> A primeira vivência — dos *healthy-minded* — está associada a um temperamento caracterizado pela leitura menos pessimista tanto da natureza humana quanto da própria constituição do mundo (James, 1902 p. 92 e ss.). É importante salientar que essas religiões são compreendidas em seu sentido temperamental, e não estritamente sistemático ou ortodoxo — conforme discutido no tópico anterior. Assim, o tratamento de todo conteúdo religioso pressupõe a interpretação de aspectos necessariamente adaptados a algum tipo de temperamento.

As particularidades otimistas, no caso das religiões cristãs, se expressam no esforço de atenuação da ênfase sobre o pecado e a culpa, exemplificados através da aproximação entre o cristianismo e a ideologia liberal — enquanto um afastamento tanto do reforço da ideia de natureza pecaminosa quanto das determinações restritivas associadas às condutas morais. Outro entendimento desse temperamento aparece no movimento denominado de *mind-cure* [cura-da-mente]. Embora não se enquadre *stricto sensu* à religião, suas concepções e práticas aproximam-se dela, principalmente, na produção de alívio mediante a entrega a uma força que transcende e confere sentido à experiência concreta, porque, além de conferir sentido, dispensa a austeridade de uma ortodoxia moral.<sup>130</sup> Já o efeito imediato desse sentimento de alívio, decorrente do abandono de um horizonte normativo opressivo, é o impulso à expansão próprio do *strenuous mood* (James, 1902, p 84-109).<sup>131</sup>

O significado de expansão tanto concerne ao sentimento relativo ao abandono da normatividade restritiva quanto se direciona à experiência de conciliação entre a subjetividade e seus objetos. Retomando o debate dos três primeiros capítulos, observa-se que são as ideias de expansão e contração que organizam as dinâmicas do *self*. Essas ideias, ligadas à estruturação e à autopreservação da consciência não dependem, em última instância, apenas

<sup>129</sup> As categorias *healthy-minded* e *sick soul* (tema do próximo tópico) são apropriadas da obra *The Soul: Its Sorrows and Its Aspirations* (1852), escrita por Francis W. Newman (1805-1897), irmão do aclamado cardeal John Henry Newman (1801-1890). Nesse contexto, Newman caracteriza a religião dos *healthy-minded* a partir de uma concepção de Deus associada a qualidades como harmonia, beleza, bondade e gentileza. Por outro lado, a visão unilateral das qualidades divinas torna-os infantis [*childlike*], pois os leva a ignorar as próprias imperfeições e, assim, negligenciar aspectos como a severidade divina ou o caráter pecaminoso da alma humana (James, 1902, pp. 80-81). Embora não endosse explicitamente tal caracterização, James se apropria das características de infantilidade em sentido análogo ao proposto por Newman: incapacidade de reconhecer o mal e, conseqüentemente, a fragilidade em lidar com as perturbações tanto da natureza quanto de si mesmo.

<sup>130</sup> O aspecto terapêutico — relacionado ao relaxamento, entrega, entre outros — adquire maior valor quando James passa a investigar as experiências místicas. A experiência mística apresenta-se como mais profunda no que se refere à revelação da dinâmica da experiência pura em sua imediaticidade. Já as experiências *mind-cure*, por assim dizer, possuem intensidade menor e permanecem, em essência, restritas ao seu valor terapêutico. As justificativas podem ser encontradas no *The Varieties* (James, 1902, pp. 122-123).

<sup>131</sup> Walt Whitman (1819–1892) representava, segundo James, o modelo do temperamento ligado aos *healthy-minded* de seu tempo, precisamente porque “[o]s únicos sentimentos que ele se permitiu expressar eram os de ordem expansiva [...]” [*The only sentiments he allowed himself to express were of the expansive order*] (James, 1902, p. 85).

de determinações subjetivas em oposição às externas. De acordo com Wild, o ponto central na preservação e na expansão da subjetividade reside na capacidade de exercer poder sobre seus objetos, ao passo que, no topo dessa hierarquia de objetos — sejam eles materiais, sociais ou espirituais — situam-se os objetos espirituais (Wild, 1969, p. 92 e ss.). Ainda que não se restrinja ao âmbito religioso, é inegável que muitas experiências religiosas influenciam a configuração do núcleo fundamental da subjetividade, pois demandam uma resposta integral do indivíduo diante da existência. Nesse sentido, as experiências de restrição e subsequente expansão, tal como observadas nos *healthy-minded*, relacionam-se diretamente aos anseios mais profundos da consciência de afirmar-se por meio do engajamento com seus objetos — sejam eles específicos, como os que dizem respeito ao ambiente social, ou mais gerais, ligados à atitude frente à própria existência. Assim, os sentimentos de expansão característicos do temperamento religioso otimista dizem respeito à afirmação de si e ao engajamento com os objetos espirituais mais próprios da subjetividade.

Tal engajamento — como visto no capítulo anterior — retoma a definição de ética através da busca e sustentação de um ideal, e não enquanto a determinação desse ideal: a primazia da possibilidade de engajamento em detrimento do conteúdo desse engajamento — na medida em que a principal definição de eticidade está ligada à realização do maior número de ideais possíveis — encontra justificção nas determinações formais da consciência através do conceito de *strenuous mood*.<sup>132</sup> Ernest Becker, vinculado à tradição psicanalítica — particularmente às ideias de Otto Rank —, compreende o *strenuous mood* jamesiano como uma ânsia ao investimento na realidade (Becker, 2025, p. 19). Nessa perspectiva, o medo da morte é proporcional a esse sentimento, primeiro, enquanto repressão do medo — o que ajuda a explicar o significado de expansão mencionado em Walt Whitman: “[...] parece que o medo da morte pode ser cuidadosamente ignorado ou realmente absorvido pelos processos de expansão da vida” (Becker, 2025, p. 43). Segundo, em relação aos diferentes graus de consternação: o excesso de afetação pela ideia da morte, para James, conduz à anedonia; quer dizer, à incapacidade de investimento no mundo.<sup>133</sup>

A interpretação das experiências religiosas associadas a um temperamento otimista (*healthy-minded*) segue rigorosamente a mesma estrutura. Cotkin, por exemplo, afirma que o

---

<sup>132</sup> Alguns autores, como Cotkin, defendem que o herói — personificação do *strenuous mood* — é a principal chave de leitura da psicologia da religião de James, sendo que a atividade de Deus, em relação à ação da humanidade no mundo consiste em sua concretização: “Deus não livrou os homens e as mulheres da responsabilidade de construir um mundo melhor; Deus os ajudou a encontrar os recursos para agir” [*God did not release men and women of their responsibility to build a better world; God helped them to find the resources to act*] (Cotkin, 1990, p. 103).

<sup>133</sup> Tema que será desenvolvido mais adiante (p. 75 e ss.).

*The Varieties* é enfático na demonstração de que a “[...] crença religiosa [é] traduzida em uma vida mais completa, e mais extenuante” (Cotkin, 1990, p. 105).<sup>134</sup> O mesmo ocorre em Lapoujade, que observa uma relação direta entre o valor da religião e o ímpeto de agência:

[...] [o] valor da religião, nesse sentido, é exatamente que ela amplia nosso horizonte mental e nosso poder de agir. James não cessa de dizer que o próprio da conversão, é a passagem da contração à expansão do campo de consciência. Novamente, as conexões com o mundo são novamente possíveis; o mundo é devolvido, ampliado e renovado, recarregado de possibilidades. Nesse sentido, nossa relação com a religião é também uma relação de convenção na medida que ela nos serve para aumentar nossa potência de agir (Lapoujade, 2007, p. 118).<sup>135</sup>

Há, contudo, um traço distintivo nas experiências religiosas paradigmáticas, sob o qual se determinada o tipo ideal de *strenuous mood*: a religiosidade não se limita a deslocar a subjetividade para um modelo moral mais expansivo; ou seja, fundamentado em conceitos e condutas menos arbitrários. Seu aspecto específico não está no fato de o alívio e a entrega serem o resultado da substituição de paradigmas espirituais ou morais. Na verdade, o alívio se compreende na renúncia à tentativa de resolver os problemas da subjetividade por meio de balizas morais. Em outras palavras, o caráter positivo e emblemático dessas experiências reside precisamente no sentimento de alívio, o que implica concluir que o ideal religioso que delas emerge não consiste em substituir uma crença por outra, mas em experienciar uma religião cujo núcleo está no próprio alívio. O paradigma central, portanto, não é a adesão a uma nova moralidade e, a partir disso, a produção do *strenuous mood*, mas o sentimento de alívio e a libertação obtido através do abandono do esforço por afirmar a subjetividade através de quaisquer parâmetros morais.

A problemática ligada à alguma vinculação moral específica é exemplificada no próprio movimento dos *mind-cure*. Quanto a eles, ainda que as experiências dos *healthy-minded* se apresentem como a possibilidade de um *strenuous mood* desvinculado de balizas morais restritivas, elas carregam um limite intrínseco: uma vez que a interpretação do mal se desdobra das contradições da existência — morte, crueldade e do hediondo (tal como visto na terceira parte do capítulo anterior) —, a felicidade que simplesmente ignora o mal equivale a ignorar parte da realidade. Em razão disso, há um tipo de ingenuidade no valor estritamente terapêutico das experiências otimistas. Nesse sentido, a felicidade própria dos

<sup>134</sup> “[...] [R]eligious belief translated into a fuller, more strenuous life.”

<sup>135</sup> “[...] [L]a valeur de la religion à cet égard, c’est précisément qu’elle élargit notre horizon mental et notre pouvoir d’agir. James ne cesse de dire que le propre de la conversion, c’est le passage de la contraction à l’expansion du champ de conscience. À nouveau, les connexions avec le monde sont possibles; le monde est redonné, élargi et renouvelé, rechargé en possibilités. En ce sens, notre rapport avec la religion est lui aussi un rapport de convention en tant qu’elle nous sert à augmenter notre puissance d’agir.”

*healthy-minded* não deve se reduzir à ideia de felicidade natural; ou seja, só é uma experiência religiosa precisamente porque o mal, encarnado na ideia de morte, desafia a felicidade natural e configura-se como obstáculo ao *strenuous mood*: “[...] vida e sua negação estão inextricavelmente unidas. Mas se a vida é boa, sua negação deve ser má. No entanto, ambos são fatos igualmente essenciais da existência; e toda felicidade natural parece, portanto, infectada por uma contradição. O sopro do sepulcro a circunda” (James, 1902, p. 139).<sup>136</sup> É por isso que, erroneamente, o movimento *mind-cure* empenha-se em substituir o mal relativo às ideias de natureza caída e pecado — enquanto um mal intrínseco — pela ideia de medo: o medo, diferentemente de uma condição substancial, faz do mal uma realidade superável de forma imanente através da coragem. O grande problema é que essa leitura relativiza a morte — radical contradição a todo bem natural — como se a coragem, porque ligada à autodeterminação, fosse passível de solucioná-la (James, 1902, pp. 89-98).

Assim, é contra esse sentido que se deve compreender o papel determinante da experiência religiosa em relação ao *strenuous mood*. A religiosidade, por permitir a formação do engajamento desvinculado das condições materiais, oferece o verdadeiro paradigma do *strenuous mood*. Em outras palavras, o *strenuous mood* só é capaz de ser plenamente determinado no âmbito das experiências religiosas, precisamente porque estas não exigem que a disposição dependa de qualquer condição material e, por isso, esteja à mercê das contradições da vida.

A segunda definição relativa à consciência, a qual encontra uma determinação paradigmática nas experiências religiosas através da religião dos *sick souls* [almas enfermas], é a melancolia. Enquanto a religião dos *healthy-minded* não reconhece de forma persistente e radical a dimensão do mal, os chamados *sick-souls* assumem-na em sua experiência. Para estes, a melancolia não se limita à percepção do mal como um conjunto de acidentes contornáveis, mas como uma contradição profunda e irreconciliável em relação aos bens naturais associados ao prazer, à vitalidade, ao reconhecimento, à prosperidade etc.: “[p]odem coisas cujo fim é sempre poeira e decepção ser os verdadeiros bens os quais nossas almas necessitam? Por trás de tudo está o grande espectro da morte universal, a escuridão que tudo abarca” (James, 1902, p. 139).<sup>137</sup>

<sup>136</sup> “[...] [*L*]ife and its negation are beaten up inextricably together. But if the life be good, the negation of it must be bad. Yet the two are equally essential facts of existence ; and all natural happiness thus seems infected with a contradiction. The breath of the sepulchre surrounds it.”

<sup>137</sup> “Can things whose end is always dust and disappointment be the real goods which our souls require? Back of everything is the great spectre of universal death, the all-encompassing blackness.”

Do mesmo modo que se distingue entre uma felicidade vinculada às condições naturais (estoica) e outra associada a um ideal independente destas (religiosa), haveria também uma tristeza relacionada às condições materiais e outra compreendida como um mal radical, intrínseco, essencial e, a princípio, insuperável. De modo eminente, a tristeza — ou melancolia — configura-se como o contraponto da felicidade ingênua ligada às condições naturais: existe uma contradição intrínseca à realidade entre vida e morte e, por isso, o sofrimento, a doença, a injustiça e a falta de sentido não toleram ser simplesmente ignorados ou superados pela autodeterminação — ou, como no caso anterior, pela coragem —, pela força de vontade ou por qualquer recurso imanente à natureza. Nesse sentido, James associa a melancolia a uma forma de sobriedade, entendida como a admissão da radicalidade dos problemas inerentes à contingência (James, 1902, pp. 134-136).

Contudo, essa sobriedade pode atingir níveis patológicos, manifestando-se, por exemplo, na anedonia — insatisfação diante de atividades antes prazerosas —, na neuralgia — angústia persistente — e no pânico — medo agudo, generalizado ou dirigido a determinado fenômeno. Em todas essas formas, o que se sobressai é um sentimento de estranheza, de falta de sentido e de irrealidade em relação ao mundo ou a si mesmo. Quanto ao mundo, evidencia-se a ausência de sentido, a casualidade dos eventos e, no que concerne a si próprio, na emergência de um sentimento de inaptidão e percepção da consciência como um fardo (James, 1902, pp. 145-159).<sup>138</sup> Assim, a melancolia é compreendida tanto como sobriedade — superior, nesse sentido, por recusar a felicidade ingênua — quanto patologia. Nesta última, como visto, destacam-se a ausência de sentido, a sensação de estranheza e a irrealidade diante do mundo ou da própria subjetividade.

Tais problemas, por sua vez, estão diretamente relacionados à fundamentação do *strenuous mood*: ou o mundo se mostra incapaz de satisfazer as demandas psíquicas, ou a própria subjetividade se reconhece inapta a realizá-las diante de sua hostilidade. É nesse contexto que James recorre às metáforas da corrente e da ancoragem para descrever o movimento da consciência frente à melancolia: “[...] como *pode* que coisas tão inseguras como as experiências bem-sucedidas deste mundo proporcionar uma ancoragem estável?” (James, 1902, p. 136).<sup>139</sup>

<sup>138</sup> A descrição dos sentimentos de estranheza, inaptidão e semelhantes, tanto em relação ao mundo quanto a si mesmo, é apresentada através dos relatos de Tolstói e de John Bunyan, respectivamente (James, 1902, p. 152 e ss.). No caso do sentimento de pânico, Capps demonstra que o relato é, na verdade, do próprio James (Capps, 1997, p. 46)!

<sup>139</sup> “[...] [*H*]ow can things so insecure as the successful experiences of this world afford a stable anchorage?”

A resposta de James, por sua vez, retoma a noção do mal enquanto obstáculo à ancoragem da consciência; quer dizer, como enunciação da precariedade da existência (James, 1902, p. 136). Nesse contexto, Capps interpreta a descrição da melancolia apresentada no capítulo XXI de *The Principles* — “A Percepção da Realidade” [*The Perception of Reality*] — como um sentimento de “[...] ausência e perda, e o desejo de recuperar o objeto perdido de alguma forma ou outra [...]” (Capps, 1997, pp. 33-34).<sup>140</sup> Embora comprometido com uma leitura psicanalítica estrita, o que se destaca em sua leitura é a ênfase que James dá à ideia de um amplo desinteresse pelo mundo, que se prolonga no sentimento de sua irrealidade (Capps, 1997, p. 36). Esse desinteresse, à luz do debate desenvolvido nos dois primeiros capítulos, culmina em um problema radical: o sentimento de irrealidade atinge também o senso de identidade pessoal. Se a constituição do *self* depende do sentimento de familiaridade entre pensamentos e experiências sensíveis — que, por sua vez, só se efetivam mediante a recepção afetiva das experiências —, então o processo de desengajamento afetivo em relação ao mundo implica, ao mesmo tempo, a impossibilidade de determinação da consciência. Em outras palavras, se a afecção garante a unidade entre as experiências (as partes) que compõem o *self* diante do mundo, a incapacidade de engajar-se afetivamente com os objetos da consciência conduz inevitavelmente ao próprio esfacelamento da subjetividade.

Diante disso, conclui-se que, a melancolia constitui o antípoda perfeito do processo de determinação da consciência. Ela, tal como descreve Wild, é representação da natureza precária da identidade pessoal (Wild, 1969, p. 103). A melancolia nega a estruturação teleológica dessa consciência, pois se apresenta como um constrangimento imanente à atribuição de sentido e, conseqüentemente, à ação. Mais do que isso, a negação funda-se na própria estrutura afetiva da melancolia, uma vez que possui maior força de realidade que as concepções que a justificam ou a negam, justamente por ser uma experiência radicalmente afetiva e, portanto, primária. Disso decorre que a melancolia é “[...] o verdadeiro âmago do problema religioso: Socorro! Socorro! Nenhum profeta pode reivindicar trazer uma mensagem final a menos que diga coisas que soem como realidade aos ouvidos de vítimas como estas” (James, 1902, p. 162)<sup>141</sup> — não apenas porque perturba o sentimento de realidade das estruturas religiosas já estabelecidas, mas porque, em última instância, a melancolia desestrutura qualquer sentimento de realidade a respeito de qualquer coisa.

<sup>140</sup> “[...] [*A*]bsence and loss, and the desire to regain the lost object in some form or other [...]”

<sup>141</sup> “[...] [*T*he real core of the religious problem: Help! help! No prophet can claim to bring a final message unless he says things that will have a sound of reality in the ears of victims such as these.”

Ainda assim, diante da amplitude das questões que envolvem a melancolia, torna-se evidente que o problema não é simplesmente que esta represente uma dificuldade para a religião. Antes, é um problema religioso em si, um problema típico e persistente na religião, uma vez que, no limite, a religião se apresenta e se sustenta como um esforço para responder à vanidade das coisas, à falta de significado do mundo, à incapacidade de qualquer autorrealização e à negação de ideais subjetivos. O que resume, portanto, seu horizonte distintivo: a radicalidade da melancolia expressa-se no nível das questões últimas da religião.

Portanto, a melancolia é entendida em dois sentidos: um, relacionado a determinadas experiências cotidianas ligadas ao sentimento de fracasso pessoal e à precariedade do mundo; e outro, simultaneamente, em um nível existencial.<sup>142</sup> Quanto ao primeiro caso, a religião insere-se no conjunto mais amplo de explicações da melancolia: a crença religiosa é tão passível quanto qualquer outro horizonte conceitual de falhar como alicerce, por assim dizer, da subjetividade. Nesse caso, a melancolia é um problema para a religião. Por outro lado, a melancolia é um problema religioso precisamente porque envolve a própria radicalidade da demanda da consciência por sentido; a qual, diante de uma assim chamada felicidade natural — porque ligada às condições materiais enquanto doadoras de sentido —, tende ao fracasso (James, 1902, pp. 157-162).

Por esses motivos, tanto o *strenuous mood* quanto a dissolução do problema da melancolia — desintegração do *self* — só encontram sentido sob os paradigmas religiosos, não porque James queira defender qualquer tipo de horizonte explicativo confessional, mas porque todo o esforço de solução última dessas questões não encontra justificção nas condições da natureza. Em contrapartida, o respaldo do paradigma último da melancolia na investigação dos fenômenos religiosos é patente.

Quanto à restituição das funções perdidas, a partir da qual o aspecto patológico e paralisante da vida é oposta à felicidade espiritual — experiência paradigmática de alívio e submissão diante de um bem não-natural —, é associada o conceito de conversão, entendido como o anseio de concepção do antídoto para a melancolia em seu nível patológico radical — destituição da realização da consciência enquanto função.

Portanto, o terceiro conceito a partir do qual os debates em torno da religião estruturam a compreensão da consciência é o de conversão. Aquilo que envolve o processo de conversão religiosa é parte do quadro psicológico que James denomina de unificação do *self*. Sua negação, o *divided-self* [eu-dividido], caracteriza-se por uma cisão interior no âmbito da

---

<sup>142</sup> Aqui, existencial deve ser compreendido em *lato sensu*, no sentido de abarcar a condição humana, e não no sentido das condições materiais de determinados fenômenos.

vontade, do temperamento, da moral e do intelecto; de modo que a pessoa experimenta uma existência marcada por tensões e contradições. Nesse estado, uma das características mais evidentes é a oscilação da vontade entre o atual e o ideal — como expressou o Apóstolo Paulo.<sup>143</sup> Diante de uma tensão psíquica dispendiosa, a consciência tende a buscar um estado de equilíbrio, alcançado por meio de um acontecimento, repentino ou gradual. Nesse contexto, a unificação do *self* configura-se como um fenômeno amplo, passível de acontecer em qualquer consciência marcada pela fragilidade de sua constituição. Por isso, o movimento de divisão e posterior unificação do *self* abrange tanto a passagem da religião para a irreligião quanto o inverso, ou ainda, transformações desvinculadas de crenças religiosas (James, 1902, p. 167-188). Em termos gerais, a conversão — enquanto unificação do *self* — corresponde a um processo de estabilização de ideias, o qual, por isso, é tão somente um processo “[...] que permite ao sujeito resolver um estado de tensão psíquica que se tornou insuportável” (Frey, 2020, p. 271):<sup>144</sup> representações antes periféricas ou contraditórias tornam-se estruturantes da subjetividade, ocupando o centro da energia da consciência. Nesse cenário, as teses relativas ao eu-subliminal mostram-se suficientes para fundamentar juízos existenciais a respeito da conversão.

Com base nos estudos de Starbuck, James afirma que a conversão tende a ser tanto mais repentina quanto mais vinculada a transformações associadas ao subconsciente; ao contrário daquela apoiada em hábitos do eu-primário, a qual se expressa de forma mais gradual. Ainda assim, há sempre um componente subconsciente, de modo que a conversão implica necessariamente um aspecto de autorrendição [*self-surrender*]. Isso quer dizer que os casos de conversão não se reduzem ao plano volitivo ou consciente, mas carregam sempre uma dimensão espontânea e, em alguma medida, irresistível. Para o convertido, a experiência não se apresenta como algo simplesmente desejado, mas como uma forma de subordinação necessária; ocorrendo porque, além da acumulação de experiências no âmbito subconsciente, a agência está vinculada ao eu-atual, enquanto a conversão implica uma abertura ao eu-ideal. Nesse sentido, a chamada conversão consciente corresponderia, na verdade, ao momento em que o eu-atual se percebe efetivamente capaz de alcançar o eu-ideal — algo incomum nas experiências de crise, uma vez que a fraqueza de um *self* não unificado tende a impossibilitar a crença na referida efetivação (James, 1902, pp. 194-210).

---

<sup>143</sup> “Pois não faço o bem que quero, mas justamente o mal que não quero fazer é que eu faço” (Romanos, 7:19).

James refere-se a essa passagem a partir da página 173 do *The Varieties* (1902).

<sup>144</sup> “[...] [*Q*]ui permet au sujet de résoudre un état de tension psychique devenu insupportable.”

Por outro lado, sabe-se que a explicação psicológica contrasta com a justificativa oferecida pelas diversas tradições religiosas: enquanto a psicologia interpreta o caráter irresistível da conversão como efeito do subconsciente, a religião tende a compreendê-la como testemunho de uma força externa sobrenatural. James, embora cauteloso em não desqualificar de imediato as explicações religiosas, destaca que, desde as pesquisas empíricas sobre o subconsciente, tornaram-se mais evidentes as explicações psicológicas; quer dizer, as que afirmam que as experiências de espontaneidade e de influência externa na conversão dependem, em última análise, da relação entre o eu-primário e o acesso — mais ou menos precário — às ideias produzidas no eu-subliminal.

Ainda assim, é importante notar que essa posição não pretende equivaler a uma negação do valor das justificativas sobrenaturais. Como discutido anteriormente, ainda que a sensação de externalidade e espontaneidade na conversão religiosa decorra, em termos psicológicos, da limitação do eu-primário em relação ao subliminar, isso não implica uma desqualificação de seu valor religioso. Em outras palavras, nada impede, do ponto de vista confessional, que a estrutura subconsciente explique a espontaneidade e o sentimento de influência externa experimentados pelo convertido; mas apenas que, no mínimo, o acesso a tais influências se dê por meio das instâncias subliminares (James, 1902, pp. 234-243). Seu ponto de discordância é relativo à redução do valor dessas experiências exclusivamente às categorias do miraculoso ou sobrenatural: “[...] [n]ossa opinião sobre o significado e valor de um evento ou condição humanas, deve ser decidida exclusivamente com base em fundamentos empíricos” (James, 1902, p. 237).<sup>145</sup> Na verdade, como se verá a seguir, a única justificação possível para o valor das experiências religiosas nesse contexto deve apoiar-se nas estruturas da consciência já discutidas.

Conquanto o debate sobre a experiência pura tenha se aprofundado apenas anos depois, o próprio *The Varieties* — publicado anteriormente às teses do empirismo radical — já explorava a questão do eu-subliminal. Ao tratar da conversão, James já observava que a consciência — abrangendo tanto o subconsciente quanto o eu-primário — constituía-se como um campo mais ou menos expandido, cuja estreiteza estaria ligada tanto à limitação da capacidade de conjunção entre ideias quanto à sua realização prática. Assim, sobretudo em decorrência de enfermidades, a consciência estaria à mercê de reduzir-se a uma fagulha incapaz de articular os significados que a sustentam, expressa por sentimentos de opressão e

---

<sup>145</sup> “[...] [O]ur opinion of the significance and value of a human event or condition, must be decided on empirical grounds exclusively.”

retração: “[...] [uma fagulha] sem memória do passado ou pensamento do futuro, e com o presente reduzido a alguma única emoção simples ou sensação do corpo” (James, 1902, pp. 231-232).<sup>146</sup> James já insistia que a precariedade da consciência reduzida a uma fagulha deveria ser compreendida a partir de sua condição existencial: a opressão, a contração e a alienação em relação ao passado e ao futuro derivariam da incapacidade de satisfazer as próprias demandas funcionais. Destarte, se a consciência é entendida como a conjunção de ideias afetivamente relacionadas em favor da agência no mundo — como visto nos dois primeiros capítulos —, a falha em cumprir tais funções comprometeria sua própria existência; isto é, tornaria-a retraída e oprimida pela inibição de sua capacidade agente, se não que reduzida a uma mera fagulha.

É nesse contraste que a experiência de conversão se torna mais nítida, uma vez que se caracteriza por uma harmonia renovada entre sujeito e mundo, um ímpeto de agência que subsiste apesar das condições externas. Para James, o convertido experimenta a sensação de possuir maior posse da verdade, acompanhada pelo desaparecimento do sentimento de estranheza vivenciado pelo melancólico.<sup>147</sup> Tais características negam, de forma direta, as marcas mais evidentes da destituição das funções da consciência: o sentimento de segurança e despreocupação se opõe à opressão e à contração da consciência; enquanto que a intensificação da percepção dos objetos contrasta com a estranheza própria da melancolia. Nos termos do empirismo radical, se a consciência existe pela conjunção afetiva entre ideias e pelo conhecimento das conjunções e disjunções entre experiências em favor da ação, então o valor da conversão decorre de sua capacidade de reafirmar essa estrutura.

Os resultados mais imediatos da conversão, portanto, coincidem com as condições existenciais destacadas desde o primeiro capítulo: maior conhecimento das relações entre as partes da experiência pura, proporcionando a ampliação do senso de realidade e maior capacidade predicativa diante dos fenômenos possíveis, garantindo segurança frente às demandas teleológicas da consciência. Em contrapartida, o estado mais duradouro e

---

<sup>146</sup> “[...] [*W*]ithout memory of the past or thought of the future, and with the present narrowed down to some one simple emotion or sensation of the body.”

<sup>147</sup> Vide as palavras de utilizadas por James: “[...] perda de todas preocupação, o senso de que tudo está, em última instância, bem consigo, a paz, a harmonia, a vontade de ser, ainda que as condições externas permaneçam as mesmas”, produção de uma “[...] sensação de perceber verdades não conhecidas antes.” Assim, há um sentimento de “[...] mudança objetiva pela qual o mundo frequentemente parece passar”, que é “[...] o exato oposto daquele outro tipo de novidade, aquela terrível irrealdade e estranheza na aparência do mundo, que é experienciada por pacientes melancólicos [...]” [*loss of all the worry, the sense that all is ultimately well with one, the peace, the harmony, the willingness to be, even though the outer conditions should remain the same/ sense of perceiving truths not known before/ objective change which the world often appears to undergo/ the precise opposite of that other sort of newness, that dreadful unreality and strangeness in the appearance of the world, which is experienced by melancholy patients*] (James, 1902, p. 248).

paradigmático da conversão é apenas encontrado nas experiências de santidade; portanto, o amparo às definições de consciência derivadas da conversão religiosa só é alcançada por ocasião da exploração desse conceito.

A forma exemplar das experiências de conversão se expressa na santidade, e isso porque é nela que os frutos da conversão se revelam de modo mais representativo (James, 1902, p. 259). Por frutos, quer-se dizer que as qualidades comuns aos santos — devoção, pureza, ternura e caridade — devem ser julgadas não em si mesmas, mas pelas implicações materiais, psicológicas e sociais de suas condutas (James, 1902, p. 326 e ss.). Em decorrência disso, há sempre um excesso resultante da dificuldade de certas características se ajustarem às condições materiais da existência. O ideal de pobreza, por exemplo, é valioso enquanto contraponto a uma época dominada pela avareza, o pacifismo ascético em tempos de guerra, etc. Nesse sentido, “[e]les ajudam a quebrar a agudeza do reinado geral da dureza e são fermentos lentos de uma ordem melhor” (James, 1902, p. 360)<sup>148</sup> — eis o valor da santidade sob a perspectiva do pragmatismo e do empirismo radical. O caráter funcional<sup>149</sup> ligado ao valor da santidade baseia-se no impulso agente e heroico do santo, que resiste a certas balizas sociais e busca superá-las — mostrando, portanto, a possibilidade da própria superação. A santidade, à guisa disso, concretiza a ideia desenvolvida no segundo capítulo: sustentar um *strenuous mood*, a partir do qual se tornam possíveis práticas de engajamento no mundo, mesmo em situações paralisantes, como do impulso irrestrito à guerra ou a redução dos valores ao seu sentido meramente mercadológico (James, 1902, p. 258 e 365).

Por outro lado, reduzir a experiência religiosa ao horizonte funcional — na tentativa de garantir a dimensão empírica e verificável da análise — conduz James a conclusões que entram em tensão com sua proposta inicial. O limite está na própria apreciação empírica, que, por princípio, tende à exclusão de quaisquer razões de caráter sobrenatural. O próprio James reconhece essa insuficiência, uma vez que a verdade de um fenômeno — sobretudo religioso, cuja pretensão é ser de ordem sobrenatural — não se esgota, necessariamente, em sua relação com as condições materiais. Como ele mesmo observa:

[c]omo, diz você, pode a religião, que acredita em dois mundos e em uma ordem invisível, ser estimada pela adaptação de seus frutos apenas à ordem deste mundo? É da sua *verdade*, não da sua utilidade, você insiste, sobre a qual nosso veredito deveria depender. Se a religião é verdadeira, seus frutos são bons frutos, ainda que

<sup>148</sup> “*They help to break the edge of the general reign of hardness and are slow leavens of a better order.*”

<sup>149</sup> James utiliza explicitamente estes termos: “[n]ós devemos julgá-lo [santo] não apenas sentimentalmente, nem isoladamente, mas usando nossos próprios parâmetros intelectuais, posicionando-o em seu ambiente, e estimando sua função total” [*We must judge him not sentimentally only, and not in isolation, but using our own intellectual standards, placing him in his environment, and estimating his total function*] (James, 1902, p. 370).

neste mundo eles devam se provar uniformemente mal adaptados e cheios de nada além de pathos. Isso remonta, então, afinal, à questão da verdade da teologia (James, 1902, p. 377).<sup>150</sup>

Dessa forma, diante da insuficiência de se julgar a santidade apenas por critérios funcionais — já que não há equivalência necessária entre bem (secular) e verdade (sobrenatural) —, James se volta à experiência mística como possibilidade de articular, dentro dos limites de seu empirismo, a relação entre experiência religiosa e verdade.

Se a santidade representa a forma mais exemplar da experiência de conversão, é a mística — o fundamento e o centro das investigações de James sobre religião (Richardson, 2006, p. 412) — que configura o tipo mais próprio de experiência religiosa subjetiva. Enquanto fenômeno religioso mental por excelência, o aspecto fundamental da mística é o caráter noético personalíssimo; isto é, tanto o sentimento radical de abertura à verdade — e, portanto, de autoridade — quanto a inefabilidade — fazendo dela uma experiência radicalmente pessoal, incapaz de ser plenamente considerada por meios discursivos (James, 1902, pp. 379-381).

Ambas as características, embora distintas, são inseparáveis. Como visto anteriormente, no âmbito da experiência pura há uma primazia da imediaticidade na relação entre consciência e objetos, na relação da consciência consigo mesma e na dinâmica da própria realidade. Assim, o sentimento que atravessa as ideias tanto estrutura a consciência quanto fundamenta os postulados de verdade. Em termos práticos, isso significa que, se o assentimento só é possível se for também sensível e afetivo, toda verdade passa a exigir um horizonte prático e funcional a partir do qual esses horizontes são satisfeitos. Ao mesmo tempo, uma vez que a realidade se constitui como um espaço de relações possíveis — ontologicamente indeterminadas e em contínuo fluxo — ocorre uma defasagem própria ao processo de formação de conceitos que, por ocasião de sua natureza truncada, nunca conseguem reproduzir plenamente a dinâmica fundamental. Portanto, em ambos os sentidos, “[o]s aspectos mais profundos da realidade são encontrados apenas na experiência perceptiva” (James, 1911, p. 97).<sup>151</sup>

Dessa posição decorre que há sempre um aspecto imediato e intuitivo irredutível no conhecimento, seja na relação da consciência com seus objetos, na relação entre ideias na

---

<sup>150</sup> “How, you say, can religion, which believes in two worlds and an invisible order, be estimated by the adaptation of its fruits to this world's order alone? It is its *truth*, not its utility, you insist, upon which our verdict ought to depend. If religion is true, its fruits are good fruits, even though in this world they should prove uniformly ill adapted and full of naught but pathos. It goes back, then, after all, to the question of the truth of theology.”

<sup>151</sup> “The deeper features of reality are found only in the perceptual experience.”

mesma consciência, ou até mesmo nas interações entre as partes da realidade. No caso da mística, a inefabilidade nasce precisamente do caráter intuitivo e imediato, que frustra qualquer tentativa de formulação conceitual: “[o] sujeito dela [experiência mística] diz imediatamente que ela desafia a expressão, que nenhum relato adequado de seus conteúdos pode ser dado em palavras” (James, 1902, p. 380).<sup>152</sup> Do mesmo modo, a qualidade noética resulta do fato de que conhecer a realidade é mergulhar na relação imediata entre consciência e mundo. Isso quer dizer que, quanto mais intuitivo o conhecimento, mais próximo da realidade da experiência pura. A inefabilidade e caráter noético são, em última instância, consequências da mesma estruturação imediata e intuitiva das demais partes da experiência. Logo, o caráter radicalmente incomunicável e esclarecedor das experiências místicas constitui, em última análise, a descrição das formas paradigmáticas de conhecimento do real, bem como, da realização das funções da consciência discutidas desde o primeiro capítulo.

Conclui-se que o valor das experiências místicas resulta diretamente das condições existenciais da consciência. Sua verdade, nesse sentido, é garantida na medida em que toca as duas principais estruturas da consciência — intuição e função (teleologia). Além disso, ignorar os *insights* próprios das experiências místicas — enquanto fenômenos psíquicos que, tal como os demais fenômenos religiosos, estão ligados à região subliminal — significa desconsiderar experiências cujo traço distintivo reside precisamente no fato de se manifestarem em outras dimensões da consciência. Ora, de acordo com o postulado do empirismo radical, todas as experiências devem ser consideradas reais, e tudo o que é real só pode sê-lo na medida em que é experimentado, ainda que a consciência primária não experimente espontaneamente esses fenômenos.

Dessa perspectiva, torna-se patente que a investigação que percorre os fenômenos de conversão, passando pela ideia de santidade e culminando na experiência mística não carece de sentido quando posta em paralelo com as análises psicológicas de William James. Ao contrário, há um importante sentido em inseri-la em seus esforços de delimitação do conceito de consciência e, conseqüentemente, dos métodos adequados para abordá-la. Isso se justifica porque a verdade — entendida como relação imediata entre consciência e experiência pura —, ao ser confrontada com a descrição das experiências místicas, representa uma tentativa de retomar — ou melhor, de vivenciar — a dinâmica própria entre as partes da experiência pura. Ao mesmo tempo, a análise tanto do significado quanto da ordem cronológica de formulação desses conceitos demonstra que a noção de experiência pura (desenvolvida nos últimos

---

<sup>152</sup> “*The subject of it immediately says that it defies expression, that no adequate report of its contents can be given in words.*”

escritos de James a partir do empirismo radical) constitui um desdobramento da tentativa anterior de descrever a forma de apreensão da realidade tal como é experimentada pelos místicos (apresentada no *The Varieties* dez anos antes)!

Em suma, o vínculo patente entre experiência pura e experiência mística — no contexto em que foram descritas — fundamenta a hipótese de que as investigações sobre os estados místicos levaram James a formular uma posição teórica capaz de abarcar tais *insights*. O empirismo radical — sendo um prolongamento de suas teses psicológicas<sup>153</sup> — revela-se, assim, como uma tentativa de oferecer uma descrição formal da experiência mística; quer dizer, de compreender a forma mesma da realidade experimentada por esses indivíduos.

A despeito dessa discussão, pode-se perguntar o seguinte: se a experiência mística é personalíssima, como essa assume autoridade pública? Como a ênfase na experiência e na empiria lida com esse caráter? A resposta de James é categórica: tais experiências não possuem tal autoridade. Como ocorre em relação à santidade, o valor de verdade da mística só é admitida como uma experiência imediata de grau superior, mas não de natureza distinta: o místico não tem autoridade para negar, por assim dizer, a experiência ordinária, mas pode revelar as limitações do alcance do eu-primário (James, 1902, p. 427). Portanto, embora não queira reduzir os fenômenos religiosos às estruturas naturais, James rejeita qualquer pretensão a julgamentos de ordem sobrenatural; o que, por consequência, faz com que todo julgamento se restrinja exatamente a tais estruturas naturais.

Mesmo diante das controvérsias, fica claro — em coerência com os objetivos desta dissertação — que a limitação investigativa imposta por James à psicologia não é mero produto de sua profissão.<sup>154</sup> Ela decorre de sua convicção de que o valor, a autoridade e a verdade dos fenômenos religiosos estão radicalmente vinculados às estruturas da consciência e às hipóteses relativas à organização da experiência pura. Assim, isso não significa afirmar que os fenômenos religiosos possuem um valor psicológico entre outros possíveis; antes, é porque eles tocam, em primeiro lugar, os aspectos mais fundamentais da consciência que devem ser alvos de rigorosas considerações. Como ele próprio resume:

[e]stados místicos, de fato, não exercem autoridade simplesmente por serem estados místicos. Mas os mais elevados entre eles apontam para direções às quais os sentimentos religiosos mesmo de homens não místicos tendem a se inclinar. [...] Eles nos oferecem *hipóteses*, hipóteses que podemos voluntariamente ignorar, mas que, enquanto pensadores, não temos possibilidade de refutar. O supernaturalismo e o otimismo aos quais eles iriam nos persuadir podem, interpretados de um modo ou de

<sup>153</sup> Tal como demonstrado no primeiro capítulo da presente dissertação.

<sup>154</sup> Tendo em vista a justificativa que James utiliza para abordar a religião a partir da psicologia, discutida no segundo parágrafo do subtópico 5.1 da presente dissertação (pp. 63-64).

outro, ser, afinal, os mais verdadeiros insights sobre o significado desta vida (James, 1902, p. 428).<sup>155</sup>

Por tudo isso, conclui-se que a posição de James não ultrapassa os limites de seu próprio pragmatismo. Ainda que se afirme que o valor de um fenômeno não esteja diretamente vinculado às suas condições concretas, o pragmatismo insiste que todo valor de verdade só existe em relação a essas mesmas condições: se todo valor de verdade se restringe à satisfação das demandas da consciência,<sup>156</sup> qualquer possibilidade de juízo metafísico — enquanto algo supramaterial, ou religioso, que transcende a materialidade etc. — permanece igualmente condicionada ao âmbito material. Nesse sentido, a distinção entre valor e existência — na qual a abstenção do julgamento ontológico dos fenômenos não representa um problema às experiências religiosas, uma vez que estas ainda podem ser avaliadas sob o ponto de vista de suas consequências práticas — não é a única consequência desse ponto de vista. Na verdade, o limite dessa perspectiva repousa precisamente na separação que James estabelece entre verdade e natureza do objeto, entre pensamento e ser. Como o que está em debate é o valor instrumental dos fenômenos, o pragmatismo não oferece qualquer tese forte acerca da realidade dos fenômenos religiosos sem reduzi-los, de algum modo, às suas condições materiais. Em outras palavras, ainda que James defenda que não há uma relação causal direta entre a matéria e o valor, não existe valor que possa ser legitimado para além das

---

<sup>155</sup> “*Mystical states indeed wield no authority due simply to their being mystical states. But the higher ones among them point in directions to which the religious sentiments even of non-mystical men incline. [...] They offer us hypotheses, hypotheses which we may voluntarily ignore, but which as thinkers we cannot possibly upset. The supernaturalism and optimism to which they would persuade us may, interpreted in one way or another, be after all the truest of insights into the meaning of this life.*”

<sup>156</sup> Em William James, essa proposição não é inteiramente verdadeira, embora permaneça válida em contextos não-empíricos, como no caso dos fenômenos religiosos. De acordo com Burgt, a verdade para James permanece como concordância (ou correspondência) entre postulados e realidade. Contudo, o significado dessa concordância é pragmático: concordar é, ao cabo, definido pelo bom funcionamento, atuação, operação, em relação ao objeto. Nesse sentido, não apenas uma ideia funciona porque é verdadeira, mas, também, ela é verdadeira porque funciona. E por que disso? Porque não há outra forma, por assim dizer, de alcançar a realidade. Quando afirma que ambas as formulações são possíveis, ele quer dizer que só se confia, ou crê, em uma ideia porque ela funciona, e não porque se possui alguma potência mental que permite a apreensão da verdade em si — a tese da verdade como correspondência formal. Na ausência desse aparato, a verdade é simplesmente aquilo que funciona — e continuará sendo verdade enquanto funcionar, ou enquanto funcionar melhor do que outras ideias disponíveis (Burgt, pp. 127-128). Pode-se ilustrar isso com o caso da teoria heliocêntrica. É possível imaginar que os instrumentos capazes de proporcionar uma experiência direta desse modelo estejam indisponíveis. Sabe-se que a Terra não é o centro do sistema solar porque a ideia de que o Sol o seja “funciona melhor” para explicar fenômenos que, de outro modo, seriam contraditórios ou inexplicáveis. Essa disputa altera a realidade? Não: o real permanece o real; o Sol continua sendo o centro do sistema solar. O ponto é que acredita-se no heliocentrismo porque ele funciona melhor do que o geocentrismo. Em outras palavras, o geocentrismo foi verdadeiro enquanto funcionou. No caso das proposições não empíricas, como as religiosas, a verdade sempre dependerá e se restringirá à sua eficácia prática; exatamente porque carece de confirmação empírica — como aquela relativa à ausência de instrumentos voltados à observação dos astros. Em síntese, o pragmatismo diz que, no âmbito de fenômenos que envolvem justificações metafísicas, os únicos critérios de verdade são suas implicações práticas.

condições de possibilidade materiais. É por isso que os juízos pragmáticos acabam por reafirmar as teses materialistas — as quais só existem porque negam qualquer horizonte ontológico não-material desses fenômenos. A diferença destes para o pragmático é que, enquanto os primeiros reconhecem na religião aspectos valiosos, ainda que negando sua origem sobrenatural, o pragmatista endossa exatamente as mesmas teses, mas sob a justificativa de estar se abstendo de qualquer compromisso ontológico. O pragmatismo — sendo “[...] um espírito que pervade todas as considerações religiosas de James” (Burgt, 1981, p. 119)<sup>157</sup> — concede valor aos fenômenos religiosos apenas na medida em que estes sirvam aos interesses humanos; leia-se, à sua própria condição existencial. Por essas razões, todos seus juízos são, por princípio, reducionistas.<sup>158</sup>

### 5.3 CONCLUSÃO

A tese, segundo à qual, as formas de experiência intuitiva e imediata constituem os modos mais autênticos de acesso à verdade, já que a experiência pura — compreendida como a estrutura fundamental da realidade — dá-se à consciência precisamente por meio desse tipo de experiência, justificam o valor psicológico das experiências religiosas. É nesse sentido que o sentimento alcança dimensões irredutíveis da experiência imediata, revelando-se como “[...]”

---

<sup>157</sup> “[...] [A] *spirit that pervades all of James’ religious considerations.*”

<sup>158</sup> É importante perceber que o pragmatismo marca uma mudança de paradigma entre *The Principles of Psychology* (1890) e *The Brief Course* (1892). Enquanto a primeira obra, conforme visto no capítulo introdutório, parte da premissa da possibilidade do conhecimento — admitindo a realidade tanto do sujeito quanto do objeto e da relação entre ambos —, a segunda busca ser coerente com os pressupostos pragmatistas. Já não se parte da ideia de que algo denominado sujeito apreende algo chamado objeto, alcançando a verdade como um juízo universalmente válido e correspondente. Em contrapartida, a verdade existe apenas dentro dos limites constitutivos da experiência humana, possuindo valor instrumental e utilitário. Assim, James torna-se cético quanto à possibilidade de um conhecimento, pode-se dizer, absoluto, reduzindo-o, em consequência, à sua função prática. Por outro lado, há um problema central, porque essa tese aspira ultrapassar o próprio horizonte instrumental: o pragmatismo pretende que todas as suas afirmações se restrinjam à utilidade — exceto esta. A proposição “todo valor de verdade é utilidade” pretende-se objetiva e não-instrumental, uma verdade *per se*. James parece tentar contornar essa contradição por meio da distinção entre verdade enquanto correspondência e enquanto concordância com a realidade (confira a nota de nº 157). Nesse contexto, pode-se argumentar que, para conceitos sensíveis — leia-se, entes naturais —, as diferenças entre si são observadas pelas diferenças sensíveis que produzem (por exemplo, água e fogo). Contudo, em relação a conceitos puramente abstratos — mais propriamente nas disputas metafísicas — isso não ocorre, fazendo persistir a contradição mencionada acima. James é explicitamente cético quanto à possibilidade do conhecimento metafísico. Nesses casos, tal como visto, a diferença mostra-se apenas na conduta. Por exemplo, a distinção entre uma crença materialista e uma teísta se revela, prementemente, nos efeitos práticos que tais crenças produzem no comportamento. Que diferença há entre acreditar, ou não, em uma ordem moral eterna? Acreditar nos atributos morais de Deus — e, conseqüentemente, na “vitória” do bem — justifica um amplo espectro de comportamentos. Dessa forma, o pragmatismo revela sua forma mais clara justamente nas disputas metafísicas, onde a verdade se mede não através das diferenças próprias à realidade sensível, mas pelos efeitos concretos que as crenças exercem sobre a ação e a experiência humanas.

a fonte mais profunda da religião [...]” (James, 1902, p. 431),<sup>159</sup> ao passo que as fórmulas conceituais permanecem sempre limitadas.

Ao mesmo tempo, se o sentimento se vincula à verdade em sua relação com a experiência pura, a função — leia-se, o aspecto teleológico da consciência — conecta-se à subsistência dos credos religiosos na vida cotidiana, as fórmulas conceituais — entendidas como tentativas teológico-sistemáticas de explicar a existência de Deus e dos dogmas religiosos exclusivamente por meio discursivo e racional — também devem ser criticadas à luz da estrutura da consciência; em especial em sua dimensão teleológica: os conceitos, por si, são insuficientes em decorrência do fato de que sua força coercitiva não é resultado apenas de sua consistência lógica ou sistemática, mas de sua efetivação prática. Nesse caso, James sustenta que as qualidades formais de Deus — como a primeira via tomista, relativa à causalidade dos entes — só adquirem força coercitiva se conseguirem produzir efeitos práticos; portanto, se responderem às demandas humanas. Assim, a noção de causa primeira somente terá valor real se puder ser traduzida, por exemplo, na ideia da onipotência de Deus como garantia da vitória do bem ou da consumação da justiça (James, 1902, p. 447 e ss.). É por isso que o pragmatismo ocupa posição central em seu pensamento: as crenças devem ser compreendidas como “[...] regras para a ação [...]” (James, 1902, p. 444),<sup>160</sup> ao passo que definições conceituais, exclusivamente, não são capazes de gerar crença, uma vez que exigem tanto a satisfação afetiva (imediate e intuitiva) quanto a realização funcional da consciência (sua dimensão teleológica).

Diante disso, tornam-se evidentes as razões dos resultados obtidos pela proposta de uma “ciência das religiões” [*science of religions*] (James, 1902, p. 510). Concebida como disciplina crítica, ela busca determinar, nas fronteiras da ciência e da filosofia, os limites tanto expressivos quanto de veracidade das crenças; encontrando, em sua primeira determinação, exatamente as estruturas de imediateidade e agência da consciência — “[...] o sentimento de um lado e a conduta do outro [...]” (James, 1902, p. 504)<sup>161</sup> —, reconhecidas como os elementos fundacionais e mais constantes do escopo comum ao fenômeno religioso.

É também nesse sentido que os fenômenos religiosos assumem uma dimensão paradigmática: a conversão, a santidade e a mística não apenas se relacionam às demandas da consciência e à possibilidade de acesso à experiência pura, mas constituem suas formas exemplares. Isso ocorre não somente porque são parâmetros à investigação das características

<sup>159</sup> “[...] [*F*]eeling is the deeper source of religion [...]”

<sup>160</sup> “[...] [*R*]ules for action [...]”

<sup>161</sup> “[...] [*T*]he feeling on the one hand and the conduct on the other [...]”

mais próprias do fenômeno religioso, mas também, porque apresentam-se como expressões paradigmáticas daquilo que compreendeu como pertencente às determinações da consciência. Assim, a tipologia das experiências imediatas é a mística, ao passo que a tipologia da conduta é o *strenuous mood* do santo. Contudo, isso não significa reduzir tais paradigmas exclusivamente ao âmbito religioso, mas de reconhecer que os modos mais substantivos e exemplares do caráter da consciência são tanto fundacionais à investigação e valoração dos fenômenos religiosos quanto demarcadores das formas mais próprias desse caráter.

Por outro lado, a mesma possibilidade investigativa fundacional à ciência das religiões — relativa à ênfase atribuída à origem das experiências religiosas no eu-subliminal, assim como a limitação do seu julgamento às suas condições existenciais — é sintomática: sob os mesmos aspectos fundacionais da referida disciplina, seu método nega a própria recusa de reduzir os fenômenos religiosos às estruturas materiais, pois, ainda que se diferencie as condições patológicas de seu valor de verdade, a religião, nesse contexto, não tem qualquer mensura se os parâmetros de julgamento forem, estritamente, suprassensíveis. Todo julgamento, portanto, implica necessariamente uma restrição à sua manifestação material e, nesse sentido, aos valores que dela decorrem. Por exemplo, tomar o heroísmo como parâmetro de julgamento das figuras santificadas, seguindo a adoção da ação em si como critério ético, em vez de um ideal deduzido, reduz o valor da santidade à sua capacidade de gerar ação, inspirar ação e demonstrar os cumes da agência humana — não admitindo a possibilidade de valoração baseada em uma explicação causal sobrenatural, senão que estritamente material. Esse problema também se mostra na ênfase nas radicalidades enquanto corrupção: se o ascetismo, a renúncia e a mortificação possuem uma origem sobrenatural, tal causa é, em princípio, irrelevante; e, sendo as condições materiais o único critério de valoração desses fenômenos, qualquer má-adaptação ao mundo torna-se sinônimo de baixo valor (James, 1902, p. 368 e ss.). Contudo, caso se admita a hipótese de uma ordem sobrenatural ontologicamente anterior e superior — a qual não poderia ser descartada a princípio —, a resposta de James tornar-se-ia patentemente equivocada, haja vista a primazia desta sobre aquela, e não o contrário.

O conjunto dessas questões é, por sua vez, um grande impasse metodológico que pode naturalmente atravessar a pesquisa na área: reduzir o fenômeno religioso aos seus próprios parâmetros seculares. Nesse sentido, ainda que James pretenda superar os preconceitos do materialismo médico, sua abordagem não escapa por completo da lógica reducionista. A diferença, no entanto, está em que, em vez de depreciar tais aspectos, James

os interpreta de modo positivo, buscando preservar suas características produtivas. O grande problema, contudo, é que a definição dos parâmetros de julgamento inevitavelmente acarreta na distorção do objeto: ao considerar a veracidade de uma experiência sobrenatural — como a conversão de Paulo — exclusivamente a partir de seus frutos, o julgamento — se se quiser reconhecer qualquer tipo de estrutura ontológica — só pode alcançar condições naturalistas; pois, mais uma vez, o método dirime a exploração de qualquer estrutura real sobrenatural.

## 6 CONCLUSÃO: CONSCIÊNCIA, RELIGIÃO E PERVASIVIDADE

Diante da discussão proposta, não é adequado afirmar que a investigação conduzida por William James acerca dos fenômenos religiosos seja uma atividade paralela ou alheia ao seu projeto em psicologia. Ao contrário, a investigação não apenas se mostra coerente, mas deve ser interpretada como um ponto de inflexão em direção à transformação dos paradigmas no próprio contexto de sua psicologia. As experiências religiosas desempenham, nesse sentido, um papel positivo na definição dos pressupostos, métodos investigativos e objeto dessa disciplina.

A demonstração disso iniciou-se pela exposição dos principais fundamentos filosóficos que sustentam o conceito jamesiano de consciência; os quais buscam distanciar-se daqueles orientados por determinações formuladas estritamente a partir da ideia de experiência no empirismo. Em sentido positivo, os fundamentos da psicologia passaram a se estruturar naquilo que, mais tarde, se chamou de empirismo radical: ao postular a experiência tanto como único critério de realidade quanto a sua univocidade ontológica — toda experiência é real, e tudo o que é real deve ser experimentado —, James ansiava superar as fronteiras epistemológicas que ele próprio havia reconhecido, segundo às quais, a psicologia partiria dos seguintes pressupostos: o sujeito existe em tensão com o objeto, e o primeiro conhece o segundo. O conceito de experiência pura permitiu a James abster-se de postular qualquer diferença ou identidade de natureza entre sujeito e objeto — ou, no contexto, entre mente e corpo. A diferença, portanto, passou a ser considerada apenas por um “equivalente pragmático”<sup>162</sup> — quer dizer, por consequência das implicações operativas (funções) — relativo às diferenças concretas geradas na relação entre as diversas partes da experiência pura: “[r]ealidades são apenas o que elas são ‘conhecidas como’.”<sup>163</sup>

No contexto pré-reflexivo próprio à experiência pura, apenas dois tipos de eventos se mostraram possíveis: os de transição (conjunção e disjunção, que representam as relações entre experiências) e os de chegada (finalidade ou função; ou seja, condução a determinada parte da experiência). Além disso, o sentido de cada evento torna-se decorrente deste último tipo: o significado — e, portanto, sua diferença específica — emerge na medida em que produz determinados efeitos, e não porque possui um valor em si mesmo. A subjetividade, nesse contexto, passa a ser definida como a conjunção mais própria, a relação mais íntima entre as experiências, não possuindo valor ontológico distinto e sendo determinada — nos

<sup>162</sup> Citado no primeiro capítulo da presente dissertação (p. 19).

<sup>163</sup> Citado no primeiro capítulo da presente dissertação (p. 20).

limites da experiência pura — como uma conjunção paradigmática e distinguível apenas na medida em que realiza uma função, produz um efeito, uma diferença concreta específica. Ademais, o valor próprio do aspecto conjuntivo da consciência — enquanto a mais íntima das conjunções — é garantido pelas experiências intuitivas e, mais precisamente, pelas afecções. O assim chamado “sentimento de familiaridade” demonstra como a conjunção entre pensamentos — princípio de formação do *self* — depende dos sentimentos, sob a razão do horizonte afetivo atual e rememorado. Em outras palavras, é o sentimento que assegura a continuidade entre pensamentos como pertencentes a um mesmo sujeito. Sucede disso que consciência é entendida como um acidente em relação ao processo de conjunção paradigmática, cujas ideias dependem, em última instância, das condições afetivas. O sujeito, portanto, se constitui nas interpretações afetivas — e não o contrário.

Contudo, percebeu-se que essa posição ainda não é de todo suficiente, pois a distinção entre as partes da experiência pura depende da ideia de função. No caso do *self* — da consciência —, seu valor específico é resultado da distinção entre sujeito e objeto e, portanto, de uma diferença funcional relativa a ambas. A função da consciência — aquilo que a distingue das demais partes da experiência pura, de seus objetos —, é seu caráter teleológico, a realização de ações dotadas de sentido. Sendo assim, as experiências intuitivas — e, mais propriamente, as afecções — constituem o primeiro grau de possibilidade à fundamentação da consciência, uma vez que garantem a dinâmica entre o fluxo da experiência pura e a constituição da subjetividade. A partir disso, esta se distinguiu enquanto uma conjunção de ideias em sua aplicação concreta, alcançando a principal conclusão do capítulo: há uma necessidade constante de reafirmação dos eventos determinados pelo empirismo radical, visto que a consciência só subsiste enquanto processo ativo de conjunção, disjunção e função entre determinadas partes da experiência pura. Como resultado, a consciência passou a ser compreendida como um processo que se afirma apenas na relação que mantém com outras partes da experiência pura: não há um “eu invariável”, mas um “meu variável”.<sup>164</sup> Em síntese, a consciência, ao emergir da conjunção e disjunção de um tipo de experiência chamado ideia e de sua reintegração ao fluxo da experiência por meio da agência (ou função), não possui uma natureza consagrada, mas existe apenas enquanto função realizada no referido contexto.

Nesse ponto, contudo, evidenciou-se uma confusão entre ontologia e epistemologia: ainda que a consciência só pudesse ser conhecida enquanto função, disso não se seguiu

---

<sup>164</sup> Vide a discussão apresentada no primeiro capítulo da presente dissertação (p. 25).

necessariamente que ela exista apenas funcionalmente — embora as teses de James impliquem precisamente isso.

O segundo capítulo partiu dos modos através dos quais o processo de estruturação da consciência acontece; quer dizer, a partir da diferenciação entre o *knowledge by acquaintance* e o *knowledge about* — compreendidos, respectivamente, como conhecimento intuitivo e conhecimento conceitual. Nesse contexto, o primeiro foi caracterizado como a forma mais própria de apreensão do fluxo de experiência pura, enquanto o segundo como o modo pelo qual a consciência concretiza a sua função. No segundo caso, isso ocorre porque o *knowledge about* supera a imediatividade ao abranger dimensões de experiências não-atuais — com a previsão e a rememoração —, doando, por duas razões, sentido: primeiro, porque a antecipação das implicações concretas da experiência impõe o significado funcional, uma vez que há uma identidade entre sentido e função; segundo, porque a rememoração mantém latente o conjunto de sentidos uma vez adquiridos.

A utilização desses conceitos remete à definição de consciência discutida até então: o *knowledge by acquaintance* busca assegurar a relação afetiva entre a consciência e as demais partes da experiência pura, enquanto o *knowledge about* se apresenta tanto como uma resposta reativa à externalidade — visto que sua capacidade de abstração se constitui como um mediador eficaz entre a ação desejada e a hostilidade do mundo — quanto aquilo que doa sentido à experiência. Por meio dessa mediação, a consciência elabora conceitos orientados pela razão de sua própria realização; ou seja, confere significados ao fluxo indistinto da experiência pura ao instrumentalizar os objetos conforme sua razão agente. Assim, o *knowledge about* figura como o verdadeiro doador de sentido à experiência pura, garantindo a demanda teleológica da consciência. Diante disso, fica evidente que as definições tanto da gnosiologia quanto do empirismo radical subsistem às estruturas de formação da consciência; isto é, existem porque tais estruturas variáveis incitam a necessidade de um método capaz de favorecer a constituição de ideias e sua finalidade prática, promovendo a extroversão da consciência em seus aspectos agente e afetivo. Em outras palavras, a tradução dos tipos de conhecimento no contexto epistemológico oferece tanto uma explicação acerca das condições sob as quais a verdade se justifica dentro dos limites da estruturação da consciência quanto um método voltado à possibilidade de seu ancoramento.

É nesse ponto que o pragmatismo surgiu como candidato ao método; o qual, por sua vez, também deve lidar com os dilemas que, ainda que extrapolem a receptividade científica, se mostram vitais à consciência. Conforme já discutido, o pragmatismo não deve ignorar as

demandas da consciência; por isso, temas como a liberdade, a existência de um Deus pessoal e a imortalidade da alma, ainda que eventualmente insolúveis por meio de uma ciência empírica, devem adquirir relevância prática, pois influenciam o comportamento, estimulam ou inibem a ação e, nesse sentido, contribuem para a retração ou expansão do campo da consciência.<sup>165</sup> Nesse contexto, a fundamentação do método a partir da consciência retoma a pouca distinção que James estabelece entre epistemologia e ontologia: afirma-se que a realidade só é conhecida enquanto conjunto de fins privados, ao mesmo tempo em que, dessa apreensão díspar das coisas, deriva a própria disparidade das coisas mesmas.

Ainda assim, no que tange aos objetivos da presente dissertação, demonstrou-se que o empirismo radical e o pragmatismo se estruturam sob a lógica da determinação do fenômeno da consciência. Enquanto o primeiro capítulo dedicou-se à definição da consciência como um desdobramento das relações e funções entre as partes da experiência, o segundo apresentou os instrumentos de seu engajamento. Como conclusão, evidenciou-se que, ao menos em relação aos postulados gerais, a tese da pervasividade subsiste tanto no empirismo radical quanto no pragmatismo. Diante disso, é a partir do terceiro capítulo que esta tese passa a confrontar-se com a religião.

O terceiro capítulo fundamentou-se no debate acerca da medida em que se pode compreender o projeto jamesiano como um esforço de ampliação dos limites fundacionais do estudo da consciência, em razão do papel desempenhado pela investigação das experiências religiosas. Não que James pretendesse que a religião, em seus aspectos doutrinários, oferecesse postulados positivos quanto ao significado da consciência ou dos métodos adequados à sua investigação, mas que esta definição reconhecesse que, nas experiências religiosas, revelam-se as condições fundacionais para a determinação formal do fenômeno da consciência. Por outro lado, este capítulo se restringiu à apresentação das bases dessa hipótese, ao demonstrar que o interesse de James pelas experiências religiosas decorre diretamente de seu esforço de compreender — e, nesse sentido, de definir — a consciência humana.

Em um primeiro momento, reconstruiu-se o contexto em que o interesse de James pelos fenômenos religiosos consolidou-se: porque as evidências fornecidas pelas experiências religiosas extrapolavam as explicações restritas à fisiologia ou à psicologia de seu tempo,

---

<sup>165</sup> Os motivos remetem à metafísica transcendental de Kant: as ideias transcendentais (Deus, liberdade e alma) são cientificamente insolúveis, mas têm valor se procedente do âmbito da razão prática. Por outro lado, ainda que aparentemente próximos, os motivos, conclusões e demonstrações de ambos os autores são radicalmente distintos. Enquanto para Kant há uma demanda racional a ser justificada por essas ideias, em James sobressai-se um caráter, por assim dizer, subjetivo ligado a essas considerações.

resultou-se na necessidade de postular a existência de diferentes níveis de consciência — uma consciência secundária, subconsciente ou subliminal, para além da primária. Assim, a ideia de eu-subliminal foi concebida como uma instância receptiva às experiências alheias ao domínio da consciência primária.

A abertura investigativa instigada por essa ideia desenvolveu-se precisamente pelas duas vias de fundamentação da consciência tematizadas no primeiro capítulo: de um lado, o caráter distintivo das experiências intuitivas — e, mais precisamente, afetivas — no processo de formação da subjetividade e de apreensão da realidade; e, de outro, as demandas por agência, ação dotada de sentido relativas à ideia de função. No primeiro caso, a ideia aproximou-o da mística; ao passo que, no último, esta subscreveu-se mediante a ética. A ética, por sua vez, foi definida como uma ética da tolerância entre diferentes ideais; uma vez que sua baliza é, em primeiro lugar, a promoção da ação — e não a determinação de condutas: a ética não parte de uma teoria do bem, mas — uma vez que o fundamento de seu pensamento repousa na constituição funcional da consciência — da ação em si mesma.

A mediação entre ética e função fez surgir o conceito de *strenuous mood* associado às experiências religiosas. Sua importância reside precisamente no fato de que o *strenuous mood* seja a forma mais própria da ética, ao passo que, em dimensões religiosas, este ganha contornos paradigmáticos: a religião fornece o paradigma da ética porque o ímpeto religioso à ação subsiste independentemente das condições materiais. Enquanto o agir comum depende de circunstâncias mais ou menos favoráveis à vontade — capazes de facilitar ou inibir a ação —, o agir religioso, em sua forma exemplar, afirma-se apesar dessas condições; chegando aos limites de que quanto mais adverso o meio se torna, tanto mais este sujeito consegue apregoar seu ideal espiritual — como ocorre, por exemplo, no ascetismo.

Assim, diante das relações apropriadas entre consciência e religião, bem como da possibilidade de investigação dos fenômenos religiosos e, ao mesmo tempo, de sua aparente irreduzibilidade às condições fisiológico-neurológicas, justificam-se os porquês de o *The Varieties* ter sido estruturado a partir de uma divisão tácita: os juízos existenciais — relativos às condições materiais do fenômeno — não devem, necessariamente, fundamentar juízos de valor — relativos à sua veracidade. Torna-se, portanto, necessária a formulação de um critério alternativo de julgamento.

Os critérios a partir dos quais o *The Varieties* é construído remonta, precisamente, às duas características fundamentais da consciência: (1) a eficácia quanto à abertura à realidade (experiência pura), mediada pelas apreensões intuitivas — o que explica o interesse de James

pelas experiências místicas — e (2) sua capacidade de gerar frutos positivos sob a perspectiva teleológica da consciência — concretizada na investigação dos fenômenos de conversão e santidade, os quais representam uma nova efetivação prática da consciência no mundo e, ao mesmo tempo, a forma mais própria do *strenuous mood*.

O conjunto de teses apresentadas permitiu que James dispensasse a necessidade de postular qualquer caráter essencial à religião, fundamentando seus aspectos distintivos a partir das condições da consciência; quer dizer, em decorrência das expressões singulares dessas mesmas condições. Em outras palavras, a qualidade emblemática do fenômeno religioso não se sustenta pela determinação de uma realidade substancial, mas por sua expressão exemplar do modo próprio de manifestação da consciência — como no caso do *strenuous mood* quando associado a contextos religiosos. A persistência desses estados afetivos, bem como sua tradução em ações dotadas de sentido, torna-se o elemento unificador da religião, mais do que o conteúdo positivo das crenças particulares.

Assim, James repete a fórmula de análise da consciência na leitura dos fenômenos tipicamente religiosos. Explica-se a religião dos *healthy-minded* — embora limitada por seu otimismo — como aquela que formaliza as condições existenciais do *strenuous mood*: a religiosidade caracteriza-se pela tentativa de afirmar-se para além das normatividades restritivas da própria moral religiosa. Em contrapartida, o aspecto fundamental do *strenuous mood* é ratificado precisamente como uma experiência tipicamente religiosa; qual seja, de abandono da tentativa de solucionar os problemas da subjetividade por meio de parâmetros morais, em favor dos chamados “objetos espirituais” — que, embora sejam fontes de moralidade e propósito e, portanto, retomam as demandas “expansivas” da subjetividade, não se limitam por particularidades normativas.

Já o conceito religioso dos *sick soul* se liga à ideia psicológica de melancolia: a impossibilidade do otimismo por eles vivida, diante da conversão, torna-se um tipo de *strenuous mood* mais completo, uma vez que inclui, em seu horizonte de experiências, aquelas desfavoráveis à vida — sem torná-las uma justificativa para a inatividade, para a anedonia. Ao mesmo tempo, a radicalidade da melancolia, enquanto negação patente do processo de determinação da consciência, encontra forma como um problema religioso: a melancolia é, no limite, consequência de problemas radicalmente existenciais e, nesse sentido, manifesta-se no mesmo nível das questões últimas da religião. Em outras palavras, a compreensão da melancolia, em seu nível radical, tem forma e encontra seu problema na mesma altura da problemática religiosa relativa às condições de sentido das coisas e de si mesmo; no limite

que a manifestação dessas condições devem ser contrapostas por alguma referência exemplar, expressa sob a forma de alívio e submissão a este paradigma.

A forma mais própria dos resultados alcançados por esse debate se exprime no conceito de santidade. É nesse ponto que se evidencia o grande obstáculo decorrente da distinção entre juízos existenciais e materiais. A distinção não é, em si mesma, problemática; contudo, seus efeitos — ao menos no contexto — divergem do ímpeto inicial que os motivou. No caso, o pragmatismo de James, por reduzir os juízos referentes à veracidade dos fenômenos à função que exercem, faz seguir que, desde o princípio, haja uma limitação do segundo juízo às condições existenciais da consciência. É por isso que o valor da santidade, por exemplo, não depende de um alicerce sobrenatural, mas dos efeitos materiais, individuais e sociais, segundo as exigências da subjetividade. O valor exemplar do santo não se decifra na devoção ou na fé, mas no *strenuous mood*, como contraponto às limitações de um determinado estado social das coisas.

No mesmo contexto, tem-se a experiência mística, que se apresenta como a expressão mais própria do modo de apreensão da experiência pura — dada sua natureza fundamentalmente intuitiva e imediata —, como demonstração da problemática relativa aos limites do horizonte conceitual, de modo que a mística se revela como a manifestação paradigmática das experiências intuitivas, imediatas — e não uma possível expressão positiva de alguma realidade suprassensível.

Dessa forma, chega-se à primeira conclusão mais geral: a autoridade e a verdade dos fenômenos religiosos resultam da vinculação destes às estruturas da consciência e à ideia de experiência pura — não se tratando, assim, de um mero recorte epistemológico, mas de seu próprio horizonte investigativo possível. Diante disso, o pensamento de James oferece à “ciência das religiões”<sup>166</sup> uma via investigativa que busca superar as estruturas teológico-dogmáticas da religião em favor da determinação dos limites materiais expressos pelas experiências religiosas — sem a necessidade de postular objetos de natureza substancialmente distinta. Todavia, essa mesma possibilidade impõe uma restrição: todo juízo, desde o início, limita a valoração dos fenômenos às suas condições materiais, uma vez que pressupõe que toda manifestação material constitui o limite dos juízos de valor. A substituição dos juízos oriundos de realidades suprassensíveis pela apreciação das consequências práticas dessas experiências tende à redução de toda legitimação de valor às condições materiais de sua manifestação.

---

<sup>166</sup> Justifica-se o uso de aspas por ser uma expressão do próprio autor. Confira a conclusão do último capítulo (p. 87).

Uma segunda conclusão geral decorre da análise desenvolvida nos dois capítulos finais. A demonstração de que a religião representa uma ocasião de redefinição dos paradigmas fundamentais da psicologia — especialmente quanto ao objeto de sua investigação —, conduziu a uma nova indagação: quais características específicas do fenômeno religioso levaram James a revisar a definição de consciência que elaborou ao longo de sua trajetória intelectual? Ao considerar a ordem de desenvolvimento e publicação dessas ideias, percebe-se, contudo, que a pergunta formulada no primeiro capítulo — sobre a natureza da consciência — mostra-se, em certa medida, equivocada; o que implica a revisão da tese da pervasividade. Isso porque a congruência entre a definição de consciência e a investigação da religião não decorre simplesmente da aplicação de um paradigma psicológico prévio ao fenômeno religioso. Ao contrário: é a própria investigação da religião que exige e possibilita a formulação de novos paradigmas. Em outras palavras, James não se limita a estudar a religião a partir de uma concepção anterior, já estabelecida, de consciência; mas é dessa investigação que surge uma nova concepção, revelando a necessidade de um paradigma mais amplo e abrangente. Novamente: as experiências religiosas, no contexto da pervasividade da tematização da consciência no pensamento jamesiano, assume um papel ativo — e não apenas receptivo — na formulação dos temas psicológicos. Isso se justifica, fundamentalmente, porque a descrição das formas paradigmáticas da intuição e agência da consciência são desdobramentos de motivos encontrados nos aspectos distintivos da vida religiosa — e, mais propriamente, aquelas amparadas pelo *strenuous mood* e pelas experiências místicas.

Tem-se, então, que, em primeiro lugar, as características da consciência ligadas à intuição, ao sentimento, à formação de conceitos e à ação, tanto constituem o modo mais adequado de acesso à dinâmica da realidade e de fundamentação da subjetividade quanto são os elementos estruturais das experiências religiosas. Diante disso, a relação entre religião e consciência se estabelece pelo valor das experiências intuitivas — através da consciência subliminal — e pela concretização da finalidade prática das ideias — através do *strenuous mood*. Disso se segue que todas as relações entre consciência e religião se encontram, ao mesmo tempo, no nível subliminal — porque a fonte mais própria de inspiração intuitiva — e no âmbito do impulso à prática. Em segundo lugar, essa relação só existe porque são os fenômenos religiosos que fazem com que se exija a ampliação da definição do objeto de estudo da psicologia — a consciência — em direção a uma “ciência da vida mental.”

## REFERÊNCIAS

- AMES, Edward Scribner. *The Psychology of Religious Experience*. Boston; Nova York: Houghton Mifflin Company, 1910.
- ANTISERI, D.; REALE, G. **História da Filosofia**: De Nietzsche à Escola de Frankfurt. São Paulo: Paulus, 2006. v. 6.
- ARAÚJO, Saulo de Freitas; HONORATO, Aldier Félix. **Para Além dos Princípios de Psicologia**: Evolução e Sentido do Projeto Psicológico de William James. *Psicologia em Pesquisa*, Universidade Federal de Juiz de Fora, v. 11, n. 1, 2017.
- ARAÚJO, Saulo de Freitas; OSBECK, Lisa M. *Ever Not Quite: Pluralism(s) in William James and Contemporary Psychology*. 1. ed. Reino Unido: Cambridge University Press, 2023.
- BECKER, Ernest. **A negação da morte**: uma abordagem psicológica sobre a finitude humana. 20. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2025.
- BIXLER, Julius Seelye. *Religion in the Philosophy of William James*. Boston: Marshall Jones Company, 1926.
- BOUTROUX, Émile. *William James*. Londres; Bombay e Calcutta: Longmans, Green, & Co, 1912.
- BRENNAN, Bernard P. *The Ethics of William James*. Nova York: Bookman Associates, 1961.
- BROWN, Hunter. *William James on Radical Empiricism and Religion*. Toronto, Buffalo, Londres: University of Toronto Press, 2000.
- BURGT, Robert J. Vanden. *The Religious Philosophy of William James*. Chicago: Nelson-Hall, 1981.
- BUSH, Stephen S. James and Religion. In: KLEIN, Alexander M. (ed.). *The Oxford Handbook of William James*. Nova York: Oxford University Press, 2024. cap. 10, p. 216-231.
- CAPPS, Donald. *Men, Religion, and Melancholia: James, Otto, Jung, and Erikson*. New Haven e Londres: Yale University Press, 1997.
- CHIGNELL, Andrew; PEREBOOM, Derk. *Natural Theology and Natural Religion*. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [S. l.: s. n.], 2025. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/natural-theology/>. Acesso em: 14 maio 2025.
- CHURCHLAND, Patricia. *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1986.

COTKIN, George. *William James, Public Philosopher*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1990.

FREY, Daniel. *L'expérience religieuse selon William James. Connaissance et expérience de Dieu*. Estraburgo: Presses Universitaires de Strasbourg, 2019, p. 263- 275. Disponível em: <https://hal.science/hal-02518100>. Acesso em: 6 maio 2024.

HEINE, Susanne. *Grundlagen der Religionspsychologie: Modelle und Methoden*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

HESSEN, Johannes. *Erkenntnistheorie*. Berlim e Bonn: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1926.

JAMES, William. *The Principles of Psychology*. 2 vols., 8vo. Nova York: Henry Holt & Co. Londres: Macmillan & Co, 1890.

JAMES, William. *Psychology: Briefer Course*. 12mo. Nova York: Henry Holt & Co. Londres: Macmillan & Co, 1892.

JAMES, William. *The Will to Believe: and Other Essays in Popular Philosophy*. 12mo. Nova York, Londres, Mumbai, e Calcutá: Longmans, Green & Co, 1897.

JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience: a study in human nature. Gifford Lectures delivered at Edinburgh in 1901-1902*. 8vo. Nova York, Londres, Mumbai, e Calcutá: Longmans, Green & Co, 1902.

JAMES, William. *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. 1907. Reimpressão. Nova York, Londres, Toronto, Mumbai, e Calcutá, Madras: Longmans, Green, & Co, 1931.

JAMES, William. *The meaning of truth: a sequel to "pragmatism."* 8vo. Nova York, Londres, Toronto, Mumbai, e Calcutá: Longmans, Green & Co, 1909a.

JAMES, William. *A Pluralistic Universe: Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*. Nova York, Londres, Mumbai, e Calcutá: Longmans, Green, & Co, 1909b.

JAMES, William. *A Suggestion About Mysticism. The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, [s. l.], v. VII, n. 4, p. 85- 92, 1910. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/2011271>. Acesso em: 2 jun. 2025.

JAMES, William. *Some Problems in Philosophy: A beginning of an introduction to philosophy*. Nova York, Londres, Mumbai, e Calcutá: Longmans, Green, & Co, 1911.

JAMES, William. *Essays in Radical Empiricism*. 8vo. Nova York, Londres, Mumbai, e Calcutá: Longmans, Green & Co, 1912.

KNAPP, Krister D. *William James: Psychical Research and the Challenge of Modernity*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2017.

LAPOUJADE, David. *William James: Empirisme et pragmatisme*. 2. ed. Paris: Le Seuil, 2007.

MARTLAND, Thomas R. *The Metaphysics of William James and John Dewey: Process and Structure in Philosophy and Religion*. Nova York: Philosophical Library, 1963.

MYERS, Gerald E. *William James: His Life and Thought*. New Haven e Londres: Yale University Press, 1986.

NIEBUHR, Richard R. *William James on religious experience*. In: PUTNAM, Ruth Anna (ed.). *The Cambridge Companion to William James*. Reino Unido, Estados Unidos, Austrália: Cambridge University Press, 1997.

PERRY, Ralph B. *In the Spirit of William James*. Connecticut: Yale University Press, 1938.

REED, Edward S. *From Soul to Mind: The Emergence of Psychology from Erasmus Darwin to William James*. New Haven e Londres: Yale University Press, 1997.

RICHARDSON, Robert D. *William James: In the Maelstrom of American Modernism*. Boston; Nova York: Houghton Mifflin Company, 2006.

RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

RORTY, Richard. *Religious faith, intellectual responsibility, and romance*. In: PUTNAM, Ruth Anna (ed.). *The Cambridge Companion to William James*. Reino Unido, Estados Unidos, Austrália: Cambridge University Press, 1997.

SECH JUNIOR, Alexandre; ARAÚJO, Saulo de Freitas; MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. *William James and psychical research: towards a radical science of mind*. *History of psychiatry*, 2013; 24(1).

TAYLOR, Eugene. *Biological Consciousness and the Experience of the Transcendent: William James and American Functional Psychology*. In: WOZNIAK, Robert H. *Mind and Body: René Descartes to William James*. Washington D. C.: National Library of Medicine, Bethesda, Maryland e American Psychology Association, 1992.

TAYLOR, Eugene. *William James on Consciousness beyond the Margin*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

TAYLOR, Charles. *A explicação do comportamento*. São Paulo: Unesp, 2024.

WILD, John. *The Radical Empiricism of William James*. 1. ed. Nova York: Doubleday & Company, Inc., 1969.

ŽIŽEK, Slavoj. O Espectro da Ideologia. In: ŽIŽEK, Slavoj (org.). *Um Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.