

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Francisco de Assis Razzo

Consciência e experiência no *empirismo radical* de William James

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO
2013

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Francisco de Assis Razzo

Consciência e experiência no *empirismo radical* de William James

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Professor Doutor Ivo Assad Ibri.

SÃO PAULO
2013

Banca Examinadora

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Doutor Ivo Assad Ibri, cujo rigor filosófico e os sábios conselhos serviram de horizonte para que eu me mantivesse no caminho às vezes árido e tortuoso, porém gratificante e seguro desta pesquisa.

Ao Doutor José Luiz Zanetti e ao Professor Doutor Luís Malta Louceiro, pelas leituras atentas e as excelentes sugestões ao conteúdo do texto.

Ao Professor Doutor Mário Ariel González Porta, a quem sou muitíssimo grato pelos conselhos e pelas pontuais conversas a respeito da importância deste tema no âmbito das origens da filosofia contemporânea

Ao amigo Gustavo Nogy, interlocutor sincero e revisor paciente deste trabalho.

Aos amigos que tornam a vida plural e digna de ser vivida: Gabriel Ferreira, Italo Costa, Marcelo Madeira, Antonio Wardison, Fabiano Sampaio, Daniel Tucci, Wilsom Campos, Leonardo Lorentz, Maria Flor e Maria Carolina Lyra-Jorge.

À minha família: Sérgio Zeraib, Luciana Zeraib, Sérgio Calixto Zeraib, Felipe Zeraib, Maria Vanilde, Marina Nadalete e Alex Mori.

A todo pessoal do Departamento de Filosofia da PUC-SP e ao pessoal da Diretoria Regional de Educação de Sorocaba, principalmente a Dona Celene.

*Para
Raquel, Alice e Davi*

*Depois pensemos, crianças adultas, que a vida
Passa e não fica, nada deixa e nunca regressa,
Vai para um mar muito longe, para ao pé do Fado,
Mais longe que os deuses.*

Ricardo Reis

É nessa situação que o filósofo precisa encontrar homens como ele em uma comunidade que compreende tanto o presente quanto o passado. Embora sempre prevaleça um certo clima de opinião ideológico, há também, mesmo em nossa sociedade, uma ampla comunidade composta por estudiosos que não perderam o contato com o real e por pensadores que, sob o risco de perdê-lo, tentam recuperar esse contato. Eis um fenômeno típico do século XX: homens com força de espírito rompem com o círculo intencional dominante para encontrar a realidade perdida.

Eric Voegelin, “Reflexões auto-biográficas”.

A Filosofia que escolhemos depende do tipo de pessoa que somos, pois um sistema filosófico não é um utensílio morto que podemos soltar ou pegar à vontade, mas é algo animado pela alma da pessoa que o tem.

J. G. Fichte, “Introduções à Doutrina da Ciência”.

RESUMO

RAZZO, Francisco de Assis. “**Consciência e experiência no empirismo radical de William James**”. 150 fls. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

Este estudo tem por objetivo analisar a relação entre consciência e experiência no âmbito do empirismo radical do filósofo norte-americano William James (1842-1910). O enfoque da pesquisa é apresentar a noção de consciência como função do conhecimento na experiência, a partir da análise dos ensaios *A “consciência” existe?* e *Um mundo de experiência pura*, publicados postumamente em 1912 na coletânea *Ensaio em Empirismo Radical*. Tal intento visa compreender quais são os pressupostos fundamentais e os desdobramentos epistemológicos do empirismo radical, tomado na acepção de visão filosófica de mundo, e resultante da aplicação do pragmatismo, segundo James, como o método para resolver disputas metafísicas e como teoria da verdade. Deste modo, o resultado deste trabalho é demonstrar em que sentido a concepção de consciência no âmbito do empirismo radical se impõe como uma vigorosa possibilidade de superação de concepções reducionistas a respeito da subjetividade e da realidade. Em *A “consciência” existe?* é postulada, na busca de superação das concepções substancialistas, transcendentalistas e associacionistas da subjetividade, a noção de que a “consciência” não é outra coisa senão o nome de uma não-entidade caracterizada no contexto do fluxo da realidade participativa da experiência pura. Entretanto, no que se refere à delimitação temática, é fundamental considerar a proposta jamesiana da subjetividade à luz da interpretação filosoficamente coerente de sua obra, isto é, levar em consideração que a culminação dessa concepção de consciência em relação à *experiência pura* trilha um caminho, não sistemático, porém extremamente coerente no que diz respeito aos seus critérios e compromissos filosóficos; sendo assim, segundo esta exigência, o estudo não se limita à interpretação exclusiva dos dois ensaios sem antes levar em consideração o próprio percurso trilhado por William James na edificação de sua obra.

Palavras-Chave: Pragmatismo, William James, Empirismo Radical, Consciência

RESUMO

RAZZO, Francisco de Assis. “**Consciousness and Experience in William James'**, 150 fls, **Radical Empiricism**”. Dissertation (Master degree). Philosophy College, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

The focus of this study is to analyse the relation between consciousness and experience in the extent of the North-American Philosopher William James' radical empiricism. The approach of this research is to present the notion of consciousness as a function of knowledge in the experience as from the analysis of the essays *Does “Consciousness” Exist?* and *A World of Pure Experience*, posthumously published in the collect edition *Essays in Radical Empiricism*, in 1912. Such intent aims to understand what are the fundamental pressupositions of radical empiricism and its epistemological implications, as from the definition of philosophical view of world, as a result of the application of pragmatism, second to James, as a method to solve metaphysical disputes and as a theory of truth. That way, the result of this work is to demonstrate what in what meaning the conceptions of consciousness in the extent of the radical empiricism imposes itself as a vigorous possibility of overcoming the reductionists conceptions about subjectivity and reality. In *Does “consciousness” exist?* it is postulated, in the search for overcoming the substancialists, transcendentalists and associationits conceptions of subjectivity, the notion that “consciousness” is nothing but the name of a nonentity, as characterized in the context of the flux of the participative reality of pure experience. However, on what thematic delimitation is concerned, it is fundamental to consider the jamesian proposal of the subjectivity in light of a philosophically coherent interpretation of his work, that is, taking the culmination of that conception of consciousness regarding *pure experience* into consideration, as it traces way which is not systematic but extremely coherent on what his philosophical criteria and commitment are concerned; therefore, on that demand, the study is not limited to the exclusive interpretation of both essays without taking the very course traced by William James in the building of his work, into consideration.

Keywords: Pragmatism, William James, Radical Empiricism, Consciousness

SIGLAS E ABREVIATURAS

As seguintes siglas adotadas para a citação das obras de William James neste trabalho seguem a coletânea dos ensaios publicada pela *The Library of America* e a publicação em edição acadêmica pela Harvard University Press.

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

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

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

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

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

PP = *The Principles of Psychology*.

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

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

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

ERE = *Essays in Radical Empirism*, em *Writings 1902-1910*.

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

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I – CRITÉRIOS: TEMPERAMENTO E INTIMIDADE.....	16
1.1 Introdução.....	16
1.2 O sentimento de racionalidade	19
1.2.1 O caráter afetivo da racionalidade e o contexto da abordagem psicológica do filosofar	19
1.2.2 As “marcas subjetivas” da racionalidade e a psicologia do filosofar	21
1.2.3 A relação entre as “marcas subjetivas” e o sentimento de racionalidade como fluxo perfeitamente fluente de pensamento	23
1.2.4 A caracterização do sentimento de racionalidade a partir da distinção entre razão teoria e razão prática	24
1.2.5 O aspecto teórico do sentimento de racionalidade e os traços psicológicos característicos de distinção de compreensão do mundo.....	24
1.2.6 Os limites do aspecto teórico do sentimento de racionalidade	26
1.2.7 O aspecto prático do sentimento de racionalidade, e a análise do hábito como uma de suas categorias fundamentais	27
1.2.8 As duas condições práticas que a filosofia deverá satisfazer e os dois erros fatais da filosofia em relação à categoria fundamental do hábito	29
1.3 A vontade de Crer.....	34
1.3.1 A análise da categoria da crença no âmbito do sentimento de racionalidade prática	35
1.3.2 A passagem da “esfera teórica” para “esfera da ação” no âmbito da categoria da crença, a crítica jamesiana ao naturalista evidencialista de W.K. Clifford	37
1.3.3 Argumentação de James contra a tese naturalista evidencialista, a delimitação da doutrina da vontade de crer.....	38
1.4 <i>Temperamento</i> e o dilema da filosofia	44
1.4.1 O objetivo do critério do temperamento, algumas considerações sobre a diferença entre James e Kant	44

1.3.2 O temperamento como ponto de partida para compreensão das diferentes concepções filosóficas de mundo.....	45
1.3.3 Os dilemas em filosofia derivam de diferentes tipos de temperamento: o contraste entre “o espírito terno” e “o espírito duro”	49
1.5 <i>Intimidade</i> e os tipos de pensamento filosófico	50
1.4.1 A função filosófica do critério da intimidade	51
1.4.2 A intimidade como analogia de uma relação social: homem e realidade	51
1.4.3 A intimidade como critério para analisar os tipos de pensamentos filosóficos	54
1.6. Conclusão	56
CAPÍTULO II – MÉTODO: PRAGMATISMO E VERDADE.....	58
2.1 Introdução.....	58
2.2 Método Pragmático	61
2.2.1 Sobre o pragmatismo	61
2.2.1 Sobre o pragmatismo jamesiano.....	62
2.2.2 A diferença entre o pragmatismo como método e a formulação jamesiana da metafísica do empirismo radical.....	64
2.2.3 Questões preliminares sobre o pragmatismo enquanto método	65
2.2.4. O principal objetivo do método pragmático, a característica das disputas metafísicas	70
2.2.5 A interpretação e a defesa da máxima pragmática de James.....	74
2.3 A Teoria Pragmática da Verdade	77
2.3.1 A teoria instrumental da verdade como exigência do próprio pragmatismo em não tomar nada como pressuposto que não é dado na experiência	78
2.3.1 A concepção pragmática de verdade segunda a noção de ‘concordância’ com a realidade.....	86
2.4 Conclusão	90
CAPÍTULO III – FILOSOFIA: EXPERIÊNCIA E <i>EMPIRISMO RADICAL</i>.....	92
3.1 Introdução.....	92
3.2 Racionalismo e Empirismo	94

3.2.1	Temperamento e os tipos de pensamento filosófico.....	94
3.2.1.1	Racionalismo – unidade e totalidade	95
3.2.1.2	Empirismo – pluralidade e contingência	97
3.2.2	As relações disjuntivas e conjuntivas no contexto da interpretação de James sobre racionalismo e empirismo	98
3.3	Empirismo radical e um mundo da experiência pura	101
3.3.1	Empirismo radical – um postulado, um enunciado de fato e uma conclusão generalizada	101
3.3.1.1	O postulado do empirismo radical – a exigência do método pragmático	102
3.3.1.2	O enunciado de fato do empirismo radical – as relações conjuntivas e as relações disjuntivas, consequências epistemológicas e a topologia dos graus de intimidade	103
3.3.1.3	A conclusão generalizada – a experiência pura e a objetividade das transições contínuas	107
3.4	Conclusão	111

CAPÍTULO IV – A CONSCIÊNCIA EM UM MUNDO DE *EXPERIÊNCIA PURA* ... 113

4.1	Introdução.....	113
4.2	A consciência como <i>fluxo de pensamento</i>	115
4.2.1	O pensamento acontece – superação do intelectualismo e do sensualismo	115
4.2.2	As cinco características do pensamento	116
4.2.2.1	Todo pensamento é parte de uma consciência pessoal	116
4.2.2.2	O pensamento está sempre mudando.....	117
4.2.2.3	O pensamento é sempre contínuo	118
4.2.2.4	A relação entre pensamento e objeto	122
4.2.2.5	Pensamento, atenção e interesse	124
4.3	A consciência em um mundo de experiência pura	126
4.3.1	A ‘consciência’ existe? – <i>status quaestionis</i> a respeito do problema da consciência	127
4.3.2	A Superação da concepção corrente de consciência dos intelectualistas	129
4.3.3	A Concepção de consciência no âmbito do empirismo radical	131

4.4 Conclusão	139
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	141
BIBLIOGRAFIA	146

INTRODUÇÃO

O estudo de um filósofo específico e de uma tradição filosófica em geral nunca é motivado por uma única razão. O interesse que move certas questões filosóficas faz parte da variedade e da complexidade dos dilemas com os quais uma alma humana está comprometida. Há pelo menos dois caminhos possíveis: recusar os desafios e retornar tranquilo para casa, tomando atalhos espirituais e evitando, com cética prudência, questões dessa natureza, ou aceitá-los e pagar o alto preço de uma vida dedicada a trilhar caminhos mais longos e áridos, mas cuja promessa é encontrar a fonte inesgotável de sentido último.

Toda reflexão filosófica genuína opta pelo segundo caminho. Um filósofo também quer voltar para casa, buscar o que lhe é familiar e viver em um mundo significativo, porém não opta por atalhos. Se a analogia for possível, poder-se-á dizer que os atalhos são caracterizados pelas formas de reflexão ideológica que afastam e deformam a experiência humana do contato com a realidade, enquanto a reflexão filosófica genuína resgata e recupera esse contato, reconstruindo categorias fundamentais da existência e da consciência humana e da sua experiência em relação à realidade.

Independente das acidentais motivações biográficas de se estudar este ou aquele filósofo, têm-se, pelo menos, um critério fundamental para escolher uma tradição filosófica ou um filósofo específico: a filosofia é o compromisso autoconsciente com a liberdade e com a realidade, cujo “propósito último”, para usar as palavras de Rémi Brague, “é uma pretensão à universalidade, a pretensão de atingir verdades que valem para todos” (BRAGUE, 2007, p.13). Precisamente sob esse aspecto William James deve ser considerado um filósofo incontornável, e sua obra se impõe como um esforço constante e monumental em busca da experiência da realidade.

O objetivo deste estudo consiste, fundamentalmente, em percorrer esse caminho. Entretanto, em consonância com a própria finalidade de uma dissertação desta natureza, optamos por uma análise que leve em consideração a busca do entendimento da estruturação do pensamento de James, cujas consequências inevitáveis são: recortes temáticos, leitura um tanto quanto descontextualizada das obras e ausência de comparações e polêmicas com outros autores. A intenção não é analisar os esforços de William James mediante a análise direta das polêmicas intelectuais que o motivavam, mas compreender em que medida seu comprometimento filosófico, expresso em seus livros, ensaios e conferências, intenta na construção de uma visão total sobre o mundo, a qual busca, além de superar os reducionismos

comuns em sua época – cientificismo, positivismo, naturalismo, racionalismo etc. –, fornecer um parâmetro para a atividade filosófica, insistir na filosofia como modo de vida, a qual se faz especulativa na medida em que se estabelece como a possibilidade da experiência de conduta de uma vida pessoal e integralmente significativa.

Por essas razões, esperamos não dar a falsa impressão de ter encontrado a fórmula de uma espécie de “sistema jamesiano”. Antes, é pelo reconhecimento de que a obra de William James não se expressa de modo sistemático que valorizamos a sua maneira de se comprometer com o trabalho filosófico. O que não significa, por outro lado, que a obra de James seja isenta de um programa coerente, consistente, abrangente e comprometido com sua visão de mundo, cujos *insights* fundamentais se deram já no início da sua carreira.

Não há quebras bruscas no programa filosófico de James. Sua ampla variedade de interesses temáticos não o faz perder o foco e nem abandonar a ideia central de que a atividade filosófica é eficientemente adequada na medida em que é responsável por cuidar e direcionar as questões fundamentais que atormentam o espírito de um homem em sua irreduzível dimensão pessoal. Filosofia que se impõe, justamente, na contramão de certos edifícios teóricos áridos e inabitáveis ou de cientificismos ociosos, onde a experiência da pessoa humana não passa de um mero detalhe contingente ofuscado pela engenhosidade técnica da construção racional (Cf. *W-II, P*, p.503). A filosofia de James aponta para o admirável: humanista, porém não antropocêntrica; realista, mas não impessoal. Nunca se perde a dimensão de que, em última instância, é a *humanidade* do homem que está em questão.

Importa ressaltar que uma das características marcantes dos escritos de William James é que ele está sempre presente em suas obras. Não é o interlocutor distante, que redige seus tratados tecnicamente impecáveis, porém impessoais. Os espinhosos problemas filosóficos enfrentados por James derivam, antes de tudo, dos inquietantes dilemas de qualquer homem. E, de acordo com Owen Flanagan, “a atração de James, o filósofo, é que ele é para mim o melhor exemplo que conheço de *uma pessoa fazendo filosofia*; nada de esconder a pessoa por detrás da obra, nada de discutir a obra sem a pessoa, nenhum fingimento de que há uma maneira de fazer filosofia que não seja pessoal” (FLANAGAN, 2010, p.69). O que, para nós, faz de James um verdadeiro *peripatético*: aquele que caminha, lado a lado, com seu interlocutor enquanto examina algum tema em questão.

Diante dessas considerações, optamos por estudar um tema que consideramos nuclear para compreensão do todo da filosofia de William James, a saber: investigar a relação entre *consciência e experiência* no âmbito da filosofia do *empirismo radical*. Seguindo, todavia, a

avaliação feita pelo filósofo anglo-germânico Eric Voegelin (1901-1985)¹, a respeito do ensaio de James A “*consciência*” *existe?*:

O estudo de James sobre [a questão da consciência], “A ‘*consciência*’ *existe?*” (1904), pareceu-me então – e ainda me parece – ser um dos documentos filosóficos mais importantes do século XX. Ao desenvolver seu conceito de experiência pura, James identifica de modo certo a realidade da consciência da participação, pois o que ele chama de *experiência pura* é aquilo que pode ser situado no contexto seja do fluxo de consciência do sujeito, seja dos objetos do mundo exterior. Nesse *insight* fundamental de James, a experiência é o que está entre o sujeito e o objeto de participação. A experiência não está nem no sujeito nem no mundo dos objetos, mas entre o polo do homem e o da realidade que ele experimenta. [...] Assim, o problema da realidade experienciada passa a ser o problema de um fluxo de realidade participativa, em que a realidade passa a iluminar-se a si mesma na consciência humana. (VOEGELIN, 2008, pp.114-115; itálicos do autor).

Deste modo, este estudo procura analisar a própria obra de James a fim de esclarecer a avaliação feita por Eric Voegelin, acerca da importância da concepção de *consciência* jamesiana para o século XX. Portanto, esta é, antes de tudo, uma pesquisa de natureza histórica, cujo escopo recai, principalmente, no objetivo de compreender, por meio da análise expositiva dos principais textos de William James – os ensaios A “*consciência*” *existe?* e *Um mundo de experiência pura*, publicados postumamente em 1912 na coletânea *Ensaio em empirismo radical* – os pressupostos fundamentais dessa filosofia que, ao negar o estatuto ontológico da consciência, procura revelar seu “equivalente pragmático em realidades da experiência” (W-II, *ERE*, pp.1141-1142).

Não obstante, apesar da importância atribuída à concepção de consciência no âmbito do empirismo radical – nome dado por James à sua visão de mundo (*Weltanschauung*) – especificamente nesses dois ensaios, este estudo traçará o percurso filosófico circunscrito pela investigação textual, privilegiando a interpretação rigorosa da exposição conceitual e argumentativa do próprio James, o que impõe, conseqüentemente, o compromisso de incluir, entre outros textos, *Pragmatismo; O sentido da verdade* e *Um universo pluralista*. Comentadores serão usados no que disser respeito ao esclarecimento de pontos intrincados. Não

¹ Embora ainda seja pouco conhecido no Brasil e não seja tecnicamente um comentador de William James, Eric Voegelin foi um dos filósofos políticos mais influentes do século XX. Nascido em Colônia, Alemanha, porém, refugiado do nazismo, Voegelin imigrou para os Estados Unidos em 1938 e tornou-se cidadão americano em 1944. Construiu sua carreira acadêmica na Universidade de Louisiana, na Universidade de Munique e no Instituto Hoover em Stanford. É autor de uma vasta obra e reconhecido, sobretudo, pela publicação de *A nova ciência política* (1952), *Ordem e História* – em cinco volumes – (1956-1974), *Anamnese* (1978), entre outras. Sua filosofia política, calcada na filosofia da consciência e na filosofia da história, foi fortemente influenciada pela filosofia do *empirismo radical* de William James, como nota seu principal intérprete, Ellis Sandoz, em *A revolução voegelianiana – introdução biográfica*, 2010, pp.245-264.

pretendemos louvar alguma das linhas interpretativas possíveis, nem mesmo polemizar contra qualquer uma delas, uma vez que reconhecemos a opção pelo caráter propedêutico e descritivo da pesquisa em relação à filosofia de William James.

No âmbito da História da Filosofia, William James (1842-1910) está inserido como um dos grandes nomes da filosofia norte-americana entre o final do séc. XIX e início do XX. Portanto, um expoente, ao lado de Charles S. Peirce (1839-1914) e de John Dewey (1859-1952), da história da filosofia contemporânea nesse país, e um dos principais responsáveis por difundir o movimento filosófico que ficou conhecido como Pragmatismo.

Apesar da fama e da responsabilidade pela divulgação internacional, destacamos que a visão filosófica de mundo de William James não se caracteriza exclusivamente pelo pragmatismo, o qual James considerava um método e, conseqüentemente, uma teoria da verdade; uma etapa, mas não o coroamento da sua reflexão filosófica. Sua filosofia propriamente dita é o *empirismo radical* e deve ser interpretada no contexto da polêmica contra o neoidealismo anglo-saxão do final do século XIX e início do século XX, representado, sobretudo, pelos filósofos Francis Herbert Bradley (1846-1924), Thomas Hill Green (1836-1882), John McTaggart (1866-1925) e Josiah Royce (1855-1916), e da superação da escola empirista britânica, representada pelos clássicos John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) e David Hume (1711-1776) e seus tantos herdeiros positivistas naturalistas, tais como John Stuart Mill (1806-1873), William Kingdon Clifford (1845-1879), Thomas Henry Huxley (1825-1895), John Tyndall (1820-1893), entre outros.

Para William James, o *empirismo radical* é uma resposta efetiva a fim de resolver o conflito entre *idealistas* e *naturalistas*, entre *intelectualistas* e *sensualistas* e, em última análise, entre *racionalistas* e *empiristas*, tais como emergem na história ocidental no final do século XIX. Enquanto o *método pragmático*, que pressupõe uma *teoria da verdade*, pretende impor-se como um método filosófico eficientemente capaz de resolver esses intermináveis embates entre concepções tão díspares de mundo, como observa Sami Pihlström. Uma “*via media*” entre as posições extremas (Cf. PIHLSTRÖM, 2010, pp.101-121). Em decorrência disso, um desdobramento inevitável dessas tradições filosóficas conflitantes. As concepções racionalistas, transcendentalistas e associacionistas a respeito da natureza da consciência – serão duramente criticadas por William James, e é nesse sentido que pretendemos compreender em que medida a concepção pragmática da consciência supera suas concepções rivais.

No ensaio tardio *A “consciência” existe?*, William James propõe a tese de que “consciência” não representa uma entidade substancial, ou seja, de que um determinado *algo* exista ou possua qualquer estatuto ontológico (W-II, *ERE*, pp.1141-1142). É preciso considerar

que tal concepção proposta por William James deve ser lida sob a perspectiva da interpretação histórica e filosófica de sua obra, enquanto culminação do desenvolvimento da aplicação do pragmatismo como *método* e como *teoria da verdade* comprometida com o problema da relação entre “consciência” e “realidade”.

É notável o envolvimento de William James, ao longo de sua obra, com os intrincados problemas gerados pelo dualismo de substância, bem como os tradicionais problemas da relação entre “mente e corpo”, “sujeito e objeto”, “espírito e matéria”, e a tentativa do empirismo em superar tais dualismos, cujo alto preço é reduzir a consciência a um mero feixe natural e individual de vivências sensoriais.

Seu método pragmático e sua filosofia do empirismo radical resultaram em uma das mais instigantes concepções filosóficas da natureza da consciência, ao propor resolver a polêmica entre racionalistas e empiristas sem incorrer no idealismo do tipo kantiano, isto é, sem estabelecer a distinção fundamental entre a realidade psicológica do “sujeito empírico” e o fundamento epistemológico do “sujeito transcendental”.

Sendo assim, segundo a interpretação de William James, a consciência não deve existir a) nem como uma entidade metafísica ontologicamente distinta da realidade material – *dualismo*; b) nem como um postulado epistemológico sintetizando *aprioristicamente* as experiências sensíveis – *transcendentalismo*; e c) nem como um feixe individual de vivências cujas leis da mente associam ideias produzidas pelas sensações – *associacionismo*. Neste caso, então, “consciência” não significa nada além do nome dado à *função* do conhecimento no fluxo da realidade da *experiência pura* (W-II, *ERE*, p.1142).

Dividimos a investigação em quatro capítulos. Cada capítulo procura expor as etapas lógicas do desenvolvimento da filosofia jamesiana. Aceitamos, em um primeiro momento, pelo menos no que diz respeito ao seu caráter propedêutico, a noção de *tempo lógico* da metodologia estruturalista, isto é, de que “os movimentos do pensamento filosófico estão inscritos na *estrutura* da obra, nada mais sendo esta estrutura, inversamente, que as articulações do método em ato; mais exatamente: é uma mesma estrutura, que se constrói ao longo da progressão metódica e que, uma vez terminada, define a arquitetura da obra” (Cf. V. GOLDSCHMIDT, 1963, p.143). Não obstante, tais critérios, apesar de limitados, permitem-nos abrir uma perspectiva consistente para futuras investigações que retomarão a filosofia de James a fim de situá-la em um horizonte histórico mais abrangente. Um quadro geral dos tópicos mais significativos da visão filosófica jamesiana é a proposta desse estudo.

Os capítulos seguem a seguinte ordem lógica: I – Apresentação dos critérios fundamentais estabelecidos por William James para que a filosofia se constitua como genuína

atividade em busca de uma vida significativa e digna de ser vivida; II – A definição do pragmatismo como procedimento metodológico privilegiado que responde aos critérios previamente definidos no primeiro capítulo; III – A exposição do empirismo radical como concepção pragmática de mundo enquanto resultado da aplicação do método pragmático e, por último, IV – A concepção pragmática da consciência como tópico central derivada da concepção pragmática de mundo: o empirismo radical.

No capítulo I, portanto, analisaremos os principais critérios a partir dos quais William James fundamenta sua visão filosófica de mundo, e estudaremos quais os pressupostos o orientam na caracterização da sua própria filosofia empiricamente radical e espiritualmente pluralista, a saber: *temperamento e intimidade*.

Tal empreendimento será apresentado mediante a leitura combinada de pelo menos dois importantes textos: *O atual dilema da filosofia* [The Present Dilemma in Philosophy], publicado na coletânea *Pragmatismo* [Pragmatism] (1907) e *Os tipos de pensamento filosófico* [The Types of Philosophic Thinking], publicado na coletânea de conferências intitulada *Um universo pluralista: sobre a situação atual na filosofia* (1909), mais os pressupostos estabelecidos em *O sentimento de racionalidade* [The Sentiment Of Rationality] (1879) e *A vontade de crer* [The Will To Believe] (1896).

Nosso estudo busca esclarecer um dos aspectos centrais da aguda análise de James a respeito da natureza humana, em que ele se baseia para constituir uma filosofia vigorosa que tem como objetivo ser, acima de tudo, responsável com a realidade das experiências e expectativas pessoais de cada homem concreto.

No capítulo II mostraremos em que medida o pragmatismo de William James não é outra coisa senão um *método* para resolver disputas filosóficas, o qual, conseqüentemente, pressupõe uma *teoria da verdade*. Nessa leitura, o *método pragmático* não se impõe como o coroamento da filosofia jamesiana, mas se delimita, no âmbito geral de toda sua filosofia, como uma de suas etapas fundamentais – não obstante apenas uma dessas etapas –, da qual James deriva a *teoria pragmática da verdade*. Para tanto, serão analisados alguns textos conjuntamente: *O que significa pragmatismo* [What Pragmatism Means], *Alguns problemas metafísicos considerados pragmaticamente* [Some Metaphysical Problems Pragmatically] e *Concepção da verdade no Pragmatismo* [Pragmatism's Conception of Truth], todos da coletânea de conferências publicada em 1907 com o nome de *Pragmatismo* [Pragmatism] e alguns textos da coletânea de ensaios *O sentido da verdade* [The Meaning of Truth], publicada em 1909, justamente, como resposta às críticas dirigidas ao *Pragmatismo*.

No capítulo III, nossa atenção se volta para a exposição da filosofia propriamente dita de William James: o chamado *empirismo radical* e suas categorias ontológicas e epistemológicas fundamentais, derivadas, sobretudo, da noção de *experiência pura*. Esperamos oferecer uma descrição do empirismo radical enquanto resultado dos elementos discutidos nos capítulos anteriores. Esse capítulo consiste basicamente em interpretar o principal ensaio em que James expõe de maneira contundente as principais teses do empirismo radical: *Um mundo de Experiência pura* [A World of Pure Experience], texto de 1904, publicado na coletânea póstuma *Ensaio em empirismo radical* [Essays in Radical Empiricism] em 1912 por Ralph Barton Perry.

Evidentemente, a exposição não se limita a analisar apenas esse ensaio, e outros textos serão utilizados em conjunto, tais como *A coisa e suas relações*, *Como duas coisas podem conhecer uma coisa* e *O lugar dos fatos afecionais em um mundo de experiência pura*.

No capítulo IV, nosso objetivo é mostrar a concepção de William James a respeito da consciência como função do conhecimento em um mundo de experiência pura, derivada, portanto, dos pressupostos estabelecidos pela filosofia do empirismo radical e pelas exigências do método pragmático.

Nesse sentido, uma das consequências do nosso trabalho é compreender em que medida a concepção de consciência jamesiana se propõe a superar as concepções rivais de consciência que são derivadas de visões de mundo dogmatistas e absolutistas – no caso do racionalismo –, ou reducionistas e relativistas – no caso do empirismo comum. O principal texto dessa investigação é “A ‘consciência’ existe?” [Does ‘Consciousness’ Exist?] (1904), publicado postumamente também na coletânea de 1912, organizada por Ralph B. Perry, *Ensaio em empirismo radical*.

Tais são as diretrizes deste estudo, que busca reconstruir as etapas da visão geral de mundo jamesiana apontando a importância da concepção de consciência, em particular, e do empirismo radical, em geral, a fim de compreender a profundidade e o alcance humano desta filosofia cujo apelo é tão realista e ao mesmo tempo espiritualmente tão pluralista.

CAPÍTULO I – CRITÉRIOS: TEMPERAMENTO E INTIMIDADE

1.1 Introdução

O objetivo deste primeiro capítulo é analisar os principais critérios a partir dos quais William James fundamenta sua visão filosófica de mundo, ou seja, estudaremos quais os pressupostos que o orientam na caracterização e determinação de sua própria filosofia, entendida no sentido abrangente de cosmovisão, denominada de empirismo radical, a saber: *temperamento*² e *intimidade*³.

Os critérios do *temperamento* e da *intimidade* devem ser tomados não no âmbito de um interesse puramente psicológico, mas dentro do processo mais abrangente de descrição de dimensões antropológicas derivadas e constituídas por James a partir dos seus interesses e esforços dedicados durante anos ao estudo da Psicologia a fim de compreender a própria natureza da condição humana como um todo, e devem ser compreendidos como ponto de partida do seu itinerário filosófico.

Em vista disso, é necessário investigá-los enquanto dois critérios centrais a partir dos quais James analisa o processo de formação dos diferentes tipos de pensamentos filosóficos, e de como conflitos entre diferentes visões de mundo, que emergem na história, são derivados de experiências e expectativas humanas concretas.

Na interpretação de James, portanto, as cosmovisões são derivadas, em última instância, da experiência pessoal de um homem singular que procura representar um mundo cuja relação lhe aparece como sendo a mais significativa e familiar – semelhante aos pressupostos da filosofia de Fichte, tal como veremos mais adiante (p.42). Neste caso, são critérios que, em um primeiro momento, funcionam para classificar e diferenciar os tipos de filosofias ou visões gerais de mundo e, no entanto, também são critérios que darão fundamento ao que James propriamente denominará de *empirismo radical*⁴, que, levado às últimas consequências, determinará a construção da sua metafísica *pluralista*⁵.

No entender de James, a história da filosofia é o embate de temperamentos (Cf. W-II, P, p.488), porquanto não são as ideias por si mesmas e independentes das mentes que as

² Cf. JAMES, W-II, *O Atual dilema da filosofia*, pp.487-504.

³ Cf. JAMES, W-II, *Os tipos de pensamento filosófico*, pp.631-648.

⁴ Cf. JAMES, W-II, *A 'consciência' existe?; Um Mundo de experiência pura*; entre outros ensaios que compõem a coletânea *Ensaios em empirismo radical* estão reunidos em *Essays*, pp.1111-1294.

⁵ Cf. JAMES, W-II, *Um universo pluralista*, pp.631-819.

concebem que entram em conflito, mas, antes, todo conflito filosófico se dá sempre no interior da vida íntima de um homem concreto, finito e em um mundo de experiência real.

Entretanto, mesmo que tal critério possa parecer “indigno” diante da exigência de objetividade da própria “comunidade científica” (Cf. *W-II, P*, p.488), William James mostrará como divergências e dilemas filosóficos podem ser explicados e resolvidos à luz dessa investigação derivada de tais pressupostos.

Se a análise acerca dos critérios do temperamento e da intimidade não parece conferir resultados objetivos à investigação filosófica, abrindo possibilidades a interpretações que avaliam o seu sistema filosófico de “subjetivista”, “psicologista” e até mesmo de “relativista”, mostraremos que essa é uma impressão que deverá ser superada pela leitura criteriosa dos textos à luz da própria fundamentação do seu *pragmatismo*.

William James é um realista⁶, ou seja, entende que todo intento filósofo tem como parâmetro último a experiência da realidade e não o conhecimento limitado a se contentar com os dramas do subjetivismo – psicológicos⁷ ou epistemológicos⁸. Contudo, pode-se afirmar que, a partir desses critérios antropológicos, ele vai delineando *objetivamente* as composições mentais que caracterizam o quadro geral de uma séria de sistemas conflitantes que emergem ao longo da história da filosofia.

Toda filosofia, tomada como construção de uma visão de mundo, é derivada da analogia das experiências próprias do caráter de um homem, uma vez que as experiências são a matéria-prima a partir das quais é construída uma visão de mundo, o qual o temperamento expressa a própria intimidade daquele que busca repouso em um mundo que lhe é plenamente significativo.

⁶ O sentido do termo “realista” no âmbito da filosofia de William James precisa ser esclarecido: neste contexto deve-se notar que o termo não está em oposição a nominalismo, mas especificamente a idealismo. Segundo Ferrater Mora, nesse sentido, “Realismo” designa una posición adoptada, según los casos, en la teoría del conocimiento o en la metafísica. En ambos casos, este realismo no se opone al nominalismo, sino al idealismo. La contraposición - entre realismo e idealismo en este sentido es propia de la época moderna, en el curso de la cual se anifestado muy poderosas corrientes de tipo idealista —y, por lo tanto, anti-realista— (como ocurre en una parte en Descartes, de un modo de un modo bastante acentuado en Kant y de un modo decidido en los autores del llamado “idealismo alemán”). El realismo gnoseológico se confunde a veces con el realismo metafísico, pero tal confusión no es necesaria; en efecto, se puede ser idealista gnoseológico y no serlo metafísico, o viceversa. El realismo gnoseológico afirma que el conocimiento es posible sin necesidad de suponer (como hacen los idealistas) que la conciencia impone a la realidad —en orden a su conocimiento— ciertos conceptos o categorías a priori; lo que importa en el conocimiento es lo dado y en manera alguna lo puesto (por la conciencia o el sujeto). El realismo metafísico afirma que las cosas existen fuera e independientemente de la conciencia o del sujeto. Como se ve, el realismo gnoseológico se ocupa únicamente del modo de conocer; el metafísico, del modo de ser de lo real” (MORA, 1964, Tomo II, p. 539). Portanto, pode-se afirmar, em um primeiro momento, que a filosofia de James é realista na medida em que se coloca em oposição ao idealismo, sobretudo ao idealismo britânico (Cf. Sprigge, T. L. S., 1993, *James and Bradley*).

⁷ Cf. Capítulo III, pp. 93-101 e Capítulo IV, p. 126

⁸ Cf. Capítulo III, pp. 93-101 e Capítulo IV, p. 128.

Em resumo, a interpretação da filosofia de James como *relativista*, por derivar seus pressupostos da análise psicológica da experiência humana, deve ser superada à luz da leitura minuciosa dos próprios textos de James. Sua metafísica não é *subjetivista*, mas *pluralista*; como bem observa Ruth Anna Putnam (2010), “esse pluralismo jamesiano não é um subjetivismo do tipo ‘vale-tudo’” (Cf. PUTNAM, p.355), mas “a crença em possibilidades reais” enquanto “pré-requisito indispensável para o bem-estar psicológico” (Cf. PUTNAM, p.355). Segundo a intérprete, tal visão está em total acordo com o *falibilismo*, no sentido de que o “indivíduo tem aguda consciência de que seu próprio ponto de vista é limitado” e, justamente por esta razão, “ele deve estar sempre preparado para aprender com os outros” e com a experiência de poder ter “sua perspectiva ampliada, ou mesmo radicalmente alterada” (Cf. PUTNAM, p.354). Como diz o próprio James, deve-se ter a consciência de que “a verdade é grande demais para qualquer mente em ato” e de que “não há nenhum ponto de vista *absolutamente* público e universal” (Cf. JAMES, *TT*, p.4; *itálico* nosso).

Desse modo, os critérios do *temperamento* e da *intimidade* aparecem como componentes de um complexo quadro de referências com o qual James, fenomenologicamente, ou seja, partindo da descrição da experiência e não deduzindo de pressupostos *a priori*, julga a natureza da atividade filosófica à luz da própria natureza do ser humano. Sendo assim, no âmbito desta filosofia, a *razão* não cumpre o papel central e decisivo na determinação do que é uma boa ou má metafísica.

A tarefa de determinar a qualidade e profundidade de um sistema filosófico baseia-se, em um primeiro momento, na experiência do *sentimento*⁹, isto é, segundo James, a “perfeita fluidez do nosso curso de pensamento” (Cf. *W-I*, *WB*, p.505), a qual antecede, e até clarifica, quaisquer princípios da própria racionalidade.

Em decorrência disso, será necessário que este capítulo inicie: 1) expondo o quadro de definições acerca do qual William James apresenta a categoria de *sentimento de racionalidade*, cujo objetivo desta parte do capítulo é oferecer a descrição de sua crítica à noção tradicional de racionalidade; em seguida, 2) seguiremos a análise de algumas distinções importantes a respeito da noção de *crença*¹⁰, ou seja, em que sentido James procura demonstrar a legitimidade do ato cognitivo da *crença* diante de certas situações cognitivas extremas a respeito dos limites impostos pela própria natureza do homem; 3) apresentaremos a questão do critério do *temperamento* enquanto critério essencial que permite William James fazer uma espécie de descrição fenomenológica da dinâmica de como os homens engendram suas visões filosóficas

⁹ Cf. JAMES, *W-I*, *O sentimento de racionalidade*, pp.505-539.

¹⁰ Cf. JAMES, *W-I*, *Vontade de crer*, pp.457-479.

de mundo; e, por fim, 4) ofereceremos uma análise dos fundamentos filosóficos a partir dos quais James estabelece a *intimidade* como um dos horizontes decisivos para diferenciação da qualidade de uma visão de mundo, isto é, de responder, em última instância, como avaliar a consistência filosófica de uma metafísica.

Assim sendo, só a partir da exposição dessas categorias fundamentais da filosofia jamesiana, acredita-se que o pragmatismo, que será estudado mais detalhadamente no segundo capítulo, impõe-se como *método filosófico* e, conseqüentemente, como *teoria da verdade*, cuja principal finalidade é a de “regular as disputas metafísicas que de outro modo poderiam ser intermináveis” (*W-II, P*, p.505); em última análise, um método rigoroso e aberto às experiências e às expectativas humanas.

1.2 O sentimento de racionalidade

1.2.1 O caráter afetivo da racionalidade e o contexto da abordagem psicológica do filosofar

O interesse de William James em substituir o critério da racionalidade enquanto critério para determinação da consistência de um sistema de filosofia aparece pela primeira vez no ensaio *O sentimento de racionalidade* [The Sentiment of Rationality], publicado em 1879 na prestigiada revista *Mind*, e em uma segunda versão publicada na coletânea de ensaios *A vontade de crer e outros ensaios em filosofia popular* [The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy], de 1897. Nesse texto, James fornece uma interpretação psicológica da racionalidade no âmbito da atividade filosófica, a qual será decisiva para a compreensão posterior do critério da *intimidade*, cuja especificidade assumirá dimensões metafísicas, enquanto critérios primeiro e último, e uma visão filosófica de mundo e da própria estrutura da realidade.

Para William James, a *racionalidade* assume um caráter *afetivo*. Evidentemente, corre-se o risco de interpretar esse aspecto de sua filosofia como derivado de um fundamento *irracional*, como se o conhecimento que não se constrói segundo os parâmetros da pura racionalidade seria, necessariamente, então, irracional e, precisamente por isso, despido de qualquer valor objetivo e universal, os quais conferem ao intento filosófico sua dignidade.

Entretanto, pressupõe-se que se o fundamento último da filosofia não for *lógico* (Cf. Peirce), então será *psicológico* (Cf. Hume). E se é *psicológico*, então é *pessoal, subjetivo* e, em última instância, *relativo*. Pois o que orienta e determina essa avaliação é o pressuposto fundamental de que o caráter *lógico* de uma filosofia lhe confere imediata e necessariamente

impessoalidade, objetividade e, em última instância, *universalidade*. Portanto, boa filosofia é aquela que confere alcance universal de seus princípios e resultados, enquanto a má filosofia fornece pressupostos e resultados particulares e relativos.

O contexto da abordagem de William James no âmbito desse ensaio, sem dúvida, é psicológico, porém não *psicologista*, e, por isso, pode-se concluir, não irracional. Psicológico nesse contexto deve ser avaliado enquanto diretamente relacionado a seu aspecto científico no âmbito da *psicologia* como Ciência. Segundo James, “a ciência das mentes individuais finitas”, a qual “dá por certo o fato de que existem pensamentos e sensações e que estes são veículos de conhecimento”. Ciência que se pretende alcançar o *status* de Ciência Natural, em última análise, “a Ciência da Vida Mental, tanto em seus fenômenos como em suas condições” (*PP*, p.xii), mas que se inscreve no limite, bastante tênue, de problemas fundamentalmente filosóficos, isto é, de uma ciência específica que reconhece precisamente seu *objeto*, sua *metodologia* e, sobretudo, seus *limites*. O que não significa que a Filosofia deva ser reduzida à Psicologia, ou que dela derive, mas que, pelo contrário, na ótica de William James, Psicologia – compreendida no âmbito de uma Ciência Natural – e Filosofia – compreendida no sentido mais geral, isto é, como Metafísica – são complementares, no que diz respeito à compreensão do homem e da realidade.

James tem plena consciência da fundamental e irreduzível diferença que há entre os dois campos de investigação, bem como tem consciência dos perigos de se pretender reduzir um ao outro, como fica claro no *Prefácio dos Princípios de psicologia*:

Ao dar por pressuposto que existem pensamentos e sensações e que estes são veículos do conhecimento, [sustentamos] que, quando a psicologia tem advertido a correlação empírica das diversas classes de pensamento ou de sensação como diversas condições do cérebro, então ela não pode ir mais além – não pode ir mais além enquanto ciência natural. Dar um passo a mais, transforma-se em metafísica. Todos os nossos empenhos para *explicar* nossos pensamentos fenomenais como produtos de entidades mais profundas (seja Alma, Ego Transcendental, Ideias ou Unidade Elementar da Consciência) são metafísicos. Por esta razão, esta obra rechaça tanto as teorias associacionistas como as espiritualistas; e é por este ponto de vista estritamente positivo pelo qual me sinto tentado a afirmar minha originalidade. Supõe-se que este ponto de vista esteja muito longe de ser o final. Os homens devem seguir pensando; e os dados que a psicologia dá por certos, tal como os dados da física e noutras ciências naturais, devem ser revisados e atualizados cedo ou tarde. O esforço de atualizá-los é claro e completamente metafísico; porém a metafísica só pode desempenhar sua tarefa quando está claramente consciente de sua magnitude. Uma metafísica fragmentária, que não responde, que está meio desperta e que quase não tem consciência de que é metafísica, arruína as duas coisas quando se insere em uma ciência natural (*PP*, p.iv).

Não há dúvidas de que toda preocupação a respeito dos riscos de reducionismo é legítima. Deve-se descartar o *psicologismo*, assim como o *subjetivismo*, o *naturalismo*, o *cientificismo*, pois, além de dogmáticos e absolutistas, impedem a indagação filosófica a respeito do que é a realidade em sua totalidade. Entretanto, não há razões para descartar a *psicologia* e, do mesmo modo, não há razões para descartar o *subjetivo*, o *natural*, a *ciência*. Em suma, pode-se concluir que é notória, à luz da citação acima, a preocupação de William James em reconhecer não só os limites, mas no que diz respeito aos riscos de não distinguir com precisão o que é do contexto exclusivo da filosofia do que é de contexto exclusivamente científico. Ciência que se pretende metafísica é tão má ciência quanto metafísica que se pretende científica.

1.2.2 As “marcas subjetivas” da racionalidade e a psicologia do filosofar

Em vista disso, a questão que James se coloca no ensaio *O Sentimento de Racionalidade* não é saber exatamente se a racionalidade de um sistema filosófico está bem fundamentada em proposições lógicas, derivadas de outras premissas lógicas indiscutivelmente verdadeiras, mas saber em que medida o homem é capaz de reconhecer o caráter racional de sua concepção filosófica de mundo como tal. Ou seja, portanto, a consistência de um sistema filosófico não é determinada – ou derivada apenas – de sua consistência lógica interna, mas, antes, emerge da resposta à demanda de expectativas humanas concretas, isto é, diante do *pathos* pessoal em busca de uma vida significativa e digna de ser vivida.

Contudo, *O sentimento da racionalidade* se caracteriza, nesse caso, como uma espécie de *psicologia da filosofia*, e busca solucionar a seguinte questão: se os filósofos alcançam a almejada concepção racional de mundo que tanto perseguem, isto é, se pretendem oferecer a concepção mais racional do que aquela que nossas caóticas impressões psíquicas possam determinar, como é que os filósofos, nesse caso, reconhecem a racionalidade de suas concepções filosóficas que se pretendem racionais?

O problema consiste, justamente, na noção de “reconhecer”, noção essa que, em última análise, não poderá ser fundamentada por outro princípio racional que se determina pelo estabelecimento de axiomas autoevidentes¹¹ – como é o caso, por exemplo, do racionalismo

¹¹ A filosofia de Descartes é, pois, um exemplo clássico de sistema filosófico que se pretende fundamentar em uma verdade autoevidente, tal como se caracteriza a verdade do *Cogito*, ao cumprir o primeiro critério do método, isto é, a *evidência* (Cf. PERLER, 2007, pp.96-97), diz Descartes no *Discurso do método*: “E, notando que esta verdade, *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as demais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava” (*Discurso*, 2010, 4, p.87) ou em *Meditações metafísicas*: “De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta

cartesiano—, a fim, justamente, de se evitar cair em um interminável círculo vicioso cuja saída é recorrer a um pressuposto absoluto dado por algum processo de intuição¹².

Por isso, no limite, pode-se presumir que o *reconhecimento* psicológico da racionalidade se dá no *pathos*, isto é, no caráter estritamente afetivo, não obstante o *fundamento* que assegura o caráter universal da racionalidade seja, *per si*, independentemente dessa questão.

Pergunta James:

Qual é a missão que os filósofos se dedicaram a realizar e por que eles filosofam a respeito de tudo? Todos praticamente responderão de imediato: eles desejam alcançar uma concepção a respeito de um quadro de coisas que, em geral, deve ser mais racional do que a visão um tanto caótica que cada um, por natureza, carrega consigo debaixo do chapéu. Mas suponha que essa concepção racional seja alcançada, como o filósofo vai *reconhecê-la* e não a deixará escapar por ignorância? (W-I, WB, p.504; itálico nosso).

De acordo com essa pergunta, o *fundamento* racional da filosofia não está em questão, pois James pressupõe a possibilidade de se alcançar a concepção racional da realidade e, além disso, distingue que esta “concepção racional a respeito de um quadro de coisas” é diferente da concepção que “cada um” traz consigo. Ele diferencia a “visão geral de mundo” de uma “visão pessoal de mundo”, segundo, precisamente, o critério da racionalidade.

O problema neste contexto é de outra ordem. Alcançada a concepção racional da realidade, que se diferencia da “visão um tanto caótica” de cada um, a pergunta que deve ser colocada diz respeito à possibilidade de o filósofo *reconhecer* essa concepção racional. E, segundo James, a resposta só pode ser uma: “Ele irá reconhecer a sua racionalidade tal como reconhece tudo o mais por certas marcas subjetivas (*subjective marks*) que o afeta. Quando receber essas marcas, saberá que tem racionalidade” (Cf. W-I, WB, p.504).

O critério pelo qual uma visão racional de mundo é, em última análise, reconhecida, caracteriza-se por “marcas subjetivas”; noutras palavras, o que de fato está em jogo são as

proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que anuncio ou que a concebo em meu espírito” (*Meditações*, 2010, II, p.142).

¹² A respeito desse ponto, vale notar a diferença entre o perfil da filosofia norte-americana que vem sendo construído desde a crítica de Peirce a Descartes em *Algumas consequências de quatro incapacidades*, texto publicado pela primeira vez em *Journal of Speculative Philosophy* em 1868, em que Peirce, justamente, ataca, entre outros pontos, a *intuição* como o critério último de verdades autoevidentes, a tese de Peirce é a de que o critério da Intuição pura em Descartes das verdades claras e distintas como fundamento do *Cogito* não passa de um falso formalismo deduzido a partir da convicção de certezas de uma subjetividade singular (Cf. PEIRCE, CP 5, 2, p.265). Em James, por sua vez, essa diferença também se estabelece, sobretudo, a partir da conferência *Pragmatismo e Senso Comum*, em que a tese defendida é de que “as nossas maneiras fundamentais de pensar a respeito das coisas são descobertas de ancestrais incrivelmente remotos, que foram capazes de preservar-se ao longo da experiência dos tempos subsequentes” (W-II, P, p.560), isto é, jamais a partir de uma intuição intelectual dada por um sujeito puro.

condições da capacidade de nossa experiência humana em estabelecer as bases do intento filosófico.

1.2.3 A relação entre as “marcas subjetivas” e o sentimento de racionalidade como fluxo perfeitamente fluente de pensamento

A definição de James dessas *marcas subjetivas* será decisiva no que diz respeito à construção da perspectiva de seu projeto filosófico, que pretende superar a racionalidade como critério último que determina a boa ou a má metafísica. A noção de *intimidade*, que depois abrangerá o âmbito mais geral da sua ontologia, deriva dessa descrição analítica da experiência humana, que no ensaio de 1879, restringe-se ao âmbito da descrição psicológica (Cf. LAMBERTH, 2010, p.310). James se faz a pergunta: “O que são, então, essas marcas? Um forte sentimento de conforto, paz, descanso, é um deles. A transição de um estado de quebra-cabeça e perplexidade para a compreensão racional é prazerosa e cheia de alívios” (W-I, WB, p.504).

Em outras palavras, essas *marcas subjetivas* se constituem pela intensa experiência de supressão de uma situação de desordem pela situação de ordem, da superação de um conflito pela sua resolução, ou, como ele mesmo diz, “qualquer tendência de alívio para descargas de ações próprias, sem a produção de mais acompanhamento cognitivo, e qualquer *fluxo perfeitamente fluente de pensamento desperta um pouco de sentimento*” (W-I, WB, p.505; itálico nosso).

Com efeito, o que caracteriza a racionalidade é o sentimento de uma “fluência mental desimpedida”. O sentimento de racionalidade é caracterizado pelo “sentimento de suficiência do momento presente, do seu caráter absoluto – a ausência de toda necessidade de explicá-lo, considerá-lo ou justificá-lo” (W-I, p.505). Entre todas as noções que constituirão o repertório de categorias básicas da filosofia jamesiana, a noção de *fluxo* é, certamente, uma noção decisiva, porque, para o filósofo, “todas as concepções de mundo que favoreçam esta fluidez provocam o sentimento de racionalidade” (W-I, WB, p.505), e, por conseguinte, apresentam-se como critério de avaliação e classificação de uma legítima concepção de mundo.

Embora, neste contexto, a noção de *fluxo perfeitamente fluente de pensamento* esteja delimitada pela descrição da experiência psicológica, que poderia ser interpretada no sentido mais abrangente de descrição antropológica da atividade filosófica, enquanto descreve a estrutura do *estado afetivo* a respeito de como a experiência humana, em geral, é capaz de reconhecer quando está diante da racionalidade ou da ausência de racionalidade; noutras

palavras, diante de um mundo que se lhe apresenta de modo *simplificado, universal, familiar e significativo* em detrimento de mundo *desconexo, caótico, alheio* e carente de *significado*.

Entretanto, por ora, essa noção de *fluxo* não apresenta, no ensaio *O sentimento de racionalidade*, qualquer correlação a respeito de como o mundo propriamente é, ou seja, que da caracterização da experiência humana a respeito do fato de que nós *sentimos* a racionalidade do mundo não se deduz a própria estrutura do mundo. As correlações entre “homem e realidade”, “sujeito e objeto”, “psicologia e metafísica”, “antropologia e ontologia” só serão resolvidas no âmbito do *empirismo radical*, à luz, sobretudo, da categoria da *experiência pura*. Por enquanto, nesse contexto, James se mantém limitado aos pressupostos da concepção dualista sobre a fundamental distinção entre “mente e matéria”, “sujeito e objeto” e, conseqüentemente, do contraste entre “o modo como o próprio mundo é e o modo como ele é meramente sentido” (Cf. LAMBERTH, 2010, p.310).

1.2.4 A caracterização do sentimento de racionalidade a partir da distinção entre razão teórica e razão prática

William James, no ensaio de 1879, afirma que esta “fluência”, em que a racionalidade é sentida, “pode ser obtida de várias maneiras” (W-I, WB, p.505); porém, ele abordará apenas dois aspectos: o *teórico* e o *prático*. A distinção desses dois caminhos está em plena consonância com a distinção tradicional entre racionalidade teórica (*nous theoretikos*) e racionalidade prática (*nous praktikos*), isto é, embora a razão se caracterize pela faculdade dos princípios, da qual se distingue a capacidade sensória, ela se determina por dois interesses fundamentais, a saber: o *especulativo*, voltado exclusivamente para o *conhecimento*, e o *prático*, cujo fim é o *agir* (Cf. LIMA VAZ, 1999, p.331). Em suma, a análise psicológica de James a respeito da atividade filosófica leva em consideração essas duas tendências distintas da razão, e o sentimento de racionalidade é compreendido tanto em relação aos interesses *teóricos* quanto em relação aos interesses *práticos*.

1.2.5 O aspecto teórico do sentimento de racionalidade e os traços psicológicos característicos de distinção de compreensão do mundo

Em relação exclusiva ao caminho teórico, o qual toma a descrição do sentimento de racionalidade, alguns tipos de traços psicológicos demarcarão a atitude filosófica e serão distintos em dois grandes grupos por James: a) as marcas subjetivas da necessidade teórica que

*suprassumem*¹³ os detalhes do mundo em vista da sua *simplificação, generalização e universalização*; e, por outro lado, b) as marcas subjetivas da necessidade teórica para o que é *familiar (acquainted)* em relação aos detalhes do mundo. Segundo James, “a atitude filosófica de um homem é determinada pelo equilíbrio nele desses dois desejos” (*W-I, WB, p.506*).

O primeiro grupo de tipos psicológicos, William James descreve nos seguintes termos:

Os fatos do mundo estão sempre diante de nós em sua sensível diversidade, mas a nossa necessidade teórica é que eles devem ser concebidos de uma forma em que se reduz sua multiplicidade à simplicidade. Nosso prazer ao descobrir que um caos de fatos manifesta *um único fato subjacente* é como o alívio do músico ao compor de uma massa confusa de sons a forma melódica ou a ordem harmônica [...] A paixão pela parcimônia, pela economia dos meios de pensamento, é a filosófica paixão *par excellence*; e *qualquer característica ou aspecto dos fenômenos do mundo que reúna sua diversidade na monotonia irá gratificar essa paixão*, e na mente do filósofo, representa a essência de coisas em comparação com a qual todas as suas outras determinações podem por ele ser esquecidas. (*W-I, WB, p.505*; itálico nosso).

O segundo grupo, James, além de defini-lo, coloca-o em posição de contraste em relação ao primeiro:

Paralela a esta paixão pela simplificação existe uma paixão gêmea [...] Esta é a paixão para as distinções, é o impulso para o que é *familiar (acquainted)* no que diz respeito às partes ao invés de compreender o todo. Esta paixão se caracteriza pela lealdade à clareza e à integridade da percepção, tem aversão aos contornos imprecisos e às vagas identificações. Ela ama descrever as particularidades em sua plenitude completa, e quanto mais destes detalhes puder trazer consigo mais se realizará. Prefere qualquer quantidade de incoerência, indelicadeza e fragmentos (desde que literalmente os detalhes dos fatos separados sejam salvos) do que a forma abstrata de conceber as coisas que, ainda que simplificadas, se dissolvem, ao mesmo tempo, a sua plenitude concreta. (*W-I, WB, p.506*).

Assim, em torno desse procedimento de distinção e caracterização, deve ser notável que os sentimentos de racionalidade no âmbito da *especulação* não são tomados nem de modo absoluto e nem radicalmente relativizados; eles são colocados, de tal modo que desses contrastes sejam evocados, em última análise, os dilemas pelos quais, na concepção de James, os tipos de pensamento filosófico emergem ao longo da própria história da filosofia. No caso da diferença mostrada acima, dois filósofos são apontados por James como exemplares dessas

¹³ Usamos o conceito hegeliano (Cf. *Fenomenologia do Espírito*, § 113) pelo fato de que quando William James se refere a uma filosofia do tipo que faz essa simplificação e generalização, pelo menos nos ensaios mais tardios, fica claro que ele está se referindo diretamente ao idealismo hegeliano.

filosofias: Spinoza, ligado ao primeiro grupo, e Hume, vinculado ao segundo (Cf. *W-I, WB*, p.506).

Em reflexões posteriores¹⁴, James apresentará essas distinções filosóficas de maneira muita mais abrangente, destacando a irreduzibilidade de um termo em relação ao outro, como, por exemplo, entre “*racionalistas e empiristas*”, “*intelectualistas e sensualistas*”, “*monistas e pluralistas*”. Essas comparações farão parte do procedimento metodológico de James por toda sua obra, e será a partir delas que ele, como constata John Dewey (2007), buscará “estabelecer um critério que possibilitaria determinar se uma dada questão filosófica tinha um significado autêntico e vital, ou se, ao contrário, era trivial e puramente verbal” (DEWEY, 2007, p.231).

Ora, considerando-se que estamos diante de duas concepções teóricas diametralmente opostas, tais como as descritas acima, concepções que satisfazem as exigências do sentimento de racionalidade teórica, “igualmente adaptadas para satisfazer a demanda lógica” (*W-I, WB*, p.513), então devemos julgá-las não apenas em vista da consistência dos seus princípios fundamentais e da sua coerência lógica interna; antes, devemos julgá-la segundo “aquilo que desperta os impulsos ativos e estéticos” (*W-I, WB*, p.513), pois “se houver vários sistemas excogitados, os quais igualmente satisfazem as nossas necessidades puramente lógicas, eles ainda teriam de passar por revisão e aprovados ou rejeitados pela nossa natureza estética e prática” (*W-I, WB*, p.514).

Essa exigência ou requisito mínimo que intenta determinar o alcance vital de uma filosofia está de acordo com a avaliação feita por Christopher Hookway (2010) a respeito da filosofia jamesiana, uma vez que “uma posição filosófica é respeitável apenas se ela faz uma contribuição detectável para a realização de propósitos e aspirações cuja realização poderia ser clara a partir da experiência” (HOOKWAY, p.204), que se verifica, essencialmente, na *prática*, ou na conduta efetiva de um homem que concebe um mundo e o realiza essencialmente nas suas ações.

1.2.6 Os limites do aspecto teórico do sentimento de racionalidade

A diferença do aspecto teórico do sentimento de racionalidade em relação ao aspecto prático é evocada à luz dos próprios limites experienciais humanos em relação à racionalidade teórica, a qual aponta para um horizonte de insatisfação em relação aos limites impostos pelo

¹⁴ Um texto bastante significativo a respeito da abrangência dessa classificação é o *Atual dilema da filosofia* (*W-II, P*, p.490), primeira conferência publicada na coletânea *Pragmatismo* e a conferência *Os tipos de pensamento filosófico* (*W-II, PU*, p.633), publicada em *Um universo pluralista*. No entanto, tais distinções já podem ser vistas em textos menos tardios, como é o caso de *Absolutismo e Empirismo* (*W-I, ESSAYS*, p.1014), ensaio publicado postumamente em *Ensaaios em empirismo radical*.

contexto especulativo da razão, isto é, no sentido de que a existência completa e efetiva da experiência de um homem não se satisfaz por meio da simples determinação do aspecto especulativo, já que “o interesse pela racionalidade teórica, o alívio da identificação, é apenas um dos milhares dos fins humanos” (Cf. *W-I, WB*, p.508), mas também por meio daquilo que desperta “os impulsos ativos” (*W-I, WB*, p.508). A natureza do homem é caracterizada pela intrínseca relação entre o aspecto reflexivo e o aspecto prático, uma vez que os “impedimentos que surgem na esfera teórica talvez possam ser evitados se o fluxo da ação mental deixar passar desde cedo para a esfera prática” (*W-I, WB*, p.508).

Todavia, James está chamando atenção para o fato de que a resolução de questões puramente teóricas diz respeito tão somente a um aspecto muito limitado da vida humana e, por mais sofisticadas e racionalmente bem-sucedidas que possam ser, haverá sempre outras exigências fundamentalmente vitais e decisivas das quais essa realização completa depende. Como expõe William James:

Uma filosofia teórica concluída nunca pode ser, portanto, nada mais do que uma classificação completa de componentes do mundo; e os seus resultados devem sempre ser abstratos, uma vez que a base de cada classificação é a essência abstrata incorporada no fato vivo, o que na maior parte do tempo é ignorado pela classificação. Isso significa que nenhuma das nossas explicações é completa [...]. Somos assim levados à conclusão de que a simples classificação das coisas é, por um lado, a melhor filosofia teórica possível, mas é, por outro lado, um substituto miserável e inadequado para a plenitude da verdade. É uma monstruosa redução da vida, que, como todos os resumos, obtêm-se por uma perda absoluta e o desdém da matéria real. É por isso que tão poucos seres humanos realmente se preocupam com filosofia [...]. Por isso a insatisfação de todas as nossas especulações (*W-I, WB*, p.508).

1.2.7 O aspecto prático do sentimento de racionalidade, e a análise do hábito como uma de suas categorias fundamentais

Em vista do reconhecimento desses limites do aspecto teórico, William James volta-se agora para o aspecto *prático* do sentimento de racionalidade. Sua análise recai em duas categorias fundamentais, a saber: o *hábito* e a *crença*.

De acordo com a definição técnica de que o sentimento de racionalidade não é outra coisa senão o “*fluxo perfeitamente fluente do pensamento*”, então o *hábito*, segundo James, caracteriza-se como uma de suas marcas indeléveis. Em geral, o hábito deve ser definido como um padrão de conduta, como o padrão habitual através do qual a ação se expressa e tende a se expressar de maneira repetitiva desde que as condições esperadas sejam mantidas. Todo hábito é a expressão repetitiva de movimentos cuja realização não se reduz aos próprios movimentos, mas aponta sempre na busca de se alcançar um determinado fim; em suma, o hábito marca uma

característica fundamentalmente teleológica das nossas ações: o agir humano é caracterizado em vista da satisfação de uma expectativa futura, nunca é um *fim em si* mesmo, mas *o meio pelo qual* um fim se realiza. Em vista disso, para definir o que é o hábito, William James primeiro faz uma distinção entre dois tipos de conhecimento, a *explicação* e o *saber*.

O hábito deve ser entendido a partir do tipo de conhecimento ao qual ele se vincula. “Explicar (*to explain*) uma coisa consiste em voltar aos seus antecedentes; saber (*to know*) é facilmente prever seus consequentes” (W-I, WB, p.514). Toda *explicação* teórica a respeito de qualquer evento busca, em última análise, os antecedentes do evento; enquanto que uma das questões mais sérias do conhecimento humano recai, justamente, na capacidade que nós temos de saber o que vai acontecer, isto é, na capacidade de prever e antecipar um evento. Um exemplo: “Chove!”. Uma coisa é *explicar* as razões da chuva; chove por “isso”, por “isso” e por “isso”. Neste sentido, o conhecimento do tipo “explicativo” nos descreve as condições antecedentes que possibilitou este evento, aqui e agora, o qual nós chamamos de chuva. Outra coisa, completamente diferente, é a capacidade que nós temos de prever a chuva: “Choverá por isso e por isso”.

Dada uma séria de condições indiciais, somos capazes de *anteceder*, a partir de certos indícios, *uma consequência*, ou seja, somos capazes de dizer – e nos preparar para o fato de – que “irá chover”; e o importante é, justamente, a capacidade que temos de “nos *preparar* para o fato”, isto é, da previsão teórica de que vai chover há uma ação correspondente, como, por exemplo, carregar um guarda-chuva, reprogramar o passeio etc.

Na acepção utilizada por James de *saber*, isto é, de um conhecimento que diz respeito às consequências e expectativas futuras, o *hábito* recebe uma significação epistemológica especial. Ele se caracteriza enquanto “fonte de um sentimento de racionalidade que um fenômeno pode despertar em nosso pensamento”, uma vez que “o hábito nos familiariza com as diferentes relações de um objeto, ele nos ensina a passar fluentemente daquele objeto para outros, e esta medida o reveste de um caráter racional” (W-I, WB, p.514). Por conseguinte, trata-se da realização de uma ação ordenada e fixada pela constância da conduta em vista de um fim, da conduta que passará a mediar e matizar os obstáculos ou objetos que, em primeiro momento antes de o hábito ser adquirido, não apresentavam relações e conexões.

O hábito é a categoria que faz a *mediação prática* entre os objetos e, precisamente por isso, vincula o sentimento da razão teórica com sentimento da razão prática e impõe como categoria fundamental que *determina* a experiência efetiva de um saber que, de outra maneira, terminaria se exaurindo no campo das ideias e da especulação.

Considerando-o sob este aspecto técnico, podemos agora pensar o hábito segundo o pressuposto de que há uma decisiva relação com o aspecto do sentimento de racionalidade no âmbito da *prática*, a saber: a esperada relação das coisas com suas consequências futuras (Cf. W-I, WB, p.515) e a possibilidade de começar a estabelecer alguns critérios para julgar a consistência de certas concepções filosóficas.

1.2.8 As duas condições práticas que a filosofia deverá satisfazer e os dois erros fatais da filosofia em relação à categoria fundamental do hábito

Com efeito, segundo James, há duas condições práticas que uma filosofia deverá satisfazer no que diz respeito à questão do hábito: i) uma filosofia deverá afastar a incerteza futura; e, ii) toda filosofia que pretende a universalidade deverá ser capaz de prever um futuro que concorde com as nossas forças espontâneas.

A permanente presença do sentido de futuro na mente foi estranhamente ignorada pela maioria dos escritores, mas o fato é que a nossa consciência, num determinado momento, nunca é livre do produto da esperança. Cada um sabe como e quando uma coisa dolorosa tem de ser submetida ao futuro próximo, a vaga sensação de que é iminente penetra todo o nosso pensamento com inquietação e sutilmente vicia o nosso humor, mesmo quando ele não controla a nossa atenção, impedindo-nos de repousar em casa no presente determinado. O mesmo acontece quando uma grande felicidade nos espera. Mas quando o futuro é neutro e perfeitamente certo, "não nos importa o que", como dizemos, mas damos uma imperturbada atenção para o real. [...] Mas em cada nova ou não classificada experiência é exatamente isso o que ocorre, nós não sabemos o que virá a seguir, e novidade "*per se*" se torna uma irritação mental; e enquanto hábito "*per se*" é um sedativo mental; apenas porque um deixa perplexo enquanto o outro resolve a nossas expectativas (W-I, WB, p.515).

Neste contexto, o que caracteriza o hábito é o efeito emocional produzido pela experiência de familiaridade no que diz respeito às nossas expectativas futuras, em oposição, portanto, com o senso de perplexidade e insatisfação. O que se apresenta de maneira incomum tende a ser absorvido no que é comum, a irritação do desconhecido tende a ser superada pelo conhecido, isto é, por aquilo que se torna comum e familiar; em última análise, uma filosofia deve ser capaz dessa adequação; em outras palavras, de ser capaz de superar o estado de estranhamento pelo estado de conforto. Todavia, William James chamará a atenção acerca dessa característica, precisamente enquanto requisito fundamental para se pensar na constituição de uma filosofia, ou seja, quando se torna responsável pelo fato de que, a cada ação que se tornou habitual, a ação será executada em vista da capacidade de penetrarmos em um feixe controlado

de rotinas tal como se estivéssemos “fundidos em um fluxo contínuo” da própria – concepção que temos da – realidade (*PP*, vol.I, p.119).

A primeira exigência, portanto, é a que prescreve que uma filosofia deverá afastar a incerteza futura. William James a descreve nos seguintes termos:

Um dado final, apesar de ser logicamente irracionalizado (*logical unrationalized*), mas que não deixa qualquer dúvida quanto às suas consequências, será pacificamente aceito pela mente; enquanto que se ele deixar algum pormenor para qualquer ambiguidade futura, então será, nessa medida, causa de mal-estar mental, quando não de aflição. Agora, nas explicações últimas do universo que o desejo de racionalidade suscitou da mente humana, as exigências da expectativa de que devem ser satisfeitas sempre desempenhou um papel fundamental (*W-I, WB*, p.516).

Em vista disso, pode ser determinado um critério fundamental por meio do qual a investigação psicológica da filosofia irá nos legar, ou seja, “estabelecer com perfeita confiança o primeiro ganho dessa investigação”, a saber: que “*um fator primordial no desejo filosófico é o desejo de ter as expectativas definidas, e que nenhuma filosofia definitivamente triunfará na forma enfática em que nega a possibilidade desta gratificante necessidade*” (*W-I, WB*, p.517-518, itálico nosso).

O estabelecimento desse tipo de critério permite a James julgar dois tipos possíveis de filosofia e analisar a importância e o alcance de conceitos que são fundamentais na constituição e caracterização de tradições filosóficas; por exemplo, a filosofia que adere ao uso de noções tais como *Substância, Deus, Perfeição, Amor* ou *Razão* (*W-I, WB*, p.516) e as filosofias que reagem a essas noções. Entretanto, não cabe aqui descrever detalhadamente esses tipos de filosofias. Estudo mais aprofundado será feito no capítulo sobre a fundamentação do *empirismo radical*.

Neste primeiro momento, porém, torna-se fundamental compreendermos em que medida James estabelece esse critério da expectativa futura, cujo principal objetivo é a possibilidade de distinguir “filosofias de certeza” e “filosofias de incerteza”, a fim, justamente, de mostrar que “as filosofias de incerteza não podem ser aceitáveis”, uma vez que, sob o ponto de vista existencial do sentimento da racionalidade, “o entendimento geral não encontrará satisfação e buscará soluções em um tipo de filosofia mais reconfortante” (*W-I, WB*, p.519). Em suma, esta ideia de uma “filosofia mais reconfortante” será fundamental na construção do critério de *intimidade* em um contexto não mais psicológico, porém ontológico, não obstante a necessidade de ter de abrir mão de qualquer pretensão de certezas absolutas.

Do mesmo modo, outro critério estabelecido neste contexto psicológico do sentimento de racionalidade *prática*, como vimos, é o de que *toda filosofia que pretende a universalidade deverá ser capaz de prever um futuro que concorde com as nossas forças espontâneas*. Assim, William James está delimitando que, embora uma filosofia possa ser incontestável em uma série de outros aspectos, tal como o *lógico*, por exemplo, será decisivo para sua aceitação universal responder a essa demanda de expectativas futuras com base na constituição afetiva do indivíduo concreto.

Essa capacidade preditiva da visão filosófica de mundo não deve ser confundida, e muito menos reduzida, à capacidade do conhecimento científico, o qual sempre se refere a um aspecto limitado e específico da realidade, seja o biológico, seja o físico, seja o meteorológico etc.; além disso, essa capacidade em filosofia diz respeito exclusivo a questões mais abrangentes e totalizantes, mais decisivas aos anseios humanos e suas “tendências ativas” (Cf. *W-I, WB, p.518*).

Tal caracterização da filosofia será decisiva no momento em que James buscar definir o propósito do *método pragmático*, enquanto método para resolver disputas metafísicas (Cf. *W-II, P, p.505*), uma vez que a partir dela será apresentada a distinção entre as “experiências a serem esperadas” e a “conduta a ser recomendada”, isto é, a distinção fundamental para formulação do *princípio pragmático*, o qual será estudado no capítulo II.

Por conseguinte, uma vez estabelecidos esses dois primeiros critérios, James julga os dois defeitos fatais dos quais uma filosofia, mesmo extremamente impecável sob o ponto de vista da sua coerência lógica, deverá evitar caso pretenda ter aceitação universal (Cf. *W-I, WB, p.518*).

O primeiro defeito diz respeito a um tópico teórico, isto é, “o seu princípio último não deve ser aquele que essencialmente confunde e decepciona os nossos mais caros desejos e as nossas mais preciosas faculdades” (*W-I, WB, p.518*). A referência mais significativa de James é a filosofia pessimista de Schopenhauer, uma vez que seu princípio primeiro, a *Vontade*, marca uma “incompatibilidade em relação ao futuro” e é “para a maioria dos homens uma fonte fixa de inquietação muito mais do que de incerteza”, ou seja, é uma filosofia decepcionante e ingrata diante de qualquer expectativa de realização humana, na qual não há possibilidade algum de superar, por exemplo, “o ‘problemas do mal’, o ‘mistério da dor’” (Cf. *W-I, WB, p.518*), problemas estes absolutamente fundamentais para a vida de um homem.

O segundo e mais grave defeito de uma filosofia apontado por William James diz respeito a um tópico *prático*: a filosofia que produz uma “contradição em relação às nossas propensões ativas e não oferece nenhum objeto a essas tendências” (*W-I, WB, p.518*), não é boa

filosofia. Uma filosofia, ao contradizer nossas expectativas em relação às realizações futuras, é mais grave do que uma filosofia que oferece um primeiro princípio pessimista, isto é, “uma filosofia que não dá lugar algum aos nossos poderes mais íntimos, que não permita tomar parte nos assuntos do universo, que aniquila seus motivos num só golpe, será mais impopular que o pessimismo” (W-I, WB, p.518).

A referência de James é em relação ao materialismo, uma filosofia que promove um completo vazio. Uma realidade desproporcional aos anseios humanos por sentido “falhará na aceitação geral, mesmo fundindo tudo em uma unidade atomista, por mais claras que podem ser suas previsões relativas ao futuro” (W-I, WB, p.518); nesse caso, *pessimismo* e *materialismo* são rechaçados exatamente enquanto visões de mundo que não dão conta de cumprir com os requisitos acima estabelecidos, filosofias que não produzem outra coisa senão a experiência de absurdidade e alheamento do homem em relação à realidade.

Para William James, a filosofia que não responde aos anseios humanos mais significativos, que é incapaz de buscar resolver aquela tensão existencial mais evidente de nossa natureza – a consciência da nossa contingência – não é digna de ser considerada boa filosofia, já que ela falha justamente em resolver o caráter ativo da nossa racionalidade e, conseqüentemente, da nossa experiência de humanidade.

Portanto, essas são as primeiras linhas diretrizes que permitem a James classificar e julgar a qualidade não só teórica de uma filosofia, mas, sobretudo, a sua qualidade prática, isto é, de que a filosofia deva cumprir esta exigência, a princípio, baseada na própria experiência humana. Uma visão de mundo não pode ser julgada e justificada mediante apenas a sua consistência teórica, pois a relação com os impulsos ativos dos seres humanos é uma exigência fundamental e necessária da própria condição humana. Como diz James:

Nada mais absurdo do que expressar o triunfo final de uma filosofia que se recusa a reconhecer e legitimar a mais poderosa das nossas tendências emocionais e práticas. O fatalismo que pretendem resolver todas as crises que proclamam a vaidade de esforço não prevalecerá porque a unidade que nos impele a considerar a excelência da vida é uma batalha inerente à espécie. Os credos morais que têm de responder a essa unidade asseguram o sucesso, apesar de sua inconsistência e de incerteza, a indefinição de seu caráter aponta na determinação do futuro. O homem necessita de uma regra para a sua vontade e se não for dada será inventada (W-I, WB, p.523).

É necessário notar que toda filosofia, de maneira bastante significativa, terá êxito ou fracasso de acordo com essa capacidade de propor e conceber uma visão de mundo em que pese esta íntima relação da realidade em geral com a natureza humana em especial; por conta disso, não se está autorizado a deduzir que seu fundamento racional se apoia neste pressuposto

psicológico. É preciso ter em mente que há uma exigência do próprio esforço humano em não produzir uma concepção de mundo do qual ele mesmo é um ser alheio e abjeto; mas, por outro lado, um ser que participa em comunhão com a própria realidade.

Assim sendo, não é uma concepção que se auto-justifique por puras evidências teóricas. Antes, ela se justifica pelo arcabouço de expectativas que é capaz de produzir como horizonte afetivo a uma vida que pretende ser plenamente realizada. Como diz Ellen K. Suckiel: “com base em tais sentimentos, o sujeito pode novos julgamentos estéticos e éticos, bem como novos tipos de compromissos práticos” (SUCKIEL, 1996, p.61). A análise desses critérios subjacentes ao estado psicológico do filosofar conduz a essa fundamental conclusão:

Toda a base fundamental para a seriedade, para o esforço, para a esperança, que diz que a natureza das coisas é radicalmente estranha a natureza humana, nunca pode ter sucesso – não se pode de antemão dizer qual é a dose especial de esperança ou de comunhão com a natureza das coisas uma filosofia definitivamente bem-sucedida deve conter. Em suma, é quase certo que em relação a isso é preciso levar em consideração o temperamento pessoal, e se todos os homens podem alegar que eles ouviram a voz do universo, poucos devem ter escutado as mesmas palavras (W-I, WB, p.523).

Devemos notar em que medida, nessas duas citações do texto de 1879, *O sentimento de racionalidade*, já estão contidos, mesmo que não completamente desenvolvidos, os critérios de *temperamento* e *intimidade*, os quais serão retomados ainda neste capítulo, como critérios centrais de toda filosofia jamesiana. Em qual sentido esse modo de interpretar, como avaliará David C. Lamberth, “o universo segundo uma analogia social” (LAMBERTH, 2010, p.300), segundo as noções de que o homem estabelece relações *de familiaridade* ou *alheamento* com a realidade, caracterizará a noção de *intimidade* enquanto critério para julgar uma concepção filosófica, uma noção decisiva.

No texto *O sentimento de racionalidade* há dois exemplos de filosofias que podem ser avaliadas segundo esta analogia, e que aparecerão em contextos mais elaborados de sua obra: o *idealismo* e o *materialismo*. Segundo o filósofo, a eleição de um sistema dependerá justamente dessa “constituição afetiva do indivíduo”, uma vez que “a luta entre os temperamentos sempre persistirá em filosofia”. Enquanto uns se apoiam “sobre a razão, sobre a harmonia advertida na *intimidade* das coisas, outros, por outro lado, preferem o ato mais bruto e obscuro” (W-I, WB, p.523).

Por fim, a distinção desses dois tipos de temperamentos e, conseqüentemente, de dois tipos de visões de mundo, exigirá uma reflexão fundamental a respeito da categoria de *crença*, justamente porque, de tais distinções, emergem dilemas radicais em filosofia que precisam ser

determinados mediante um critério de *ação*, isto é, um critério que cumpra com demanda *prática*, visto que eles não podem ser resolvidos no campo puramente teórico e especulativo.

Na verdade, o critério de *crença* não é outra coisa senão um critério de *decisão* que se impõe devido à própria insuficiência da natureza humana diante de situações tão distintas e rivais, da qual a razão teórica não é capaz de dar conta, e cuja exigência de ter de fazer uma *opção muito importante* é inevitável.

Se a racionalidade no campo teórico não dá conta de responder qual será a verdadeira visão de mundo, então esta deve ser resolvida por um *salto de fé*¹⁵, isto é, por uma escolha profunda em relação àquilo que marca a passagem de uma realidade conceitual para a experiência concreta. Como avalia Bruce Wilshire: “Para que exista um mundo *real*, devemos estar imersos ‘até as nossas cabeças’ na experiência – na crença, no sentimento de realidade. E ainda, devemos também ser capazes de dar-lhes algum sentido” (WILSHIRE, 2010, p.145).

Por conseguinte, William James concebe uma filosofia cuja busca fundamental não é oferecer simplesmente uma descrição de como o mundo *é*, porquanto sua metafísica não se constitui enquanto mera explicação sobre a natureza da realidade. O problema para James é, antes de tudo, buscar fornecer um quadro normativo que vincule o especulativo, isto é, uma filosofia que forneça uma regra de ação para vida que se pretende digna de ser vivida, o que demonstra a interdependência do caráter *especulativo* e também *prático* na filosofia jamesiana.

Antes de apresentarmos mais detalhadamente os dois critérios centrais estabelecidos por James, devemos analisar alguns dos pontos fundamentais do importante ensaio dedicado exclusivamente ao problema da *crença*, o texto de 1896, *A vontade de crer*. Tal texto parte do que foi previamente discutido n’*O sentimento de racionalidade*, de 1879. Entretanto, como avalia Cornelis de Waal, *A vontade de crer* forma o verdadeiro prelúdio ao seu pragmatismo (Cf. WAAL, 2007, p.55), e, justamente por essa razão, deve ser estudado à parte.

1.3 A vontade de Crer

¹⁵ Sem dúvida a noção de *salto de fé* pode gerar alguns equívocos de interpretação, já que há uma disposição em tomar a noção de fé imediatamente no seu âmbito religioso, ou seja, *fé* seria o ato de aceitar a *revelação*. No entanto, importante destacar que, neste contexto, não se deve pensar *fé* no sentido religioso, mas no sentido epistemológico e psicológico delimitado por James no âmbito de um *sentimento de racionalidade prática*, isto é, quando a razão se vê diante de situações teóricas extremas de impasses a única saída é uma escolha fundamental e responsável que, ao mesmo tempo em que nos alivia da irritação do impasse, lança-nos na experiência da realidade. William James usa também o termo “salto no escuro” (Cf. W-I, WB, p.502).

A doutrina da vontade de crença de James é, antes de tudo, uma resposta a todo tipo de sistema filosófico que se pretenda absolutamente certo e infalível, em geral, e uma crítica aberta ao positivismo cientificista¹⁶, em particular (Cf. HOLLINGER, 2010, p.95). Uma vez que a crença se define como a resposta que se opõe ao estado mental de dúvida e uma disposição voluntária para a ação, então, conseqüentemente, presume-se que há uma fragilidade intrínseca em toda concepção filosófica de mundo, e todo sistema filosófico, no limite, carece de um definitivo fundamento epistemológico último e, por isso, está sujeito ao crivo da dúvida. Desse modo, a única maneira de enfrentá-la, quando estamos diante de situações extremas que carecem de evidências, é pressupor o *direito de acreditar*.

Em última análise, a grande pergunta que James se propõe a responder no ensaio de 1896, *A vontade de crer* [The Will To Believe], é a seguinte: “Teria uma pessoa o direito de acreditar em alguma coisa mesmo quando lhe falta prova suficiente de sua verdade?” (Cf. PERRY, 1935, p.207). Levando em consideração que as concepções teóricas a respeito da realidade carecem da possibilidade de se fundamentarem em verdades absolutas e definitivas – devido essencialmente ao fato de nossa condição humana ser limitada –, então, nesse caso, todo edifício metafísico se apoia, portanto, em crenças provisórias cujo grau de evidência é, do mesmo modo, limitado. Entretanto, antes de expor os tópicos centrais do texto, devemos compreender sob quais bases James concebe a noção de crença e sua relação com as exigências do aspecto ativo da natureza humana.

1.3.1 A análise da categoria da crença no âmbito do sentimento de racionalidade prática

O termo crença (*belief*) deve ser compreendido no âmbito das reflexões psicológicas de James a respeito do conhecimento. Crença é um estado mental cuja função é conhecer a realidade, tal como ele descreve no estudo *Princípios de Psicologia*: “A crença é o estado mental ou a função mental de conhecer a realidade. Na concepção em que usamos, ‘crença’ significará todo grau de seguridade, incluindo a certeza e a convicção mais elevada” (*PP*, v. 2, p.913).

A crença estabelece um tipo de experiência consciente em relação à realidade, um sentimento marcado pelas expectativas em relação ao próprio futuro ou o desenrolar do processo em que a realidade se dá. Crença não é outra coisa senão a determinação do próprio

¹⁶ No entender do próprio William James, seu *empirismo radical* é uma resposta a esse tipo de empirismo que tomou um caminho obtuso e monopolista e pode ser visto nas doutrinas de “nome positivista, ou agnosticismo, ou cientificista naturalista”. O *empirismo radical* se coloca na contramão desse tipo de monismo dogmático que reduz toda experiência. Cf. JAMES, W-I, WB, p.447).

sentimento de realidade. Essa interpretação não é diferente das categorias expostas no texto de 1879, *O Sentimento de racionalidade*, ou seja, de que a noção de *sentimento* estabelece a marca afetiva de uma relação de reconhecimento do *fluxo perfeitamente fluente*, em que se determina no âmbito da emotiva participação do homem na realidade; em outras palavras, o sentimento de racionalidade devidamente compreendido deve ser lido como próprio sentimento de realidade. É nesse contexto que devemos compreender a característica emotiva da crença.

Segundo a própria definição de James, “em sua natureza interna a crença, ou o sentido da realidade, é um tipo de sensação que está mais vinculado às emoções do que nenhuma outra coisa [...], a emoção da convicção” (JAMES, *PP*, v. 2, 913). Todavia, esta emoção da convicção não deve ser reduzida ao estado puramente teórico e especulativo da razão, e não diz respeito apenas à aceitação intelectual de uma teoria; pelo contrário, a crença, corretamente compreendida, abrange essencialmente a natureza ativa da mente. Diz James:

Todo mundo reconhece que o consentimento é uma manifestação de nossa natureza ativa. De um modo natural poderia descrever mediante expressões tais como ‘boa vontade’ ou ‘complacência de nossas disposições’. O que caracteriza tanto o consentimento como a crença é a cessação de um desassossego teórico, mediante o advento de uma ideia que por ser estável internamente enche a mente de firmeza e assim exclui ideias contraditórias. Quando se dá essa situação, é provável que se apresentem efeitos motores. De que os estados de consentimento e crença, que se caracterizam por repouso em um lado puramente intelectual, estão conectados intimamente com as atividades práticas subsequentes (*P.v.2, p.914*).

Em consequência, a experiência da crença marca a suspensão daquele estado de irritação causado pela dúvida; neste sentido, o contrário de crença não é a descrença, mas o estado de dúvida,¹⁷ entendido como estado mental que não experimenta o sentimento do fluxo fluente da realidade. Na dúvida está suspenso esse senso de realidade produzido não por certezas absolutas, mas pelas expectativas que nos dispõem a agir em vista de um propósito, no caso da filosofia, de um propósito último e mais universal. Assim, para William James, o repouso teórico da crença não se caracteriza por um conjunto coerente de ideias sem nenhum contato com a realidade, cujo traço essencial seria o de produzir um mero conforto intelectual distinto das exigências impostas pela própria realidade; na verdade, é o contrário disso. O

¹⁷ De acordo com James, e mesmo Alexander Bain e Peirce, o contrário da crença não é a descrença, mas a dúvida. Assim, Crença e Dúvida formam estados mentais opostos; entretanto, quando não cremos em algum conteúdo distinto do que outra pessoa crê, então não é porque haja descrença, mas crença em objetos distintos: “quando não cremos em algo é porque cremos em algo que contradiz a primeira coisa”, ou seja, “comparando estes atos psicológicos com as verdades lógicas correspondentes de que toda negação repousa na afirmação implícita de algo que é diferente da coisa negada” (*PP*, v.2, p.914).

repouso teórico só se efetiva na medida em que vincula o homem à possibilidade de determinar-se no âmbito da ação na medida em que responde efetivamente às expectativas práticas.

De acordo com esta definição delimitada no âmbito da investigação psicológica, podemos estudar o ensaio dedicado exclusivamente aos problemas gerados pela aplicação da noção de crença no contexto da filosofia, isto é, o momento em que se dá transição da “esfera teórica” para “esfera da ação”, pela qual, portanto, é decisivamente marcada a relação entre o *estado de crença* e o *senso de realidade*.

1.3.2 A passagem da “esfera teórica” para “esfera da ação” no âmbito da categoria da crença, a crítica jamesiana ao naturalista evidencialista de W.K. Clifford

A fim de se ter uma visão mais precisa a respeito do intento de James, deve-se assumir que essa relação precisa ser colocada a partir do pressuposto mais abrangente a respeito dos próprios “motivos do filosofar” (*the motives of philosophizing*): “A convicção de que é melhor *ser* do que apenas ter a definição de *seu ser*” (Cf. PERRY, v. 2, p.207). Sendo assim, a grande questão que está em jogo no ensaio de 1896 é justamente demonstrar que existem certas situações teóricas extremas nas quais é um dever acreditar, sobretudo na medida em que carecermos de evidências. O objetivo de William James é rechaçar a tese segundo a qual “*é errado sempre, em todo lugar e para qualquer um, acreditar em alguma coisa com base em provas insuficientes*”¹⁸, postulada no livro *A Ética da Crença*, do matemático inglês W.K. Clifford, publicado em 1877, mesmo ano da publicação do ensaio *a Fixação das crenças*, de C.S. Peirce.

Por fim, a doutrina discutida em *A vontade de crer* não é outra coisa do que uma eloquente defesa das questões fundamentais em metafísica – tomada em toda sua abrangência. Uma defesa da própria filosofia enquanto a possibilidade de se ter a visão teórica fundamentalmente vinculada à visão prática, na qual o respeito aos princípios primeiros e aos fins últimos da realidade, em última instância, são admitidos como o estofo que orienta modos significativos de vida na plenitude de suas dimensões.

A doutrina da vontade de crer busca refutar todo tipo de presunção de certeza absoluta, a qual pretende ser a palavra final a respeito de como uma vida deve ser vivida, especialmente em relação ao ponto de partida do conhecimento naturalista, que pretende superar e anular a legitimidade do conhecimento metafísico, religioso ou moral, de acordo com certezas derivadas

¹⁸ Cf. W.K. CLIFFORD, *Lectures and Essays*, NY, 1901, p.175. David A. Hollinger, em ensaio publicado em *The Cambridge Companion to William James*, pp.95-112, faz uma análise interessante a respeito dos equívocos de James a respeito da sua avaliação das teses de Clifford, como nosso objetivo não é analisar as polêmicas de James, mas em que medida ele compreendia a sua própria obra, deixaremos essa análise crítica de lado.

da metodologia científica. O risco dessa abordagem é reduzir a totalidade da realidade ao que é considerado por “natural” e, exclusivamente por isso, verificada e legitimada apenas pelos métodos das ciências naturais.

O ensaio de William James é, segundo suas próprias palavras, “um ensaio sobre a justificação *da fé* (*justification of faith*), uma defesa do nosso direito de adotar uma atitude de crença em questões religiosas, mesmo que o nosso intelecto meramente lógico talvez não tenha sido compelido a isso” (W-I, WB, p.457).

A despeito de todas as distinções técnicas que James faz ao longo do texto – que estudaremos adiante –, o importante é notar que seu texto não faz apologia da *irracionalidade*, nem se opõe ao método científico, mas sim o louvor da possibilidade de a metafísica estar subordinada à moralidade, uma vez que a justificativa da crença de uma visão filosófica de mundo é a própria justificativa do agir, isto é, de um quadro geral filosoficamente fundamentado de expectativas normativas que orientam as ações dos indivíduos. Em vista disso, a defesa da crença não é outra coisa senão a defesa da própria liberdade; e, segundo a avaliação de David A. Hollinger, a preocupação de James em relação ao programa de Clifford “foi dominada pela determinação de James de proteger a crença ‘religiosa’ em relação ao espírito crítico” (HOLLINGER, 2010, p.101) *iluminista e cientificista*, tal como James entendia e avaliava as teses de Clifford.

1.3.3 Argumentação de James contra a tese naturalista evidencialista, a delimitação da doutrina da vontade de crer.

William James inicia sua argumentação definindo o termo *hipótese* como o objeto próprio da crença. Em seguida distingue entre dois tipos de hipótese: as *vivas* e as *mortas*. A hipótese viva, segundo ele, é toda hipótese que se apresente como uma hipótese real para quem é proposta. Um exemplo, neste caso, de uma hipótese viva é aquela em que “Eu acredito na possibilidade de me tornar um reconhecido professor de universidade”, ou ainda: “Eu acredito que vá encontrar meu amigo na semana que vem para jantar”. Enquanto uma hipótese morta seria “Eu acredito que um dia irei para outro planeta” ou que “Serei um grande jogador de futebol”.

No primeiro caso, o que determina o grau de sua vivacidade é exatamente grau de proximidade com o qual eu reconheço as minhas próprias condições humanas e as minhas limitações e capacidades reais, uma vez que há uma efetiva relação de intimidade comigo mesmo nesse reconhecimento. Já o segundo exemplo demonstra não a impossibilidade de “eu ser jogador” ou “ir a outro planeta”, mas o quanto eu desconheço as minhas próprias condições

e limitações. Segundo James, as hipóteses mortas não “produzem nenhuma conexão elétrica” (*no makes electric connection*) com a natureza de quem as supõe (Cf. *W-I, WB*, p.458). Uma hipótese viva é aquela que, precisamente por isso, gera o reconhecimento da própria natureza pessoal de quem crê e a presume como hipótese possível.

Há dois pontos fundamentais a serem destacados a respeito desse vivo reconhecimento, a saber: i) “que o caráter vivo ou morto de uma hipótese não é uma propriedade intrínseca à própria hipótese, mas está relacionado ao pensador individual”, e que ii) esse caráter é “medido pela disposição irrevogável para agir”, ou seja, “na prática”, concluirá James, “isso representa crença; pois há alguma tendência de crença sempre que existe uma disposição a agir” (*W-I, WB*, p.458). Após essas distinções, James discutirá as *opções* das hipóteses a partir de suas rivalidades, ou seja, o problema de se tomar uma decisão quando se está diante de duas hipóteses contrárias. Para este fim, James apresenta três distinções de *opções*, que podem ser: i) *vivas* ou *mortas*; ii) *forçosas* ou *evitáveis*; e, por fim, iii) *muito importantes* ou *triviais*.

Toda discussão de James no contexto da doutrina da vontade de crer presume o problema de *opções genuínas*, ou seja, quando estamos diante de uma opção do tipo *viva*, *forçosa* e *muito importante*. Por *opções vivas* devemos compreender uma situação em que ambas as hipóteses são vivas e, sobretudo, rivais; por exemplo: “Devo ser professor de filosofia ou me ocupar de prover condições econômicas à minha família?”. Por outro lado, as *opções mortas* seriam aquelas em que as hipóteses ou não são vivas ou não rivalizam; por exemplo: “Devo ser professor de filosofia ou um jogador de futebol internacionalmente reconhecido?”, ou “Devo ir à lua ou dar a volta ao mundo em um barco?”.

Já por *opções forçosas* James entende aquelas opções entre hipóteses vivas das quais não há como não ter de decidir, ou seja, constituem-se por “todo dilema baseado numa disjunção lógica completa, onde não há possibilidade de não escolher” (*W-I, WB*, p.459). Por exemplo, as *opções evitáveis* são aquelas em que podemos ser indiferentes em relação à opção apresentada: “comer entre salada ou um bife?”; “ir a um restaurante ou fazer o jantar?”. Essas opções podem ser resolvidas por outras vias ou alternativas, e, precisamente por isso, são definidas como evitáveis.

Há, no entanto, *opções forçosas*, aquelas que não têm como ser evitadas de nenhuma maneira, como por exemplo: “Aceitar comer ou ficar sem comer?”; “Ter filhos ou não ter filho?”.

Por fim, as *opções muito importantes* são aquelas em que se estabelece uma oportunidade única de escolha, quando o que está em jogo é de extremo significado e a decisão é irreversível em caso de se revelar um equívoco, ou seja, o contrário de uma *opção trivial*.

O exemplo de James é o seguinte: alguém propõe uma oportunidade única de viagem para um lugar fascinante. Tal oportunidade é irredutivelmente única, e qualquer escolha que fizermos excluirá de vez qualquer das hipóteses rivais, e produzirá uma consequência inevitável e irreversível. Outro exemplo seria a proposta de emprego na situação em que já se está trabalhando, sobretudo uma proposta que coloca em jogo a possibilidade de mudar de cidade, deixar a família em nome de salários mais altos ou sucesso profissional etc.

A característica fundamental dessas *opções muito importantes* é sempre apresentar a relação com uma decisão radical onde inevitavelmente há perdas, danos, ganhos e promessas que não conseguimos calcular com precisão devido à natureza contingente do futuro. O que está em jogo afetará a vida de alguém do modo profundo e não será possível medir com precisão o quanto será afetado.

Em vista disso, o que James está buscando determinar é a existência de certas opções entre hipóteses das quais nós não temos como suspender nossas crenças a fim de verificar se elas apresentam provas suficientes para sua validação e legitimação, uma vez que, neste caso, qualquer decisão a respeito da suspensão da crença é o caso de uma opção genuína, e deixar de acreditar por falta de evidências é do mesmo modo uma opção. Ademais, vale lembrar, James está atacando a tese de Clifford, segundo o qual é errado acreditar quando carecemos de evidências suficientes para isso.

Portanto, o que James mostra é, justamente, que a sentença de Clifford deve ser avaliada no contexto de opções genuínas entre hipóteses: *é errado* ou não é errado *sempre, em todo lugar e para qualquer um acreditar em alguma coisa com base em provas insuficientes?* Uma vez que o ponto fundamental é demonstrar que não só não é errado, mas que a própria sentença é determinada em bases intelectuais insuficientes, ou que a sentença não pode ser decidida a partir dos fundamentos intelectuais exigidos e impostos por ela mesma. Como avalia Cornelis De Waal, “ao insistir em que algumas opções são muito importantes, não podemos simplesmente suspender nossa crença até que estejamos mais bem informados, que é basicamente o que Clifford nos pede a fazer. Para James, aquele que suspende sua crença também faz uma escolha” (WAAL, 2007, p.57).

A tese central defendida por William James no ensaio é por ele definida da seguinte maneira:

Nossa natureza passional não só pode como deve, licitamente, decidir-se por uma opção entre proposições sempre que esta for uma opção genuína que não possa, por natureza, ser decidida sobre bases intelectuais; pois dizer, nessas circunstâncias: ‘Não decida, deixa a questão aberto’, é, por si, uma decisão

passional – assim como decidir sim ou não – e acompanha-se do mesmo risco de perder a verdade (W-I, WB, p.464).

Em vista disso, a doutrina da vontade de crer traçada por James não considera *qualquer hipótese* digna de ser tomada como hipótese válida quando nos faltam evidências. Como vimos, as hipóteses em jogo são aquelas que, de maneira criteriosa, colocam-nos diante de *opções genuínas*, as quais *não podem ser decididas sobre fundamentos intelectuais*.

Em decorrência deste aspecto, não faz sentido a acusação de que James estaria defendendo algum tipo panaceia epistemológica em relação à validação de nossas crenças. Pelo contrário, o que James defende quando chama a atenção para nossa “natureza passional” é a ideia da irredutibilidade da saúde mental de nossa natureza volitiva, quando estamos diante de certas exigências de tomadas de decisões (W-I, WB, p.464). O risco é o de se render ao absolutismo dogmático, cuja característica marcante é estar desvinculado dessa natureza passional e volitiva, justamente por sufocá-la e reprimi-la a todo custo em nome de certezas inquestionáveis (Cf. W-II, P, p.522).

A discussão a respeito dessa natureza passional e volitiva está diretamente relacionada ao que vimos a respeito da noção de sentimento no contexto das suas reflexões acerca da “psicologia do filosofar”, segundo a qual “não podemos viver ou pensar de modo sem algum grau de fé. Fé é sinônimo de hipótese de trabalho” (W-I, WB, p.524), e é a fé que nos dispõe a agir e nos vincula a um profundo “senso de realidade”. Esclarecido este aspecto da noção de fé, James analisará o sentido do “terreno dogmático” que se impõe a partir de duas tendências filosóficas constantes em suas reflexões: a *absolutista* e a *empirista*.

O postulado de que existe verdade, e de que é o destino de nossa mente alcançá-la, é algo que estamos decidindo deliberadamente adotar, embora o cético não pense assim. Assim, separamo-nos dele de forma absoluta neste ponto. Mas a fé de que a verdade existe, e de que nossas mentes podem encontrá-la, pode ser mantida de duas maneiras. Podemos falar de modo *empirista* e de modo *absolutista* de acreditar na verdade. Os absolutistas, a esse respeito, dizem que não só podemos chegar a conhecer a verdade como podemos *saber quando* chegamos a conhecê-la; enquanto os empiristas dizem que, embora possamos alcançá-la, não podemos saber infalivelmente quando (W-I, WB, p.465).

A tese de James se mostra eficiente precisamente neste ponto a respeito destas opções genuínas de “se existe verdade ou não” e “se somos capazes de alcançá-la ou não”, pois esse dilema não pode ser decidido sobre a base de um fundamento intelectual, mas é o tipo de opção cuja decisão é tomada por meio da crença.

Entre absolutistas e empiristas a questão se diferencia no grau da crença a respeito da possibilidade de se chegar à verdade, não obstante ambos “apresentarem diferentes graus de dogmatismos”. E a distinção fundamental estabelecida por James a fim de determinar essa diferença de graus está no fato de que “*saber é uma coisa, e saber com certeza que sabemos é outra*” (W-I, WB, p.465). Dito de forma mais simples, entre “saber” e “saber que sabemos”, ou seja, entre saber que as nossas certezas devem passar por um exame de reconhecimento autoconsciente e ter a garantia de que não fomos “abandonados de forma não-crítica” e irrefletida a uma certeza.

Em vista do que foi apresentado, o que William James está buscando demonstrar é a genuína característica pela qual podemos determinar a atitude de “homens reflexivos” em detrimento de homens cuja atitude é dogmática e absolutista, inclusive por parte de empiristas, cujo traço filosófico seria o de manter um grau de reconhecimento do quanto nosso conhecimento é falível, mas que se perdem no “instinto do absolutismo” (W-I, WB, p.466) quando fazem exigências não refletidas; por exemplo, a tese científicista de que “*não devemos acreditar em alguma coisa com base em provas insuficientes*”.

Em suma, os homens reflexivos são aqueles que compreendem a importância da busca de “evidência objetiva e da certeza” como “ideias muito boas para se trabalhar”, e cuja atitude empírica está mais de “acordo com a fé pragmática de que devemos seguir experimentando e refletindo sobre nossa experiência, pois só assim nossas opiniões podem se tornar verdadeiras”, mas que seria “completamente equivocado adotar qualquer uma delas como se nunca pudesse ser reinterpretável ou corrigível” (W-I, WB, 467), tomando-as como verdades absolutas em detrimento, justamente, de se estar consciente de que a questão da verdade está sempre aberta. Segundo a própria conclusão de James:

A liberdade de acreditar só pode abranger opções vivas que o intelecto do indivíduo não consegue, por si só, resolver; e opções vivas jamais parecem absurdas para aquele que as considera. Quando olho para a questão religiosa [e podemos incluir questões de natureza filosófica] da forma como ela realmente se apresenta a homens concretos, e quando penso em todas as possibilidades que ela envolve, tanto na prática como em teoria, essa ordem de que devemos pôr um freio em nosso coração, em nossos instintos e em nossa coragem, e esperar – agindo, claro, nesse meio tempo, mais ou menos como se a religião não fosse verdadeira – até o dia do juízo, ou até o momento em que nosso intelecto e nossos sentidos, trabalhando em conjunto, talvez consigam reunir evidências suficientes – essa ordem, repito, parece para mim o ídolo mais estranho jamais fabricado na caverna filosófica (W-I, WB, p.477-478).

Historicamente, e isso fica mais claro depois de Kant¹⁹, as questões filosóficas mais importantes para a vida do homem – as questões de natureza metafísica –, não podem ser determinadas exclusivamente pelo procedimento racional e puramente intelectual, e é nesse sentido que James aceita a ideia de que a natureza passional, volitiva e temperamental decide e tem o direito de decidir entre *opções-limite* impostas pelos dilemas filosóficos que de outro modo não poderiam ser resolvidos.

Eu, pessoalmente, não vejo como aceitar as regras agnósticas para a busca da verdade [...]: *uma regra de pensamento que me impedisse completamente de reconhecer certos tipos de verdade, se esses tipos de verdades de fato estivessem presentes, seria uma regra irracional [...] em todas as situações importantes da vida, temos de dar um salto no escuro [...]* Se decidirmos deixar os enigmas sem resposta, essa também será uma escolha; se hesitarmos em nossa resposta, essa também será uma escolha: mas, qualquer que seja a nossa escolha, assumiremos as suas consequências (W-I, WB, p.478-479; itálico do autor).

Com intuito de concluir este tópico sobre a doutrina da vontade da crença, já que para fins deste estudo não há necessidade de nos aprofundarmos nos diferentes tipos de situações em que James analisa a importância da sua doutrina²⁰, por ora basta compreender em que medida ele concebe a possibilidade de enfrentar a questão diante do cientificista positivista ou naturalista a partir da refutação proposta pelo direito de crer; nesse sentido, ele demonstra que, quando as opções são de suma importância para quem as experiências, tais como são as opções em filosofia, não existe a possibilidade de não tomar uma decisão genuína, uma vez que, nestas situações, é um dever tomar a decisão.

Em vista das categorias que foram apresentadas, agora podemos estudar os dois critérios centrais a partir dos quais James analisa não só os dilemas em filosofia, mas a própria possibilidade de resolvê-los. São eles: *temperamento* e *intimidade*. Começaremos com o critério do temperamento, cuja finalidade é descrever como emergem os diferentes tipos de concepções de mundo derivados dos diferentes tipos de temperamentos pessoais; e, por fim, analisaremos o critério da *intimidade*, cujo objetivo é avaliar os tipos de pensamento filosóficos, e constatar qual dentre eles apresenta a visão de mundo mais adequada enquanto capaz de responder às demandas das expectativas humanas concretas.

¹⁹ A respeito dos limites do conhecimento metafísico, Cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, B XXIV; TP 18. Expresso de modo significativo quando Kant afirma que teve de “suprimir o saber, a fim de abrir espaço para a crença” (Cf. CrP.B XXX; TP 24).

²⁰ Segundo James há três áreas em que o problema da crença se coloca de modo decisivo: o direito, a moralidade e a religião, já que *opções genuínas* são extremamente abundantes nesses contextos. No entanto, no que se refere à Ciência, James procura demonstrar que, pelo fato do conhecimento científico lidar com a “natureza objetiva”, então não haveria as opções genuínas (Cf. W-I, WB, pp. 468-469).

1.4 Temperamento e o dilema da filosofia

1.4.1 O objetivo do critério do temperamento, algumas considerações sobre a diferença entre James e Kant

Na história há uma variedade considerável de diferentes tipos de filosofias, expressas em diversas escolas e sistemas filosóficos, cujas concepções de mundo podem ser completamente distintas e até contraditórias. Em decorrência disso, é também notório que a metafísica nunca se estabeleceu como palavra definitiva a respeito da realidade, embora a realidade – seus princípios primeiros e fins últimos – seja o objeto fundamental dessa disciplina que, ao longo da história da filosofia, pretendeu-se a *primeira* (Cf. MANSION, 2005, p.123-169) em termos de importância.

Todavia, sob o ponto de vista histórico, após os resultados negativos da investigação kantiana a respeito das condições de possibilidade de a metafísica se estabelecer, enquanto ciência fundada nos princípios *puros* da razão, como o conhecimento universal e necessário dos princípios primeiros e dos fins últimos da realidade, deve-se reconhecer que o estabelecimento desse limite teórico abriu decisivo espaço para os fins práticos da razão e, em última instância, abriu espaço para a liberdade e para a crença. Reconhecimento que, tal como vimos, não passou despercebido para William James.

Apesar das grandes diferenças que marcam a filosofia de Kant e a filosofia de James, é fundamental levar em consideração que, para entendermos o critério do *temperamento* (*temperament*) enquanto critério consistente e legítimo – cujo objetivo é diferenciar os perfis dos tipos de filosofias e reconhecer a natureza de suas diferenças –, deve-se partir da observação de uma significativa aproximação entre esses dois filósofos, pois, como avaliou Thomas Carlson, “tanto para Kant quanto para James, o mundo de nossa experiência é um construto, o produto de nossa atividade mental”, ambos “compartilham alguns compromissos fundamentais acerca das limitações da natureza humana” e, por fim, de que tanto para Kant assim como para James, “nossas investigações filosóficas devem ser abordadas através da investigação da natureza da humanidade, pois ela condiciona estes três domínios de estudos” (CARLSON, 2010, p.456): *Metafísica, Moral e Religião*.

Assim como Kant buscou resolver os dilemas epistemológicos estabelecidos pelas diferenças profundas entre *racionalismo* e *empirismo*, James também partirá da constatação dos mesmos dilemas, embora busque resolver o problema ao seu modo, negando, justamente, a

resolução da filosofia crítica de Kant. No entanto, essa ideia de que Kant estabeleceu os limites do conhecimento e abriu espaço para fé (Cf. KANT, *CrP*, B XXX; TP 24) torna-se decisiva em uma perspectiva jamesiana que, igualmente, busca reconhecer os limites das ciências naturais e abrir espaço para a legitimidade das experiências religiosas e, tal como vimos, do direito de crer.

1.3.2 O temperamento como ponto de partida para compreensão das diferentes concepções filosóficas de mundo

A noção de *temperamento* já aparece de maneira bastante incisiva, porém não desenvolvida, no ensaio *O sentimento de racionalidade*, de 1879, quando James, ao diferenciar as filosofias idealistas e materialistas na medida em descreviam diferentes tipos distintos de sentimento de racionalidade, afirma que “a luta entre diversos temperamentos persistirá sempre em filosofia. Uns buscarão apoio na razão, na harmonia advertida na intimidade das coisas [...], enquanto outros preferirão o ato bruto e espesso contra o qual teremos de raciocinar” (W-I, *WB*, p.524). Mas o grande anúncio filosófico de que os tipos de filosofias derivam, antes de tudo, de diferentes tipos de temperamento, apareceu mesmo com a conferência *O atual dilema em filosofia* [The Presente Dilemma in Philosophy], primeira conferência da série de conferências pronunciada no Lowell Institute em Boston, 1907, publicada como *Pragmatismo*.

O que James entende por temperamento pode ser esclarecido a partir de uma passagem de Fichte a respeito das razões que levam uma pessoa a escolher um sistema filosófico e não outro: “A filosofia que escolhemos depende do tipo de pessoa que somos, pois um sistema filosófico não é um utensílio morto que podemos soltar ou pegar à vontade, mas é algo animado pela alma da pessoa que o tem” (FICHTE, 1987, p.20).

Há três pontos fundamentais que devem ser destacados nessa passagem: i) a concepção filosófica de mundo é determinada por uma escolha pessoal; ii) essa escolha deriva justamente do perfil da pessoa; uma vez que iii) a filosofia, isto é, a concepção de mundo de alguém, não é um mero instrumento de explicação, mas determina a relação de um homem com a realidade.

Há nessa perspectiva o pressuposto de que todo conhecimento filosófico estabelece uma íntima relação do homem com a realidade, bem como o pressuposto de que todo conhecimento filosófico não é outra coisa senão uma visão de mundo de um homem; porém, a grande discussão a respeito dessa relação é saber quem determina o quê: se o homem, limitado à sua capacidade cognitiva e às suas características psicológicas, determina a realidade; se a realidade, independente das limitações e características humanas, determina o homem.

Ora, se ficar estabelecido que o homem é quem determina a realidade, então há o risco de se cair em um relativismo inconsequente, uma vez que não seria possível saber o que a realidade é, de fato, independentemente do modo como o homem a concebe e a experimenta, o que sugeriria uma visão solipsista do conhecimento. De acordo com o que foi exposto, nossa avaliação é a de que James não deve ser considerado um solipsista, pois do fato de ele chamar atenção para o caráter pessoal da experiência da realidade não se pode concluir que sua filosofia, com efeito, é relativista ou defenda algum tipo filosófico de solipsismo. Assim sendo, no contexto dessa conferência, o objetivo principal de James não é o de determinar que toda visão filosófica de mundo simplesmente esteja reduzida ao que o homem, à luz de suas limitações, determinada. James não pretende mostrar o fracasso do intento filosófico em conhecer genuinamente a realidade. Seu interesse é legitimar um ponto seguro a partir do qual seja possível avaliar por quais razões há diferentes tipos de filosofias ao longo de toda sua história. Seu projeto é buscar o ponto de partida de onde emergem as filosofias.

William James não concebe a filosofia como um aparato técnico a fim de dar repertório conceitual na busca de explicar a realidade. Isso é só uma parte da filosofia e, de maneira alguma, a mais importante. James inicia sua análise da importância do temperamento pessoal definindo a importância vital da filosofia para o homem:

Para a filosofia, o que é tão importante em cada um de nós não é um preparo técnico; é o nosso mais ou menos senso comum (*dumb sense*) do que é a vida honesta e profundamente significativa. É somente em parte obtida nos livros; é a nossa maneira individual de ver e sentir exatamente a carga total e pressão do cosmos (*W-II, P, p.487*).

A perspectiva em questão é a de que a filosofia coloca em xeque a nossa própria concepção de mundo. Todos os homens têm uma visão de mundo, porém a filosofia traz a possibilidade de “ver e sentir” o significado último dessa “carga total” da realidade. Por isso, a “filosofia é, ao mesmo tempo, a mais sublime e a mais trivial das empreitadas humanas. Opera em brechas mais estreitas e se abre para os mais vastos horizontes” (*W-II, P, p.488*); e, “apesar de os resultados da filosofia dizer respeito a todos nós de maneira fundamental” (*W-II, P, p.488*), não é todo homem que se dispõe a investigar os pressupostos fundamentais que sustentam a concepção de mundo, embora todo homem conceba o mundo segundo aquilo que lhe é mais familiar e significativo. A diferença entre os homens comuns e os filósofos é que os filósofos profissionais buscam lançar luzes e clarear “os efeitos contrastantes de mistério e escuridão” (*W-II, P, p.488*) que nos acompanham. Assim, por ser o profissional em matéria de resolver as fundamentais obscuridades do mundo, o filósofo tende a esconder o ponto de partida

que, segundo James, emerge de interesses pessoais como o de qualquer outro homem, justamente a fim de conferir mais objetividade ao intento filosófico. Não obstante, para James, esse distanciamento não é possível, e é isso o que caracteriza a história da filosofia e seus conflitos:

A história da filosofia é, em grande parte, a história de uma certa colisão de temperamentos humanos. Indigno que possa parecer a alguns de meus colegas um tal tratamento, terei que levar em conta esses choques e explicar por seu intermédio grande parte das divergências filosóficas. Qualquer que seja o temperamento de um filósofo profissional, trata, quando filosofando, de encobrir o fato de seu temperamento. O temperamento não é a razão convencionalmente admitida, com o que lança mão das razões impessoais somente para as conclusões. Seu temperamento, contudo, confere-lhe distorção mais forte do que qualquer de suas premissas mais objetivas. Sobrecarrega-lhe a evidência desse modo ou de outro, estabelecendo uma visão mais sentimental ou mais realista do universo. Confia em seu temperamento. Necessitando de um universo que se lhe adapte, acredita em qualquer representação que se lhe adapte. Sente que os homens de temperamento opostos estão fora de sintonia com o caráter do mundo, e em seu íntimo considera-os incompetentes e “por fora” do negócio filosófico (*W-II, P, p.488*).

Importante notar, pois isso será decisivo, que James estabelece que os tipos de conflitos de visões de mundo ao longo da história da filosofia não são derivados da consistência lógica interna, mas do contraste entre temperamentos dos filósofos, ou, como vimos em Fichte, de que toda filosofia é sempre a filosofia de alguém e de um homem singular, “algo animado pela alma da pessoa que o tem”; nesse sentido, não há nenhum absurdo ou reducionismo psicológico, uma vez que, justamente, qualificamos as filosofias segundo o nome pessoal de cada um dos filósofos que as concebem: a “filosofia de Platão” e a “filosofia de Aristóteles”, a “filosofia de Santo Agostinho” e a “filosofia de Tomás de Aquino”, a “filosofia de Descartes” e a “filosofia de Hume”, a “filosofia de Kant” e a “filosofia de John Stuart Mill” etc.

O pressuposto fundamental de James é que os contrastes entre essas filosofias são contrastes derivados, em primeira instância, de “temperamentos opostos”; em outras palavras, James mostra que, ao se refletir a respeito da história da filosofia, é muito mais importante não exatamente narrar a história das ideias e dos sistemas filosóficos em si e por si mesmos, mas buscar compreender a história das experiências do filosofar vividas por cada filósofo em seus dilemas e expectativas reais.

Outro ponto a ser observado é o de que, pelo fato de o temperamento conferir um aspecto sentimental e pessoal ao intento filosófico, os filósofos tendem e tentam “encobri-lo”, uma vez que o temperamento “não é a razão convencionalmente admitida” na comunidade

filosófica, justamente por esperarem das suas conclusões a objetividade cujo traço característico é o de impessoalidade; e no embate com filosofias rivais, ao invés de investigarem a consistência delas, negam-lhe a competência filosófica apenas por serem derivadas de temperamentos opostos. Entretanto, o temperamento “confere distorções mais fortes do que qualquer das premissas objetivas” na medida em que é o temperamento direciona o que será considerado, em última análise, evidente ou não, isto é, dando ênfase ao que lhe confere maior dignidade ou daquilo que lhe chama mais atenção, pois “homens diferentes sentem-se mais à vontade em partes diferentes do mundo” e que “todos os filósofos, cada um a seu modo, conceberam o mundo de acordo com a analogia de alguma de suas características que chamaram em especial sua atenção” (*W-II, PU*, p.633-634). Dado que é essencial para a objetividade das conclusões filosóficas, James notará que, infelizmente, “decorre daí certa insinceridade em nossas discussões filosóficas: a mais poderosa de nossas premissas jamais é mencionada” (*W-II, P*, p.489), isto é, os filósofos tendem a negligenciar o próprio caráter temperamental a partir do qual estabelecem suas visões de mundo, na medida em que acreditam que tal caráter limitaria a possibilidade de a sua filosofia estabelecer contato com a realidade, transformando-a em uma mera questão de gosto ou limitada à esfera da subjetividade, pois é caro ao intento filosófico “*ver* as coisas diretamente em sua própria maneira peculiar de ver, e não se satisfazer com qualquer modo contrário de vê-las” (*W-II, P*, p.488). Assim, James não subscreve que o temperamento reduziria à filosofia a uma mera questão psicologista ou meramente de gosto; pois, como observa Putnam, “temperamento não tem as conotações de arbitrariedade, inexplicabilidade ou irracionalidade que hoje tem com maior frequência. Temperamento, no sentido de James, pode colocar-nos em melhor ou pior contato com o universo” (Cf. PUTNAM, 1999, p.296), e essa expectativa de “colocar-nos em melhor ou pior contato” que é fundamental para compreender em que medida a partir dessa concepção de James é possível traçar o perfil das filosofias e compreender a raiz das diferentes visões filosóficas de mundo. Enfim, estabelecidas essas características que definem o critério de temperamento, devemos analisar como James classifica os perfis filosóficos e o “atual dilema em filosofia” a partir de alguns tipos gerais de temperamento; deve-se notar que James não julgará cada filósofo à luz do seu próprio temperamento individual, mas classificará as filosofias na medida em que elas contrastam tipos cada vez mais básicos de temperamentos.

1.3.3 *Os dilemas em filosofia derivam de diferentes tipos de temperamento: o contraste entre “o espírito terno” e “o espírito duro”*

O objetivo de James é investigar os traços elementares de temperamento que lhe permitem investigar o surgimento de certos tipos distintos de filosofia. Ademais, tais contrastes são tipos extremos de concepção de mundo que emergem a partir das experiências temperamentais cada vez mais elementares de um homem singular e suas preferências. Segundo James, nos grandes filósofos esses traços são extremamente marcados, pois são “homens de idiossincrasia radical, que impuseram sua chancela e feitio à filosofia, e figuram em sua história. Tais como Platão, Locke, Hegel, Spencer” (*W-II, P, p.490*). Não obstante, na maioria dos homens esses temperamentos estejam sempre misturados. O principal contraste de temperamentos que James encontra em filosofia é, precisamente, entre “racionalistas” e “empiristas”, sendo que o empirista se caracteriza por ser o “adepto dos fatos em toda sua crua variedade”, enquanto que o racionalista é o “devoto dos princípios eternos e abstratos”; portanto, tal contraste fornece as condições a ele selecionar segundo “tipos de combinação que a natureza oferece muito frequentemente, mas de maneira alguma uniformemente” e os seleciona segundo a conveniência de que irão lhe auxiliar em seu propósito posterior de caracterizar o pragmatismo (*W-II, P, p.490*); ou seja, a finalidade é traçar visões de mundo distintas e demonstrar em que medida o método pragmático oferece boas razões para resolver tais dilemas. Sendo assim, James busca reduzir os tipos cada vez mais elementares dessas “construções mentais” que estão vinculadas a um temperamento básico, segundo ele “cada tipo de permutação e de combinação é possível na natureza humana” e, apesar de parecer uma qualificação arbitrária, acredita James que é “só até certo ponto” (*W-II, P, p.490*), uma vez que a história da filosofia está repleta de exemplos de filosofias denominadas de “racionalista” e “sensacionalista”, “intelectualista” e “sensualista”, que podem ser descritas assim:

A natureza parece combinar mais frequentemente o intelectualismo a uma tendência idealística e otimista. Os empíricos ao materialismo e um otimismo trêmulo. O Racionalismo tende a ser monista. Parte do conjunto e dos universais, e faz muito com a unidade das coisas. O empirismo parte das partes, e faz do todo uma coleção – não é, pois, absurdo chamá-lo pluralista. O racionalismo usualmente considera-se mais religioso do que o empirismo [...]. O racionalista usualmente também estará a favor do que é chamado livre arbítrio, e o empirista será um fatalista. O racionalista, finalmente, será de temperamento dogmático em suas afirmações, ao passo que o empirista pode ser mais cético e aberto às discussões (*W-II, P, p.491*).

Deste modo, James distingue dois traços típicos de temperamento básico a partir dos quais é possível derivar as distinções descritas acima: “o espírito terno” (*the tender-minded*) e

“o espírito duro” (*the thought-minded*). O espírito terno é o racionalista: segue princípios, é intelectualista, idealista, otimista, religioso, livre-arbitrista, monista e dogmático. Já o espírito duro é o empirista: segue fatos e é sensacionalista, materialista, pessimista, irreligioso, fatalista, pluralista e cético. Porém, o que é mais fundamental na exposição é a seguinte observação: “Que espécie de filosofia encontra você atualmente oferecidas, capazes de atender às suas necessidades? Encontra-se uma filosofia empírica que não é bastante religiosa, e uma filosofia religiosa que não é bastante empírica para os seus propósitos” (*W-II, P, p.492*).

E depois de apresentar detalhadamente as peculiaridades de tais visões, James conclui:

Precisa-se de um sistema que combine ambas as coisas, a lealdade científica aos fatos e disposição em leva-los em conta, o espírito de adaptação e de acomodação, em suma, mas também a velha confiança nos valores humanos e na espontaneidade resultante, seja do tipo religioso ou romântico. E esse é então o dilema: encontramos as duas partes do quesito desesperadamente separadas. Vê-se empirismo com desumanismo e irreligião; ou então encontramos uma filosofia racionalista que, na verdade, pode chamar-se religiosa, mas que se mantém fora de toda e qualquer relação com os fatos concretos e alegrias e tristezas (*W-II, P, p.494*).

Por conseguinte, o problema fundamental do *empirismo radical* é justamente responder a essa demanda do espírito humano. Segundo a avaliação de David Lamberth: “Uma filosofia que exclua tudo o que não podemos vivenciar, mas inclua tudo que de fato vivenciamos” (LAMBERTH, 2010, p.302), ou seja, “uma filosofia que seja ao mesmo tempo fenomenológica e metafisicamente responsiva à experiência” (Cf. LAMBARTH. p, 306). E o *método pragmático*, caracterizado como *teoria da verdade*, tem a função de resolver esse tipo de disputa aparentemente interminável.

Entretanto, tal como vimos, o critério do temperamento tem apenas a finalidade de rastrear os tipos de filosofia a fim de se compreender a natureza dos dilemas filosóficos, mas a filosofia que se apresentasse cumprindo só uma função classificatória não passaria de um vago capricho da curiosidade; em vista disso, um critério normativo deverá ser estabelecido. Esta é finalidade do critério da *intimidade*.

1.5 Intimidade e os tipos de pensamento filosófico

O critério da *intimidade* (*intimacy*) se consolida de modo central como um consistente critério para medir a qualidade de uma filosofia no texto *Os tipos de pensamento filosófico* [The

Types Of Philosophic Thinks], que é o texto de abertura das conferências Hibbert [*Hibbert Lectures*] proferidas no Manchester College e publicadas com o título de *Um Universo Pluralista* em 1909. A noção de *intimidade* se impõe como uma espécie de dispositivo de orientação normativa, e deve ser relacionada não mais às exigências psicológicas, mas aos compromissos filosóficos que vão se tornando claros e consistentes ao longo do desenvolvimento do *empirismo radical*, isto é, o nome do sistema filosófico de James que busca resolver as demandas da própria condição humana, e que pretende oferecer “um sistema que combine ambas as coisas: a lealdade científica aos fatos e a disposição em levá-los em conta, o espírito de adaptação e de acomodação, em suma, mas também a velha confiança nos valores humanos” (W-II, P, p.492). Em suma, resolver o dilema entre os dois tipos de visões de mundo derivados de dois tipos distintos de temperamentos, tal como estudados no tópico anterior.

1.4.1 A função filosófica do critério da intimidade

Num primeiro momento, o critério da intimidade cumpre uma função similar ao do temperamento e com ele deve ser relacionado. Não se limita ao objetivo do inventário dos dilemas entre os tipos de filosofia, mas da classificação qualitativa, isto é, mostrar qual o *melhor* tipo de filosofia; em outras palavras, a *intimidade* é um critério de avaliação e seleção e não de classificação. Seu objetivo é encontrar a filosofia que responda efetivamente às principais demandas das experiências e expectativas humanas. Segundo a avaliação de David Lamberth, há três grandes objetivos no procedimento de James: 1) o interesse em desenvolver um conceito metafísico que satisfaça uma compreensão ao mesmo tempo lógica e empiricamente adequada das relações do componente do mundo; 2) o interesse em desenvolver uma filosofia toda inclusiva em relações aos fatos vivenciáveis; e, por fim, 3) uma explicação de primeira ordem à luz da complexa categoria de *experiência pura* (Cf. LAMBERTH, 2010, p.304). A fim de melhor compreender a finalidade deste critério, dois pontos fundamentais devem ser levados em consideração: o primeiro diz respeito ao conceito tomado enquanto uma analogia social, enquanto que o segundo se refere a essa analogia.

1.4.2 A intimidade como analogia de uma relação social: homem e realidade

Primeiro, o conceito de *intimidade* determina um tipo de *relação*, essencialmente uma relação de natureza social. Em última análise, a noção de intimidade caracteriza um tipo específico de relação entre duas ou mais pessoas. Embora James amplie o sentido dessa analogia social a um estatuto antropológico e ontológico e queira marcar os possíveis tipos de

relações entre o homem e a realidade, a analogia da relação social mostra que há uma série de possibilidades de as pessoas se relacionarem e, por isso, toda relação delimita o grau de distância ou proximidade entre as pessoas. Elas podem ser muito distantes, a ponto de serem completamente estranhas, ou podem ser íntimas, a ponto de se tornarem familiares. As qualidades de estranhamento e familiaridade derivam dessas relações interpessoais e, como vimos nos critérios estudados pela categoria de sentimento de racionalidade, as filosofias que promovem incertezas são rechaçadas em nome de filosofias que promovem algum tipo de certeza, cuja principal característica é *ser capaz de prever um futuro que concorde com as nossas forças espontâneas* e antecipem a possibilidade de realização e gratificação. E, justamente por isso, o objetivo de James é aplicar essa analogia social como critério de avaliação das concepções filosóficas.

Em vista disso, o segundo ponto a ser considerado é que James usa essa analogia a fim de buscar o que há de mais decisivo em filosofia, o tipo de relação que se está pressupondo é a que o homem mantém *com* a realidade. Nesse sentido, portanto, *homem* e *realidade* passam a se constituir enquanto polos da relação que está em jogo no intento filosófico. Por exemplo, no que diz respeito à epistemologia, a relação se dá entre *sujeito* e *objeto*, isto é, todo conhecimento não é outra coisa senão também um tipo de relação, e as qualificações de “estranho” e “familiar” são muito bem aplicáveis no contexto do conhecimento. Na filosofia política, a discussão sobre o estatuto do poder também é caracterizada por um tipo de relação entre aquele que detém o poder e aquele que obedece. Do mesmo modo na metafísica, que busca compreender as fundamentais relações objetivas que estruturam a realidade, as relações entre *identidade* e *diferença*, *unidade* e *multiplicidade* etc. No entanto, como vimos nos tópicos anteriores, James não considera a possibilidade de a filosofia ser um discurso absolutamente objetivo e impessoal a respeito da realidade, já que “uma filosofia é a expressão do caráter íntimo de homem” (W-II, PU, p.639); haverá sempre – e de modo irredutível – essa tensão “homem-realidade” pressuposta e toda filosofia não busca outra coisa senão determinar, em última análise, a complexa relação entre “homem” e “realidade”; o que não significa, vale lembrar, que a realidade deriva das irredutíveis condições de possibilidade da capacidade cognoscitiva da experiência humana ou que ela não possa ser efetivamente conhecida.

Com efeito, James não poderá ser interpretado como solipsista ou cético. Se um dos principais objetivos da filosofia é compreender a realidade em seu nível mais fundamental, e James acredita nessa possibilidade, tal como veremos adiante, então toda compreensão, de alguma maneira, espera estabelecer algum tipo de contato entre o homem e realidade, o que faz da analogia social da *intimidade* uma analogia legítima e fundamental, pois determina o grau

de proximidade que deve ser esperado a fim de a filosofia se constituir e se consolidar como efetivamente adequada aos reais interesses humanos, sem ao mesmo tempo não reduzir ou condicione a realidade a esses interesses.

Em vista disso, vale analisar as seguintes palavras de James:

Nenhuma filosofia pode jamais ser algo mais do que um esboço resumido, um retrato reduzido do mundo, uma visão panorâmica da perspectiva dos eventos. E a primeira coisa a notar é isso, que o único material à nossa disposição para tirar uma foto do mundo inteiro é provido pelas várias partes do mundo que já tivemos a oportunidade de conhecer. Podemos não inventar nenhuma forma de concepção aplicável exclusivamente ao todo, e não sugerido originalmente pelas partes. Todos os filósofos, cada um a seu modo, conceberam o mundo de acordo com a analogia de alguma de suas características que chamaram especial atenção (*W-II, PU, p.633*).

É notável a situação limite em que William James analisa e conclui a respeito da condição do homem diante da realidade, o reconhecimento de que nenhuma filosofia “pode jamais ser algo mais do que um esboço” e, sendo assim, de que toda visão de mundo fadada aos limites da própria experiência do homem não deve nada à concepção *falibilista*. O homem se reconhece como parte da realidade. A realidade é um dado fundamental e inquestionável. Há a tomada de consciência da possibilidade do *todo*, mas a descrição do “mundo inteiro”, a descrição do *todo*, só pode ser realizada à luz de suas partes, isto é, só existe a possibilidade de o *todo* ser efetivamente compreendido mediante analogia com as partes que já foram vivenciadas e, em vista do reconhecimento dessa limitação, os filósofos, ao buscarem conceber a realidade, não recorrem senão ao uso de “analogias” em relação ao que lhes parecem ser o mais *próximo e familiar* – o que “desperta mais atenção”.

A fim de se compreender melhor o que James descreve nessa passagem, Eric Voegelin, na introdução da sua obra *Ordem e História*, a qual foi bastante influenciada pela filosofia de James (Cf. SANDOZ, 2010, p.245), fornece-nos uma excelente descrição dessa característica fundamental da experiência humana diante da realidade: “O homem não é um espectador autossuficiente [da realidade]. Ele é um ator, desempenhado um papel no drama do ser e, pelo simples fato de sua existência, comprometido a desempenhá-lo sem saber qual ele é” (VOEGELIN, 2001, *CW*, v. 14, p.45).

Por conseguinte, esse conhecimento do “mundo inteiro que é provido pelas várias partes do mundo” revela a precariedade da situação do homem, isto é, “situação”, lembra-nos ainda Voegelin, “de ignorância com relação ao núcleo decisivo da existência é mais do que desconcertante: é profundamente perturbadora, porque das profundezas dessa ignorância básica jorra a ansiedade da existência” (VOEGELIN, 2001, *CW*, v. 14, p.45).

Em última análise, o critério de *intimidade* busca satisfazer justamente essa ansiedade, já que “a preocupação do homem com o significado de sua existência no campo do ser não permanece presa nas torturas da ansiedade”. E prossegue Voegelin em um espírito bastante jamesiano: “Mas pode expressar-se na criação de símbolos [James chama de “analogias”] que se propõe a tornar inteligíveis as relações e as tensões entre os termos distinguíveis do campo do ser” (VOEGELIN, 2001, *CW*, v. 14, p.47). Deste modo, segundo a avaliação de David C. Lamberth, “o objetivo último de James em suas Conferências Hibbert é demonstrar que o empirismo radical é mais íntimo [...]” e que “fica claro que a *intimidade* é, em algum sentido, o critério central para as distinções de James entre os tipos de pensamento filosófico” (LAMBERTH, 2010, p.301)²¹.

1.4.3 A *intimidade* como critério para analisar os tipos de pensamentos filosóficos

Estabelecido este critério da *intimidade*, o procedimento de William James, ao longo da sua primeira conferência sobre os “*Tipos de pensamento filosófico*”, será parecido no caso do temperamento. Como, no entanto, o critério da *intimidade* cumpre uma função filosófica mais decisiva, os tipos de filosofia analisados por James não serão tão genéricos como “racionalismo” e o “empirismo”, por exemplo, uma vez que o objetivo é demonstrar em que sentido o empirismo radical apresenta a visão filosófica mais íntima do que as outras concepções de mundo, e não a partir de quê são derivadas as visões de mundo.

Portanto, James está considerando outro aspecto das visões filosóficas de mundo. Não de onde elas surgem, mas para onde elas levam, o que cumpre com a categoria do hábito enquanto categoria fundamental do sentimento de racionalidade no âmbito prático. Se, como vimos há pouco, a filosofia expressa o caráter íntimo de um homem, conclui James que “todas as definições do universo nada mais são do que reações deliberadas de personagens humanas a ele” e “não exigir relações íntimas com o universo e não desejá-las com grande satisfação deveriam ser sinais justificados de que algo está errado” (*W-II, PU*, p.633). Assim sendo, à pergunta: “O que você quer da *intimidade*”, responde James, “Ser como uma coisa não é uma relação tão íntima quanto estar substancialmente incorporado a ela, formar um *continuum* corpo/alma com ela” (*W-II, PU*, p.633). Em outras palavras, o critério de *intimidade* estabelece, justamente, que a adequada visão de mundo deve promover a busca de relações mais diretas

²¹ David C. Lamberth também avalia e apresenta três usos distintos da noção de *intimidade* usada por James, a saber: i) a *intimidade* como afeto fenomenológico; ii) a *intimidade* como relação metafísica; e, por último, iii) a *intimidade* como o ideal da sociedade. Não cabe aqui uma análise detalhada do que ele apresenta, mas vale dizer que este estudo sobre a relação entre consciência e experiência no *empirismo radical* se desenvolve a partir dos dois primeiros usos.

entre *homem e realidade*, de que o homem e realidade são tão próximos ao ponto de serem consubstanciais, ou estarem “substancialmente incorporados”, não havendo, assim, diferença absoluta entre um e outro, mas um *continnum*. Em resumo, uma possível estrutura formal da relação entre os dois critérios é a seguinte: primeiro, todo homem busca conviver intimamente com um mundo que lhe faça sentido, pois deseja uma vida plenamente digna de ser vivida; segundo, todas as visões de mundo, ou seja, as filosofias, de um modo geral, são expressões dessa intimidade; por fim, o temperamento de um homem é o que determinar o caráter dessa convivência, e conseqüentemente, o caráter de sua filosofia, uma vez que delimita o tipo de relação que estabelece com a realidade.

Portanto, uma filosofia cuja proposta é a de uma vida sem significado, sem o horizonte último da esperança de realização, não é digna de ser considerada boa filosofia. O que James busca demonstrar é, precisamente, que toda história da filosofia, por detrás de toda engenhosidade conceitual, pode ser reduzida a alguns tipos básicos cujos objetivos não são outros senão o da própria história da experiência humana em busca da constituição de um mundo em que a própria vida humana seja efetivamente possível e realizável, eis o sentido do seu “humanismo” – que não quer dizer que toda realidade se reduz ou derive do homem –, isto é, por meio da experiência do homem a realidade se torna significativa. Segundo as suas palavras:

Se levarmos em consideração toda a história da filosofia, os sistemas reduzem-se a alguns poucos tipos principais que, sob toda verborragia técnica com a qual o intelecto engenhoso do homem os envolve, são apenas uma grande quantidade de visões, modos de sentir toda força do empuxo e ver todo o turbilhão da vida, o imposto a cada um por conta do seu caráter e experiência com o todo, e sobre o todo preferido (*W-II, PU, p.634*).

Em vista disso, o contraste que James analisará os tipos de filosofia começa entre as concepções materialistas e espiritualistas e não mais entre “racionalistas” e “empiristas”. A partir do critério da *intimidade*, ele vai analisando os tipos de visões de mundo. O materialismo será descartado justamente por ser a visão de mundo que não passa pelo crivo da intimidade, pois se configura como a mais *alheia* possibilidade de relação do homem com a realidade e não promove outra coisa senão a absurdidade e uma vida sem sentido e aquele fundamental perspectiva futura.

Após demonstrar que as filosofias espiritualistas exigem uma relação de intimidade, a questão agora é distinguir os tipos de relação que cada visão de mundo espiritualista oferece. Segundo James, há duas possibilidades: “teísmo” e “panteísmo”. O teísmo é considerado

dualista, porque oferece duas realidades *essenciais e substancialmente distintas*: Deus criador e Mundo criado. Por isso, William James mostra que a opção pelo panteísmo é a mais adequada, à luz do critério da intimidade. O homem estabelece uma relação mais direta com o “divino”, de inclusão em uma *unidade*; torna-se *parceiro* e vive segundo a experiência de intimidade com a matéria-prima da realidade. Concebe-se como *conatural* a ela. James, porém, não se detém aí, e estabelece um contraste fundamental dentro do panteísmo, mostrando que há dois tipos: monista absolutista e panteísta pluralista. O *empirismo radical* responde a esse quesito, a concepção de *consciência enquanto fluxo participativo da realidade* será fundamental na consolidação dessa filosofia *intimista*. No entanto, a compreensão dessa consolidação depende dos pressupostos estabelecidos pelo *método pragmático* de James e a fundamentação da sua *teoria da verdade*.

1.6. Conclusão

Assumir o temperamento e a intimidade como critérios fundamentais a partir dos quais será conduzido o intento filosófico é pressupor um papel secundário à racionalidade. Nesse caso, não é estranho ver James sendo avaliada de irracionalismo ou, pelo menos, de que esteja imprimindo à filosofia um caráter extremamente subjetivista ou psicologista – em outras palavras, relativista. Não obstante, é preciso reconhecer certo descuido (Cf. PUTNAM, 2010, p.211) nesse juízo, pois o sentido de tais pressupostos depende de uma boa compreensão do sentido dado à *Psicologia* e a noção de *sentimento*. Do fato de William James buscar superar a racionalidade como critério filosófico e estabelecer o critério da *intimidade*, não segue o relativismo subjetivista ou o psicologismo. A intimidade é uma categoria bem mais complexa e cujas dimensões são antropológicas e metafísicas. E é preciso dar atenção a uma interessante perspectiva fenomenológica que se abre como condição eficaz na hora de investigar os interesses humanos compreendidos à luz de consequências vivenciáveis de sua vida real, finita e concreta. Esta é uma exigência imposta pelos interesses filosóficos, éticos e religiosos, e a expectativa depositada nos propósitos do *método pragmático* a fim de resolver as disputas metafísicas, na qual a crença, em última análise, tem uma função cognitiva decisiva, pois garante a liberdade como condição imprescindível da própria racionalidade. Sem dúvida, há uma relativa dependência na noção de *psicologia* e, conseqüentemente, na ideia de *consciência* compreendida enquanto *fluxo participativo da realidade* trabalhada por James no início até o final da carreira, e é precisamente este ponto que iremos explorar nas páginas seguintes, mas

não antes de estabelecer a adequada metodologia e o critério de verdade na qual a filosofia deve estar ancorada.

CAPÍTULO II – MÉTODO: PRAGMATISMO E VERDADE

2.1 Introdução

O objetivo deste segundo capítulo é analisar em que medida o *pragmatismo* de William James não é outra coisa senão um *método*²² para resolver disputas filosóficas no qual, conseqüentemente, torna-se necessária a fundamentação da *teoria da verdade*²³.

Nesse sentido, o *método pragmático* não se impõe como o coroamento do programa filosófico jamesiano, mas se delimita no âmbito geral de toda sua filosofia como uma de suas etapas fundamentais, não obstante apenas uma etapa, da qual James derivará a *teoria pragmática da verdade*.

Se, no primeiro capítulo, foram apresentados os critérios do que James espera da filosofia, este capítulo buscará compreender a metodologia deste projeto filosófico. A exposição completa da filosofia de James depende, justamente, dessa etapa instrumental e propedêutica.

Para tanto, serão analisados alguns textos conjuntamente: *O que significa pragmatismo* [What Pragmatism Means], *Alguns problemas metafísicos considerados pragmaticamente* [Some Metaphysical Problems Pragmatically] e *Concepção da verdade no Pragmatismo* [Pragmatism's Conception of Truth], todos da coletânea de conferências publicada em 1907 com o nome de *Pragmatismo* [Pragmatism], e alguns textos da coletânea de ensaios *O Sentido da verdade* [The Meaning of Truth], publicada em 1909, como resposta às críticas dirigidas ao *Pragmatismo*.

No capítulo anterior, foram estudados os critérios do que James considera uma filosofia adequada às inquietações humanas pela plenitude de sentido e pela própria compreensão do homem consigo mesmo e de sua relação com a realidade.

No entanto, segundo o que ficou demonstrado mediante a análise psicológica da experiência filosófica, James não considera a racionalidade como critério decisivo e último para legitimar um sistema filosófico. Esse critério depende, justamente, do quanto uma visão de mundo propicia ao homem o contato mais direto, isto é, *íntimo*, com a realidade; o quanto a filosofia é capaz de fornecer parâmetros vitais ao ser que se caracteriza, sobretudo, por tomar

²² Cf. JAMES, W-I, *Concepções filosóficas e resultados práticos* [Philosophical Conceptions and Practical Results], pp.1077-1097; W-II, *O que significa pragmatismo* [What Pragmatism Means], pp. 505-522.

²³ Cf. JAMES, W-II, *Concepção da verdade no pragmatismo* [Pragmatism's Conception of Truth], pp.572-590; W-II, *O significado da verdade* [The Meaning of Truth], pp.823-974.

consciência de sua finitude e fragilidade. Sendo assim, a partir da análise do *sentimento de racionalidade*, estabeleceu-se que a ideia de *relação* entre homem e realidade é o ponto fundamental a ser levado em consideração a respeito da formação de uma visão filosófica de mundo, e que esta deriva do caráter íntimo de um homem e do seu temperamento pessoal na medida em que isto cria perspectivas reais para uma vida significativa.

Embora esta análise psicológica da experiência do filosofar não tenha pretendido demonstrar *como* se determina efetivamente o valor de verdade de uma visão de mundo, ou como saber se a visão derivada do temperamento de um homem é de fato *verdadeira* (já que a análise não se dirigiu exatamente ao estatuto de verdade das concepções de mundo), mas limitou-se tão somente a demonstrar em que medida as visões filosóficas de mundo emergem ao longo da história da filosofia e como, a partir dos seus traços psicológicos, formam-se tipos distintos e conflitantes de filosofias, isso não permite dizer que James não tenha se ocupado com isso.

O caminho jamesiano para uma possível metafísica dos interesses humanos parte daqueles critérios estudados no capítulo anterior e que serviram para mostrar como surge e o que se deve esperar de uma filosofia. Com efeito, o projeto de James não se limita à investigação descritiva da psicologia do filosofar, já que pretende fornecer uma bússola normativa a respeito da condição de verdade das visões de mundo. Por esta razão, o ponto fundamental deste segundo capítulo é estudar o critério epistemológico a partir do qual a filosofia deverá ser avaliada e julgada como verdadeira.

Se a análise de James não se limita a descrever os tipos de sistemas filosóficos, cujo resultado certamente não seria outro senão o de um reducionismo psicológico, determinado pela escolha afetiva de alguém que busca uma visão de mundo segundo critérios puramente pessoais, então, nesse sentido, James deverá estabelecer critérios objetivos a fim de estabelecer qual é a melhor filosofia, ou qual filosofia traz “consequências úteis à vida” (Cf. *W-II, P*, p.606) e faz a “diferença concreta” (Cf. *W-II, P*, p.573) para o homem.

O intento fundamental do *método pragmático* de William James consiste em resolver disputas metafísicas à luz não da análise da consistência e da coerência lógica interna de suas premissas, mas em derivar as consequências pragmáticas (Cf. *W-II, P*, p.506) – portanto vivenciáveis – dos conceitos fundamentais que sustentam as visões de mundo que emergem do temperamento de um homem diante da sua experiência efetiva com realidade.

A análise de James, neste contexto da demarcação metodológica, volta-se para a questão de como saber quais entre essas concepções de mundo são verdadeiras: a concepção

materialista ou espiritualista; o racionalismo ou o empirismo; teísmo, panteísmo ou ateísmo; determinismo ou indeterminismo; a visão monista ou a pluralista?

Ao supor que uma ideia seja verdadeira, isto é, que seja encontrada a verdade fundamental que sustenta um sistema filosófico, perguntará, então, o pragmatista: Que diferença essa verdade encontrada fará para a vida de alguém? (Cf. *W-II, P*, p.506). Para William James, o grande diferencial do pragmatismo é buscar, além da função rigorosamente instrumental diante desses dilemas de natureza filosófica, resolver tais disputas sem cair em abstrações dogmáticas ou soluções puramente verbais e vazias (Cf. *W-II, P*, p.506). Como diz o próprio William James referindo-se ao significado do método pragmático, o pragmatismo é “a atitude de olhar além das primeiras coisas, dos princípios, das ‘categorias’, das supostas necessidades; e de procurar pelas últimas coisas, frutos, consequências e fatos” (*W-II, P*, p.506).

À luz de uma apropriada perspectiva histórica, fica claro que James considerou o pragmatismo uma peça chave na consolidação do seu sistema de filosofia, mas a consequência, em última análise, daquilo que fundamentava os seus interesses no pragmatismo levou-o para um horizonte de especulações filosóficas bem mais abrangente dos problemas metodológicos. Em sua própria avaliação das relações entre sua filosofia e o pragmatismo: “Estou interessado em outra doutrina filosófica, à qual dei o nome de empirismo radical, e me parece que o estabelecimento da teoria pragmática da verdade é um passo de importância capital para fazer o empirismo radical prevalecer” (*W-II, MT*, p.826). O método pragmático é um componente de sua filosofia, mas não a expressão última dela. Deverá ser o sentido instrumental, metodológico e propedêutico, os quais devemos explorar e expor neste capítulo. É precisamente isso o que se deve ter em mente quando se diz que William James é um *pragmatista*.

Em vista disso, as conferências sobre o *Pragmatismo* devem ser compreendidas no contexto de uma contundente crítica de William James à tradição idealista britânica, bem como em demonstrar a insuficiência da tradição empirista naturalista (Cf. MYERS, 1986, p.207).

Já em suas pesquisas e reflexões como psicólogo, James não aceitava as conflitantes doutrinas que pretendiam explicar a natureza da mente – o transcendentalismo, derivado da tradição racionalista, e o associacionismo, derivado da tradição empírica (Cf. *PP*, p.196) – e, conseqüentemente, as doutrinas metafísicas e antimetafísicas subjacentes, respectivamente, a essas doutrinas. Diante disso, contudo, a *teoria pragmática da verdade* se impõe como uma exigência inevitável, uma vez que o *método pragmático* buscará resolver qual dessas visões de mundo conflitantes é a verdadeira (*W-II, P*, p.515), ou seja, no sentido de que todo método, a fim de ser bem-sucedido em relação aos seus objetivos, deverá estabelecer os de partida e chegada como parâmetros decisivos de todo intento filosófico, que não é outro senão oferecer

as categorias fundamentais da experiência e compreender a realidade que, por sua vez, não se estabelece de outra maneira senão a partir do diálogo e do embate polêmico com as doutrinas rivais.

Ademais, toda discussão a respeito das próprias condições da fundamentação de um método obriga-nos a responder algumas perguntas decisivas: o que significa – nesse caso, para o pragmatismo – uma teoria ser a *verdadeira*? Qual o sentido da *verdade* para um pragmatista? Quais os critérios fundamentais para determinar o que significa *ser verdadeiro*?

No caso do pragmatismo de James, essa preocupação é bem marcante e, não por mera coincidência, dois anos após a publicação do *Pragmatismo* (1907) veio à luz a coletânea *O sentido da Verdade* (1909), cujo subtítulo é: *Uma sequência do “Pragmatismo”*, formando, assim, um conjunto de textos que procuram demonstrar a insuficiência das tradicionais noções de verdade derivadas da epistemologia racionalista e do empirismo clássico, abrindo assim caminho para a visão de mundo que ele denominou de *empirismo radical*. Embora o próprio texto *O que significa pragmatismo* já deixe clara (W-II, P, p.515) a relação de dependência entre pragmatismo como método e a teoria pragmática da verdade.

Feitas essas considerações, este o capítulo será dividido em duas partes: i) no primeiro momento será exposta a concepção de pragmatismo precisamente como *método* privilegiado para resolver disputas metafísicas; ii) no segundo momento será analisado em que medida William James concebe o pragmatismo como *teoria da verdade*. É importante destacar que James não faz uma distinção absoluta entre pragmatismo como método e pragmatismo como teoria da verdade, pelo contrário, a tese jamesiana consiste, justamente, em mostrar que o pragmatismo enquanto método é propriamente a demarcação de uma teoria pragmática da verdade.

2.2 Método Pragmático

2.2.1 Sobre o pragmatismo

Não é difícil perceber o quão abrangente e heterogêneo o termo *pragmatismo* se tornou ao longo do último século. E é um fato para os pesquisadores (Cf. WAAL, 2007, p.14) que o termo não corresponde precisamente a um fenômeno homogêneo e unívoco dentro da história da filosofia contemporânea, em geral, e na história da filosofia norte-americana, em particular. Na verdade, o termo pragmatismo corresponde a uma variedade bastante multiforme e, por vezes, até mesmo conflituosa de tipos e perspectivas filosóficas que apareceram pela primeira

vez no final do século XIX e se consolidaram no início do XX, a partir do engajamento de pensadores de temperamentos e interesses tão distintos entre si, como Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey, entre outros.

Embora todos eles ligados por um mesmo ponto de partida, que é a *máxima pragmática* formulada por Peirce, em 1878, no texto *Como tornar nossas ideias claras* [How to Make our Ideas Clear], o fato é que nunca houve, dentre os primeiros pensadores responsáveis pela projeção internacional do pragmatismo – e de outros de menor expressão internacional, porém não menos importantes em sua consolidação filosófica – comunhão inequívoca de opiniões acerca de áreas como a lógica, a epistemologia, a metafísica, a ética, a política e, até mesmo, a respeito da própria concepção e finalidade do pragmatismo.

Segundo a avaliação do próprio Peirce, “[O pragmatismo] é, até agora, uma casa em guerra contra si mesma, acerca de questões não desconsideráveis; mas talvez isso não coloque em perigo sua estabilidade, e certamente deixa a discussão mais interessante” (PEIRCE, 1975 apud WAAL, 2007, p.15), e a prova disso se dá justamente na comparação dos programas e, sobretudo, dos resultados filosóficos tão díspares pelos quais os filósofos considerados pragmatistas se engajaram (Cf. HAACK, 2011, p.87-105). Esta comparação deve ser útil na medida em que demonstra a impossibilidade de se atribuir ao termo *pragmatismo* um sentido genérico preciso, acabado e único.

2.2.1 Sobre o pragmatismo jamesiano

Além de não ser o objetivo deste estudo fazer uma apresentação histórica da gênese e do desenvolvimento do pragmatismo, deve-se pelo menos considerar como pressuposto fundamental o fato de que o pragmatismo projetado por William James, ao longo de toda sua carreira filosófica, não pode ser tomado como critério único ou definitivo da contribuição deste movimento essencialmente norte-americano à história da filosofia contemporânea. Não obstante James tenha sido o primeiro a usar a palavra “pragmatismo” na forma impressa em 1898, no texto *Concepções filosóficas e resultados práticos*, ou seja, vinte anos depois da formulação da *máxima*²⁴, e atribuído os créditos a Peirce (*W-I, Essays*, p.1079), não se deve

²⁴ Em uma carta endereçada a James em 10 de Novembro de 1900, a propósito do texto para o dicionário de Baldwin, Peirce questiona James a respeito de quem teria pela primeira vez usado o termo *pragmatismo*: “Quem deu origem ao termo *pragmatismo*, eu ou você? Quando é que apareceu impresso pela primeira vez?” (PEIRCE, *CP*, 8.253) e a resposta de James, em 26 de novembro do mesmo ano, foi incisiva: “Você inventou o pragmatismo e eu lho atribuí numa conferência intitulada *Concepções filosóficas e resultados práticos*, da qual lhe enviei dois exemplares (não acusados) há um par de anos” (JAMES apud PEIRCE, 1983, p.103). A respeito da relação entre Peirce e James, ver: BRENT, Joseph. (1998), *Charles Sanders Peirce*, pp. 85-89, bem como o biografia intelectual de William James, RICHARDSON, Robert, D. (2006), *William James. In the Maelstrom of American Modernism*, pp. 133-138.

tomar como ponto pacífico a controvérsia a respeito da interpretação dada por ele ao que Peirce teria formulado e esperado daquele ensaio inaugural, como o próprio Peirce julga: “Você [James] e Schiller levam o pragmatismo muito longe para o meu gosto [...]. A maior consequência do pragmatismo, de longe, e na qual tenho insistido sempre [...] é que nessa concepção da realidade temos de abandonar o nominalismo” (PEIRCE, 1983, p.105)²⁵.

Em suma, por questão de se manter fiel ao propósito deste estudo, optou-se pela não investida crítica na polêmica a respeito das diferenças entre os tipos de pragmatismos, sobretudo os de Peirce e James, mas focar-se tão somente na exposição da formulação jamesiana do seu método filosófico a partir de sua interpretação da *máxima pragmática* de Peirce, pelo menos tal como o próprio James a compreendeu e se comprometeu em defender.

No caso de James, deve-se levar em consideração não só o fato de que ele foi um dos principais representantes do movimento pragmático norte-americano, mas aquele que lhe deu maior projeção internacional. Todavia, como se tem demonstrado, William James concebe o pragmatismo como a parte propedêutica (Cf. *W-II, P*, p.482) do seu programa filosófico mais amplo cujo objetivo metodológico é fornecer as condições de avaliação dessa própria concepção de filosofia, no sentido mais genuíno do intento de buscar uma visão abrangente de mundo em que se fundam concepções a respeito da realidade, do conhecimento, da ética etc.

O pragmatismo, concebido como método, não pretende responder àquelas questões a respeito de uma explicação última da realidade e do conhecimento. Essa tarefa caberá ao empirismo radical, porém o método pragmático concebido por James a partir da sua interpretação da máxima de Peirce pretende fornecer a disposição correta de como avaliar o sentido último da experiência da relação significativa do homem diante dessa realidade compreendida como um todo, malgrado o reconhecimento de nossas frágeis limitações e capacidades, colocando em xeque qualquer pretensão humana de estabelecer e determinar, segundo a via da razão, verdades infalíveis e absolutas²⁶.

²⁵ Peirce é bem firme na crítica com relação ao fato de que a interpretação do pragmatismo formulada por James e Schiller debandou para o nominalismo e ao fato de James ter aplicado o pragmatismo a questões de natureza não lógica, mas metafísica e até religiosa, enquanto que Peirce procurou manter-se fiel ao caráter *lógico* do uso do princípio: “[Desejo dizer que, apesar de tudo, o pragmatismo não resolve nenhum verdadeiro problema. Mostra apenas que pretensos problemas não são problemas reais. Quando chegamos a questões como a imortalidade, a natureza da conexão do espírito e da matéria (ou ainda se o espírito age sobre a matéria não como *causa* mas como *lei*), ficamos no escuro, não para fornecer provas. [...] não existe nada mais salutar do que deparar com problemas que ultrapassam nossa capacidade, o que proporciona, devo dizê-lo, a sensação deliciosa de ser embalados pelas águas sem fundo [...] parece-me que vocês todos têm uma sombra na retina mental que não deixa ver o que os outros veem e que tornaria o pragmatismo mais claro” (PEIRCE, 1983, p.105).

²⁶ Como mostrará o próprio James em um ensaio de 1905, mas publicado postumamente em 1924, intitulado *Razão e Fé* [Reason and Faith], em que aborda precisamente os limites da condição humana diante de assuntos de natureza complexa e que, em vista disso, corrobora com a nossa exposição a respeito dos limites impostos ao que se refere à possibilidade da fundamentação racional e definitiva de visões de mundo: “Nossas conclusões a respeito de qualquer assunto complexo não podem ser mais do que *prováveis*. Nós empregamos nossos sentimentos e nossa

2.2.2 A diferença entre o pragmatismo como método e a formulação jamesiana da metafísica do empirismo radical

Mesmo não exigindo uma conexão lógica entre pragmatismo e sua concepção última de mundo – entre o método pragmático e a filosofia do empirismo radical – pode-se concluir que há, como avalia Wesley Cooper, “uma orgânica unidade teórica” (COOPER, 2002, p.179) entre um e outro, apesar de o próprio James estar ciente de que o pragmatismo não deveria ser tomado enquanto “um resultado particular, mas somente uma atitude de orientação” (*W-II, P*, p.510), e, a fim de deixar isso bem claro, ele recorre à analogia do “corredor do Hotel” utilizada pelo pragmatista italiano Giovanni Papini (1881-1956), para justificar a tese segundo a qual o pragmatismo não deve ser concebido como um resultado, mas como um método, uma orientação:

[O pragmatismo] situa-se no meio de nossas teorias, como um corredor em um hotel. Inúmeros quartos dão para ele. Em um, pode-se encontrar um homem escrevendo um volume ateu; no próximo, alguém de joelhos rezando por fé e força; em um terceiro, um químico investigando as propriedades de um corpo; em um quarto, um sistema de metafísica idealista está sendo excogitado; em um quinto a impossibilidade da metafísica está sendo demonstrada. Todos, porém, abrem para o corredor, e todos devem passar pelo mesmo se quiserem ter um meio prático de entrar e sair de seus respectivos aposentos (*W-II, P*, p.510).

Por conseguinte, pode-se dizer que a relação entre pragmatismo e empirismo radical mantem-se ambígua, como se o pragmatismo fosse o único componente metodológico capaz de justificar essa filosofia, mas deve-se levar em consideração que, embora James enfatize que o pragmatismo seja decisivo para a consolidação de seu programa filosófico, ele também é consciente a respeito da sua plasticidade e abrangência, no sentido de que é possível ser um pragmatista sem ter de se comprometer filosoficamente com a filosofia do empirismo radical (embora para ser um empirista radical é necessário aceitar o pragmatismo).

A avaliação de John Dewey a respeito da filosofia de William James na sua excelente exposição sobre o *Desenvolvimento do pragmatismo americano* – cujo objetivo não é outro

vontade para julgar onde reside aquilo que é mais provável, viramos as costas para as probabilidades menores, como se essas não estivessem lá. [...] para fins de ação, equiparamos as ideias mais prováveis a 1 (ou a certeza) e consideramos outras como zero" (*ERM*, p.125; destaques do autor), isto é, diante de certas questões, portanto, a razão, enquanto “faculdade dos princípios e das relações necessárias” (Cf. *ERM*, p.124), pouco tem a oferecer, e esperar evidências racionais ou empíricas a fim de tomar uma decisão de natureza filosófica tal como adverte os racionalistas (evidências racionais) e os empiristas (evidências empíricas) impossibilitaria de seguir qualquer questão de ordem prática ou teórica, pois essas exigências de certezas absolutas "praticamente equivale a proibir de viver" (Cf. *ERM*, p.126).

senão diferenciar os tipos de pragmatismos em desenvolvimento na América da sua própria concepção de pragmatismo –, corrobora com a ideia de que o *locus* do pragmatismo no âmbito da filosofia de James é o de um método fundamental para estabelecer a sua própria filosofia.

A principal razão que levou James a dar novas cores ao método pragmático era que ele se preocupava com a aplicação do método na determinação do significado de problemas e questões filosóficas e que, ademais, escolhera submeter a exame noções filosóficas de natureza teológica ou religiosa. Ele procurava estabelecer um critério que possibilitaria determinar se uma dada questão filosófica tinha um significado autêntico e vital, ou se, ao contrário, era trivial e puramente verbal; e, no primeiro caso, quais interesses estavam em jogo quando alguém aceitava e afirmava uma ou outra dessas duas teses em disputa. [...] James era um educador e um humanista que desejava forçar o grande público a reconhecer que certos problemas, certos debates filosóficos, tinham importância real para a humanidade, porque as crenças que eles colocam em jogo levam a modos de conduta bastante diferentes (DEWEY, 2007, p.231).

À luz dessa avaliação de Dewey sobre o pragmatismo de James, podem-se afirmar pelo menos três coisas importantes: i) ao interpretar a *máxima pragmática* de Peirce, James muda a finalidade do método pragmático; ii) essa mudança do método pragmático estabelecida por James diz respeito mais à sua aplicação no âmbito de determinar o significado de certas questões filosóficas abrangentes do que às limitações impostas por Peirce, no que se refere à lógica da terminologia científica (Cf. HOOKWAY, 2010, p.193-203); e, por fim, iii) essas questões filosóficas deverão ser determinadas por um significado vital em superação a qualquer significado abstrato naquilo que diz respeito à vida de alguém, diante de um dilema filosófico genuíno. Por fim, levando esses pontos em consideração, passemos à análise do próprio texto de James a respeito da sua compreensão do pragmatismo enquanto *método*.

2.2.3 Questões preliminares sobre o pragmatismo enquanto método

A conferência que melhor apresenta a concepção de método pragmático de James é intitulada *O que significa o pragmatismo*²⁷, e veio a público na coletânea *Pragmatismo*. Seu objetivo principal é defender o pragmatismo como a atitude filosófica que resolve o dilema entre *racionalismo* e *empirismo* descrito na conferência anterior a respeito do *Atual dilema em filosofia* e estudado no capítulo anterior. No entanto, a fim de se compreender com precisão a exigência da formulação do pragmatismo como método, deve-se levar em consideração em que

²⁷ A palavra “pragmatismo” aparece impressa pela primeira vez no texto “*Concepções filosóficas e resultados práticos*” de 1898, mas a *magna carta* da doutrina pragmática aparece no texto de 1907, “*O que significa o pragmatismo*”, que é parte da coletânea das conferências pronunciadas no Lowell Institute em Boston e denominada de *Pragmatismo: um nome novo para velhas maneiras de pensar*.

medida James entende a natureza aparentemente irreduzível do dilema derivado dos diferentes tipos de temperamentos em filosofia.

Ao retomar o que ficou demonstrado no capítulo anterior, temos dois tipos básicos de temperamentos filosóficos: o espírito terno (*tender-minded*) e o espírito duro (*tough-minded*). Desses dois tipos de temperamentos são derivados, por sua vez, dois tipos básicos de filosofia, que são expressas, em linhas gerais, no *racionalismo* e no *empirismo*, respectivamente. Todavia, nem todos aqueles que se envolvem e se interessam por questões filosóficas trazem em si bem definidos esses tipos de temperamento; na verdade, a maioria dos que se interessam por questões filosóficas são “puros e simples turistas sofisticados, e poucos são capiaus do interior (*Rocky Mountain*), em filosofia” (W-II, P, p.491).

O antagonismo que se apresenta em filosofia é demarcado, em geral, pelo fato de que os filósofos racionalistas ou empiristas, no sentido daqueles que são suficientemente espirituosos para produzir visões abrangentes de mundo, são indivíduos de temperamento forte, homens “positivamente bem marcados, homens de idiossincrasia radical, que impuseram sua chancela e feitio à filosofia” (W-II, P, p.489). A “maioria de nós”, segundo análise de James, “não tem um temperamento intelectual definido, visto que somos uma mistura de ingredientes contrários, cada qual presente em proporções bem moderadas” (W-II, P, p.489), mas que, ao necessitar de uma visão filosófica de mundo e na medida em que “conhecemos nossas próprias preferências em matéria de assuntos abstratos”, portanto, “somos facilmente desalojados da conversa, e terminamos por seguir a moda ou nos harmonizamos com as crenças do filósofo mais impressionante da vizinhança, seja qual for” (W-II, P, p.489).

Ademais, pelo fato de a maioria dos homens comuns ter um temperamento misto e, no entanto, necessitar de uma visão filosófica de mundo para viver, esse dilema não aparece de modo bem demarcado, tomando irrefletidamente a esteira do que está em voga, no que se refere aos assuntos filosóficos da ordem do dia.

Em consequência, é notável que James critique o fato de que o conhecimento não especializado em filosofia não leve em consideração precisamente o que caracteriza a realidade dessa diferença de temperamentos e, por isso, além de a maioria das pessoas comuns, em geral, ser incapaz de compreender os tipos distintos de filosofias, torna-se também incapaz de perceber as suas contradições inerentes nas próprias doutrinas filosóficas.

Desta forma, o horizonte do que está subjacente nas polêmicas da ordem do dia – que, segundo James, não manifestam outra coisa senão a própria contradição de temperamentos expressa no dilema entre racionalismo e empirismo ou, mais precisamente, entre monismo e pluralismo – não é percebido pelo homem comum que, por carecer de uma visão de mundo para

viver, adota irrefletidamente uma filosofia insuficiente, e corre o risco de ser influenciado por filosofias inadequadas às reais demandas humanas.

Uma das funções do pragmatismo enquanto método seria, justamente, lançar luz e tornar essas diferenças palpáveis, bem como pretende fornecer as condições efetivas favoráveis para resolvê-las sem recorrer ao hermetismo abstrato do vocabulário técnico e distante dos fatos vitais da vida concreta do homem de bom senso.

Quisera ter poupado as primeiras páginas de uma tese que um estudante me passou às mãos um ano atrás. Ilustravam meu ponto tão claramente que tenho pena de não poder lê-las agora. Esse jovem, formado por alguma do oeste, começava dizendo que tinha tido sempre como certo o fato de que, quando se entra em uma classe de filosofia, tem-se que estreitar relações com um universo inteiramente distinto daquele que se deixou lá atrás na rua. Supunha-se que os dois, disse, tinham tão poucas relações um com o outro, que não se podia possivelmente ocupar o espírito com eles ao mesmo tempo. O mundo de experiências pessoais concretas ao qual a rua pertence é heterogêneo, além da imaginação, enredado, obscuro, doloroso e enigmático. O mundo ao qual o professor de filosofia o introduz é simples, claro e nobre. As contradições da vida real acham-se ausentes dele. Sua arquitetura é clássica. Os princípios da razão traçam os seus delineamentos, as necessidades lógicas cimentam suas partes. A pureza e a dignidade são o que mais expressa. É uma espécie de templo marmóreo brilhando no alto da colina [...]. O refinamento tem o seu lugar, é bem verdade. Mas uma filosofia que nada transpira, a não ser refinamento, jamais satisfará o temperamento empírico. Parece antes um monumento de artificialidade (W-II, P, p.495-496).

Essa passagem demonstra o apreço que James tem pelo senso comum (*common sense*)²⁸ e seu esforço para trazer a filosofia para a vida concreta e doméstica; como ele mesmo dirá – a partir do que ele chama de três estádios de pensamento a respeito do mundo, isto é, o senso comum, o filosófico e o científico –, “senso comum é o estádio mais *consolidado*” (W-II, P, p.560) na medida em que, “em termos práticos, o senso comum de um homem significa o seu bom julgamento, a sua liberdade em relação à excentricidade, sua *perspicácia*, para usar o termo vernáculo” (W-II, P, p.560) e, pode-se concluir, não cair em especulações

²⁸ É importante destacar que o tema do *common sense* não pode ficar vinculado ao sentido de conhecimento vulgar, por isso vale a lembrança de que há uma forte tradição filosófica que se constrói em torno dessa noção e que tiveram grande influência na filosofia norte-americana, por exemplo, Thomas Paine (1737-1809), Thomas Reid (1710-1796), Alexander Bain (1818-1903) entre outros. Quando James chama atenção para a questão do senso comum isso não deve ser entendido que ele despreze a atividade filosófica ou que negligencie o caráter contemplativo da razão, a questão é chamar atenção para o fato de que “as nossas maneiras fundamentais de pensar a respeito das coisas são descobertas de ancestrais incrivelmente remotos, que foram capazes de preservar-se ao longo da experiência dos tempos subjacentes” (W-II, P, p.560) e cuja melhor forma de caracterizar é essa aproximação com a realidade em termos práticos, tal como definiu Thomas Reid como sendo a racionalidade “necessária para sermos sujeitos de direito e governo, capazes de conduzir nossos afazeres, e de ser responsáveis por nosso comportamento perante os outros. Isso é o que chamo de senso comum, porque é comum com todos os homens que fazemos negócios, ou dizemos serem responsáveis por sua conduta” (REID, 1827, p.271).

intelectualmente vazias e distante da realidade e ser capaz de oferecer uma “filosofia que transpira” e chegue ao homem comum dos negócios.

E o ponto ao qual nossa atenção deve se voltar é precisamente este: “Uma coisa que tem *pesado* até agora em filosofia é que um homem deve *ver* as coisas, vê-las diretamente em sua própria maneira peculiar de ver, e não se satisfazer com qualquer modo contrário de vê-las” (W-II, P, p.489). Em outras palavras, o pragmatismo tem a pretensão de fornecer as condições adequadas de compreensão e participação do homem na realidade, oferecer um método, em última análise, pelo qual se ultrapasse este antagonismo que “tem formado em todas as idades uma parcela da atmosfera filosófica da época” (W-II, P, p.490) e influenciado perniciosamente em vista do caráter dogmático e artificial das doutrinas propostas por algumas filosofias.

Por outro lado, não significa que o pragmatismo deva ser um método puramente descritivo da realidade, ou que simplesmente delimite os contrastes entre os tipos de filosofia, oferecendo um quadro de opções à luz das preferências pessoais conflitantes. O pragmatismo pretende mostrar que tanto os princípios quanto os fatos, isto é, tanto a visão racionalista – caracterizada por ser intelectualista, idealista, otimista, religiosa, livre-arbitrista, monista e dogmática – quanto a empirista – que se caracteriza por ser sensacionalista, materialista, pessimista, irreligiosa, fatalista, pluralista e cética – não podem ser simplesmente descartadas na medida em que se assume a perspectiva da filosofia oposta e rival, uma vez que “cada tipo de permutação e de combinação é possível na natureza humana” (W-II, P, p.489). Em suma, estar ciente dessa “combinação possível na natureza humana” é o que se caracteriza por *ver as coisas como elas são* segundo o *método pragmático*, ou ser capaz de justificar filosoficamente a íntima relação do homem com a realidade segundo a exigência de uma metodologia adequada.

O mundo é indubitavelmente um se você o olha de certo modo, mas sem dúvida é muito se você olha de outra maneira. É tanto um quanto muito – adotemos uma espécie de *monismo pluralístico*. Tudo, naturalmente, é necessariamente determinado e, não obstante, naturalmente nossas vontades são livres: uma espécie de determinismo livre-arbítrio é a verdadeira filosofia. O mal das partes é inegável, mas o todo não pode ser mau: assim, o pessimismo prático pode ser combinado ao otimismo metafísico. E assim por diante – o leigo comum em tendências filosóficas não sendo jamais um radical, jamais extravasando de seu sistema, mas vivendo vagamente em um compartimento plausível de um ou de outro, para se acomodar às tentações das horas sucessivas. Todavia, alguns de nós somos mais que meros leigos em filosofia. Somos dignos do nome de atletas amadores, e nos sentimos vexados com tanta incongruência e vacilação em nosso credo. Não podemos preservar uma consciência intelectual condigna enquanto nos mantivermos misturando os incompatíveis dos lados opostos da linha. E chego agora ao primeiro ponto positivamente importante que desejo fazer. Nunca houve tantos homens de uma tendência decididamente empírica em existência como os há hoje em dia. *Nossas crianças, pode-se dizer, nascem científicas. Nossa estima pelos fatos,*

porém, não nos neutralizou de toda religiosidade. É ela própria quase religiosa [...] quer fatos; quer ciência; quer, também, porém, uma religião. E sendo um amador e não um criador independente em filosofia, naturalmente que procura por um guia entre os técnicos e profissionais que depara o terreno (W-II, P, p.492, itálico nosso).

A levar-se em consideração o que foi exposto, pode-se concluir que o objetivo do método pragmático para James é resolver esse dilema entre as concepções racionalista e empirista; entre a relação de uma visão de mundo que visa os fatos e, por isso é pluralista, embora tenda a ser irreligiosa, e a visão de mundo que visa princípios e, por isso, além de monista, tende a ser religiosa, mas que, por outro lado, abre mão dos fatos em nome de uma unidade sublime.

O que o método pragmático pretende é resolver a disputa efetiva entre “uma filosofia empírica que não é bastante religiosa, e uma filosofia religiosa que não é bastante empírica para os seus propósitos” (W-II, P, p.492)²⁹; em outras palavras, resolver o conflito entre monistas e pluralistas ou, ainda, por conseguinte, entre religiosos e antirreligiosos.

Por conseguinte, segundo James, esta é uma exigência da própria natureza humana e, conseqüentemente, será também a exigência do método pragmático: buscar estabelecer a relação entre a visão filosófica que saiba combinar as duas coisas sem, no entanto, cair ou em abstrações dogmáticas vazias ou no positivismo cientificista irreligioso (W-II, P, p.520-521). O diagnóstico de James é que tal atitude filosófica não foi alcançada pelas tradicionais escolas racionalistas e empiristas, devido, justamente, aos seus limites metodológicos, nesse sentido a intenção do pragmatismo não é outra senão a de superar isso:

Precisa-se de um sistema que combine ambas as coisas, a lealdade científica aos fatos e a disposição em levá-los em conta, o espírito de adaptação e de acomodação, em suma, mas também a velha confiança nos valores humanos e na espontaneidade resultante, seja do tipo religioso ou romântico. E esse é, então, o dilema: encontramos as duas partes do quesito desesperadamente separadas. Vê-se empirismo com desumanismo e irreligião; ou então encontramos uma filosofia racionalista que, na verdade, pode chamar-se religiosa, mas que mantém fora de toda e qualquer relação com os fatos concretos e alegrias e tristezas (W-II, P, p.492).

E, precisamente por essa razão, James termina sua primeira conferência chamando atenção para o fato de que “a filosofia pragmática [...] preserva como cordial uma relação com

²⁹ Para William James os filósofos que representam o espírito polêmico dessa época são, em gerais, do lado irreligioso, Ernst Haeckel (1834-1919) e Herbert Spencer (1820-1903) e, do lado religioso, os idealistas transcendental da escola anglo-hegeliana, Thomas Hill Green (1836–1882), Bernard Bosanquet (1848-1923) e F. H. Bradley (1846–1924).

os fatos, e, diferente da filosofia de Spencer [representante do empirismo dogmático], nem começa e nem termina renunciando às construções religiosas; trata-as cordialmente, do mesmo modo” (W-II, P, p.504), e tem a pretensão de oferecer uma filosofia empírica, totalmente fundamentada na experiência, porém sem cair no positivismo vulgar e reducionista, típico da tradição naturalista³⁰. Tal tradição que James considera, segundo a avaliação de David C. Lamberth, como “dogmatismo parcimonioso” que “implica a exclusão de fatos pessoais e destinos individuais que não são adequadamente abstratos, repetíveis, ou generalizáveis”, pois é uma forma “praticamente deficiente” na qual promove “uma atitude pessimista ou resignada, mais do que uma visão esperançosa ou otimista do futuro” (LAMBERTH, 2001, p.90)³¹. Em suma, uma visão de mundo contrária ao fundamental critério de intimidade pressuposto por James como o ideal da busca filosófica.

2.2.4. *O principal objetivo do método pragmático, a característica das disputas metafísicas*

Ao termo destas reflexões, cabe esclarecer o sentido da máxima pragmática apresentada por James na conferência *O que significa o pragmatismo*. Primeiramente, a fim de explicar o objetivo do método pragmático, o filósofo inicia sua conferência narrando um episódio banal em que apresenta uma disputa aparentemente interminável sob o ponto de vista filosófico: o “*Corpus* da disputa era um esquilo – um esquilo vivo que se supunha estar agarrado a um lado de uma árvore; enquanto do outro lado, oposto à árvore, imaginava-se estar um homem” (W-II, P, p.505). Ora, se “uma testemunha humana tenta ver o esquilo movendo-se rapidamente em torno da árvore” e “o esquilo se movimenta também rapidamente na direção

³⁰ Segundo a interpretação do professor David C. Lamberth, em artigo publicado pela revista *Cognitio* em 2001, cujo título é, justamente, *Pragmatismo e Naturalismo: uma conjunção inevitável?*, “O naturalismo [...] envolve usualmente um repúdio geral do dualismo metodológico, assim como uma negação metafísica mais específica de qualquer domínio misterioso, seja a 'mente', o supernatural, ou alguma outra esfera colocada de lado pela investigação, mas definitivamente priorizada por um sistema filosófico dualista. o naturalismo implica fundamentalmente uma significativa redução a causas e explicações naturais, em geral físicas, seja esta redução exaustiva ou parcial. Naturalistas não-redutivos podem variar amplamente em seus compromissos metafísicos, assim como em suas concepções de onde o "naturalismo" realmente reside. O naturalismo frequentemente implica um compromisso epistemológico com o empirismo e contra o racionalismo, embora isto não seja sempre exclusivamente assim; em outros casos, ele pode envolver mais estritamente uma elevação de, e uma confiança em, o método científico, e seu mundo objeto da 'natureza' (LAMBERTH, 2001, p.89).

³¹ Ainda segundo avaliação de Lamberth a respeito deste tópico, a posição de James, em contraste com o naturalismo cientificista, “procura permitir que o sentimento religioso, a experiência particular, e a esperança humana, tenham potencialmente importância no mundo da experiência como a conhecemos. Além do mais, ela requer que compreendamos a ciência como limitada em relação a quanto ela poderia compreender a qualquer tempo, enquanto ao mesmo tempo deixa aberta a possibilidade de que os fatos que estão para além da ciência possam de fato causar impacto no mundo natural” (LAMBERTH, 2001, p.89). Nota Lamberth que James acaba por observar o modo através do qual a ciência natural trata os objetos por abstração, quebrando-os em essências composicionais, distorcendo e perdendo a “sólida plenitude do fato” e levando-nos então a compreender e pensar sobre algo que é efetivamente diferente da realidade (LAMBERTH, 2001, p.89).

oposta, e sempre mantém a árvore entre si e o homem, de maneira que jamais o tem em vista” (W-II, P, p.505), então, a pergunta que se coloca, ou seja, a *quaestio disputata* é: “O homem anda em torno do esquilo ou não?” (W-II, P, p.505).

William James mostrará que, para resolver essa disputa aparentemente interminável e puramente verbal, é preciso levar em consideração o adágio escolástico de que “sempre que se encontra uma contradição deve-se fazer uma distinção” (W-II, P, p.505), já que a própria resolução de problemas filosóficos parte do pressuposto de que o processo de distinção dos termos envolvidos no problema a fim de se chegar a uma conclusão é uma das principais tarefas a qual se dispõe a própria capacidade da razão³². Neste sentido, conclui:

Imediatamente procurei e encontrei uma (distinção), como se segue. “O lado que está certo”, disse, “vai depender do que se entende *praticamente* por ‘ir em torno’ do esquilo. Se se entende passar do norte dele para o leste, então para o sul, então para o oeste, e então para o norte dele de novo, é óbvio que o homem vai em torno dele, pois ocupa essas posições sucessivas. Se, porém, ao contrário, entende-se que primeiro está em frente a ele, então, à sua direita, então atrás, então à esquerda, e finalmente, de novo em frente dele, é completamente óbvio que o homem deixa de ir em torno do esquilo, pois, pelos movimentos compensadores que o esquilo faz, mantém o seu ventre voltado para o homem todo o tempo, e as suas costas voltadas para o lado oposto. Faça-se a distinção, e não haverá ocasião para qualquer disputa posterior. Os dois lados estão ao mesmo tempo certos e errados, de acordo com o que se conceba em relação à locução ‘ir em torno’, em um sentido prático ou em outro (W-II, P, p.505).

Sendo assim, a resolução da disputa de um episódio banal, segundo James, mostra-nos que o método pragmático tem por objetivo principal, acima de tudo, resolver disputas aparentemente intermináveis, uma vez que esta permanece presa ao aspecto puramente verbal e, deste modo, vazio de um dilema. Desta maneira, ao chamar atenção para o fato de que diante de uma aparente contradição se deve fazer uma distinção e interpretar cada termo em disputa traçando as suas consequências práticas, William James introduz no procedimento próprio da razão, cuja característica teórica fundamental é, dentre outras, a capacidade de discernir e distinguir, um elemento prático, isto é, não limitado ao âmbito puramente teórico da racionalidade, mas indicando a via experienciável e positiva como via segura, ou, pelo menos,

³² O adágio medieval, do qual James se refere, é na verdade encontrado desde Platão no âmbito da fundamentação da sua metodologia filosófica como procedimento da diérese (*dihairesis*) que, segundo o Léxico de Platão (2012), caracteriza-se pela “divisão de ideias metodologicamente efetuada [...] e em Platão se torna um método científico e até mesmo o cerne da própria dialética [...]. O objetivo da *diéreses* é a *definição*. Para isso uma ideia genérica universal, indiferenciada é gradualmente diferenciada até chegar a uma ideia específica indivisa” (SCHÄFER, 2012, p.91). O importante destacar nesta discussão é que James não está pretendendo, com a fundamentação do seu método pragmático, criar algo completamente novo para atividade filosófica, pelo contrário, procurou-se manter fiel ao que há de mais tradicional em filosofia.

como a decisiva condição de buscar a possibilidade de resoluções efetivas para problemas nos quais de outra maneira seriam insolúveis. Nesse caso, como avalia Christopher Hookway, “o pragmatismo nos permite apreciar a força de algo cujo papel não é estreitamente ‘cognitivo’” (HOOKWAY, 2010, p.204), e que, caso se limitasse ao âmbito teórico, justamente por essa razão, estaria fadado a permanecer insolúvel ou mesmo sem qualquer sentido.

Antes de apresentar precisamente o *princípio do método pragmático*, James faz uma apresentação geral do objetivo do pragmatismo, todavia demonstrando que, a despeito do exemplo anterior, ele deverá ser aplicado exclusivamente às questões de natureza filosófica:

O método pragmático é um método de assentar disputas metafísicas que, de outro modo, se estenderiam interminavelmente. É o mundo um, ou muitos? – predestinado ou livre? – material ou espiritual? – Eis aqui noções, quaisquer das quais podem ou não ser verdadeiras para o mundo; e as disputas em relação a tais noções podem ser intermináveis. *O método pragmático nesse caso é tentar interpretar cada noção traçando as suas consequências práticas respectivas. Que diferença prática haveria para alguém se essa noção, de preferência àquela outra, fosse verdadeira?* Se não pode ser traçada nenhuma diferença prática qualquer, então as alternativas significam praticamente a mesma coisa, e toda disputa é vã. Sempre que uma disputa é séria, devemos estar em condições de mostrar alguma diferença que decorra necessariamente de um lado, ou o outro está correto (W-II, P, p.505; itálico nosso).

Nesta passagem, por conseguinte, fica demonstrado que o pragmatismo concebido por James deve ser compreendido como um *método*, isto é, o meio pelo qual questões filosóficas devem ser pensadas e, sobretudo, resolvidas de maneira suficientemente bem-sucedidas. Todavia, deve-se estabelecer como pressuposto de que para James o método se aplica especialmente às questões de natureza metafísica que se caracterizam, ao longo da história da filosofia, justamente como sendo aquelas ‘questões intermináveis’³³; e na citação são apresentados três importantes e tradicionais problemas da metafísica: a relação unidade-multiplicidade, portanto um tema que diz respeito aos primeiros princípios da realidade; a

³³ A noção de que a metafísica não se constituiu definitivamente como um saber decisivo, isto é, uma ciência no sentido universal e necessário a respeito da realidade no âmbito da razão teórica não é uma novidade anunciada por James na história da filosofia, mas por Kant, “este conhecimento não teve até agora fortuna bastante para encontrar o caminho seguro da ciência” (Cf. *CrP*, B XIV; TP 18). Deve-se notar que o próprio John Dewey, ao apresentar o desenvolvimento do pragmatismo americano, mostra a importância do pensamento de Kant subjacente aos propósitos de Peirce e, conseqüentemente – apesar das diferenças – de James: “O termo ‘pragmático’ contrariamente àqueles que consideram o pragmatismo como uma concepção exclusivamente americana, foi sugerido a Peirce em razão de seu estudo de Kant. Em *A metafísica da moral*, Kant estabeleceu uma distinção entre pragmática e prática. A última aplica-se a leis morais que Kant considera como sendo a priori, enquanto a primeira aplica-se às regras da arte e da técnica que estão baseadas na experiência e são aplicáveis à experiência. [...]. O ensaio no qual Peirce desenvolveu sua teoria possui o título: *Como tornar nossas ideias claras*. Aqui há uma notável similaridade com a doutrina kantiana. O esforço de Peirce era o de interpretar a universalidade dos conceitos no domínio da *experiência*, da mesma maneira que Kant estabeleceu a lei da razão prática no domínio do *a priori*” (DEWEY, 2007, pp.228-229).

relação determinismo-liberdade, tal como se colocam os espinhosos dilemas da ética filosófica; e, por fim, a intrincada disputa a respeito da constituição ontológica da realidade.

Assim sendo, James acredita que essas intermináveis disputas tradicionais da metafísica – expressas na história por diferentes tipos de temperamentos filosóficos – podem ser resolvidas, em última instância, ao se *traçar as consequências práticas de cada noção* presente na disputa, uma vez que na *prática*, isto é, na determinação positiva de uma noção é que se dá a possibilidade de se acessar, por meio da experiência, o seu efetivo e único significado.

Neste caso, primeiramente, deve-se notar a referência de James não diretamente à totalidade da disputa metafísica, mas, antes, à possibilidade de analisar cada noção envolvida na disputa e que precisa ser devidamente distinguida e ter as suas consequências práticas traçadas. Ademais, ao chamar atenção para o fato de que o objetivo é traçar as consequências práticas de cada noção presente nas disputas filosóficas, James espera apresentar o pragmatismo “como um dispositivo para identificar o valor de propostas filosóficas e eliminar debates meramente verbais” (HOOKWAY, 2010, p.204). Se toda visão de mundo pode ser concebida como um conjunto geral de proposições filosóficas, isto é, como um sistema de proposições, e se cada proposição filosófica constitutiva como parte do sistema é formada por termos ou noções, então James pensa que se deve estar atento não ao conjunto de proposições como um todo, mas atento, sobretudo, em relação às partes que formam o sistema em questão.

O método pragmático deve fugir das “questões inúteis” e das “abstrações metafísicas” a fim de “procurar pelas últimas coisas, frutos, consequências e fatos” (*W-II, P*, p.510), e deve fazer isso extraíndo “de cada palavra o seu valor de compra prático (*practical cash-value*), pô-lo a trabalhar dentro da corrente de nossa experiência” (*W-II, P*, p.509).

Em resumo, o nível de seriedade de uma disputa recai precisamente nas condições de possibilidade de se diferenciar as suas consequências experienciáveis dos conceitos chaves que são partes das disputas, uma vez que se não for encontrada qualquer diferença prática, então, pelo menos sob este ponto de vista prático – que o que efetivamente interessa –, as alternativas das disputas se apresentarão com o mesmo significado ou carente de qualquer significado, caso não apresente um “valor prático”.

Neste sentido, o pragmatismo nos convida a ir aos fatos concretos e, por essa razão, aproxima-se do empirismo, não obstante muito mais aberto a possibilidades ao negar qualquer pretensão de verdades absolutas, pois o método não se propõe afirmar ou negar verdades, mas fornecer um “programa para mais trabalho, e mais particularmente como uma indicação dos caminhos” (*W-II, P*, p.509). Conceitos tradicionais da metafísica como “Deus”, “Matéria”,

“Razão”, “Absoluto” e “Energia” devem ser igualmente examinados e avaliados “em vista do seu funcionamento no fluxo da nossa experiência” e devem apresentar o seu “valor de compra prático” (W-II, P, p.509). Portanto, nada de dogmatismos ou palavras mágicas reservadas aos gênios: no pragmatismo, tudo vem à luz por meio do seu efetivo valor prático.

2.2.5 A interpretação e a defesa da máxima pragmática de James

Uma vez compreendido o objetivo do *método pragmático*, deve-se agora apresentar a versão da *máxima pragmática* que William James fornece no texto:

Peirce, após salientar que nossas crenças são, realmente, regras de ação, dizia que, para desenvolver o significado de um pensamento, necessitamos apenas determinar que conduta está apto a produzir: aquilo que é para nós o seu único significado³⁴. E o fato tangível na raiz de todas as nossas distinções de pensamento, embora sutil, é que não há nenhuma que seja tão fina ao ponto de não resultar em alguma coisa que não seja senão uma diferença possível de prática (*possible difference of practice*). Para atingir uma clareza perfeita em nossos pensamentos em relação a um objeto, pois precisamos apenas, considerar quais os efeitos concebíveis de tipo prático (*conceivable effects of a practical kind*) que o objeto pode envolver – que sensações devemos esperar daí, e que reações devemos preparar. Nossa concepção (*conception*) desses efeitos, seja imediata, seja remota, é, então, para nós, o todo da nossa concepção do objeto, na medida em que essa concepção tenha afinal uma significação positiva (W-II, P, p.506-507).

Nota-se, primeiramente, que o ponto central do método pragmático expresso na máxima diz respeito, fundamentalmente, à efetiva possibilidade de encontrar, com “clareza perfeita”, o significado dos pensamentos e das concepções em relação a um objeto pensado, ou seja, em outras palavras, a máxima é, na verdade, o estabelecimento de um critério que se pretende eficiente e cujo objetivo não é outro senão o de justificar e legitimar o significado de

³⁴ Para ter-se uma ideia mais precisa a respeito do horizonte em que James assume a tese de Peirce é preciso levar em consideração que as *crenças enquanto regras de ação* devem ser compreendidas a partir da análise de Peirce em seu texto *Fixações das Crenças*, publicado em 1877: “É um certo hábito da mente, inato ou adquirido, que, certas premissas nos determinam a extrair uma inferência em vez de uma outra. [...] a validade de um inferência não depende de uma referência à verdade ou a falsidade da sua conclusão, mas sim *do hábito que determina que ela pertence a um tipo que em geral produz*, ou não, conclusões verdadeiras. [...] O hábito mental pode ser formulado numa proposição cuja verdade depende da validade das inferências que esse hábito determina; chama-se a essa fórmula o princípio condutor da inferência.” (PEIRCE, CP 5.367), ou seja, a ideia de que o hábito é de natureza mental e, por isso, as crenças são regras de ação, fica claro nessa passagem. O importante é destacar que, para Peirce, as inferências são determinadas por certos tipos de hábitos. O conceito importante que envolve essa relação é do de *princípio condutor da inferência*. Só para destacar, Hume também resolveu o problema das inferências a partir da noção de hábito, por conseguinte, sua proposta, embora parta de uma perspectiva empirista, interpreta o hábito no âmbito psicológico e não cognitivo e ontológico, como pretendia Peirce. O que se pode dizer, então, dentro do escopo deste estudo sobre James, é que em Peirce há uma estrutura de cognição referente ao processo de generalizações, característico da categoria da *terceiridade* e essa estrutura, por sua vez, é o que orienta a experiência empírica e se reflete no modo de vida, isto é, na conduta ou *regras de ação*.

nossas concepções a respeito dos objetos expressos pelas proposições filosóficas que se pretendem verdadeiras. Todavia, o princípio fundamental que James procura estabelecer a partir de sua máxima, ou da sua interpretação da máxima de Peirce³⁵, é o de que para se chegar à concepção de um objeto se deve “considerar quais efeitos concebíveis de tipo prático o objeto pode envolver”.

O pressuposto decisivo do princípio do pragmatismo expresso na máxima por James depende da constatação do “fato tangível na raiz de todas as nossas distinções de pensamento”, isto é, de que o caráter próprio da capacidade da razão em proceder a fim de compreender as noções que ela mesma concebe não é de natureza puramente especulativa, teórica ou intelectual, pois as próprias distinções não podem ser diferenciadas a não ser na medida em que elas resultem essencialmente no âmbito efetivo da “possibilidade prática”³⁶, ou seja, na medida em que toda concepção intelectual de um objeto se determina por meio de uma conduta, isto é, produz ou prepara uma ação determinada.

Neste sentido, a relação entre pensamento e objeto pensado deve ser considerada a partir dos “efeitos concebidos de tipo prático que o objeto pode envolver” e, conseqüentemente, quais as sensações esperadas e as reações que se deve preparar. Por exemplo, a *concepção* de chuva “pode envolver” o *efeito* de abrir um guarda-chuva, uma vez que a “chuva” tomada enquanto um *objeto pensado* envolve a sensação de “ficar molhado” e, precisamente por isso, prepara a reação de “proteger-se da chuva”.

É notável que a concepção que se tem de um objeto está determinada pela noção de “possibilidade” dos efeitos experienciais, e não limitada a uma expectativa concebida *a priori*, ou seja, pressuposta à luz de critérios teóricos a respeito de um objeto concebido, pois a concepção dos objetos está sempre aberta às possibilidades dos seus efeitos positivos na

³⁵ A máxima pragmática de Peirce diferencia-se em vários aspectos da exposta por James em sua conferência, Peirce a formula precisamente nos seguintes termos, “Considere quais efeitos, que possam concebermente ter conseqüências práticas, concebemos que o objeto de nossa concepção tenha. Então, nossa concepção desses efeitos é o todo de nossa concepção do objeto” (PEIRCE, *CP*, 5.402), e segundo a avaliação de Cornelis Waal (2007), que marca a diferença fundamental entre Peirce e James, é que Peirce “almeja relacionar o significado de uma ideia com os hábitos que a ideia ocasiona (que são *gerais*, não *particulares*) enquanto James relacionou o significado de uma ideia estritamente a *particulares*, isto é, sensações e reações” (WAAL, p.53).

³⁶ Como o próprio James afirma: “O pragmatista representa uma atitude perfeitamente familiar em filosofia, a atitude empírica, mas a representa, parece-me, tanto em uma forma, mas radical quanto em uma forma menos contraditória, em relação a que já tenha assumido alguma vez. O pragmatista volta-se as costas resolutamente e de uma vez por todas a uma série de hábitos inveterados, caros aos filósofos profissionais. Afasta-se da abstração e da insuficiência, das soluções verbais, das más razões *a priori*, dos princípios firmados, dos sistemas fechados, com pretensão ao absoluto e às origens. Volta-se para o concreto e o adequado, para os fatos, a ação e o poder. O que significa o reinado do temperamento empírico e o descrédito sem reboço do temperamento racionalista. O que significa ar livre e possibilidade da natureza, em contraposição ao dogma, à artificialidade e à pretensão de finalidade na verdade” (*W-II, P*, p.509).

realidade concreta na medida em que todos os efeitos esperados não podem ser determinados de antemão pela distinção teórica da razão.

Novamente, o exemplo da chuva: poder-se-ia pensar ‘chuva’ tão somente a partir da formulação conceitual meteorológica como “forma de precipitação de água no estado líquido sob a forma de gotas, provenientes da condensação do vapor de água existente na atmosfera”. No entanto, tal definição não contempla todo o horizonte de *efeitos* possíveis que a concepção poderá envolver pragmaticamente, uma vez que a *concepção* de chuva pode envolver o *efeito* de se abrir um guarda-chuva, mas pode envolver também o desagradável *efeito* de uma enchente que, por sua vez, produziria o *efeito* “trânsito”; então, neste caso, dado que a “chuva” tomada enquanto *objeto pensado* “pode envolver” a sensação de se “ficar preso em um engarrafamento”, precisamente por isso, deve-se preparar a adequada *reação*, no caso, a conduta de “não sair de casa” ou “procurar sair mais cedo”. Ou, ao mudar a concepção de “chuva” para um contexto geográfico assolado pela seca – por exemplo, no sertão brasileiro –, “chuva” pode envolver efeitos práticos bem diferentes daqueles efeitos práticos de quando é concebida em um contexto urbano como no caso da cidade de São Paulo assolada pelo trânsito. A possibilidade desses efeitos não pode ser compreendida simplesmente mediante análise conceitual *a priori*, que é, por definição, descontextualizada do âmbito dessas experiências possíveis.

A partir disso, seria muito superficial concluir que o pragmatismo jamesiano leva, inevitavelmente, ao relativismo, pois estaríamos negligenciando o intento do método, uma vez que o que James pretende é precisamente chamar atenção para o fato de que as disputas conceituais são resolvidas quando deixamos de falar a respeito de termos envolvidos nas disputas a partir do contexto puramente abstrato e conceitual, e os inserimos no fluxo concreto de nossas experiências reais. Portanto, James pode concluir sua máxima dizendo que “nossa concepção (*conception*) desses efeitos, seja imediata, seja remota, é, então, para nós, o todo da nossa concepção do objeto, na medida em que essa concepção tenha afinal uma significação positiva”, desde que se leve em consideração que a exigência fundamental do princípio do pragmatismo se consolida na medida em que o todo do significado de uma concepção seja determinado, imediato ou remotamente, por aquilo que é experienciável em termos de seus efeitos práticos.

Com efeito, esta formulação se consolida como uma exigência filosoficamente importante pelo fato de que, como observa Bruce Wilshire, para William James é “necessário acreditar no que quer seja necessário para formar um *mundo* em nossa experiência” (WILSHIRE, 2010, p.151) imediata ou remota, uma vez que, ao derivar dessa concepção de

objeto tomado na acepção não de um ente abstrato reservado ao âmbito teórico, mas enquanto aquilo que envolve e aponta para todos os efeitos práticos possíveis – levados às suas últimas consequências –, determina-se a “crença em um mundo presente que existe e existiu, que se revela aqui e agora e que cresce e melhora sua coerência através de nosso próprio ato de conhecê-lo” porque “somos fadados a nunca deixar o mundo experienciável” (WILSHIRE, 2010, p.151-152).

Deve-se notar que a correta compreensão da máxima pragmática de James conduz à ideia de que os efeitos experienciáveis estão relacionados muito mais aos indivíduos do que aos objetos da concepção em questão. Como ficará claro no próximo tópico sobre teoria pragmática da verdade, o que determina se a crença de uma concepção filosófica é verdadeira diz respeito, irredutivelmente, ao aspecto pessoal do ato de crer e, por conseguinte, no ato pessoal de se lançar no *fluxo perfeitamente fluente de pensamento que desperta um pouco de sentimento*. Ademais, a sua versão do pragmatismo intenta expandir a máxima de Peirce à resolução de questões vitais da natureza humana (Cf. SUCKIEL, 1996), tal como às questões religiosas, morais etc. E é a isso que James está se referindo quando, logo em seguida à formulação da máxima, diz:

Não pode *haver* nenhuma diferença em alguma parte que não *faça* uma diferença em outra parte – nenhuma diferença em matéria de verdade abstrata que não se expresse em uma diferença em fato concreto e em conduta consequente derivada desse fato e imposta sobre alguém, alguma coisa, em alguma parte e algum tempo. Toda função da filosofia deve ser a de achar que diferença definitiva fará para mim e você, em instantes definidos de nossa vida, se esta fórmula do mundo ou aquela outra for verdadeira (*W-II, P*, p.508; *itálico do autor*).

Para concluir, o método pragmático, quando busca encontrar o valor prático das noções envolvidas nas teorias filosóficas – quando busca a “diferença de uma parte que faça diferença em outra parte” ou quando a “verdade abstrata das noções conceituais expressa concretamente em conduta” – torna-se, então, uma *teoria da verdade*, e marca o objetivo fundamental da filosofia: encontrar “a diferença definitiva” quando alguém concebe algo como verdadeiro.

2.3 A Teoria Pragmática da Verdade

O outro ponto importante a ser levado em consideração no que diz respeito ao pragmatismo é a formulação da *teoria da verdade* derivada dos pressupostos estabelecidos pelo

método pragmático. A relação entre método pragmático e teoria pragmática da verdade, como uma ampliação do próprio significado do pragmatismo, é reconhecida por James na seguinte passagem: “A palavra pragmatismo tem sido usada em um sentido ainda mais amplo, como significando também uma certa *teoria da verdade*” (W-II, P, p.510).

Na medida em que James pretende fazer do pragmatismo um método filosoficamente eficiente a fim de resolver as intermináveis disputas metafísicas, e exigir que o critério do significado de cada noção presente nas disputas seja determinado fundamentalmente por suas consequências práticas, uma série de perguntas a respeito do que determina uma noção em disputa ser classificada como verdadeira torna-se inevitável: que diferença prática haverá para alguém se uma noção em disputa for verdadeira? Quando se concebe uma noção em disputa filosófica como sendo uma noção caracterizada por ser verdadeira, qual será a diferença prática em relação a uma noção que se apresenta como sendo falsa? O que James pressupõe por “verdade” é, necessariamente, as consequências práticas de cada noção? Se assim for, então deve-se concluir que a verdade para o pragmatista não é uma qualidade da realidade, mas uma característica fundamental dos conceitos? Nesse caso, em que sentido pode-se dizer que a “verdade” é o objetivo principal do intento filosófico? O que um pragmatista deve entender por “verdade”?

Em suma, a teoria pragmática da verdade não é outra coisa senão a própria aplicação da máxima pragmática à noção de verdade, cujo resultado – que é o objetivo principal deste tópico – será apresentado em dois pontos: i) a teoria instrumental da verdade como uma exigência do próprio pragmatismo, ii) a concepção pragmática da verdade enquanto ‘concordância’ com a realidade. Todavia, a concepção de realidade à luz da teoria pragmática da verdade depende da própria formulação da metafísica do empirismo radical. Em vista disso, abordaremos os dois primeiros tópicos neste capítulo, enquanto que a concepção de realidade será estudada mais detidamente no próximo.

2.3.1 A teoria instrumental da verdade como exigência do próprio pragmatismo em não tomar nada como pressuposto que não é dado na experiência

A teoria instrumental da verdade parte do pressuposto fundamental de que nenhuma teoria é capaz de, em última instância, dar uma descrição definitiva e segura a respeito da realidade e, por conta dessa limitação intrínseca à própria condição do processo de teorização, as teorias não são outra coisa senão *instrumentos*, e não a transcrição ou a cópia exata da realidade.

A fim de se compreender a teoria da verdade de James, deve-se levar em consideração a concepção de ciência subjacente com a qual se está dialogando. Uma vez que, ao rejeitar a concepção racionalista de ciência e pretender resolver as dificuldades inerentes do empirismo clássico, o pragmatismo “relaxa todas as teorias, flexiona-as e põe-nas a trabalhar”, isto é, presume que todas “as teorias tornam-se instrumentos, e não respostas aos enigmas aos quais podemos descansar” (W-II, P, p.508). Isso significa que a verdade para um pragmatista não é concebida como o “oásis” da busca filosófica, como o desejo último de todo questionamento e investigação filosófica, mas o cantil onde se transporta a água a fim de se caminhar no deserto.

Notavelmente, esse é o resultado do anti-intelectualismo do qual o pragmatismo em geral se “acha armado e militante” (W-II, P, p.510), na medida em que nega qualquer possibilidade de o conhecimento ser deduzido de uma intuição racional pura ou transcendental derivada de uma realidade completa e eterna pressuposta *a prioristicamente*; noutras palavras, no sentido de que a mente humana finita não é capaz de desvendar definitivamente as leis eternas que regem a natureza e ainda produzir as ideias claras e precisas que reflitam, como se a mente fosse um espelho³⁷, essa realidade descoberta.

Nesse sentido, no entanto, pode-se afirmar que a verdade não está “lá”, não se “chega” *na* verdade como se chega ao destino final de uma jornada, não é a resposta última ao enigma; pelo contrário, verdades – no plural – caracterizam-se como a condição de superar o enigma da existência, pois a verdade está “aqui” e é o que caracteriza o nosso modo humano, finito, contingente e limitado de lidar com a realidade, ou seja, é o que cumpre a *função* de conduzir-nos *na* experiência da realidade.

Segundo James,

Quando as primeiras uniformidades matemáticas, lógicas e naturais, as primeiras *leis*, foram descobertas, os homens ficaram tão arrebatados pela clareza, beleza e simplicidade daí resultantes, que acreditaram ter decifrado autenticamente os pensamentos eternos do Todo-Poderoso (W-II, P, p.511).

Essa descrição é importante na medida em que diz respeito ao procedimento da ciência, sobretudo depois da modernidade, que acredita no fato de que a própria *lei* formulada sobre a

³⁷ A noção de que a verdade deve ser concebida como um espelho que reflita a realidade é descartada por James em um texto de 1878 intitulado de *Observações sobre a definição de Spencer da mente como correspondente*: “De minha parte, não posso fugir da consideração que me é forçada a todo instante, de que o conhecedor não é simplesmente um espelho flutuando sem nenhuma base em lugar algum, e reflete passivamente uma ordem com a qual ele se depara e a qual ele encontra simplesmente existido. O conhecedor é um ator, um coeficiente da verdade, por um lado, ao passo que por outro ele registra a verdade que ele ajuda a criar. Os interesses mentais, as hipóteses, os postulados, na medida em que são as bases para ação humana – uma ação que em grande medida transforma o mundo –, ajudam a *produzir* a verdade que eles declaram” (W-I, *ESSAYS*, p.908).

natureza é fundamentalmente ela mesma uma realidade descoberta e *representada* em linguagem precisa, clara, rigorosa e que corresponde à própria linguagem precisa, clara e rigorosa da natureza. Sendo assim, no âmbito dessa concepção de mundo e de ciência, a verdade depende de uma linguagem que ofereça as condições adequadas e necessárias de se produzir conhecimento objetivamente verdadeiro a respeito do mundo. Por exemplo, o racionalismo, desde Descartes, teve a pretensão de, por meio dos princípios inatos da razão, conhecer as verdades objetivas da realidade como um todo. A ciência, a partir disso, buscou fazer uma cópia fiel dessa realidade, e se fundamentar não no conhecimento sensível para fornecer a garantia última dessa descrição, mas nos próprios princípios da razão que determinam os critérios da objetividade desse conhecimento, como se esse conhecimento estivesse desvendando “os pensamentos eternos do Todo Poderoso”³⁸. Essa é a base especulativa da ciência racionalista que James está questionando.

Por outro lado, há a concepção de ciência derivada do pressuposto empirista. O empirismo parte da tese segundo a qual o conhecimento não tem outro fundamento que não a experiência empírica – a sensação. O caráter específico da sensação é ser particular, isto é, a experiência singular de um fato dado por meio dos cinco sentidos a um sujeito. Para o empirista, a razão não é capaz de, por si mesma, fundamentar o conhecimento objetivo, seguro e necessário a respeito da realidade, já que todo conhecimento se limita ao ponto de vista subjetivo de quem vivencia os fatos.

Todo conhecimento, em última análise, refere-se às verdades estabelecidas pela sensação, as relações entre um fato e outro. As conexões entre os objetos – que caracterizam o próprio ato de conhecimento – são estabelecidas por associações derivadas de regras psicológicas (Cf. HUME, 2010, § 3, p.61) e, portanto, não são conexões necessárias

³⁸ Embora haja um número considerável de filosofias que buscaram esse fundamento, a filosofia de René Descartes continua sendo um exemplo típico, a *Meditações metafísicas* não tem outro objetivo senão este: “Após ter reconhecido haver um Deus, porque ao mesmo tempo reconheci também que todas as coisas dependem Dele e que Ele não é enganador, e que, em seguida a isso, julguei que tudo quanto concebo clara e distintamente não pode deixar de ser verdadeiro: ainda que não mais pense nas razões pelas quais julguei tal ser verdadeiro, desde que me lembre de tê-lo compreendido clara e distintamente, ninguém pode apresentar-me razão contrária alguma que me faça jamais colocá-lo em dúvida; e, assim, tenho dele uma ciência certa e verdadeira. E esta mesma ciência se estende também a todas as outras coisas que me lembro ter outrora demonstrado, como as verdades da Geometria e outras semelhantes; pois, o que me poderão objetar, para obrigar-me a colocá-lo em dúvida? Dir-me-ão que minha natureza é tal que sou muito sujeito a enganar-me? Mas, já sei que não posso me enganar nos juízos cujas razões conheço claramente. Dir-me-ão que outrora tive muitas coisas por verdadeiras e certas, as quais mais tarde reconheci serem falsas? Mas eu não havia conhecido claramente nem distintamente tais coisas e, não conhecendo ainda esta regra pela qual me certifico da verdade, era levado a acreditar nelas por razões que reconheci depois serem menos fortes do que imaginara” (DESCARTES, 2010, *Meditações metafísicas*, V, 15, pp.185-186).

condicionadas por um ato extra empírico, tal como pressupunha o racionalismo, mas contingentes³⁹.

A experiência da realidade produz as ideias na mente. Investigam-se detalhadamente os fatos, suas relações, o conjunto dos fenômenos, e busca-se oferecer uma *descrição* aproximada – porém não menos precisa e exata – da realidade vivenciada. Em suma, a ciência neste contexto é concebida não como a capacidade de buscar o fundamento ou a explicação das origens e dos fins últimos dos fenômenos, mas uma atividade essencialmente descritiva dos fenômenos, isto é, daquilo que se dá na experiência sensível. E James nota que:

À medida que as ciências se desenvolveram, ganhou a noção de que muitas, talvez todas, de nossas leis são somente aproximações. As próprias leis, mais ainda, tornaram-se tão numerosas, que não há como contá-las; e tantas formulações rivais foram propostas em todos os ramos da ciência, que os investigadores acostumaram-se à noção de que nenhuma teoria é uma transcrição da realidade, mas que qualquer delas pode, de certo ponto de vista, ser útil (*W-II, P, p.511*).

Nessa passagem, James refere-se ao fato de que o grande desenvolvimento das ciências naturais no final do XIX não contribuiu para o conhecimento definitivo da realidade – tal como era suposto e esperado pelo projeto científico da modernidade, mas cujo resultado foi uma mudança radical na concepção de mundo (Cf. KOYRÉ, 2006, p.6). Pelo contrário, o desenvolvimento das ciências levou a uma proliferação de modelos, teorias e hipóteses rivais em que “as leis tornaram-se numerosas” e impossíveis de “contá-las”, e cujo resultado foi o oposto do esperado: de que a ciência já não vale mais como a genuína “transcrição da realidade”, mas que as teorias científicas “são apenas uma linguagem humana, uma taquigrafia conceitual [...] nas quais escrevemos nossos informes sobre a natureza” (*W-II, P, p.511*).

Com efeito, James chama atenção para o fato de que a partir daí revela-se o caráter da “arbitrariedade humana”, que supera a tendência presunçosa da “necessidade da lógica científica divina” (Cf. *W-II, P, p.511*) em pretender compreender a realidade na sua totalidade⁴⁰, visto que a “trilha da serpente humana está em tudo” e a “verdade independente”, tal como pressuposta pelos racionalistas como o grande e último objetivo da filosofia, não significa outra

³⁹Aprofundaremos esta tema das *relações* quando investigarmos a resposta do *empirismo radical* tanto a concepção do racionalismo referente às *conexões necessárias* quanto a concepção do empirismo tradicional a respeito das *conexões contingentes*, na qual constitui a crítica de Hume à *causalidade* pressuposta pelos racionalistas, das quais James denominava de “conexões disjuntivas” (*W-II, ERP, pp.1160-1169*).

⁴⁰ A expressão mais emblemática dessa característica apontada por James a respeito da “necessidade científica da lógica divina” é encontrada na poesia de Alexander Pope (1688-1744), o grande poeta do *iluminismo* inglês: “Primeiro segue a Natureza, e forja a mete / Por seu justo padrão, que nunca é diferente; / A Natureza que não erra, alto fanal, / Uma luz fúlgida, perene e universal, / Vida, força e beleza esparze em toda parte, / Ao mesmo tempo a fonte, o fim e a prova da arte.” (POPE, 1994, *First Follow Nature*, p.38).

coisa senão “o coração morto da árvore viva” (W-II, P, p.515). Uma pretensão grandiosa, porém vazia de sentido e significado humano⁴¹. Portanto, a verdade existe não enquanto “a transcrição da realidade”, mas enquanto é *útil* para fazer-nos guiar na realidade, embora uma leitura descuidada (Cf. PUTNAM, 2010, p.211) possa levar a equívocos de interpretação e daí se deduzir que James estaria defendendo uma espécie de irracionalismo utilitarista e, conseqüentemente, uma concepção relativista da verdade – e, em última análise, da própria realidade.

A noção de *utilidade* poderá dar a impressão de que, como não se presume que exista a verdade última, então tudo se torna utilizável na medida em que satisfaça o critério da *ação pela ação*, como se James estivesse proclamando e reduzindo o sentido último da vida não à busca genuína dos *fins* mas na realização dos *meios*, realizações imediatas, cuja verdade não é outra coisa senão essa crença que produza satisfação.

Todavia, isso é superado quando se leva em consideração o fato de que, embora realmente contribuamos com nossas ações para determinar o que é verdadeiro, “sabemos tão pouco sobre a natureza última das coisas ou de nós mesmos que seria puro desatino dizer dogmaticamente que uma ordem racional ideal não pode ser real” (W-I, ESSAYS, p.908).

Em uma notável passagem da *Concepção da verdade no pragmatismo*, “o ‘absolutamente verdadeiro’, significando o que nenhuma experiência posterior jamais alterará, é aquele ponto difuso ideal para o qual imaginamos que todas as nossas verdades temporárias algum dia convergirão” (W-II, P, p.583), pois se o critério da verdade de uma teoria é sua *utilidade* ou *funcionalidade* (como veremos mais detalhadamente a seguir), então é preciso ter em mente que James não o julga como sendo o critério objetivo da realidade, “aquele ponto difuso ideal” para o qual as nossas “verdades temporárias convergem”, mas, como ele mesmo diz: “o último critério objetivo da realidade é a *coercividade*, a longo prazo, sobre o pensamento” cuja característica fundamental da “realidade de um pensamento é proporcional ao modo como ele se apodera de nós” na medida em que “sua intensidade, sua seriedade – seu interesse, em uma palavra – tomando estas qualidades, não em *um instante dado qualquer*, mas como exibidas pelo resultado total da experiência” (W-I, ESSAYS, p.908; itálico nosso),

⁴¹ As críticas de James se dirigem aos “métodos absolutistas” e “aprioristas” cujo exemplo máxima é a *filosofia do absoluto* de Hegel. Na terceira conferência de *Um universo pluralista, Hegel e seu método*, James escreve: “O racionalismo é o que denomina o modo de pensar que subordina metodicamente as partes ao todo, de modo que Hegel é aqui racionalista de cabo a rabo. O único todo pelo qual *todas* as contradições se reconciliam é pare ele o todo absoluto dos todos, a razão que tudo inclui, ao que Hegel deu o nome de Ideia Absoluta” (W-II, PU, p.675).

Em suma, um critério que vai na contramão da interpretação de que sua filosofia prega um relativismo em que tudo estaria reduzido às necessidades humanas imediatas,⁴² estabelecidas pela *utilidade* da verdade em satisfazer nossas opiniões.

Em vista do que foi exposto, a teoria *instrumental*⁴³ da verdade caracteriza-se no contexto mais amplo do debate a respeito da fundamentação da filosofia da ciência – portanto, da epistemologia – em que a noção de teoria científica e do conhecimento é, justamente, determinada pela própria concepção de verdade, já que “as verdades em nossas ideias e crenças significam a mesma coisa que em ciência” (*W-II, P, p.512*), de acordo com definição apresentada nos seguintes termos:

Nada mais que as ideias (que, elas próprias, não são senão partes de nossa experiência) tornam-se verdadeiras na medida em que nos ajudam a manter relações satisfatórias com outras partes de nossa experiência, para sumariá-las e destacá-las por meio de um fenômeno particular. Qualquer ideia sobre a qual podemos montar, por assim falar, qualquer ideia que nos transporte prosperamente de qualquer parte da nossa experiência para qualquer outra parte, ligando as coisas satisfatoriamente, trabalhando seguramente, simplificando, economizando trabalho; é verdadeira em toda sua extensão, verdadeira instrumentalmente (*W-II, P, p.512*).

A base dessa teoria exposta por James busca, antes de tudo, mostrar que a noção de verdade não recai como propriedade da realidade, mas como propriedade das ideias, isto é: a verdade é uma propriedade que *acontece* às ideias e não uma propriedade que se espera

⁴² Hilary Putnam inclusive interpreta esse critério da “realidade do pensamento” como uma aproximação de James, ou em suas palavras, como uma “tendência peirceana” de James no que se refere a sua teoria da verdade. “Peirce definiu famosamente a verdade como ‘a opinião que é fadada, em última instância, a ter a concordância de todos os que investigam’ (*CP, 5. 407*). Apesar das muitas inegáveis diferenças entre os sistemas metafísicos de James e o de Peirce, variantes dessa definição abundam nos escritos de James” (*PUTNAM, 2010, p.213*), e, mais a seguir, ele cita uma passagem em que o próprio Peirce avalia a diferença de suas concepções de verdade: “Em primeiro lugar, há a definição de James, que difere da minha apenas porque ele não restringe o ‘significado’, que é o intérprete lógico último, a um hábito, como eu faço, mas admite que perceptos, isto é, sentimentos complexos dotados de compulsividade, também o sejam. Se ele está disposto a fazer isso, não vejo verdadeiramente como ele precisa deixar qualquer espaço, de todo, para o hábito. Mas praticamente sua visão e a minha devem, penso eu, coincidir, exceto onde ele permite que considerações que não são de todo pragmáticas tenham peso” (*CP, 5.494*).

⁴³ O termo *instrumental* pode gerar equívocos caso não seja tomado no sentido técnico dentro do âmbito dos diferentes tipos de teorias a respeito da verdade e não no campo da moralidade. O *instrumentalismo* neste âmbito da discussão não pode ser confundido com tecnicismo científico como marca característica da “razão instrumental” denunciada pelo filósofo alemão Max Horkheimer (1895-1973) em seu livro *O eclipse da Razão* (Cf. HORKHEIMER, 1976, p.11-67). Uma teoria *instrumental* da verdade não está prescrevendo que o fim último da vida humana deva ser reduzido a satisfações materiais determinada pela aquisição dos *meios* e, por conseguinte, colocando de lado a busca dos *fins*. A definição técnica mais precisa de *instrumentalismo* é dada por Dewey, “[o] instrumentalismo é uma tentativa de estabelecer uma teoria lógica precisa dos conceitos, dos juízos e das inferências em suas diversas formas, considerando primeiramente como o pensamento funciona na determinação experimental de suas consequências futuras. Significa dizer que o instrumentalismo tenta estabelecer distinções universalmente reconhecidas e regras de lógica, derivando-as da função reconstrutiva ou mediativa atribuída à razão. Objetiva-se constituir uma teoria das formas gerais de concepção e de raciocínio, e não deste ou daquele juízo particular ou conceito relacionado com seu próprio conteúdo, ou com suas implicações particulares” (*DEWEY, 2007, pp.236-237*).

encontrar na realidade, pois os fatos – que adicionamos às nossas experiências – “em si não são verdadeiros, simplesmente *aparecem e são*. A verdade é o *que dizemos a respeito deles*” (W-II, P, p.514). Outro ponto fundamental dessa definição é o de que não há uma verdade absoluta, mas “verdades” no plural, ou seja, verdades na medida em que as ideias “tornam-se verdadeiras”.

A chave da teoria instrumental da verdade é esta: *uma ideia torna-se verdadeira quando ajuda a manter relações satisfatórias com outras partes de nossa experiência*. Para um pragmatista – portanto, no caso de James, para um empirista a fim de superar as contradições inerentes do empirismo tradicional – nada deve ser tomado se não for dado na experiência (Cf. W-II, MT, p.827). Nada deve ser concebido *a priori*, deduzido a partir de conceitos abstratos, dados por alguma intuição pura a fim de ser validado pela experiência – essa é a exigência radical do seu método. Ao contrário, tudo – inclusive uma ideia – é parte integrante da própria experiência, não obstante a noção de “ideia” seja concebida precisamente enquanto o que *relaciona as partes de nossa experiência* e não como uma simples réplica na mente derivada da experiência⁴⁴. Sendo assim, uma ideia se caracteriza como verdadeira quando “ajuda a manter relações satisfatórias com outras partes da experiência” e é falsa quando essa relação não se satisfaz.

Por conseguinte, determinar que o critério de verdade de uma ideia dependa de “relações satisfatórias” pode gerar alguns equívocos se a interpretação for descontextualizada das categorias pressupostas por James⁴⁵, uma vez que a noção de que “a verdade de uma ideia recai na satisfação” pode conduzir imediatamente a uma falsa noção de que a verdade, na acepção de James, é subjetiva, pessoal e, por isso, relativa ou mesmo irracional!

Embora James dê ampla margem para esse tipo de leitura, ao estabelecer que a verdade seja uma característica fundamental das ideias e não da realidade, deve-se levar em

⁴⁴ Essa noção de *ideia* como aquilo que *relaciona as partes de nossas experiências* será aprofundada no Capítulo III, pois sua compressão depende dos pressupostos estabelecidos no âmbito da filosofia do *empirismo radical*.

⁴⁵ As categorias em questão são aquelas tratadas no Capítulo II, sobretudo, a busca em substituir o processo de racionalização por uma afecção, isto é, no âmbito do sentimento de racionalidade. No entanto, uma passagem que também ajuda a compreender o que James entende por ciência é encontrada no livro *Princípios de Psicologia*, no capítulo final, intitulado *Verdades necessárias e os efeitos da experiência*: “A ciência rende expressões que, dados os lugares e tempos, podem ser traduzidas em valores reais, ou interpretadas como porções definidas no interior do caos que cai sob nossos sentidos. Ela se torna um guia prático de nossas expectativas tanto quanto proporciona prazer teórico. Mas eu não vejo como alguém com senso dos fatos poderia chamar isso de resultados imediatos da experiência. Toda concepção científica é, antes de qualquer coisa, uma ‘variação espontânea’ no cérebro de alguém. Para cada concepção que se prove útil e aplicável existem milhares de outras que perecem devido a sua falta de valor. Sua gênese é estritamente aparentada com aquelas inspirações poéticas, ou com as máximas de sabedoria, das quais as variações cerebrais também são a fonte. Mas enquanto a poesia e a sabedoria (como a ciência dos antigos) são sua própria razão de ser, e não vão muito além disso, as concepções científicas devem provar seu valor sendo verificáveis. Tal teste é a causa de sua preservação, não de sua produção” (PP, v. 2, p. 639).

consideração que, sob o ponto de vista epistemológico, o filósofo americano não estabelece um divórcio absoluto entre “sujeito” e “objetivo” – tal como ficará demonstrado no próximo capítulo. Deste modo, a “verdade” não é nem uma propriedade subjetiva que tenta conformar a realidade aos critérios pessoais ou *a priori*, nem uma propriedade objetiva que o sujeito passivamente se conforma, mas aquela propriedade do pensamento cuja função é *o processo de relação* ou como *um caso de direção* na experiência da realidade (W-II, P.p.576).

Como vimos, há um critério objetivo último que determina que a realidade é a coercividade, *a longo prazo* e como “ponto difuso ideal”, sobre o pensamento, cujas qualidades da coerção serão *exibidas pelo resultado total da experiência*, do qual seremos fadados a acreditar que ele é (Cf. PUTMAM, 2010, p.213). Entretanto, uma ideia, quando tomada como verdadeira, caracteriza-se essencialmente como algo *intermediário*, isto é, como aquilo que faz a *mediação* entre as expectativas do sujeito e a própria realidade que se apresenta; portanto, um *instrumento* que “nos transporte prosperamente de qualquer parte da nossa experiência para qualquer outra parte”, no qual o processo de generalização, enquanto processo característico de formação de uma ideia (dado a partir das experiências prévias) é determinado pelo “bem familiar, pelo qual qualquer indivíduo estabelece *novas opiniões*” (W-II, P, p.512, *itálico do autor*) e, em outra significativa passagem, “uma opinião nova conta como ‘verdadeira’ na proporção que satisfaz o desejo do indivíduo no sentido de assimilar a novidade em sua experiência às suas crenças em estoque” (W-II, P, p.513). É notável a avaliação de Dewey a respeito dessa característica da filosofia de James:

A razão, ou o pensamento, em seu sentido mais geral, possui uma função real, criativa e construtiva, muito embora limitada. Se formarmos ideias gerais e as colocarmos em ação, produzem-se consequências que não seriam produzidas de outra forma. Sob essas condições, o mundo será diferente daquilo que teria sido se o pensamento não tivesse intervindo. Essa consideração confirma a importância moral e humana do pensamento e sua operação reflexiva na experiência. Portanto, não é verdadeiro dizer que James tratou com desdém a razão, o pensamento e o conhecimento, ou que os considerava apenas como meios de adquirir benefícios pessoais ou mesmo sociais. Para ele, a razão tem uma função criativa, limitada porque específica, que auxilia a fazer o mundo de maneira diversa do que teria sido sem a razão. Ela faz com que o mundo seja realmente mais razoável (*reasonable*); ela lhe fornece um valor intrínseco. Entende-se melhor a filosofia de James quando a consideramos em sua totalidade como uma revisão do empirismo inglês, uma revisão que substitui o valor da experiência passada, daquilo que já está dado, pelo futuro, por aquilo que ainda é mera possibilidade (DEWEY, 2007, p.236-237).

Em suma, *verdadeira* é uma ideia cuja função não é outra senão produzir uniões satisfatórias entre as experiências que produziram “estoques de velhas opiniões” e a “nova

experiência” (W-II, P, p.513), e é isso que quer dizer o caráter *instrumental* da verdade, seu poder de trabalhar não por sua fórmula independente, incorrigível, não maleável, mas segundo a “fórmula aditiva”, “plástica” e adaptável às necessidades humanas, embora não deixe de ter grandes implicações metafísicas, como observa Dewey, “a doutrina do valor das conseqüências leva-nos a tomar em consideração o futuro”, ou seja, direciona nossas ações a um fim (o que James chama de “ponto difuso ideal”), não obstante este *fim* nos faça “considerar uma concepção de universo cuja evolução não está acabada, de um universo que ainda está, nas palavras de James, ‘se fazendo’, ‘em processo de tornar-se’, de um universo até certo ponto ainda plástico” (DEWEY, 2007, p.236). Esta abordagem diz respeito à concepção *meliorista* de James sobre o ideal moral, que no entanto ultrapassa o escopo desta pesquisa.

2.3.1 A concepção pragmática de verdade segunda a noção de ‘concordância’ com a realidade

A discussão a respeito da verdade leva em consideração a relação entre uma ideia e a realidade. William James inicia a sua conferência específica sobre a *Concepção da verdade no pragmatismo* [Pragmatism’s Conception of Truth] chamando atenção justamente para este sentido tradicional – de dicionário – da noção de verdade. “A verdade”, escreve James, “como qualquer dicionário pode mostrar, é uma propriedade de certas ideias nossas. Significa o seu ‘acordo’ (*agreement*), como a falsidade significa o seu desacordo (*disagreement*), com a ‘realidade’” (W-II, P, p.572). James não pretende mostrar que a noção de *verdade* seja alguma coisa diferente dessa noção tradicional de *acordo* com a *realidade*; antes, aceita essa tese (Cf. W-II, P, p.572). O ponto em discussão para o pragmatismo é relativo ao entendimento que se tem dos termos “acordo” e “realidade”, isto é, na medida em que “a realidade é tomada como alguma coisa com a qual nossas ideias devem concordar” (W-II, P, p.572). James escreve:

Ao responder a essas questões, os pragmatistas são mais analíticos e meticolosos, e os intelectualistas mais imediatos e reflexivos. A noção popular é a de que uma ideia verdadeira deve copiar a sua realidade. Como outras concepções populares, segue a analogia com as experiências mais usuais. Nossas ideias verdadeiras de coisas sensíveis copiam-nas, na verdade. [...Todavia] há nisso um problema. Onde nossas ideias não podem copiar definitivamente o seu objeto, o que significa a concordância com aquele objeto? (W-II, P, p. 573)

Essa é a pergunta crucial de James a fim de mostrar o quanto é problemática tomar a noção de verdade como “cópia” ou “acordo” sem a devida investigação, já que há situações em que os objetos a serem copiados não se apresentam e, não obstante, postula-se a sua existência.

Em vista disso, James distingue a concepção pragmatista das demais concepções, sobretudo a idealista ou racionalista, não dizendo com precisão se as duas, no texto, são equivalentes. Segundo ele, os idealistas, quando estão diante dessas dificuldades, postulam que a verdade é o que está na mente de Deus; outros, mesmo mantendo a ideia de verdade como cópia, diante destas dificuldades pressupõem que algumas são cópias “do eterno processo de pensar o Absoluto” (W-II, P, p.572). Deste modo, James rivaliza essas concepções com a sua concepção pragmatista da verdade, com o objetivo de apontar para o fato de que se para o intelectualista a verdade é uma ideia estática inerte – já que para o intelectualista chegar à verdade é pôr fim à questão, pois presume-se que se “está em posse; sabe-se; preencheu-se um destino de meditação; está-se onde se deve estar mentalmente; obedeceu-se a um imperativo categórico; e nada mais precisa seguir-se ao clímax de um destino racional. Epistemologicamente, está-se em equilíbrio estável” (W-II, P, p.572). –, para o pragmatista, a verdade faz uma diferença concreta, possui um sentido vital para a vida de alguém e lança-nos de modo dinâmico na experiência direta e familiar com a realidade. O pragmatista deve partir das seguintes “perguntas habituais”, supondo-se que uma ideia seja verdadeira: “que diferença concreta, em sendo verdadeira, fará na vida real de alguém?” Ou “qual o ‘valor em caixa’ da verdade, em termos experimentais?” (W-II, P, p.572).

Sendo assim, a tese pragmática a respeito da verdade deriva da resposta dada a essas perguntas à luz da máxima pragmática. Com efeito, duas noções a partir deste resultado da aplicação da máxima pragmática à noção de “verdade como concordância” serão destacadas e distinguidas: a noção de que a verdade é caracterizada pela *validação* e a noção de que verdade *é feita* ou *acontece* a uma ideia.

A noção de que a verdade é caracterizada pela *validação* é apresentada por James como a própria concepção pragmática da verdade: “As ideias verdadeiras são aquelas que podemos assimilar, validar, corroborar e verificar. As ideias falsas são aquelas com as quais não podemos agir assim. Essa é a diferença prática que nos faz ter ideias verdadeiras; esse é o significado da verdade” (W-II, P, p.573). William James enfatiza também a noção de verdade enquanto *é feita* a uma ideia: “A verdade de uma ideia não é uma propriedade estagnada nessa ideia”, isto é, “*acontece* ser a verdade, uma ideia. Esta *torna-se* verdadeira, *é feita* verdadeira pelos acontecimentos. Sua verdade é, de fato, um evento, um processo: o processo de verificar-se, sua *verificação*”, ou seja, a validade de uma ideia requer e determina-se no “processo de *validação*” (W-II, P, p.574); não se tem uma cópia estática pressuposta aguardando uma confirmação na realidade, já que a ênfase se dá no *processo*, no próprio desenrolar da dinâmica dos acontecimentos.

Em vista disso, cabe a James, justamente, satisfazer pragmaticamente essas noções requisitadas pelo critério da verdade. As noções de *verificação* e *validação* precisam ser analisadas pragmaticamente, caso contrário, caem na vagueza das concepções rivais – intelectualismo, racionalismo e qualquer forma inerte de se conceber a verdade. Deste modo, James responde dizendo que tanto a *verificação* quanto a *validação* “significam certas consequências práticas da ideia verificada e validade” (W-II, P, p.573). Validação e verificação são propriamente as consequências práticas que se extrai de uma ideia quando se busca determinar se ela é verdadeira ou não, pois uma ideia que se pretenda verdadeira precisa ser validada e verificada, e “essas consequências são justamente o que temos em mente sempre quando dizemos que nossas ideias *concordam* com a realidade” (W-II, P, p.574). Por conseguinte, não se pode simplesmente afirmar que a noção de verdade do pragmatismo negue o sentido tradicional da verdade enquanto concordância com a realidade, o ponto-chave é levar em consideração que o critério pragmático é aplicado à própria noção de “concordância” e como, a partir daí, deriva-se a noção de verdade como *validação* e *verificação*.

A análise pragmática intentada por James das noções de verificação e validação apresenta-nos a seguinte conclusão sobre a verdade como concordância:

Elas nos levam, a saber, através dos atos e outras ideias que instigam, em direção de outras partes da experiência com as quais nós sentimos durante todo esse tempo – estando esse sentimento entre nossas potencialidades – que as ideias originais permanecem de acordo. As conexões e transições vêm a nós passo a passo, em caráter progressivo, harmonioso, satisfatório. Essa função de direção agradável é o que entendemos por verificação de uma ideia (W-II, P, p.574).

O processo de verificação e validação leva-nos de volta à noção de verdade como *instrumento*, pois, por meio de tal processo, conduzimo-nos no *fluxo perfeitamente fluente* (Cf. Capítulo I, p.20) da realidade, isto é, verificar e validar caracterizam-se justamente pela forma de relação exigida pela experiência bem-sucedida, na medida em que cumprem as funções de “conexão e transição” diante do aspecto “progressivo, harmonioso e satisfatório” em que a realidade se apresenta.

Com efeito, não há uma realidade última estática pressuposta e pronta para ser encontrada a partir de uma ideia estática preestabelecida na mente, mas por meio do próprio processo de verificação e validação contribui-se para a constituição e desenvolvimento da própria realidade⁴⁶, essa é a ideia fundamental que está na base de que a verdade cumpre “a

⁴⁶ Esse aspecto da contribuição para própria constituição da realidade é central no âmbito do *empirismo radical*, uma vez que a realidade caracteriza-se pelo fluxo da experiência pura, tal como estudaremos no próximo capítulo.

função de direção agradável” e que converge ao “ponto difuso ideal”, na medida em que possuir uma verdade, “longe de ser um fim em si, é somente um meio preliminar em direção a outras satisfações vitais” (W-II, P, p.574), por meio do qual é possível viver na realidade, cumprindo, assim, a “função de uma condução que vale a pena”; e é, em vista disso, que James pode então falar da verdade como “direções verificadas”, “processo-verdade” (W-II, P, p.576) e de que “as nossas ideias devem concordar com as realidades” (W-II, P, p.579).

Todavia, a explicação da concordância com realidade deve levar em consideração a própria noção de realidade à qual se refere James. Embora essa noção de realidade vá ser estudada mais detidamente no próximo capítulo, no contexto da análise dessa conferência a noção de realidade supõe “a coerção da ordem sensível e da ordem ideal” (W-II, P, p.579), pois “as nossas ideias devem concordar com a realidade sejam concretas ou abstratas, sejam fatos ou princípios” (W-II, P, p.579).

Para tanto, James distingue três aspectos em vista dos quais a realidade deve ser compreendida: os *fatos concretos*, as *espécies abstratas de coisas* e as *relações percebidas* intuitivamente entre elas (Cf. W-II, P, p.579). Nesta conferência, James não faz uma exposição exhaustiva a respeito desses aspectos da realidade, seu interesse concentra-se no problema da “concordância”, pois o que significa *concordar* com essas “realidades”? O filósofo responde: concordar significa *copiar*, no entanto, há realidades que não podem ser simplesmente “copiadas” já que, segundo a máxima pragmática, nenhuma realidade é dada *a priori*. Então, desta maneira, como ficaria o critério da *verificação*, uma vez que a maioria das nossas ideias verdadeiras não pode ser verificada diretamente?

A fim de resolver isso, James faz uma distinção entre “verificações diretas” e “verificações indiretas”, e todas devem passar pelo exame da verificação, mas isso não significa que todos devem verificar todas as verdades que possuem, já que “a verdade vive à custa de um sistema de crédito” e, mesmo diante da ausência da verificação direta, “comerciamos um com a verdade do outro” (Cf. W-II, P, p.579), pois a verdade também se caracteriza como “um nome coletivo para o processo de verificação” (Cf. W-II, P, p.581). Ela é feita no curso dos acontecimentos e “Ai de quem cujas crenças se comportam levemente com a ordem que as realidades seguem em sua experiência; elas o levarão a parte alguma, ou então farão falsas conexões” (Cf. W-II, P, p.576). As verdades também não são obras de um único gênio, não têm um único portador, mas participam da comunidade de investigadores e pode ser definidas, como avalia Hilary Putnam, “em termos de consenso último” (Cf. PUTNAM, 2010, p.214)⁴⁷. Em

⁴⁷ Na avaliação de Putnam há uma “aliança” de James com a concepção de Peirce a respeito da verdade como consenso último. Não é do escopo desta pesquisa abordar essas diferenças, no entanto vale ressaltar que “tanto

suma, “concordar em um mais amplo sentido com a realidade”, define James, “só pode significar ser guiado diretamente a ela ou aos seus arredores, ou ser colocado em tal relação de trabalho”, enquanto “copiar uma realidade é uma maneira importante de concordar com a mesma, longe porém de ser o essencial”, uma vez que o “essencial é o processo de ser guiado” (Cf. *W-II, P*, p.579). A verdade é o que efetivamente nos guia na experiência e não há razões para presumir que na mente de um único homem finito caiba a cópia perfeita da totalidade da realidade, bem como não há razões para acreditar que quando uma verdade não nos leva para parte alguma da experiência essa verdade não deva ser descartada como algo inútil.

Vale a pena encerrar o capítulo com esta notável citação:

Qualquer ideia que nos ajude a *lidar*, prática e intelectualmente, com a realidade ou seus pertences, que não perturba nosso progresso com frustrações, que *ajusta*, de fato, e adapta nossa vida ao cenário geral da realidade, concordará suficientemente em satisfazer o requisito [...] a concordância, assim, acontece ser essencialmente um caso de conduzir – condução que é útil, porque está em quadrantes que contém objetos que são importantes. As ideias verdadeiras levam-nos a áreas verbais e conceituais úteis, tanto quanto diretamente a termos sensíveis úteis. Levam-nos à propriedade, à estabilidade e ao intercuro humano fluente. Afastam-nos da excentricidade e do isolamento, do pensamento estéril e frustrado. O fluxo desentrevado do processo de condução, sua liberdade geral quanto à colisão e contradição, passa por sua verificação indireta; todos os caminhos porém levam à Roma, e no fim e por fim, todos os processos verdadeiros devem levar à face de experiências perceptíveis diretamente verificáveis *em alguma parte*, que as ideias de alguém copiaram (*W-II, P*, p.580; itálico do autor).

O próximo capítulo, que trata especificamente concepção filosófica de James, busca mostrar exatamente que “todos esses caminhos” nos levam senão ao próprio *empirismo radical*, enquanto filosofia responsável por apresentar a própria “face de experiências perceptíveis diretamente verificáveis”.

2.4 Conclusão

O objetivo deste capítulo foi mostrar em que medida o pragmatismo de William James não é outra coisa senão um *método* para resolver disputas filosóficas, e que, em razão disso, pressupõe e fundamenta uma *teoria da verdade*. Nesse sentido, portanto, o *método pragmático* e a *teoria pragmática da verdade* constituem umas das etapas fundamentais no

para Peirce quanto para James”, observa Putnam, “a verdade é uma propriedade de crenças ou juízos, e sem pensadores não há crenças para serem verdadeiras ou falsa” (PUTNAM, 2010, p.214).

desenvolvimento da filosofia jamesiana cujo ponto alto é o *empirismo radical*. O pragmatismo rivaliza com uma série de concepções de mundo, sobretudo a filosofia racionalista, embora seja melhor compreendido no contexto da crítica de William James à tradição idealista britânica, bem como à insuficiência da tradição empirista naturalista. A *teoria pragmática da verdade* deriva da aplicação do *método pragmático* à própria noção de *verdade*, isto é, de que para atingir clareza perfeita em nosso pensamento sobre o objeto pensado é preciso considerar quais os efeitos concebíveis de tipo prático o objeto pode envolver. No caso da verdade, esses efeitos são os processos de *validação* e *verificação* cuja *função* é guiar-nos através da realidade tomada como fluxo cujo *fim* é um *ponto ideal difuso*. Portanto, a partir disso, demonstramos que as críticas que acusam a teoria pragmática da verdade de James de conduzir ao relativismo ou ao irracionalista não se sustentam na medida em que os critérios das verdades – diretas ou indiretas – como *validação* e *verificação* não são outros senão o desdobramento pragmático da própria noção de “concordância com a realidade”, derivado do princípio da máxima pragmática, segundo o qual não se deve tomar nada que não seja dado na experiência. O próximo passo é compreender a própria noção de realidade no âmbito da experiência pura, isto é, o que caracteriza efetivamente a própria filosofia de James denominada de *empirismo radical*.

CAPÍTULO III – FILOSOFIA: EXPERIÊNCIA E EMPIRISMO RADICAL

3.1 Introdução

O objetivo deste terceiro capítulo é expor a visão de mundo (*weltanschauung*)⁴⁸, isto é, a filosofia propriamente dita de William James, denominada por ele mesmo de *empirismo radical*, tal como se desenvolveu a partir de categorias ontológicas e epistemológicas derivadas da decisiva e central noção de *experiência pura*, e asseguradas pela aplicação do pragmatismo enquanto método e teoria da verdade.

O empirismo radical não constitui outra coisa senão o resultado mais agudo das reflexões filosóficas de William James. Neste sentido, é o coroamento da sua investigação filosófica, resultado da própria aplicação do método pragmático e da teoria da verdade (Capítulo II) em relação às exigências estabelecidas pelos critérios do *temperamento* e da *intimidade* (Capítulo I). Sendo assim, este capítulo consiste basicamente em interpretar o principal ensaio em que James expõe de maneira contundente os postulados fundamentais da filosofia do empirismo radical: *Um mundo de experiência pura* [A World of Pure Experience], texto de 1904, publicado na coletânea póstuma *Ensaio em empirismo radical* [Essays in Radical Empiricism] em 1912, por Ralph Barton Perry.

O núcleo central deste capítulo recai, sobretudo, na apresentação da categoria⁴⁹ de *experiência pura* e na distinção entre *relações conjuntivas* e *relações disjuntivas* a fim de demonstrar o quanto a filosofia do empirismo radical traz componentes epistemológicos fundamentais que garantem a elaboração de uma metafísica considerada empírica, mas não naturalista; monista, porém ao mesmo tempo pluralista, e que, portanto, corresponde às exigências e ao comprometimento de William James em estabelecer uma filosofia a partir do

⁴⁸ O próprio James se expressa a respeito das suas intenções e, de certa forma, receios em desenvolver um sistema de filosofia: “Desde há muito tempo se desenvolveu em minha mente um certo tipo de *weltanschauung*. Correta ou incorreta, cheguei ao ponto em que dificilmente posso ver as coisas segundo outro padrão. Proponho-me, portanto, descrever tal padrão tão claramente quanto me seja possível consistentemente, com grande brevidade, e atirar minha descrição na murmurante tina da publicidade onde, acotovelada pelas rivais e dilacerada pelos críticos, ela eventualmente desaparecerá, ou, se uma melhor sorte a favorecer, calmamente descerá às profundezas e servirá como um possível fermento de novos crescimentos ou como núcleo de nova cristalização (W-II, ERP, pp.1159-1160).

⁴⁹ Embora o termo “categoria” não seja usado por James e, por isso, deverá ser usado com reservas, adotamos o sentido formulado por Peirce como sendo um “elemento dos fenômenos com uma generalidade de primeira ordem” (PEIRCE, CP 5.41). Se for permitida uma aproximação comparativa entre Peirce e James, a *experiência pura* de James tem o sentido dado pela *categoria da primeiridade* de Peirce, isto é, aquela “primeira e principal” (PEIRCE, CP 5.41), como ele diz, “qualidade rara de ver o que está diante dos olhos, como se apresenta, não substituído por alguma interpretação”, ou seja, não substituído por conceitos.

critério da *intimidade*, ou seja, uma filosofia espiritualista⁵⁰ cujo objetivo é superar as rivais visões absolutistas ou materialistas de mundo (*W-II, P*, pp.491-504) marcadas pela condição do homem vivendo como *alheio* e não como se estivesse em uma relação *direta* com a realidade (*W-II, PU*, pp.631-648).

A tese central do empirismo radical é a de que “as partes da experiência se entrelaçam, passo a passo, por relações que, em si, são partes da experiência”; neste sentido, “o universo apreendido diretamente não necessita, em suma, de apoio conectivo ultra-empírico externo, mas possui em seu próprio direito uma estrutura contínua ou concatenada” (*W-II, ERE*, p.1160). Sendo assim, *grosso modo*, essa tese tem como principal objetivo resolver a distinção profunda que há entre os princípios racionalistas, cuja consequência é a visão de mundo monista absolutista – e, por conseguinte, o dogmatismo –, defendida pela escola idealista, e os princípios da escola empirista tradicional, cuja consequência inevitável é uma visão de mundo em que a realidade não é outra coisa senão constituída de partes desconexas – portanto, subjetivista e relativista.

Ademais, James apresentou a filosofia do *empirismo radical* nos seguintes termos: “Estou interessado em outra doutrina na filosofia à qual dei o nome de empirismo radical, e me parece que o estabelecimento da teoria pragmática da verdade é um passo de primeira importância no sentido de fazer o empirismo radical prevalecer” (*W-II, MT*, p.826). O pragmatismo é, como vimos, decisivo para este fim. E o empirismo radical consiste, responde James, “primeiro em um postulado, a seguir um enunciado de fato e, finalmente, numa conclusão generalizada” (*W-II, MT*, p.826). Por conseguinte, é à luz dessa perspectiva filosófica que a investigação acerca da consciência – compreendida a partir dos pressupostos estabelecidos pelo empirismo radical não como uma entidade distinta da realidade, mas como

⁵⁰ O termo “filosofia espiritualista” precisa ser usado aqui com ressalvas, refere-se ao sentido dado por James às filosofias que derivam do “espírito terno” (*tender-minded*) tal como foi planteado na conferência *O atual dilema em filosofia* [The Present Dilemma in Philosophy] (*W-II, P*, p.491). A ideia de uma filosofia espiritualista diz respeito a ideia de como o pragmatismo, como ele diz em *Pragmatismo e religião*, “não rejeitar qualquer hipótese se daí decorrem consequências úteis à vida”, pois, insiste James, “as concepções universais, como coisa que deve ser levada em consideração, podem ser tão reais para o pragmatismo como as sensações particulares são. Não têm, na verdade, nenhum sentido e nenhuma realidade se não têm uso. Se, porém, têm qualquer uso, têm aquela quantidade de significado. E o significado será verdadeiro se o uso enquadra bem com os demais usos da vida. O uso do Absoluto é provado pelo curso inteiro da história religiosa do homem” (*W-II, P*, 607). Todavia, a passagem mais esclarecedora a respeito dessa questão esteja nesse mesmo texto depois de James analisar um poema de Walt Whitman, *To You*, sobre experiência religiosa, James avalia: “seus inimigos comparam-no a um ópio espiritual. O pragmatismo, entretanto, deve respeitar esse caminho, pois tem uma justificação histórica imensa”, pois, “a maneira pluralista concorda melhor com o temperamento pragmático [...] na nossa busca da verdade saltamos de um bloco de gelo flutuante para outro, em um infinito mar, e que, em razão de cada um de nossos atos, tornamos possíveis novas verdades e impossíveis as velhas; acredito que cada homem é responsável em tornar o universo melhor” (*W-II, P*, 607). Em suma, filosofia espiritualista nesse contexto significa a visão *pluralista* e *meliorista* da metafísica jamesiana, que não descarta a hipótese religiosa, pelo contrário, inclui-a como hipótese fundamental da experiência humana.

fluxo diretamente participativo mediante a experiência pura (Capítulo IV) – cumpre um papel filosófico fundamental na configuração dada por James à sua filosofia pluralista da experiência.

Desta forma, o capítulo será dividido em duas partes: i) no primeiro, serão analisadas a compreensão e a avaliação de William James a respeito das diferenças fundamentais entre o racionalismo e o empirismo tradicional, tomados como duas concepções diametralmente opostas de mundo, bem como as insuficiências dessas filosofias à luz dos critérios de intimidade e temperamento e dos parâmetros exigidos pelo *método pragmático* e a teoria da verdade tal como foram expostos nos capítulos anteriores; ii) no segundo, mostraremos em que medida o empirismo radical resulta da aplicação do *método pragmático* e responde decisivamente aos critérios de intimidade e temperamento, como ficou estabelecido no primeiro capítulo, impondo-se, portanto, como visão filosófica de mundo que resolve os problemas abertos e não resolvidos pelas tradições racionalistas e empiristas.

3.2 Racionalismo e Empirismo

3.2.1 Temperamento e os tipos de pensamento filosófico

William James, ao investigar qual seria a concepção de mundo que melhor responde às demandas exigidas pelos critérios do método pragmático, busca diferenciar os tipos de pensamentos filosóficos conflitantes de forma a levá-los às suas últimas consequências lógicas e, depois de demonstrar a insuficiência de cada um deles, expõe os seus próprios resultados a partir da aplicação do método pragmático⁵¹.

Cada visão de mundo é deduzida de um tipo de temperamento. James distingue, em linhas gerais, dois tipos abrangentes de filosofia: o racionalismo e o empirismo. Cada um deles é deduzido de dois tipos distintos de temperamento: o espírito terno (*the tender-minded*) e o espírito duro (*the thought-minded*) – como já tivemos oportunidade de estudar no capítulo I –, e essa distinção será enfatizada e sempre acompanhará James ao longo de suas reflexões.

⁵¹ Logo no início do ensaio *Um mundo de experiência pura*, James expõe sua insatisfação com as respostas dadas aos dilemas “racionalismo-empirismo” pelas diferentes visões de mundo: “O idealismo transcendental tende a deixar o mundo oscilar incompreensivelmente, apesar do seu Objeto Absoluto e de sua unidade de propósitos. O idealismo berkeliano abandona o princípio de parcimônia e se afunda numa especulação panfísica. O empirismo flerta com a teologia; e o mais estranho de tudo é que o realismo natural, há tanto tempo decentemente enterrado, levanta sua cabeça por sobre a gleba e encontra mãos contentes estendidas desde as mais variadas direções para ajudá-lo a pôr-se novamente de pé. Sei que todos nós somos influenciados por nossos sentimentos pessoais e estou pessoalmente descontente com as soluções existentes; portanto, pareço perceber os sinais de um grande desacordo, como se ausência de surgimento de concepções mais reais e de métodos mais frutíferos fosse eminente, como se uma paisagem verdadeira devesse resultar, menos recortada, menos estimulante e menos artificial (*W-II, ERE*, p.1159).

No ensaio *Um mundo de experiência pura*, antes de anunciar propriamente a sua visão de mundo, James apresenta uma distinção entre empirismo tradicional e racionalismo no seguintes termos:

O empirismo é conhecido como o oposto do racionalismo. O racionalismo tende a enfatizar os universais e a construir os todos anteriormente às partes tanto na lógica da ordem como na do ser. O empirismo, ao contrário, fundamenta a ênfase explanatória na parte, no elemento, no indivíduo, e trata o todo como uma coleção e o universal como uma abstração (*W-II, ERE*, p.1160).

Para James, não há dúvida de que racionalismo e empirismo apresentam-se como dois extremos inconciliáveis. A ênfase de sua análise recai nas consequências lógicas derivadas dos pressupostos elementares de cada uma dessas concepções de mundo. Em suma, o empirismo radical não é uma tentativa de conciliação, mas de superação dessas visões.

3.2.1.1 Racionalismo – unidade e totalidade

O que é o racionalismo senão a concepção de mundo construída a partir da noção de todo a fim de explicar as partes, ou seja, a filosofia que “tende a enfatizar os universais” com o intuito, justamente, de “construir os todos anteriormente às partes”. Por conseguinte, todo racionalista, em última análise, pensa o mundo a partir do pressuposto de uma unidade. Nesse sentido, o racionalismo é, fundamentalmente, monista e absolutista. A tese básica do racionalismo, segundo a interpretação de James, é a de que *tudo é um*; noutras palavras, o racionalismo acentua a concepção do mundo nas categorias de unidade, universalidade e totalidade.

O racionalismo, historicamente, é a concepção epistemológica – de consequências metafísicas fundamentais e cuja origem na modernidade remonta a Descartes – que defende a capacidade da razão em conhecer, a partir dos próprios princípios dados não pela experiência, mas pressupostos *a priori*, as verdades objetivas a respeito da realidade como um *todo*. Ou seja, o racionalista confia na capacidade da razão em produzir conhecimento objetivo do mundo. Como diz James, refletindo sobre a atividade filosófica sob o ponto de vista do racionalista:

A filosofia tem sido frequentemente definida como a averiguação ou a visão da unidade do mundo. Poucas pessoas jamais se insurgiram contra essa definição, que é verdadeira na medida do seu alcance, pois a filosofia tem, na verdade, manifestado acima de todas as coisas o seu interesse pela unidade. Que dizer, porém, da variedade das coisas? É esse um assunto irrelevante? Se, ao invés de usar o termo filosofia, falarmos em geral de nosso intelecto, e de suas necessidades,

rapidamente vemos que unidade é somente uma delas. Familiaridade com os detalhes do fato é sempre contada, juntamente com sua redução a sistema, como marca indispensável de grandeza mental [...]. O que o nosso intelecto realmente visa não é a variedade nem unidade tomada singularmente, mas a *totalidade*. [...] A despeito desse fato óbvio, a unidade de coisas tem sido sempre considerada mais *ilustre*, como se fora, do que a variedade. Quando um jovem concebe pela primeira vez a noção de partes movendo-se lado a lado, como se fora, e interligadas, sente-se como estivesse desfrutando de uma grande visão, e olha arrogantemente para tudo que ainda não se enquadra nessa sublime concepção (W-II, P, p.542; itálicos do autor).

Desta maneira, para o racionalista há princípios inatos na razão que determinam essa sua capacidade de ir além do meramente empírico; a unidade e a totalidade precedem os fatos. Desses princípios puros da razão, cuja fonte não é a experiência empírica, é possível compreender o fundamento das leis elementares do Mundo concebido como *um*, bem como deduzir daí, por necessidade lógica, a existência de Deus e a imortalidade da Alma.

Em suma, todas as pretensões de verdades universais e necessárias para o racionalista são derivadas diretamente da própria razão em seu exercício pleno, como efetiva “averiguação ou a visão da unidade do mundo”, ou seja, fundamentam-se na ideia de que o mundo como uma unidade coerente e toda abrangente não pode ser derivado do dado da experiência empírica, mas do pressuposto estabelecido pela própria razão de que *tudo* no mundo é *um*.

Sendo assim, se o critério da verdade objetiva não é outra coisa senão a possibilidade de um conhecimento que se pretende universal e necessário – cujas partes são “lado a lado interligadas” por relações que não poderiam se dar de outro jeito – então não poderá ser menos verdade de que esse critério repousa exclusivamente na capacidade da razão em fundamentá-lo. Vale como conhecimento universal e necessário se, no limite, as proposições do conhecimento puderem ser reduzidas a princípios fundamentais da razão, uma vez que “o nosso intelecto realmente visa não é a variedade nem unidade tomada singularmente, mas a *totalidade*”. Nesse sentido, será objetivamente verdadeiro o que é racionalmente verdadeiro. E as verdades da razão são verdades que não só não contrariam princípios determinados e garantidos pela própria razão, como são suficientemente fundamentadas por eles, dados como axiomas autoevidentes. Os princípios da razão são, eles próprios, necessariamente verdadeiros, e a validação de tais princípios é totalmente independente da experiência, pois é auto-fundante, quando não fundamentado em Deus (Cf. DESCARTES, *Meditações* V, 2, p.169). Desses princípios inatos da razão são derivadas as condições da descrição objetiva do mundo, que não

é outra senão a descrição de sua unidade na totalidade (Cf. SPINOZA, E 1, P15)⁵², e não a descrição sumamente subjetiva ou pessoal das relações vivenciáveis no mundo circunscrito no ponto de vista de quem o vivencia, do qual seria a característica da variedade e pluralidade por ser derivado da experiência empírica.

3.2.1.2 Empirismo – pluralidade e contingência

Segundo William James, a concepção empirista, ao contrário da racionalista, “fundamenta a ênfase explanatória na parte, no elemento, no indivíduo, e trata o todo como uma coleção e o universal como uma abstração”, ou seja, é a visão de mundo cuja característica principal é a pluralidade e variedade dos fatos em detrimento da unidade do todo. Prima pela noção de coleção em detrimento da universalidade e unidade. E, segundo James, as categorias de *universalidade* e *totalidade* não passariam de meras abstrações, conseqüentemente secundárias ao processo de conhecimento do mundo. Deste modo, o mundo é aprendido, em última instância, a partir da sua variedade fatídica e, por isso, jamais redutível à ideia de totalidade.

O empirismo, em certa medida, é a concepção epistemológica que se opõe diretamente ao racionalismo e, portanto, tem conseqüências filosóficas completamente distintas, isto é, a visão de mundo derivada dos pressupostos empiristas será completamente distinta da visão de mundo deduzida dos pressupostos racionalistas. São as conseqüências lógicas derivadas das teses da concepção empírica que abrirão os problemas centrais a partir dos quais James buscará superar tanto o racionalismo, como o empirismo tradicional.

O empirismo comum, a despeito do fato de que as relações conjuntivas e disjuntivas se apresentam como sendo partes totalmente, sempre mostrou uma tendência a abandonar as conexões das coisas e a insistir principalmente nas disjunções. O nominalismo de Berkeley, o enunciado de Hume de que as coisas que distinguimos são tão “soltas e separadas” como se elas não tivessem “modo de conexão”, a negação de James Mill de que os similares não têm nada “realmente” em comum, a determinação da conexão casual como uma seqüência habitual, a descrição de John Mill de que tanto as coisas físicas como os indivíduos são compostos de possibilidades descontínuas, a pulverização geral de toda Experiência por associação e a teoria da mente impura são exemplos do que quero dizer (*W-II, ERE*, p.1160).

⁵² Spinoza (1632-1677) é um exemplo clássico dessa conseqüência, como explica Robert Schnepf: “Spinoza formula sua tese de que Deus é idêntico à natureza, a saber: ‘Deus, e ‘tudo o que existe, existe em Deus, e nada pode ser, nem ser entendido sem Deus’. A distinção cartesiana de uma substância infinita, diversas das substâncias finitas [...] é substituída por uma única substância infinita, o espírito humano finito perde, assim, sua substancialidade e é concebido como um simples modo da substância una, que é Deus ou natureza” (SCHNEPF, 2007, p.180).

Em vista do que foi exposto, o empirismo tradicional, que emerge na história como resposta direta ao racionalismo, parte das reflexões formuladas por John Locke sobre os problemas colocados por Descartes, sobretudo no que diz respeito às fontes de todo conhecimento, porém é David Hume o filósofo que levará as teses empiristas às últimas consequências.

Se a filosofia de Descartes tem o ceticismo como procedimento metodológico a fim de estabelecer um dos critérios-chave para encontrar a verdade inabalável, o ceticismo de David Hume impõe-se como conclusão inevitável, como consequência direta a partir da tese supostamente segura de que todo conhecimento deriva, em última análise, da experiência empírica. Descartes parte da dúvida hiperbólica e acaba encontrando a condição necessária para fundamentação de verdades objetivas na intuição pura do *cogito* (Cf. DESCARTES, *Meditações* II, 4), abrindo, assim, caminho para o monismo panteísta de Spinoza, responsável por levar o racionalismo às últimas consequências.

Hume parte da certeza das impressões empíricas (Cf. HUME, *Investigações* § 2, p.55) e acaba destruindo qualquer pretensão de compreender o mundo objetivamente a partir da noção de totalidade e universalidade (Cf. HUME, *Investigações* § 4, I, p.75). Segundo a avaliação de James, o filósofo escocês demonstra “que as coisas que distinguimos são ‘soltas e separadas’, como se elas não tivessem ‘modo de conexão’”, referindo-se precisamente às consequências de que a filosofia cética de Hume mina qualquer tentativa de fundamentar um conhecimento objetivo, universal e necessário sobre os fatos e as suas relações.

Para o empirista, portanto, não há conexões necessárias entre as “questões de fato”, para falar como Hume. Sendo assim, no monismo racionalista todos os fatos são relacionados conforme leis necessárias; por outro lado, no empirismo os fatos não possuem quaisquer tipos relações. Em suma, o racionalismo tende, em última análise, a um absolutismo monista em que a totalidade dos eventos é reduzida ao dado de uma unidade toda abrangente, isto é, *tudo é um*. Ao passo que as consequências do empirismo são, justamente, a impossibilidade de redução da totalidade dos eventos no mundo a uma unidade toda abrangente, portanto, *tudo é múltiplo*.

3.2.2 *As relações disjuntivas e conjuntivas no contexto da interpretação de James sobre racionalismo e empirismo*

O ponto-chave na exposição crítica de James sobre o empirismo revela-se com clareza nesta passagem: “O empirismo comum, a despeito do fato de que as relações conjuntivas e disjuntivas se apresentam como sendo partes totalmente, sempre mostrou uma tendência a

abandonar as conexões das coisas e a insistir principalmente nas disjunções” (W-II, *ERE*, p.1160).

Neste ponto, James está chamando atenção para o seguinte: tradicionalmente, o empirismo parte da tese segundo a qual o conhecimento não tem outro fundamento, a não ser a experiência empírica, isto é, a sensação. O caráter específico da sensação é ser particular, a experiência singular de um fato, a *impressão*. Para o empirista, a razão não é capaz de, por si mesma, fundamentar o conhecimento objetivo, seguro e necessário, já que todo conhecimento se limita ao ponto de vista subjetivo de quem *vivencia* fatos particulares; por definição, o mundo não pode ser reduzido a uma unidade, mas dado sempre como variedade e multiplicidade em *impressões sensíveis* (Cf. HUME, *Investigações* § 4, I, p.75). Ora, todo conhecimento, portanto, refere-se às verdades estabelecidas pela sensação. Toda sensação é pessoal, psicológica e contingente. Todo conhecimento é pessoal, psicológico e contingente, pois é sempre uma experiência atômica de um fato singular não conectado a outro fato, a não ser por princípios de associação da mente individual. Em suma, à luz do empirismo tradicional, é impossível estabelecer uma visão de mundo concebida segundo categorias da *universalidade e totalidade*, uma vez que as conexões entre os fatos jamais poderiam ser formadas por vínculos necessários e objetivos.

Em vista disso, as noções de “relação conjuntivas” e “relações disjuntivas” são fundamentais para compreender a crítica de James ao empirismo tradicional e mostrar em que medida o seu empirismo radical busca superar o racionalismo sem cair no ceticismo subjetivista da tradição empírica. James usa as noções de “relação conjuntivas” e “disjuntivas” a fim de caracterizar o que é central no empirismo tradicional e, a partir daí, diferenciar o que será central no seu empirismo, denominado por ele de *radical*.

Para James, o empirismo tradicional limita-se a considerar apenas a existência de relações disjuntivas entre os fatos. O que James quer dizer com relações disjuntivas é basicamente o seguinte: o fato α^1 não tem relação ontológica com o fato α^2 e, por conseguinte, com o fato α^3 e assim por diante. Dado que o ponto de partida do nosso conhecimento é a experiência empírica, isto é, a impressão singular de um fato, então só podemos experimentar *isto* e depois *aquilo*. Relações disjuntivas marcam o caráter separado dos fatos.

Como toda experiência é sempre a experiência de um fato α^1 e, depois, outra experiência do fato α^2 , α^3 etc., isso significa que para o empirismo tradicional não há a experiência da *relação* entre um e outro, mas só a experiência atômica de cada um dos fatos ontologicamente separados, e o que conecta os fatos – por exemplo, no âmbito do princípio da causalidade – não é dado na experiência (Cf. HUME, *Investigações* § 4, I, pp.74-75). Por

consequente, todos os fatos no mundo são ontologicamente caracterizados como distintos, disjuntivos e “soltos” e dependem de qualquer outra fonte para relacioná-los. Em vista disso, a ênfase do problema filosófico se coloca, exatamente, no que caracteriza as conexões entre eles – aquilo que Kant chamou de síntese (Cf. PASCAL, 2011, p.42) –, o que permite conectar essas unidades atômicas distintas⁵³. Ora, à luz da premissa básica do empirismo tradicional, essas categorias epistemológicas de conexões não podem ser oferecidas pela própria experiência, uma vez que, segundo a interpretação de James dos expoentes do empirismo, “os similares não têm nada ‘realmente’ em comum, a determinação da conexão casual como uma sequência habitual” (as conexões) depende de algo que não é dado pela experiência (Cf. KANT, B XVIII; TP 19), ou seja, o sujeito empírico com seus princípios psicológicos de associação⁵⁴ ou o sujeito transcendental⁵⁵ com as categorias puras do entendimento.

Com efeito, avalia James, “como resultado natural de tal quadro do mundo aparecem os espaços do racionalismo para corrigir tais incoerências, pela adição de agentes transexperienciais de unificação de substância, de categorias e poderes intelectuais ou Eus” (W-II, *ERE*, p.1160).

Desta maneira, James apresenta os objetivos do empirismo radical: não adotar a correção racionalista, que parte de categorias *a priori* para resolver o problema da conexão entre os fatos, como ele mesmo diz, “se o empirismo tivesse sido radical e tivesse tomado tudo que aparece sem desfavores, a conjunção assim como a separação, cada qual com o seu valor evidente, os resultados não teriam propiciado tais correções artificiais”. Ademais, “*o empirismo*

⁵³ Segundo James, “torna-se quase impossível para nós seguir obedientemente as pegadas tanto da escola de Locke quanto da escola de Herbart, escolas que tiveram influência quase ilimitada na Alemanha e entre nós. Sem dúvida é frequentemente convincente formular os fatos mentais de uma espécie de modo atomista e tratar os estados de consciência superiores como se fossem todos construídos a partir de ideias simples e imutáveis. É frequentemente convincente tratar as curvas como se fossem compostas de pequenas linhas retas e a eletricidade e a força dos nervos como se fossem fluídas. Mas num caso como no outro não podemos esquecer que estamos falando simbolicamente e que não existe nada na natureza para responder às nossas palavras. Uma ‘ideia’ ou ‘Vorstellung’ [representação] permanentemente existente, que faz seu aparecimento no palco da consciência em intervalos periódicos, é uma entidade tão mitológica quanto o Valete de espadas” (PP, vol. I, p.236).

⁵⁴ A base associacionismo vem da filosofia de David Hume: “É evidente que há um princípio de conexão entre os diferentes pensamentos ou ideias da mente, e que, quando aparecem à memória ou à imaginação, elas se introduzem umas às outras com certo grau de método e regularidade. Em nossos pensamentos ou discursos mais sérios isso é de tal modo observável que qualquer pensamento que interrompa a sequência ou cadeia regular de ideias é imediatamente rejeitado [...]. Embora seja óbvio demais escapar à observação que as diferentes ideias são unidas por conexão, jamais soube que algum filósofo tenha tentado enumerar ou classificar todos os princípios de associação; assunto este, entretanto, que parece digno de curiosidade. Para mim, parece haver apenas três princípios de conexão entre ideias, a saber: semelhança, contiguidade no tempo e no espaço, e causa e efeito” (HUME, *Investigações* §3, pp.61-62).

⁵⁵ O transcendentalismo como uma das soluções para o problema do ceticismo foi proposto pelo idealismo transcendental kantiano, como explica o intérprete George Pascal: “O idealismo supõe que o espírito intervém ativamente na elaboração do conhecimento e que o real, para nós, é o resultado de uma construção O objeto, tal como o conhecemos, é, em parte, obra nossa e, por conseguinte, podemos conhecer *a priori*, em relação a todo objeto, os característicos que ele recebe de nossa própria faculdade cognitiva” (PASCAL, 2011, p.37).

radical, tal como eu o entendo, *faz justiça completa às relações conjuntivas*, sem, entretanto, tratá-las como o racionalismo sempre tende a tratá-las: como sendo verdadeiras de alguma maneira superior”; “como se a unidade das coisas e sua variedade pertencessem a ordens totalmente diferentes de verdade e vitalidade” (W-II, *ERE*, p.1161; itálico do autor). Esta é uma exigência do próprio método pragmático, tal como é notável nesta conclusão da conferência *O um e os muitos* [*The One and The Many*], publicada em *Pragmatismo*, onde James leva a equação às suas últimas consequências metafísicas:

O pragmatismo, dependendo da certeza empírica final de quanto o balanço de união e desunião entre as coisas possa ser, deve, obviamente, colocar-se do lado pluralista. Algum dia, admite-se, até mesmo a união total, com um sabedor, uma origem e um universo consolidado a cada aspecto concebível, pode vir a ser a mais aceitável de todas as hipóteses. Nesse ínterim, a hipótese oposta, de um mundo imperfeitamente unificado ainda, e talvez destinado para sempre a permanecer assim, deve ser sinceramente levada em consideração. Essa última hipótese é a doutrina do pluralismo. Visto que o monismo absoluto proíbe-nos de considerá-la seriamente, portando-se como irracional desde o começo, é claro que o pragmatismo deve voltar as costas ao monismo absoluto, e seguir o caminho mais empírico do pluralismo (W-II, *P*, pp.556-557).

Para concluir, deve-se afirmar que o empirismo radical é o resultado da aplicação do método pragmático e seus pressupostos diante da insatisfação das anteriores resoluções dos dilemas filosóficos derivados, em última análise, das filosofias racionalistas e empiristas. Ainda admitindo as categorias de unidade e totalidade como fundamentais do intento filosófico a fim de explicar a realidade, não se pode prescindir da validade das categorias de pluralidade e variedade. Neste caso, o monismo absoluto, como consequência lógica derivada das premissas racionalistas, deverá ser rechaçado, embora quando se toma como ponto de partida as teses do empirismo clássico também não se deve negligenciar o aspecto conjuntivo das relações entre os fatos e as categorias de unidade e universalidade.

3.3 Empirismo radical e um mundo da experiência pura

3.3.1 Empirismo radical – um postulado, um enunciado de fato e uma conclusão generalizada

O empirismo radical caracteriza-se como a visão filosófica de mundo formulada por William James a partir dos critérios de *intimidade* e *temperamento* (Cf. Capítulo I), bem como as exigências estabelecidas pela teoria da verdade e pela aplicação do método pragmático (Cf.

Capítulo II). O objetivo fundamental de James, com a formulação dessa filosofia, era, em última análise, refutar o racionalismo monista e superar o empirismo tradicional, sem, com isso recorrer à resolução transcendental kantiana (*W-II, EPE*, pp.1142-43). Por este motivo, James entendia que o estabelecimento do empirismo radical se daria a partir de um “postulado”, de um “enunciado de fato” e, por fim, de uma “conclusão generalizada”:

O empirismo radical consiste primeiro em um postulado, a seguir em um enunciado de fato e, finalmente, numa conclusão generalizada: O postulado é que as únicas coisas que são questionáveis entre os filósofos são coisas definíveis em termos de experiência. (Coisas de uma natureza não-experienciável podem existir *ad libitum*, mas não fazem parte do material de debate filosófico). O enunciado de fato é que as relações conjuntivas, assim como disjuntivas, entre as coisas, são simplesmente matérias da experiência direta e particular, nem mais nem menos, do que as próprias coisas o são. A conclusão generalizada é que, portanto, as partes da experiência são relacionadas coerentemente pelas relações que são também partes da experiência. O universo diretamente aprendido não precisa, em poucas palavras, de nenhuma sustentação trans-empírica estranha, mas possui de seu próprio direito uma estrutura concatenada ou contínua (*W-II, MT*, p.826; itálicos do autor).

A partir daqui, devemos estudar cada um desses pontos fundamentais, os quais caracterizam a própria “estrutura” da apresentação da filosofia do empirismo radical.

3.3.1.1 *O postulado do empirismo radical – a exigência do método pragmático*

O postulado de que “as únicas coisas que são questionáveis entre os filósofos são coisas definíveis em termos de experiência” foi determinado como exigência estabelecida pelo próprio método pragmático de que *não se deve tomar nada como pressuposto que não é dado na experiência*, tal como estudado no Capítulo II. Desta maneira, James enfatiza, em consonância com a máxima do pragmatismo, que qualquer coisa tomada no sentido contrário à experiência positiva não pode ser levada em consideração como reserva “material” da discussão filosófica (Cf. LAMBERTH, 1999, pp.18-22). Sendo assim, a radicalidade do empirismo de James consiste em, precisamente, levar este postulado até às suas últimas consequências. E, segundo ele, isso equivale a não negligenciar o que a experiência impõe como dado fenomênico, isto é, o que se deve, então, “enunciar de fato” e, a partir daí, fazer uma “conclusão generalizada”:

Para ser radical, um empirismo não deve admitir em suas construções qualquer elemento que não seja diretamente experienciado. *Para esta filosofia, as relações que ligam as experiências devem elas mesmas ser relações*

experienciadas, e qualquer espécie de relação experienciada deve ser considerada tão “real” quando qualquer outra coisa do sistema (W-II, ERE, p.1159 – itálico do autor).

3.3.1.2 *O enunciado de fato do empirismo radical – as relações conjuntivas e as relações disjuntivas, consequências epistemológicas e a topologia dos graus de intimidade*

O ponto fundamental da filosofia do empirismo radical é este enunciado de fato: “as relações conjuntivas, assim como disjuntivas, entre as coisas, são simplesmente matérias da experiência direta e particular, nem mais nem menos, do que as próprias coisas o são” (W-II, ERE, p.1160). Há dois momentos cruciais nesse enunciado: o primeiro, aquilo que diz respeito aos tipos de *relações*: elas podem ser conjuntivas e disjuntivas; e, segundo, aquilo que diz respeito ao modo como as experiências dessas relações é dado a uma consciência: devem ser experiências diretas e particulares. O primeiro momento trata-se, propriamente, daquilo que será decisivo no tipo de empirismo que James está formulando, ou seja, a consideração de que relações conjuntivas são dadas na experiência, tanto quanto as relações disjuntivas. O segundo momento tratará da base epistemológica dessa filosofia, isto é, de que seria preciso superar a teoria da representação – base de praticamente toda filosofia moderna da subjetividade – em nome de uma teoria direta da percepção ou realismo direto⁵⁶.

⁵⁶ Uma das “características da sua filosofia é uma forte inclinação àquilo que os filósofos costumam chamar de realismo direto, ou seja, a doutrina de que a percepção é de objetos e eventos ‘externos’, e não de ‘dados sensoriais privados’” (Cf. Hilary PUTNAM, 2010, *A permanência de William James*, p.211). O objetivo é superar a possibilidade do ceticismo derivado da teoria da representação. A teoria da representação, em linhas gerais, implica a forma idealista de subjetividade fundada no princípio de imanência, a saber: só temos acesso direto às nossas representações (*Vorstellungen*). Historicamente, essa tese tem origem no princípio de imanência dos empiristas britânicos ou, para ir mais longe, na “virada subjetiva” que marca o início da filosofia moderna: a reforma da concepção de “ideia” proposta por Descartes, na qual, em linhas gerais, concebe uma ideia como uma representação e não como uma entidade genérica objetiva subsistente fora da mente como no platonismo, por exemplo. Com efeito, foi na necessidade de se iniciar a filosofia a partir da teoria do conhecimento que, pode-se dizer, reside a tese central de uma concepção idealista da subjetividade que percorrerá a filosofia moderna. Quando Locke afirmava que a essência, a origem e o limite do conhecimento são as ideias na mente, não foi difícil para um Berkeley transformar o empirismo em um imaterialismo idealista radical, isto é, toda existência de uma realidade autônoma objetiva, independente da mente, era reduzida exatamente à existência mental. Em um possível esquema de definição, a teoria da representação leva, em última instância, ao ceticismo e pode, por isso, ser reduzida nas seguintes proposições: i) tudo o que existe ou é conhecido provem da experiência ou de ideias, isto é, de representações mentais. ii) as ideias só existem, justamente, como representações mentais, isto é, como conteúdo ou representação de uma consciência. iii) portanto, a condição de possibilidade de conhecimento de todas as coisas que existem, inclusive coisas materiais, metafísicas etc., só pode ser mental, isto é, conhecidas diretamente como conteúdo ou “dados” de uma subjetividade, reduzidas apenas em termos de representações ou em termos de estrutura transcendental da própria mente. iv) a consequência lógica não foi outra senão a de um solipsismo nominalista. A redução do lógico ao psicológico paga o alto preço do objeto começar e terminar no próprio subjetivo.

Embora o objetivo deste capítulo não seja discutir como James resolve o problema da teoria da representação – já que esse tema pressupõe a concepção da subjetividade e essa, por sua vez, deverá ser investigada à luz da concepção de consciência no empirismo radical no próximo capítulo –, alguns pressupostos epistemológicos serão levados em consideração a fim de compreender como se planteia a solução jamesiana da relação sujeito-objeto no âmbito do empirismo radical. Nesse sentido, o foco da análise recai exclusivamente no primeiro momento do “enunciado de fato” do empirismo radical e como, a partir daí, é deduzida a conclusão generalizada sem, entretanto, abrir mão do pressuposto fundamental dado pela noção *experiência pura* e suas consequências ontológicas e epistemológicas.

Deste modo, como já vimos no contexto histórico entre racionalistas e empiristas, a principal característica do empirismo radical parte da distinção estabelecida por James entre “relações conjuntivas” e “relações disjuntivas”. Tanto é assim que James considerada que o “grande obstáculo ao empirismo radical [seja] a arraigada crença racionalista de que a experiência tal como é imediatamente dada é unicamente disjuntiva sem ter nenhuma conjunção” (W-II, *MT*, p.827), como ficou demonstrado acima, o racionalismo concebe o mundo, primeiramente, todo em partes separadas e desconexas, tal como é dado imediatamente pela desordenada experiência empírica. Por sua vez, a experiência empírica constitui-se como uma das fontes das ideias concebidas na mente como unidades de representação – já que no cartesianismo Deus também constitui-se como uma das principais fontes das ideias inatas (Cf. DESCARTES, 2010, *Meditações* 6, 1, p.187). Contudo, em linhas gerais, nessa concepção o sujeito conhece diretamente apenas as suas representações e não o mundo externo. Portanto, “para se fazer um mundo a partir dessa separação” pressuposta como fonte das ideias na mente, o racionalismo apela para “uma ação unificadora superior”, ou seja, não dada imediatamente pela experiência empírica, mas pressuposta como condição de possibilidade por meio de um princípio não empírico de unificação: ou ideias inatas – no caso do racionalismo –, ou categorias puras do entendimento – no caso do idealismo, uma vez que para o idealismo a “ação é representada pela testemunha absoluta, que ‘relaciona’ as coisas entre si, atirando ‘categorias’ sobre elas como uma rede” (W-II, *MT*, p.827), como ficou demonstrado.

Todavia, o pragmatismo – e sua concepção de verdade – não leva em consideração nada que seja dado em termos não experienciáveis e, nesse sentido, postula que “toda natureza pode ser relatada em termos positivos” (W-II, *MT*, p.827). Esse pressuposto remeterá James a formular a noção de *experiência pura* como uma espécie principal categoria da filosofia do empirismo radical. Assim, junto com a noção de “experiência pura” como aquele dado originário e fenomênico de como as coisas *são*, a distinção entre “relações disjuntiva” e

“relações conjuntivas” faz parte de como James interpreta não só as teses do racionalismo e do empirismo tradicional, mas como estabelecerá as bases fundamentais de sua filosofia.

William James apresenta a noção de “relação conjuntivas” respeitando o critério de intimidade (Cf. LAMBERTH, 2010, p.304). Portanto, seu enunciado de fato levará em consideração a seguinte declaração: “As relações são de diferentes graus de intimidade” (*W-II, ERE*, p.1161), a partir da qual, faz uma série de considerações a respeito de como as relações são dadas na experiência, considerando a forma mais “exterior” até a “mais íntima”. Como apresenta David Lamberth, “James trata as relações conjuntivas e disjuntivas como diferindo uma das outras em um espectro de intimidade e, por implicação, de alheamento” (Cf. LAMBERTH, 2010, p.304), e deriva os “graus de relações” a partir da noção de “graus de intimidade” como um dado da própria experiência:

As relações mais exteriores que os termos podem ter e que parecem não envolver nada que leve a consequências posteriores é simplesmente a relação de estar “com” o outro num universo de discurso. Seguem as relações de simultaneidade e intervalo de tempo, depois, adjacência de espaço e distância. Depois destas, acarretando a possibilidade de muitas inferências, as relações de similitude e diferença. A seguir, conectando termos em séries envolvendo mudanças, tendências, resistência e a ordem causal em geral, as relações de atividade. Finalmente, as relações experienciadas entre termos que formam estados da mente, e que estão imediatamente conscientes de uma continuar a outra. A organização do Eu como um sistema de memórias, propósitos, esforços, satisfação ou desapontamento é incidental para aquela que é a mais íntima de todas as relações, cujos termos parecem, em muitos casos, presentemente compenetrar e cobrir mutuamente seu ser (*W-II, ERE*, p.1161).

Deste modo, William James faz uma espécie de topologia dos possíveis modos de as coisas se relacionarem; para isso, distingue quatro graus de intimidade e associa cada um deles a um conjunto de relações: o primeiro nível caracteriza-se pelas relações mais exteriores, a relações de estar “com”, seguidas pelas relações de “simultaneidade”, “intervalo de tempo”, “adjacência de espaço” e “distância”. No segundo nível seguem as relações de “similitude” e “diferença”. No terceiro são as “relações de atividade”. E no quarto nível “as relações de continuidade”. Por conseguinte, do primeiro nível ao último, as relações são classificadas segundo graus de intimidade e inclusão: “A filosofia sempre versou sobre partículas gramaticais: com, perto de, próximo a, como, de, em direção a, contra, porque, pois, através, meu. Estas palavras designam tipos de relações conjuntivas, ordenadas numa ordem aproximadamente ascendente de intimidade e inclusão” (*W-II, ERE*, p.1161). Entre a relação de “estar com” e a de “ser meu” há diferentes graus de relação: proximidade, semelhança, atividade, propósito e Eu. Esses graus demarcam, em última instância, relações de proximidade

e familiaridade. Como avalia David Lamberth, “metafisicamente falando, portanto, os graus de intimidade correspondem a graus de conjunção, ao passo que o relativo alheamento traça o mapa das relações disjuntivas” (LAMBETH, 2010, p. 305); em outras palavras, esses graus subscrevem o modo como o universo pode ser concebido: da pluralidade à unidade, da unidade à pluralidade.

A priori, podemos imaginar um universo de “estar com” sem nenhuma proximidade, ou um universo de proximidade sem nenhuma semelhança; ou de semelhança sem nenhuma atividade; ou de atividade sem nenhum propósito; ou de propósito sem nenhum ego. Estes seriam universos, cada qual com seu próprio grau de unidade. O universo da experiência humana é constituído de uma dessas partes, de cada um de todos esses graus. Se ele possivelmente possui, ou não, algum grau de união ainda mais absoluto, não aparece em sua superfície (W-II, *ERE*, p.1162)

Deve-se notar, pois, que essas relações de continuidade são caracterizadas como as mais íntimas e as mais importantes para a demonstração da validade do empirismo radical. Tais relações são dadas diretamente pela experiência e definidas como relações “entre termos que formam estados da mente” e que – e isso é notável na filosofia de James – “estão *imediatamente conscientes* de uma continuar a outra” (W-II, *ERE*, p.1162; itálico nosso). O empirismo radical não recorre a nenhuma reserva não empírica para fundamentar esses vínculos de *continuação* entre uma experiência e outra, mas, pelo contrário e diferente do empirismo comum, é “justo tanto com a unidade como com a desconexão” ao atribuir “a cada uma sua esfera definitiva de descrição” (W-II, *ERE*, p.1162) e, por isso, trata as relações conjuntivas como “*transições co-conscientes* (*co-conscious transition*) pelas quais uma experiência passa a outra quando ambas pertencem ao mesmo eu (*self*)⁵⁷” (W-II, *ERE*, p.1162). Com efeito, o prefixo “co” é um detalhe significativo nessa passagem, pois chama atenção, justamente, a essa qualidade de “estar junto”, de concomitância e de um elemento demarcando a relação participativa na transição do fluxo da consciência, ao contrário da noção de ruptura.

⁵⁷ Há implícito nesta noção de “eu” (*self*) a teoria da subjetividade fundamental para a elaboração do empirismo radical. Todavia, importa-se destacar o fato de que James trabalha com *Self, I e Me* como equivalentes para *sujeito* a fim de diferenciar sua teoria da subjetividade das outras teorias concorrentes tal como é o caso da teoria substancialistas racionalista, transcendentalista kantiana e a associacionista empirista. Embora essas teorias levem em consideração a distinção entre “eu empírico” e “eu puro”, James nega o conceito de “eu puro” e a base da sua teoria da subjetividade será determinada pela noção de *fluxo de pensamento* (*the stream of thought*), ademais, quando James refere-se ao sujeito ele utiliza a expressão *self* (eu) desdobrada em *I e Me*. Ademais, James distingue de modo hierárquico três níveis de *self*: material, social e espiritual ou consciência. Com efeito, o *self* espiritual – ou seja, a consciência – está no topo da hierarquia e é dividido em duas partes: a primeira, ele refere-se fundamentalmente aos processos e disposições de uma pessoa, tal como afetos, emoções, desejos, crenças; a segunda, constitui propriamente o *eu*, isto é, a atividade da consciência pessoal cuja característica determinante é o *fluxo do pensamento* (Cf. José A. ABIB, 1999, *Empirismo radical e subjetividade*, pp.56-57).

3.3.1.3 A conclusão generalizada – a experiência pura e a objetividade das transições contínuas

O problema não recai, especificamente, nem como são concebidos e nem como são ordenados os fatos (Cf. W-II, *ERE*, p.1162), já que, no empirismo radical, os fatos e os objetos não são concebidos como ontologicamente distintos da consciência que os conhece. No empirismo radical o problema incide, justamente, na comunhão de experiências entre um ou mais “eus”, uma vez que a categoria que circunscreve a transição contínua entre as experiências – e não a categoria do entendimento de um “eu puro” impessoal que organiza os fatos – determina-se por uma consciência marcada pelo seu caráter fundamentalmente pessoal⁵⁸, situada no contexto da *experiência pura*. No entanto, essa concepção poderia abrir espaço para uma possível interpretação solipsista da filosofia de James, como bem avalia David Lamberth, que seguimos: “com base na tese da metafísica da experiência pura, pode-se tomar James enganosamente como um subjetivista acerca das relações cognitivas em particular ou das relações como uma classe geral”. No entanto, conclui, “embora as relações de intimidade possam fenomenologicamente parecer subjetivas, de acordo com o empirismo radical e sua tese não dualista da experiência pura, as relações que estão sendo experienciadas são elas mesmas objetivas” (LAMBERTH, 2010, p.305).

O problema, afirma James, é que as “minhas experiências passam para outras experiências minhas, e as suas experiências passam para outras experiências suas de uma maneira em que as suas e as minhas nunca passam uma para as outras” (W-II, *ERE*, p.1162), ou seja, no que diz respeito a cada consciência pessoal “nossas histórias, temas e objetos pessoais, interesses e propósitos são *contínuos ou podem ser contínuos*”, levando em consideração que as “histórias pessoais são processos de mudança no tempo e a mudança em si mesma é uma das coisas imediatamente experienciadas” (W-II, *ERE*, p.1162), ou seja, portanto, deve-se afirmar que há um caráter objetivo na mudança “co-extensivo” à consciência pessoal.

⁵⁸ Embora este seja o tema do próximo capítulo, é importante destacar que a concepção de consciência de James está descrita, principalmente, no texto *Princípios de Psicologia*, Capítulo IX, como *fluxo* “de abundante multiplicidade de objetos e relações, e o que chamamos sensações simples (tal como postulava o empirismo comum) são os resultados da atenção discriminativa, elevada frequentemente a um grau muito alto [portanto] a noção de que as sensações, sendo as coisas mais simples são as primeiras coisas a serem consideradas em Psicologia é uma dessas suposições. Pois a única coisa que a Psicologia tem o direito de postular desde o início é o fato do pensamento em si, que deve ser aceito e analisado” e, segundo James, “o primeiro fato para nós, portanto, como psicólogos, é que o pensamento, de algum modo, continua” (PP, vol. I, p.225). A partir disso James estabelece cinco características fundamentais do pensamento: 1- todo pensamento tende a ser parte de uma consciência pessoal. 2- Dentro de cada consciência pessoal, o pensamento está sempre mudando. 3- Dentro de cada consciência pessoal, o pensamento é sensivelmente contínuo. 4- Ele sempre parece lidar com os objetos independentes de si próprio. 5- Ele está interessado em algumas partes desses objetos com exclusão de outras partes, e acolhe ou rejeita – escolhe dentre elas, em uma palavra – o tempo todo.

Com efeito, a chave da compressão do empirismo radical está nessa passagem, sobretudo no sentido em que James concebe a noção de “mudança” e o modo como é concebida a noção de que as “coisas imediatamente experienciadas”, isto é, como se dá a “relação cognitiva” da “experiência imediata” da mudança.

Por “mudança” (*change*), neste contexto, James concebe a noção de “transição contínua” (*continuous transition*) caracterizada como oposta à “transição descontínua”. Ademais, a “transição contínua” define-se como um tipo de “relação conjuntiva” (*conjunctive relation*). Segundo James, “ser empirista radical significa ater-se decididamente a essa relação conjuntiva mais do que todas as outras, pois este é o ponto estratégico” (*W-II, ERE*, p.1163), e isso seria decisivo para o estabelecimento de sua filosofia da experiência:

Ater-se decididamente a esta relação não significa nem mais nem menos que tomá-la em seu valor evidente; e tomá-la em seu valor evidente significa, antes de tudo, tomá-la como a sentimos e não confundir com falatórios abstratos sobre ela, evoluindo palavras que nos levam a inventar concepções secundárias de maneira a neutralizar suas sugestões e fazer nossa experiência real parecer, de novo, racionalmente possível (*W-II, ERE*, p.1162).

A insistência de James em relação ao fato de que não se deve tomar nada que não seja dado na experiência nesse ponto é notável. Não à toa, considera-se que o ponto estratégico do empirismo radical se dá exatamente na ênfase de que o “valor evidente” das relações conjuntivas não é como um constructo mental, como uma “rede lançada aos fatos”, isto é, de que a “transição contínua das experiências” seja, em última análise, considerada como aquilo que realmente sentimos imediatamente de primeiro.

E é, por isso, que o pressuposto para o qual essa concepção nos remete tem como parâmetro a categoria fundamental da *experiência pura*, pois é justamente neste ponto que se devem vincular as teses do empirismo radical – formulação tardia de filosofia jamesiana – com os pressupostos estabelecidos em *O sentimento de racionalidade* – texto do início da carreira estudado no Capítulo I –, em que a natureza da experiência do que sentimos imediatamente é determinada em *fluxo perfeitamente fluente de pensamento que desperta um pouco de sentimento*” (*W-I, WB*, p.505 – itálico nosso) – revelando, assim, a coerência e a continuidade no sistema filosófico jamesiano.

Nesse caso, deve-se notar que o postulado fundamental da filosofia do empirismo radical é “a suposição de que existe uma única matéria-prima ou um único estofó no mundo, um estofó do qual todas as coisas são compostas” (*W-II, ERE*, p.1141), isto é, de que o homem constata um *isto* imediato e originário: “há coisas”. Dessa constatação objetiva e imediata – que

não se pode confundir com uma espécie de constatação de algum tipo de substância, já que o processo de conceitualização substancial é posterior ao dado indeterminado da experiência pura –, ele mesmo se caracteriza como *parte* fundamental, negando, assim, a distinção absoluta entre sujeito de uma lado e objeto do outro, como se estudará no próximo capítulo. James chamará esse estofamento originário de “experiência pura”. Sendo assim, a experiência pura adquire dois sentidos: um ontológico e um epistemológico. No sentido ontológico, experiência pura é concebida como “nome para o fluxo imediato da vida que fornece o material para a nossa reflexão posterior com suas categorias conceituais” (W-II, *ERE*, p.1141), e busca superar qualquer tipo de dualismo de substância.

Por outro lado, no sentido epistemológico, a experiência pura implica que o conhecimento não é uma relação entre sujeito e objeto, mas uma “espécie particular de relação mútua entre estofamentos, relação esta em que as partes da experiência pura podem entrar”, ou seja, “a própria relação é uma parte da experiência pura” e, nesse caso, “um de seus termos torna-se o sujeito ou o portador do conhecimento, o que conhece; o outro torna-se o objeto conhecido” (W-II, *ERE*, p.1141). Com esta constatação, pretende-se superar precisamente a distinção epistemológica estabelecida pelo racionalismo e que, de certa forma, não foi totalmente resolvida nem pelo empirismo, nem pelo idealismo transcendental.

Por conseguinte, implícita à concepção de “mudança” está a noção de *transição co-conscientes* pela qual uma experiência passa para outra em uma mesma consciência, participando de uma mesma realidade dada objetivamente. Assim como não há sentido falar em ruptura interna na consciência entre dois momentos distintos, também não há razão para inferir que a realidade não seja *contínua*, tal como inferiam os racionalistas e os empiristas comuns. Desta forma, essa concepção subscreve a natureza participativa da consciência como um dos “termos” da experiência pura da realidade como *fluxo*, e esta é a maneira pela qual “simplesmente sinto quando um momento posterior de minha experiência sucede um momento anterior” e, embora existam dois momentos distintos, a “transição de um para o outro é *contínua*” (W-II, *ERE*, p.1162), tal como é a experiência *contínua* da realidade, o que implica, precisamente, a condição participativa e conatural entre sujeito-objeto e não a sua distinção, como se fossem duas entidades autônomas. Como avalia Eric Voegelin, essa seria a grande contribuição de James para a filosofia contemporânea:

Ao desenvolver seu conceito de experiência pura, James identificou de modo certo a realidade da consciência da participação, pois o que ele chama de experiência pura é aquilo que pode ser situado no contexto seja do fluxo de consciência do sujeito, seja dos objetos do mundo exterior. Nesse *insight* fundamental de James, a experiência é o que está entre o sujeito e o objeto da

participação. [...] A experiência não está nem no sujeito nem no mundo dos objetos, mas no intermediário, isto é, entre o polo do homem e o da realidade que ele experiência. [...] Não há dúvida de que existe aí um mistério, mas mesmo um mistério pode ser claramente expresso com ênfase na realidade participativa da experiência como o lugar da consciência, e entendendo os polos da consciência como polos, e não como entidades autônomas (VOEGELIN, CW 34, p.99).

Em suma, toma-se a *continuidade da transição co-consciente* como uma espécie de categoria da experiência, tão definida quanto a experiência da descontinuidade. Assim, não há necessidade algum de postular *a priori* – ou seja, qualquer princípio anterior e não fundamentado na experiência – a condição de possibilidade de se ter uma experiência ordenada, pois os fatos no mundo se apresentam diretamente da *experiência pura* a uma consciência tanto descontinuamente como continuamente, e não há o que legitime tomar só a descontinuidade como dado empírico para, em seguida, postular uma categoria distinta da experiência a fim de “moldar” os próprios dados da experiência.

Não existe nenhuma outra *natureza*, nenhum outro “o que” (*whatness*) além dessa ausência de ruptura e desse sentido de continuidade na mais íntima de todas as relações conjuntivas (*transições contínuas*), a passagem de uma experiência para outra quando elas pertencem ao mesmo eu. E este “o que” é um “conteúdo” empírico real, assim como “o que” da separação e descontinuidade é um conteúdo real no caso contrário. Praticamente, vivenciar dessa maneira vivida nosso próprio contínuo pessoal é conhecer os originais das ideias de continuidade e de similitude, é conhecer o que as palavras sempre representam concretamente, é admitir tudo o que elas podem significar (W-II, *ERE*, pp. 1163-1164; itálicos do autor).

O que James busca demonstrar não é outra coisa senão o fato de que existem apenas dois tipos básicos na “mais íntima de todas as relações conjuntivas”, a saber: a *ruptura* e a *continuidade*. Nada além disso constitui “o quê” de nossas experiências, pois este é efetivamente o único conteúdo real das nossas experiências tomadas no contexto mais íntimo. Por fim, concluirá James, o empirismo radical estará salvo de artificialidades quando: a) conjunções e disjunções forem, para todos os efeitos, tomadas como fenômenos coordenados e igualmente reais; e b) não insistir em tratar as coisas que são dadas continuamente ligadas como coisas separadas, a fim, justamente, de não ter de invocar nenhum princípio transcendental de união, cuja função não seria outra senão a de superar a separação, já que, nesse caso, “deveríamos, também, invocar princípios mais altos de *desunião*, para fazer nossas *disfunções* simplesmente experienciadas mais verdadeiramente reais (W-II, *ERE*, p.1164). O empirismo radical tem de ir até as raízes da experiência, e é isso o que propõe James com a sua filosofia.

Estabelecidos os pressupostos fundamentais da filosofia jamesiana, cabe agora investigar a concepção de consciência no âmbito do empirismo radical.

3.4 Conclusão

O objetivo desse terceiro capítulo foi expor a visão filosófica de mundo propriamente dita de William James denominada por ele de *empirismo radical*. Buscou-se apresentar as suas categorias ontológicas e epistemológicas fundamentais derivadas, sobretudo, da noção de *experiência pura*, sem perder, com isso, o contexto do debate filosófico em que essa filosofia está inserida: resolver o clássico dilema entre racionalistas e empiristas tradicionais sem recorrer à resolução idealista.

Pode-se afirmar, portanto, que empirismo radical é o resultado mais agudo das reflexões filosóficas de James. O capítulo foi dividido em duas partes: primeiro, foram analisadas a compreensão e a avaliação de William James a respeito das diferenças fundamentais entre o racionalismo e o empirismo como duas concepções completamente opostas de mundo, e como, segundo James, o empirismo clássico da escola britânica é epistemologicamente insuficiente à luz dos critérios exigidos pelo próprio *método pragmático* e a teoria pragmática da verdade; segundo, avaliou-se em que medida o empirismo radical resulta da aplicação do *método pragmático* e responde decisivamente aos critérios de intimidade e temperamento, impondo-se, portanto, como visão filosófica de mundo que resolve os problemas abertos e não resolvidos pelas tradições racionalistas e empiristas.

O empirismo radical parte da distinção entre relações conjuntivas e disjuntivas como um enunciado de fato. Nesse sentido, a tese principal defende o “valor de evidência” para ambos os tipos de relações, porém a dificuldade principal reside em demonstrar a objetividade das relações conjuntivas. James elabora o conceito de “experiência pura” a fim de demonstrar o quanto a filosofia do empirismo radical traz componentes epistemológicos fundamentais que garantem à metafísica responder às exigências dos critérios intimidade e temperamento, portanto, uma filosofia que leva em consideração o aspecto positivo da realidade sem abrir mão do caráter espiritualista, uma filosofia em que o homem viva como se estivesse em uma relação direta e familiar com a realidade e não alheio a ela.

Além disso, o empirismo radical formula uma tese geral de que “as partes da experiência se entrelaçam passo a passo por relações que, em si, são partes da experiência”, isto é, de que “o universo apreendido diretamente não necessita, em suma, de apoio conectivo ultra-

empírico externo, mas possui em seu próprio direito uma estrutura contínua ou concatenada”; metafisicamente falando, tem como principal objetivo resolver a distinção profunda que há entre a visão de mundo monista absolutista, defendida pela escola idealista, e uma visão de mundo nominalista-pluralista, em que a realidade não é outra coisa senão constituída exclusivamente de partes desconexas e determinada pelo caráter *a priori* da subjetividade: o ponto de partida e o fundamento das certezas cognitivas para o empirismo radical não é o sujeito. A realidade, em última instância, é a “relação”, cuja consequência, na nossa avaliação, sugere que a unidade já não significa o caráter absolutista de uniformidade e totalidade, mas a unidade na pluralidade e a pluralidade na unidade, como dado essencial da realidade da relação derivada da experiência pura.

Por fim, é à luz dessa perspectiva filosófica que a investigação acerca da consciência – compreendida agora não como uma entidade distinta da realidade, mas como fluxo diretamente participativo mediante a experiência pura – cumpre um papel epistemológico fundamental na configuração dada por James à sua filosofia realista e pluralista.

CAPÍTULO IV – A CONSCIÊNCIA EM UM MUNDO DE *EXPERIÊNCIA PURA*

4.1 Introdução

O objetivo deste quarto e último capítulo consiste em investigar a concepção de William James a respeito da consciência como função do conhecimento em um mundo de experiência pura, derivada, portanto, dos pressupostos estabelecidos pela filosofia do empirismo radical e pelas exigências do método pragmático. Uma das consequências desse estudo é compreender em que medida a concepção de consciência jamesiana supera as concepções rivais de consciência que são derivadas de visões de mundo absolutistas, no caso do racionalismo, ou relativistas, no caso do empirismo comum.

Para tanto, o principal texto para esta investigação é “A ‘consciência’ existe?” [Does ‘Consciousness’ Exist?] (1904) publicado postumamente, assim como *Um mundo de experiência pura*, na coletânea de 1912, organizada por Ralph B. Perry, denominada de *Ensaio em empirismo radical*. Não obstante, outros ensaios e textos de William James serão usados a fim de buscarmos a consistência dos conceitos-chave relacionados à sua concepção de consciência, sobretudo um texto considerado chave no projeto da investigação de jamesiana a respeito da consciência: *O fluxo do pensamento* [The Stream of Thought] publicado na monumental obra *Princípios de Psicologia* [Principles of Psychology], de 1890.

A tese central de William James a respeito da consciência defendida no ensaio em questão é a seguinte: a consciência não existe enquanto entidade metafísica. Não há uma “coisa” substancial, *res cogitans*, a que se possa chamar “consciência”. Não existe um “eu penso” – seja no sentido substancial cartesiano (Cf. DESCARTES, 2010, *Meditações* II, 4, p.142) ou ego transcendental kantiano (Cf. KANT, *CrP* B 131-132; TP 110)⁵⁹ – e, do outro lado, fora do *eu*, a “coisa pensada” como minhas representações⁶⁰. Todavia, em A “consciência” existe? é

⁵⁹ A respeito dessa distinção James apresenta o seguinte: “Um dia Kant indeterminou a alma – conceito tão caro aos racionalistas cartesianos – e incluiu o ego transcendental e, desde então, a relação bipolar esteve muito além de seu equilíbrio. Em nossos dias, o ego transcendental parece, entre os racionalistas, representar tudo; entre os empiristas, quase nada [...] de qualquer forma, o princípio espiritual é levado a uma condição inteiramente fantasmagórica, sendo somente um nome para o fato de que o ‘conteúdo’ da experiência é conhecido. Perde a forma pessoal e atividade e se torna um vazio *Bewusstheit* [consciência] ou *Bewusstsein überhaupt* [consciência em geral], do qual, de seu próprio direito, absolutamente nada pode ser dito (W-II, *ERE*, p.1141; itálicos do autor).

⁶⁰ Em Kant essa noção aparece na *Dedução transcendental das categorias*, decisiva parte da *Crítica da Razão Pura*, em que aparece o “princípio de apercepção da unidade sintética”, diz Kant: “O *eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações; pois, caso contrário, haveria em mim algo de representado que não poderia sequer ser pensado, o que equivale a dizer, ou que a representação seria impossível, ou, pelo menos, que nada seria para mim (B 131-132; TP 110), prossegue Kant, “é somente sob a condição de poder ligar *em uma consciência* uma multiplicidade de representações que me é possível representar *a identidade da consciência*

postulada, na busca de superação das concepções substancialistas, transcendentalistas e associacionistas da subjetividade (Cf. ABIB, 1999, p.55) a noção de que a “consciência” não é outra coisa senão o nome de uma não-entidade caracterizada no contexto do fluxo da realidade participativa da experiência pura – tal como estudado no capítulo anterior sobre a filosofia do empirismo radical – cuja *função* é conhecer.

Então, se não existe a consciência, pergunta James, “O que é que existe?” Existe uma *função de conhecer* na experiência pura desempenhada pelos pensamentos, e a essa função cognitiva se dá o nome de “consciência” (W-II, *ERE*, p.1142). O resultado pragmático dessa tese responde ao fundamental critério da categoria de *intimidade* do empirismo radical, com o qual James está comprometido: a consciência não é nem o suporte que fornece a condição de possibilidade da experiência do conhecimento enquanto o objeto, ontologicamente distinto do sujeito, é apreendido, nem um mero nome dado a um feixe de vivências associando as ideias segundos os princípios de associação da mente. Ou seja, William James recusa tanto a teses *intelectualistas* quanto as teses *sensualistas* a respeito da realidade da consciência.

A consciência, pragmaticamente concebida, constitui-se como um dos polos da *relação* participativa do sujeito-objeto situado no âmbito do *fluxo* da experiência pura. Essa relação participativa se configura em um componente epistemológico fundamental no interior do arcabouço metafísico do empirismo radical planteado por James. Contudo, para finalizar, a tese de que a consciência não existe como substância depende de um pressuposto filosófico mais radical: o de que o pragmatismo humanista de James pretende superar o antropocentrismo subjetivista, como bem notou o filósofo germano-americano Eric Voegelin a respeito da importância da contribuição de William James à filosofia da consciência no século XX: “entendo os polos da experiência como polos, e não como entidades autônomas” (VOEGELIN, *CW* 34, p.99).

Assim, o problema da realidade experienciada passa a ser o problema de um fluxo da realidade participativa, em que a realidade passa a iluminar-se a si mesma na consciência humana” (VOEGELIN, *CW* 34, p.99). Em outras palavras, há uma relação objetiva entre homem e realidade. O desafio da filosofia da experiência pura, isto é, do empirismo radical de James e do pragmatismo em geral – ao propor-se superar o ceticismo metodológico cartesiano, por sua vez a teoria epistemológica da representação e, conseqüentemente, o relativismo subjetivista da escola empírica – não foi outro senão reaproximar o homem da realidade.

nestas mesmas representações; quer dizer: a unidade analítica da percepção só é possível na suposição da sua unidade sintética (B 133-134; TP 111-112).

O capítulo está dividido em duas partes: a) os pressupostos da noção de consciência como fluxo de pensamento e, por fim, b) a noção de que a consciência não é outra coisa senão um nome de uma não-entidade em um mundo de experiência pura.

4.2 A consciência como *fluxo de pensamento*

4.2.1 *O pensamento acontece – superação do intelectualismo e do sensualismo*

As preocupações de William James a respeito da natureza da consciência – sua origem, a relação com o corpo e seu fundamento – remontam ao seu tratado de psicologia *Os princípios de psicologia* [The Principles of Psychology] (1890), publicado catorze anos antes do ensaio “A ‘consciência’ existe?”. A importância dessa obra para este estudo consiste no fato de que nela James apresenta a sua famosa definição de consciência como *fluxo do pensamento* (*stream of thought*), a fim de superar concepções rivais de consciência planteadas pelas tradições racionalistas e empiristas – que, nessa obra, James se refere com os genéricos termos *intelectualistas* (*intellectualists*) e *sensualistas* (*sensationalism*) (Cf. *PP*, 1890, v. I, p.244-245; itálicos do autor). James ainda argumenta em reserva dualista mente e corpo e, por isso, ele inicia o Capítulo IX, *Fluxo de consciência*, com a seguinte afirmação: “Começamos, agora, o estudo da mente a partir de dentro” (*PP*, IX, p.244), demarcando, assim, que a sua análise não abordará a intrincada relação mente e cérebro, mas se limitará à análise da natureza da mente cuja consciência é a sua propriedade fundamental.

James abre seu texto criticando a psicologia associacionista, fundamentada na epistemologia do empirismo comum. Segundo James, a psicologia associacionista inicia o estudo da mente com as “sensações, como os fatos mentais mais simples, e procedem sinteticamente construindo cada estágio superior a partir daqueles que lhe são inferiores” (*PP*, IX, p.244). Para ele, essa concepção “abandona o método empírico de investigação”, já que “ninguém nunca teve uma sensação simples de si mesma”, ou seja, as noções de sensação simples, tão caras aos empiristas tradicionais⁶¹, não passam de “suposições aparentemente inocentes, que, entretanto, contém imperfeições” (*PP*, IX, p.244). Contudo, invertendo a concepção associacionista, “a consciência, desde o dia em que nascemos, é de uma abundante multiplicidade de objetos e relações, e o que chamamos de sensação simples são os resultados da atenção discriminativa, elevada frequentemente a um grau muito alto” (*PP*, IX, p.244). A

⁶¹ Cf. John Locke, 1776, *Essay*, v. I, Livro II, cap.1, §§ 1-7, pp.167-186.

investigação acerca da mente não pode postular que seus objetos iniciais derivam de sensações empíricas simples, já que estas são, em última análise, resultados de elevada capacidade da mente, pois a “sensação simples” não resulta de uma pontual impressão sensível, mas de uma “atenção discriminativa da mente”.

Por conseguinte, conclui James, “o único fato para nós como psicólogos é que o pensamento, de algum modo, continua” – e “pensamento”, neste contexto, não significa outra coisa senão a “forma de consciência indiscriminadamente”. Para James, o postulado genérico e fundamental da análise da mente é que “o pensamento acontece” (PP, IX, p.244), e são as características do pensamento em si, independente do problema da sua relação com o cérebro, que serão objeto de análise.

4.2.2 As cinco características do pensamento

Segundo James, o pensamento tem basicamente cinco características fundamentais que são notadas imediatamente: 1) Todo pensamento tende a ser parte de uma consciência pessoal. 2- Dentro de cada consciência pessoal, o pensamento está sempre mudando. 3- Dentro de cada consciência pessoal, o pensamento é sempre contínuo. 4- Ele sempre parece lidar com objetos independentes de si próprio. 5- Ele está interessado em algumas partes desses objetos com exclusão de outras partes, e acolhe e rejeita – *escolhe* dentre elas, em uma palavra – o tempo todo (PP, IX, p.245).

4.2.2.1 Todo pensamento é parte de uma consciência pessoal

A primeira característica diz respeito ao fato de que todo pensamento só pode ser propriedade de uma consciência pessoal. Se existe um “mero pensamento, que não é pensamento de alguém, não temos modo de averiguar, pois não temos experiência de sua aparência” (PP, IX, p.245). Neste caso, fica demarcado que todo pensamento a ser objeto de estudo é, necessariamente, pensamento de uma consciência pessoal. “Os únicos estados de consciência com os quais naturalmente lidamos estão fundados nas consciências pessoais, nas mentes, nos egos, nos eus e vocês particulares e concretos” (PP, IX, p.246). Isso é o mais notável em sua filosofia, pois é a partir dessa tese que James nega a distinção entre *sujeito pensante* puro (*res cogitans* ou *ego transcendental*) de um *sujeito empírico*. Por conseguinte, todo pensamento é diluído em uma consciência pessoal, marcada pela sua singularidade e concretude, e marcada pelo fato psíquico elementar de que todo pensamento é possuído (*every thought being owned*).

4.2.2.2 *O pensamento está sempre mudando*

A segunda característica, corolário da primeira, diz respeito ao fato de que o pensamento está em constante mudança. É preciso compreender qual sentido James está atribuindo à noção de mudança neste contexto de caracterização do pensamento. A primeira distinção estabelecida por James é entre “mudança” e “duração”. Postular que o pensamento está em constante mudança não significa postular que “nenhum estado de mente não tenha duração alguma”, já que, “por mudança”, conclui, compreende-se “aquela que se dá em intervalos sensíveis de tempo”, cuja tônica da investigação recai precisamente na ideia de que “*nenhum estado, uma vez passado, pode ocorrer novamente e ser idêntico ao que foi antes*” (PP, IX, p.230). Em vista desse enunciado, James procura contestar a validade da teoria empírica das ideias que remonta a John Locke, cuja consequência é a superação da teoria epistemológica da representação e, por fim, o estabelecimento da sua teoria da consciência como fluxo. Com efeito, isso significa negar qualquer possibilidade de postular a existência de ideias simples e imutáveis na mente, no sentido de representações mentais irreduzíveis, como ponto de partida da construção de estados mentais superiores.

O fim da ciência é sempre reduzir a complexidade à simplicidade; e, na ciência psicológica, temos a celebrada “teoria das *ideias*” que, admitindo a grande diferença entre os elementos, dos quais podem ser chamados condições concretas da mente, procura mostrar como tudo isso é o efeito resultante de variações na *combinação* de certos elementos simples na consciência, que sempre permanecem os mesmos. Esses átomos mentais ou moléculas são o que Locke chamou “ideia simples”. Alguns dos sucessores de Locke mostraram que as únicas ideias simples eram sensações, estritamente assim chamadas. Entretanto, que ideias as ideias simples podem ser, não nos diz respeito aqui. É suficiente dizer que certos filósofos pensaram que podiam ver, sob a dissolvente visão da aparência da mente, fatos elementares de *qualquer* espécie, que permaneciam imutáveis dentro do fluxo (PP, v. I, IX, p.230; *itálicos do autor*)

Continua James,

A proposição [de que o pensamento está sempre mudando] é mais importante teoricamente do que parece à primeira vista. Pois ela torna quase impossível para nós seguir obedientemente as pegadas tanto da escola de Locke quanto a escola de Herbart, escolas que tiveram influência quase ilimitada na Alemanha e entre nós. Sem dúvida, é frequentemente convincente formular os fatos mentais de uma espécie de modo atomista e tratar os estados de consciência superiores como se fossem todos construídos a partir de ideias simples imutáveis. É frequentemente convincente tratar as curvas como se fossem compostas de pequenas linhas retas e a eletricidade e a força dos nervos como

se fossem fluídas. Mas numa caso como no outro não devemos esquecer que estamos falando simbolicamente e que não existe nada na natureza para responder às nossas palavras. *Uma “ideia” ou “Vorstellung” (representação) permanentemente existente, que faz seu aparecimento no palco da consciência em intervalos periódicos, é uma entidade tão mitológica quanto o Valete de Espadas (PP, v. I, IX, p.236; itálicos do autor)*

Essas passagens são emblemáticas para mostrar como James tem plena consciência do alcance e das consequências históricas da sua proposta filosófica a respeito da natureza da consciência. Portanto, se não existem ideias simples no pensamento, “a crença em fatos psíquicos auto-idênticos permanentes”, então “a doutrina de Hume de que nosso pensamento é composto de partes independentes separadas, e não é um fluxo sensivelmente contínuo” (PP, v. I, IX, p.236), conseqüentemente, torna-se insustentável.

4.2.2.3 O pensamento é sempre contínuo

A terceira característica da mente diz respeito ao fato de que dentro de cada consciência pessoal – e levando em consideração de que não existem ideias simples, autoidênticas e permanentes –, o pensamento é sempre contínuo. Essa é a característica mais importante na formulação da doutrina da consciência como fluxo. James distingue dois significados a respeito da proposição de que em cada consciência pessoal o pensamento é sempre contínuo. Primeiro, os intervalos de tempo dentro da consciência são sentidos como parte do mesmo ego. Segundo, as mudanças de um momento para outro nunca são absolutamente abruptas.

Esses significados derivam de um postulado na teoria de James: “A ruptura de uma mente com relação a outra é, talvez, a maior ruptura na natureza”. Segue-se disso que “as únicas rupturas que podem ocorrer nos limites de uma única mente seriam ou *interrupções* ou *rupturas* na qualidade do conteúdo do pensamento” (PP, v. I, IX, p.237; itálicos do autor), todavia, isso não significa compor a consciência a partir de pedaços desconexos. A constituição da consciência como fluxo não permite adotar princípios tais como o da associação de ideias. “A consciência”, afirma James, “não aparece a si mesma talhada em pedaços. Palavras tais como ‘cadeia’ e ‘sucessão’ não a descrevem adequadamente como ela se apresenta na primeira instância” (PP, v. I, IX, p.238). Por outro lado, a consciência caracteriza-se fundamentalmente não como “algo ajuntado”, pois “ela flui. Um ‘rio’ ou um ‘fluxo’ são as metáforas pelas quais ela é mais naturalmente descrita. *Ao falar dela, daqui por diante, chamemo-la o fluxo do pensamento, da consciência ou da vida subjetiva*” (PP, v. I, IX, p.239; itálicos do autor).

James analisará as duas concepções concorrentes de consciência: a *sensualista* e a *intelectualista*. Segundo ele, os erros dessas escolas derivam de um “dos resultados de uma dificuldade introspectiva”. Para tanto, James faz a seguinte distinção para explicar a realidade da natureza do fluxo da consciência: “partes substantivas” (*substantive parts*) e “partes transitivas” (*transitive parts*). Por partes substantivas James entende os “lugares ocupados por imaginações sensoriais de alguma espécie, cuja peculiaridade é poderem ser sustentadas diante da mente por um tempo indefinido e contempladas sem mudança” (*PP*, v. I, IX, p.243). Por “partes transitivas” James nomeia “os pensamentos de relações, estáticos ou dinâmicos” obtidos entre “matérias contempladas” das partes substantivas comparadas. Todavia, conclui, “o fim principal de nosso pensamento é, em todos os tempos, a obtenção de alguma outra parte substantiva antes daquela, da qual acabamos de ser desalojados”, ou seja, “o uso fundamental das partes transitivas é nos conduzir de uma conclusão substantiva a outra” (*PP*, v. I, IX, p.243). Em todo caso, a grande dificuldade da introspecção está justamente em “ver” o que as partes transitivas do nosso pensamento realmente são, pois “pará-las para olhá-las, antes que a conclusão seja alcançada, é aniquilá-las”, por outro lado, “se esperamos até a conclusão ser alcançada, ela excede em vigor e estabilidade que quase eclipsa e as absorve em seu brilho”, ou seja, é quase impossível cortar um pensamento ao meio a fim de “tentar observar as partes transitivas” (*PP*, v. I, IX, p.244). Esta é a dificuldade introspectiva da qual – James está convencido – os erros das concepções *sensualistas* e *intelectualistas* derivam.

Indaga-se James a respeito da possibilidade de ele também não negligenciar as partes transitivas:

Se conter rapidamente e observar as partes transitivas do fluxo do pensamento é tão difícil, então o grande disparate a que todas as escolas estão ligadas deve ser o insucesso em registrá-las e a ênfase indevida das partes mais substantivas do fluxo. Não estamos nós mesmos no perigo de ignorar qualquer sensação transitiva entre o silêncio e o trovão e no perigo de tratar seus limites como uma espécie de ruptura da mente? (*PP*, v. I, IX, p.244).

Em seguida, examina quais seriam os erros dos *sensualistas* e dos *intelectualistas* a fim de encontrar uma adequada solução, “uma ignorância como esta trabalhou historicamente de dois modos”. O primeiro grupo é o dos *sensualistas*, um nome genérico dado por James ao empirismo comum:

Um grupo de pensadores foi conduzido por ela ao *sensualismo*. Incapazes de pôr suas mãos em quaisquer sensações inferiores correspondente às inúmeras relações e formas de conexão entre os fatos do mundo, não encontrando modificações subjetivas *nomeadas*, espelhando tais relações, eles, na maior

parte, negaram que sensações de relações existissem, e muitos deles, como Hume, foram tão longe, a ponto de negar a realidade de muitas das relações *fora* da mente, assim como nele. Psicoses substantivas, sensações e suas cópias e derivativos, justapostos como dominós num jogo, mas realmente separados, sendo todo o resto ilusão verbal – tal é o resultado dessa visão (*PP*, v. I, IX, p.244-45; itálicos do autor).

Na avaliação de James, os *sensualistas* são aqueles que, da incapacidade de visualizarem as partes transitivas na introspecção, negam a existência objetiva da própria possibilidade de relação entre os fatos no mundo externo. O erro básico dos *sensualistas*, portanto, é, em última análise, inferir da dificuldade inerente da introspecção em mostrar as “partes transitivas” que os fatos são tão justapostos e separados quanto são as “sensações e suas cópias e derivativos”. Em contrapartida, no caso dos *intelectualistas*, James identifica o erro no seguinte ponto:

Os *intelectualistas*, por outro lado, incapazes de abandonar a realidade das relações *extra mentem*, mas igualmente incapazes de apontar quaisquer sensações subjetivas distintas, nas quais as relações foram conhecidas, admitiram também que as sensações não existem. Mas tiraram uma conclusão oposta. As relações devem ser conhecidas, dizem, em alguma coisa que não é modificação contínua e consubstancial ao tecido subjetivo, a partir do qual as sensações e outros estados substantivos são feitos. Elas são conhecidas, essas relações, por algo que se funda numa plano inteiramente diferente, por um *actus purus* de Pensamento, Intelecto ou Razão, todos escritos com letras maiúsculas e considerados com uma significação de algo inexprimivelmente superior a qualquer fato de sensibilidade (*PP*, v. I, IX, p.245; itálicos do autor).

Ou seja, na avaliação de James, os *intelectualistas* não podem abandonar a existência de relações objetivas fora da mente. Todavia, como as sensações apresentam-se desconexas, então eles negam qualquer valor epistemológico a elas, privilegiando, assim, o ato intelectual puro como fonte e fundamento dessa objetividade, ou seja, um ato superior e que precede as sensações, mas que permite legitimar a objetividade de uma síntese necessária das relações.

Depois de contrapor esses dois erros, James apresenta o seu próprio ponto de vista, o qual, certamente, pretende superar as dificuldades causadas pela inerente dificuldade da introspecção em considerar as partes transitivas do pensamento e, por causa disso, nega-lhe o caráter fundamental de fluxo. Segundo James,

No nosso ponto de vista, tanto os *intelectualistas* como os *sensualistas* estão errados. Se existem coisas tais como sensações, *então, de modo tão certo como as relações entre os objetos existem em rerum natura* [da própria natureza das coisas], *mais certamente existem sensações pelas quais essas relações são conhecidas*. Não existe, no discurso humano, uma conjunção ou

preposição e dificilmente uma expressão adverbial, uma forma sintática ou inflexão de voz, que não expresse algum matiz ou outra relação, que nós, em algum momento, sentimos realmente existir entre os objetos mais amplos de nosso pensamento. Se falamos objetivamente, são as relações reais que aparecem reveladas; se falamos subjetivamente, é o fluxo de consciência que combina cada uma delas por uma coloração interior de si próprio. Em cada caso, as relações são inúmeras e nenhuma linguagem existente é capaz de fazer justiça a todos os matizes (*PP*, v. I, IX, p.245; itálicos do autor).

Em vista disso, James entende que tanto um grupo como outro partem do mesmo erro e negam o estatuto ontológico das “relações entre os objetos”. Embora a linguagem humana não deixe de “expressar algum matiz ou outras relações” que “sentimos realmente existir entre objetos mais amplos de nosso pensamento”, James distingue dos contextos: objetivo e subjetivo. Do ponto de vista objetivo, “as relações reais aparecem reveladas” no próprio discurso humano. Do ponto de vista subjetivo, as relações aparecem como “fluxo de consciência que combina cada uma delas”; todavia, devido ao fato de existirem uma infinidade de tipos de relações (Cf. Capítulo III), a linguagem não é capaz de expressá-las, levando, portanto, ao erro dos dois tipos de filosofia. “Deveríamos dizer uma sensação de *e*, uma sensação de *se*, uma sensação de *mas* e uma sensação de *por*, tão prontamente quanto dizemos uma sensação de azul ou uma sensação de *frio*” (*PP*, v. I, IX, p.245; itálicos do autor); em outras palavras, não há razão para negar-lhe o estatuto da objetividade de experiências das partes transitivas, assim como há experiência *disto* e *daquilo*, também é parte da experiência a relação entre isto e aquilo.

Entretanto, não o fazemos. Tão inveterado se tornou nosso hábito de reconhecer somente a existência das partes substantivas que a linguagem quase se recusa a prestar a qualquer outro uso. Os empiristas [comum] sempre frisaram sua influência em nos fazer supor que, onde temos um substantivo separado, uma coisa separada precisa estar lá para corresponder a ele; e negaram com razão a existência da população das entidades, princípios e forças abstratas, em cujo favor nenhuma outra evidência, além dessa, podia ser levantada (*PP*, v. I, IX, p.246).

Assim sendo, embora o empirismo comum acerte em negar a “existência da população de entidades, princípios e forças abstratas” ao não recorrer ao que não é dado na experiência, fazem uma inferência errada, ao enfatizarem tão somente a realidade de coisas separadas. Quando, na verdade, deveriam levar em consideração a realidade do fluxo, mediante o dado da objetividade das relações como sendo a principal característica não só da consciência como também uma característica objetiva da própria realidade, tal como estudamos no contexto da formulação da filosofia do empirismo radical.

4.2.2.4 A relação entre pensamento e objeto

A quarta característica da mente diz respeito ao fato de que o pensamento humano parece lidar com objetos independentes dele mesmo; isto é, o pensamento é cognitivo ou possui a função de conhecer. No entanto, James buscará demonstrar que não existe uma duplicação interna entre “objeto” de um lado e “pensamento” doutro. Neste caso, seu objeto não é outro senão o de superar a clássica cisão epistemológica entre sujeito e objeto.

O ponto básico da crítica de James é o seguinte: acredita-se na existência de uma realidade exterior, a qual o pensamento reproduz e, por isso, duplica, quando faz para si uma cópia. Ademais, essa duplicação gera uma distinção radical entre “pensamento” e “objeto do pensamento”. Porém, segundo James, “a razão pela qual todos nós acreditamos que os objetos dos nossos pensamentos têm uma existência duplicada exterior é existirem *muitos* pensamentos humanos, cada um, como não podemos deixar de supor, com os *mesmos* objetos” (*PP*, v. I, IX, p.272). Há inúmeros pensamentos de um mesmo objeto, e esse tipo de relação entre os *muitos* e o *mesmo* promove o pressuposto de uma distinção entre “ato cognitivo” e “uma realidade exterior”, já que “a opinião de que *meu* pensamento tem o mesmo objeto que o *seu* pensamento é o fato que faz o psicólogo chamar o meu pensamento de cognitivo de uma realidade exterior” (*PP*, v. I, IX, p.272). Além do fato de que a experiência do “pensamento passado” com o “pensamento presente” a respeito de um *mesmo* objeto também “*me* faz tomar o objeto fora de ambos e projetá-lo, por uma espécie de triangulação, numa posição independente, a partir da qual ele pode *aparecer* a ambos” (*PP*, v. I, IX, p.272). Em última análise, cria uma cisão e a ilusão de que não existe o pensamento sem objeto.

A análise de James parte da definição dada ao termo “objeto” (*object*). Ele distingue dois sentidos, um corriqueiro, da linguagem popular, e um sentido técnico. No primeiro sentido, a linguagem popular entende “objeto” como sendo uma “referência ao ato de conhecimento e tratada como sinônimo do sujeito individual de existência” (*PP*, v. I, IX, p.274). No segundo sentido, James diz que “*Objeto* de seu pensamento é realmente todo o seu conteúdo ou liberação, nem mais nem menos” (*PP*, v. I, IX, p.274).

O exemplo usado por ele é de uma expressão: “Colombo descobriu a América em 1492”. No primeiro caso, os objetos dessa expressão seriam “Colombo”, ou “América”, ou “a descoberta da América”. Esse modo de identificação do objeto simplesmente nomeia um “núcleo central” ou “núcleo substantivo da consciência” para, em seguida, inferir que o pensamento não é outra coisa senão “sobre” aquilo. Esse “aquilo” caracterizará como o “objeto do pensamento” (Cf. *PP*, v. I, IX, p.274). Todavia, James concluirá que isso não passa de vício do discurso: o primeiro é “tirar uma parte central substantiva de seu conteúdo e chamá-lo de

seu objeto”, já o segundo corresponde a “adicionar uma parte central substantiva, não incluída articuladamente em seu conteúdo, e chamar aquilo de objeto”. Por outro lado, o sentido técnico dado por James à noção de “objeto” não permite esse tipo de desarticulação, o objeto da sentença “Colombo descobriu a América em 1492” não pode ser nada menor do que a própria sentença toda; não há como falar dela “substancialmente” a não ser “escrevendo-a com hifens entre todas as suas palavras” (Cf. *PP*, v. I, IX, p.274), já que a experiência do pensamento-e-objeto diz respeito a uma “delicada idiossincrasia” da qual, se desejamos *sentir*, então “devemos reproduzir o pensamento como ele foi pronunciado, com cada palavra orlada e a sentença inteira banhada naquela auréola original de obscuras relações, que, como um horizonte, espalha-se sobre seu significado” (Cf. *PP*, v. I, IX, p.274).

Importante notar que James não está negando a existência de um objeto para o pensamento, o problema, sob o ponto de vista desse tipo investigação, na verdade, é compreende em que medida o objeto é pensado pelo pensamento, ou seja, de que “o objeto de todo pensamento não é nem mais nem menos do que o tudo o que o pensamento pensa, exatamente como o pensamento pensa, por mais complicado que seja a matéria e por mais simbólica que seja a maneira que o pensamento possa ter” (Cf. *PP*, v. I, IX, p.274). Por conseguinte, o intento de James é demonstrar que, embora o pensamento pareça lidar com objetos independentes dele, e por mais complexo que possa ser o objeto, nenhum pensamento dele apresenta-se como um estado não dividido de consciência.

A partir do que ficou estabelecido a respeito da relação entre pensamento e objeto, James analisará os erros tanto dos *sensualistas* como dos *intelectualistas*. Para o primeiro grupo, o dos *sensualistas*, o pressuposto é o de que “sempre um objeto de pensamento contém muitos elementos” e, justamente por essa característica, o pensamento é constituído de inúmeras ideias para cada um de seus elementos; no entanto, “todas são fundidas em aparência, mas realmente separadas” (Cf. *PP*, v. I, IX, p.278). Por outro lado, os *intelectualistas*, postulam que a validade formado por inúmeros elementos fundamentados em “ideias separadas” não pode ser formado a não ser com a adição de um “ego”, cuja função é “dar unidade e levar várias ideias a se relacionarem entre si”, em última análise, fundamentar a relação sintética desses elementos, isto é, “se as coisas devem ser pensadas em relação, então elas devem ser pensadas juntas e em um *algo*” (Cf. *PP*, v. I, IX, p.278), esse algo constitui um princípio unificador.

O erro tanto de ambos é concordarem com o pressuposto de que os únicos elementos do fluxo subjetivo da consciência são discretos e separados, ou aquilo que Kant chamou de “múltiplo”. No entanto, James procura diferenciá-los, mostrando que os *sensualistas* pensam que um “múltiplo” forma um “objeto singular”; já no caso dos que recorrem à atividade de *ego*,

os *intellectualistas*, afirmam a possibilidade do conhecimento se dá somente quando esse “múltiplo” é sujeito à atividade sintética de um *ego*. Em suma, depois de enumerar os possíveis erros das concepções rivais de consciência, James oferece a sua resolução, que, aliás, é fundamentalmente importante para compreendermos em que medida o ensaio “A ‘consciência’ existe?” localiza-se no todo de sua filosofia. Avalia James:

Não desejo ainda “expressar minha opinião” sobre a existência ou não existência do ego, mas sustento que não precisamos invocá-lo para esta razão particular – notadamente porque o múltiplo de ideias deve ser reduzido à unidade. *Não existe nenhum múltiplo de ideias coexistentes*; a noção de tal coisa é uma quimera. *Quaisquer coisas que são pensadas em relação são pensadas desde o início em uma unidade, numa pulsão simples de subjetividade, numa psicose, sentimento ou estado de mente singular* (Cf. *PP*, v. I, IX, p.279; itálicos do autor).

A análise a respeito da existência do ego planteada por James e anunciada nesta conclusão será exatamente o objeto do próximo tópico deste capítulo.

4.2.2.5 *Pensamento, atenção e interesse*

A quinta e última característica fundamental do pensamento é marcada por dois fenômenos da consciência presentes em todas as nossas percepções: a atenção seletiva e a atenção deliberativa. A prova disso é o que James chama de “onipresença das distinções” (Cf. *PP*, v. I, IX, p.284), marcada por termos como: *isto e aquilo, aqui e ali, agora e então*. Todos esses termos são conseqüências de uma “ênfase seletiva em partes do espaço e tempo” (Cf. *PP*, v. I, IX, p.284). No entanto, a característica central do pensamento nesse contexto é uma “dupla escolha”, denominada de “diligência seletiva” (*selective industry*). James explica:

A percepção envolve uma dupla escolha. A partir de todas as sensações presentes, notamos quais as sensações são as significantes das ausentes; e a partir de todas as associadas ausentes que aquelas sugerem, novamente escolhemos umas poucas para representar a realidade objetiva *par excellence*. Não poderíamos ter nenhum exemplo mais notável de diligência seletiva. Essa diligência continua a lidar com as coisas assim dadas na percepção. O pensamento empírico de um homem depende de coisas que experienciou, mas o que estas serão é, em grande medida, determinado por hábitos de atenção do homem. Uma coisa pode estar presente ali mil vezes, mas, se ele persistentemente falha em notá-la, não se pode dizer que ela seja experienciada por ele (Cf. *PP*, v. I, IX, p.287).

Deste modo, o que se anuncia neste trecho não é outra coisa senão a categoria da *experiência pura*. James explica que a característica primordial da consciência é a escolha

determinada “por hábitos atenção” a partir do dado de sensações que serão discriminadas por uma “dupla escolha”. Com efeito, apresenta uma distinção entre “sensações presentes” e “sensações ausentes”. As sensações presentes são determinadas pela massa de objetos apresentados diretamente à percepção. A atenção deliberativa, determinada pelos hábitos humanos, seleciona aquelas sensações presentes que correspondem aos seus interesses privados; no entanto, por outro ato deliberativo, “novamente escolhemos para representar uma realidade objetiva”, e essa “realidade objetiva” é uma “sensação ausente”. Isso fica mais explícito nas seguintes passagens: “Todas as características essenciais, que juntas formam para nós a objetividade genuína da coisa e são contrastadas com o que chamamos as sensações subjetivas que ela pode produzir em nós em um dado momento, são meras sensações como as últimas (Cf. *PP*, v. I, IX, p.287), e “todo raciocínio depende da habilidade da mente em dividir em partes a totalidade do fenômeno sobre o qual raciocinamos, e escolher, entre estas, aquela particular que, em nossa dada emergência, pode conduzir à conclusão apropriada” (Cf. *PP*, v. I, IX, p.288).

O ponto principal de James nessas passagens não é tanto discutir o estatuto ontológico dos universais tanto quanto colocar em discussão o aspecto fundamental da mente em gerar a percepção seletiva dessas realidades essenciais. O ponto em questão é o processo, segundo ele, marcado fundamentalmente pelo caráter seletivo da atenção.

Notável é a analogia usada por James para explicar essa propriedade da atenção deliberativa da mente, ou seja, que ela procede como “um teatro de possibilidades simultâneas”, já que a “consciência consiste na comparação dessas possibilidades entre si, na seleção de algumas e na supressão do resto pela intervenção reforçativa e inibidora da atenção” (Cf. *PP*, v. I, IX, p.288). A atenção deliberativa é, portanto, um dado fundamental da mente; está é, em sua definição, marcada pela qualidade de uma memória acumulada que fundamenta os hábitos de operação mental, bem como os hábitos de conduta.

Para concluir, “o mundo de cada um de nós, tão diferentes quanto possam ser nossas visões dele, fica imerso no caos primordial de sensações, que a *matéria* simples deu ao pensamento de todos nós indiferentemente”. Evidentemente, a noção de “matéria simples” referida nessa passagem não sugere nenhum tipo de materialismo, mas refere-se, antes de tudo, ao princípio fundamental do empirismo radical chamado de *experiência pura*, que é o *fluxo imediato da vida*. Sendo assim, esse é o “material primordial” (*one primal stuff or material*) do qual tudo é composto e que fornece o material de toda reflexão posterior. Em suma, é da experiência pura que “o mundo que *nós* sentimos e vivemos será aquele que nossos ancestrais e nós, por esforços lentamente acumulativos de escolha, deslindamos a partir deste, como

escultores, rejeitando simplesmente certas porções do estofa (*stuff*) dado” (Cf. *PP*, v. I, IX, p.288), assim como escolhendo outras.

Outros escultores, outras estátuas da mesma pedra! Outras mentes, outros mundos do mesmo caos monótono e inexpressivo! Meu mundo é apenas um entre milhões de mundos igualmente imersos (*embedded*), igualmente reais para que as pessoas possam abstraí-los. Quão diferentes devem ser os mundos na consciência de uma anta, peixe ou caranguejo (Cf. *PP*, v. I, IX, p.289).

E essa conclusão deve ser vinculada com o critério de temperamento estudado no primeiro capítulo, pois são dessas “porções rejeitadas” e “porções escolhidas” derivadas da matéria originária do mundo que emergem o modo como o as categorias aparecem para cada consciência participando diretamente do fluxo contínuo da realidade, já que esse é, em última instância, o modo propriamente humano de participar e construir a realidade.

4.3 A consciência em um mundo de *experiência pura*

A tese principal a respeito da natureza da consciência no contexto da filosofia do empirismo radical de William James é a de que não *existe algo* ao qual se deva chamar consciência. Na verdade, por “consciência” deve-se entender o nome da função que os pensamentos desempenham no mundo de experiência pura, a função de *conhecer*. Desta maneira, uma função não pode ser compreendida como uma “entidade” ou uma “substância”, e nem como um princípio autônomo e impessoal que cumpre a necessidade epistemológica de explicar como as coisas são conhecidas. “Consciência”, no empirismo radical, é, em última análise, nada mais do que o “termo” de uma relação na experiência pura. Essa concepção de consciência aparece desenvolvida no ensaio *A ‘consciência’ existe?*, publicado pela primeira vez no *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, em 1904, e depois postumamente publicado na coletânea *Ensaio em empirismo radical*, em 1902, organizada por Ralph Barton Perry.

Embora o ensaio de James seja dividido em oito partes, esta análise limita-se aos três primeiros pontos por ele apresentados: a) o *status quaestionis* a respeito do problema da consciência; b) a superação da concepção de consciência dos *intelectualistas* – nesse ensaio, ele identifica esses com os neokantianos; e, por fim, c) a concepção de consciência no âmbito do empirismo radical. Esses três pontos limitam-se à exposição mais genérica das teses de James, enquanto o restante do texto James use para responder a certas possíveis refutações. O

escopo deste trabalho, uma exposição abrangente da filosofia de James, não nos permite investigar criticamente como James se empenhou para refutar seus possíveis críticos.

4.3.1 A ‘consciência’ existe? – status quaestionis a respeito do problema da consciência

O ensaio inicia-se com um pequeno preâmbulo anunciando os problemas filosóficos referentes ao contexto em que está inserido o tema da consciência. primeiro, James apresenta o sentido genérico dado pelo senso comum ao problema do conhecimento: “‘pensamentos’ (*thoughts*) e ‘coisas’ (*things*) são nomes de duas espécies de objetos que o senso comum sempre julgará serem opostos e sempre na prática oporá um ao outro” (W-II, *ERE*, p.1141). Sabe-se que há uma distinção fundamental no ato de conhecer que é entre “pensar” e “coisas”, e essas duas “realidades” são tratadas, em linhas gerais, como opostas. O que se pensa é, de todo modo, diferente e oposto das coisas pensadas. Por exemplo, o objeto “lápiz” na realidade não é a mesma coisa que o objeto “lápiz” no pensamento. Uma coisa é o “lápiz”, outra, diferente, é o “pensamento do lápis”. Nesse sentido James entende que o senso comum trata “pensamento” e “coisas” como dois objetos ontologicamente distintos.

Mais adiante, James passa da noção de senso comum de conhecimento para um breve comentário a respeito desse problema no âmbito da filosofia. “A filosofia, refletindo acerca dessa oposição, divergiu, no passado, em suas explicações dessa oposição e pode-se esperar que divirja no futuro” (W-II, *ERE*, p.1141). Portanto, também um problema não só reservado ao senso comum, mas que acompanha a própria história da filosófica. Na sequência, James apresenta uma espécie de *status quaestionis* acerca desse problema da consciência em sua época:

Em primeiro lugar, “espírito e matéria”, “alma e corpo” representavam um par de substâncias equipolentes quase iguais em importância e interesse. Mas um dia Kant indeterminou a alma e incluiu o ego transcendental, e desde então, a relação bipolar esteve muito além de seu equilíbrio. Em nossos dias, o ego transcendental parece, entre os racionalistas, representar tudo; entre os empiristas, quase nada. Entre escritores [...], o princípio espiritual é levado a uma condição inteiramente fantasmagórica, sendo somente um nome para o fato de que o “conteúdo” da experiência é *conhecido*. Perde forma pessoal e atividade e se torna um vazio do qual, de seu próprio direito, absolutamente nada pode ser dito (W-II, *ERE*, p.1141).

James apresenta um esquema histórico da reflexão filosófica acerca da relação entre “pensamento” e “coisas”. No primeiro momento da história, a consciência apresenta-se na

forma de um dualismo de substância⁶², concepção esta que remonta certamente ao racionalismo cartesiano. O segundo momento diz respeito à “virada transcendental” inaugurada pela filosofia kantiana⁶³, cujo sujeito transcendental, embora não seja tomado no sentido de uma “substância” ou “alma”, isto é, de uma *res cogitans*, caracteriza-se como um princípio da síntese *a priori* das relações necessária entre os objetos dados na intuição sensível. James se refere ao caráter “indeterminado”, não empírico ou pessoal do sujeito transcendental, cuja ênfase, embora desfaça o dualista ontológico, mantém um dualismo do tipo epistemológico. No terceiro momento, James faz uma comparação entre racionalistas e empiristas a respeito do sujeito transcendental: racionalistas tomam-no como o ponto fundamental de sua filosofia, empiristas descartam-no como um epifenômeno da atividade cerebral. Por último, apresenta-nos alguns nomes de filósofos que simplesmente concebem um suposto princípio da atividade mental como uma mera “condição fantasmagórica”, um “vazio” sem qualquer forma pessoal, sem qualquer direito entre os princípios que explicariam a atividade cognitiva.

Assim, após percorrer a estado atual da investigação filosófica a respeito da mente em seu contexto, James anuncia a sua própria concepção de consciência no âmbito da filosofia da experiência pura. “Acredito que a ‘consciência’, uma vez que se tenha evaporado nesse estado de pura diafaneidade, está a ponto de desaparecer completamente. Ela é o nome de uma não-entidade, e não tem direito a um lugar entre os primeiros princípios” (*W-II, ERE*, p.1142). Sendo assim, James está entre aqueles que negam qualquer estatuto ontológico à consciência. Contudo, segundo ele, não basta simplesmente negar a existência da consciência, uma vez que não se pode negar a experiência humana de “conhecimento” e “pensamentos”.

Ora, se não há consciência, então como se explica a experiência de conhecer e pensar? Nesse caso, então, deve-se propor um “equivalente pragmático em realidades de experiência”

⁶² “A afirmação básica do dualismo é a de que o ser humano é um composto de duas entidades distintas: uma alma ou mente, que é não-física, e um corpo físico. A pessoa – aquele que dispõe de uma consciência e de experiência em geral – é idêntica à alma, não ao corpo. Ao longo de sua vida, o corpo e a alma estão ligados um ao outro, mas na morte esta ligação é rompida. O corpo, então, sofre uma dissolução, mas a alma continua a existir independentemente do corpo, por si só” (MASLIN, K. T, 2009, p.39). Sabe-se que o dualismo percorreu a história da filosofia, mas foi a partir da tradição cartesiana que ficou mais conhecido. Segundo Descartes, “pensar é um atributo da alma: e aqui descubro que propriamente pertence a mim mesmo. Somente isso é inseparável de mim. Eu sou – eu existo: isto é certo, mas quão frequentemente? Tão frequentemente quanto eu penso; pois poderia até acontecer de, parando eu inteiramente de pensar, ao mesmo tempo pararia juntamente de ser. Eu agora não admito nada que não seja necessariamente verdade: eu sou, portanto, falando com precisão, somente uma coisa pensante (*res cogitans*)” (DESCARTES, *Meditações II*, 4, p.142).

⁶³ Por “virada transcendental” compreende-se a “revolução copernicana” promovida por Kant no contexto da sua *Crítica* (Cf. KANT, *CrP*, B XVI; TP 18-19). Segundo a interpretação de George Pascal, para Kant “conhecer é dar forma a uma matéria dada, e é claro que a matéria é *a posteriori*, e a forma, *a priori*. Com efeito, a matéria do conhecimento é variável de um objeto a outro, visto depender do objeto; mas a forma, sendo imposta ao objeto pelo sujeito, será reencontrada invariavelmente em todos os objetos por todos os sujeitos” (PASCAL, 2011, p.37). Portanto, deve-se notar que, apesar da superação do dualismo de substância, é mantido um dualismo entre sujeito e objeto no âmbito epistemológico, e é isso que se refere, grosso modo, o idealismo transcendental.

(W-II, *ERE*, p.1142), ou seja, embora não exista isso a que se chame “consciência”, existe a experiência de conhecer e pensar. Por sua vez, essa experiência exige um equivalente que compense a exclusão da consciência como um princípio ontológico ou epistemológico. “Negar abruptamente que a ‘consciência’ existe parece tão absurdo, à primeira vista – pois inegavelmente existem ‘pensamentos’” (W-II, *ERE*, p.1142). A tarefa de James, por conseguinte, será a de explicar precisamente o que a sua filosofia pretende ao negar que a “palavra representa uma entidade, e insistir mais enfaticamente que ela representa uma função” (W-II, *ERE*, p.1142). Sua tese é enunciada nos seguintes termos:

Quero dizer que não existe estofa (*stuff*) primitivo ou qualidade de ser, oposto àquele de que objetos materiais são constituídos, a partir do qual nossos pensamentos dos objetos materiais são constituídos, mas existe uma função na experiência que os pensamentos desempenham e para cuja realização essa qualidade de ser é invocada. Essa função é *conhecer*. Supõe-se a “consciência” necessária para explicar não só o fato de que as coisas são, mas também o fato de que são referidas, são conhecidas. Quem quer que retire a noção de “consciência” de sua lista de primeiros princípios deve, contudo, providenciar, de alguma maneira, para que aquele ser da função continue (W-II, *ERE*, p.1142).

Enfim, a tarefa do ensaio não é outra senão justificar essa concepção radicalmente antidualista à luz da análise da consciência compreendida não como um “estofa” ou “qualidade de ser” distinto dos objetos materiais no âmbito da filosofia do empirismo radical. Nesse ponto, James deixa claro que a concepção de consciência proposta tem como finalidade a superação de qualquer tipo de dualismo. Não obstante, evitando, assim, o prejuízo de se cair em algum tipo de “armadilha reducionista”, por exemplo, ou um reducionismo do tipo materialista ou espiritualista, dependendo da ênfase que se prefira dar ao intento. A investigação acerca da consciência ocupa um lugar decisivo na filosofia do empirismo radical, busca em dar uma resposta à função pragmática a respeito de pelo menos três tópicos fundamentais: de que as coisas *são*, de que *as coisas são referidas* e, por fim, *de que as coisas são conhecidas*.

4.3.2 A superação da concepção corrente de consciência dos intelectualistas

De acordo com James, a filosofia neokantiana não foi suficientemente radical no projeto de eliminar “as primeiras formas de dualismos” tradicionalmente herdadas do racionalismo cartesiano. A fim de explicar qual o sentido de sua concepção de consciência, ele adota uma espécie de método comparativo. A primeira tarefa é apresentar sua tese e em seguida ilustrá-la a partir da relação comparativa com as teses neokantianas.

Minha tese é que se começamos com a suposição de que existe uma única matéria-prima ou único estofado do qual todas as coisas são compostas, e se chamamos tal estofado de “experiência pura”, então o conhecer pode facilmente ser explicado como uma espécie particular de relação mútua entre estofos, relação esta que partes da experiência pura podem entrar. A própria relação é uma parte da experiência pura; um de seus “termos” torna-se o sujeito ou o portador de conhecimento, o que conhece; o outro torna-se o objeto conhecido (W-II, *ERE*, p.1142).

James postula nessa passagem sua concepção de consciência à luz da filosofia do empirismo radical estudada no capítulo anterior. Todavia, antes de explicar propriamente essa concepção, ele faz uma série de análises de concepções “concorrentes”. Ele denomina de “bebedores atrasados da fonte kantiana” que veem na consciência uma “necessidade epistemológica” ainda que não haja nenhuma “evidência direta” (W-II, *ERE*, p.1142) de sua existência. Seu objetivo, em todo caso, não é refutar ou superar um por um os postulados de seus adversários, mas apresentar da melhor maneira sua tese, fazê-la compreensível, “pô-la em posição alternativa” e com a “mais recente alternativa”, isto é, a concepção que, segundo ele, embora tenha tentado superar uma concepção substancialista da alma, “eliminou as primeiras formas de dualismo”. Porém, não foi suficientemente radical em eliminar todas as suas formas. James entende que, se conseguir eliminar o que ele chama de neokantismo, então sua teoria a respeito da consciência será capaz de eliminar de vez qualquer forma de dualismo “sujeito” e “objeto”.

Para os pensadores que eu chamo de neokantianos, a palavra consciência atualmente não faz mais do que assinalar o fato de que a experiência é indestrutivelmente dualista em sua estrutura. Significa que não só o sujeito, nem só o objeto, mas o objeto-mais-o-sujeito é o mínimo que pode realmente ser. Entrementes, a distinção sujeito-objeto é inteiramente diferente daquela entre mente e matéria, daquela entre corpo e alma. As almas são separáveis, possuem destinos distintos; as coisas podem lhes acontecer. Para a consciência, enquanto tal, nada pode acontecer, pois, sendo em si desprovida de tempo, ela é somente uma testemunha dos acontecimentos no tempo, no qual toma parte. Ela é uma palavra, simplesmente um correlativo lógico de “conteúdo” em uma “experiência”, cuja peculiaridade é que o *fato vem à luz* nela, que a *conscientização do conteúdo* toma lugar. A consciência como tal é inteiramente impessoal – o “eu” e suas atividades pertencem ao conteúdo (W-II, *ERE*, p.1143).

James apresenta, de forma condensada, uma visão de que existe um resquício de filosofia kantiana em autores que defendem a tese segundo a qual a relação de certos conteúdos mentais (os objetos) não pode ocorrer sem a presença constante do testemunho de uma consciência (o sujeito). O mínimo que há no mundo é “objeto-mais-o-sujeito”, ou seja, só existe a possibilidade de um “mundo”, em última análise, sob a forma da “conscientização de seu

conteúdo”, pois é por meio deste processo de conscientização do conteúdo – ainda que essa consciência seja impessoal e que forneça apenas o “correlativo lógico de conteúdo na experiência” – que se dá a condição de possibilidade da experiência de conhecimento e, por isso, da própria objetivação dos dados da realidade. Não é fácil desfazer-se de Kant. Assim, pode-se dizer, a superação do dualismo de substância se dá por um dualismo do tipo epistemológico, mas ainda assim um dualismo, sem o qual não é possível explicar o conhecimento.

A fim de exemplificar o que se deve entender por “neokantianos”, James enumera três filósofos: G. E. Moore, Paul Natorp e G.T. Ladd. Segundo ele, todos os três, apesar de entenderem perfeitamente a dificuldade que é definir a consciência, pressupõem a ideia de que uma supressão total do conteúdo da experiência revelaria uma “referência peculiar cujo nome é ‘eu’”. Se fosse possível extrair todos os conteúdos do pensamento, muito provavelmente haveria uma “evidência” da consciência, pois é precisamente em “virtude dessa referência que o conteúdo é subjetivamente dado”, como descreve Paul Natorp, por exemplo. Ou Moore, ao afirmar que, não obstante a consciência “pareça sumir” quando tentamos fixar nossa atenção e “ver o *que*, claramente, ela é”, a consciência pode ser distinguida se “soubermos que existe algo a que procurar”. Ou em Ladd, que sugere a possibilidade de a consciência ser “evidenciada pela análise” (*W-II, ERE*, p.1143). O que é importante destacar, segundo James, é o fato de que nesses autores, ou nessa concepção de consciência, é possível “separar os dois fatores da experiência” (*W-II, ERE*, p.1143). Mesmo não os isolando ontologicamente, mantem-se a noção de uma dualidade implícita e constante no modo em que se dá a experiência de conhecimento.

4.3.3 *A concepção de consciência no âmbito do empirismo radical*

A peculiaridade da noção de consciência proposta por James é, antes de tudo, a superação de qualquer tipo de dualismo, seja ontológico seja epistemológico. A filosofia de James busca superar os possíveis reducionismos derivados da tentativa de superar a dualidade. Há uma distinção entre “pensamento” e “coisa”, e essa distinção pressupõe um dualismo no qual se fundamentam a “realidade do pensamento” e a “realidade das coisas”. De uma forma bem generalizada, para tentar evitar o dualismo, pode-se pressupor que não exista, substancialmente, uma “realidade pensante” ou um “sujeito pensante”, na forma de uma alma (Descartes, Leibniz) ou um ego transcendental (Kant, Fichte); no entanto, as coisas que existem só existem em sua materialidade. Todo fenômeno mental ou estado de consciência não é outra coisa senão um epifenômeno de atividades cerebrais (Huxley). Se não há alma, então tudo é de natureza material. Tudo é um, tudo é matéria. Ou, ao contrário, a fim de superar o materialismo,

pode-se dar ênfase à substância imaterial, e, portanto, o que existe é a alma, a consciência, algo de natureza espiritual ou ideal. A matéria seria uma espécie de ilusão da mente. Tudo é um, isto é, tudo é de natureza espiritual ou ideal. Para James, nenhuma dessas respostas é suficiente. Na verdade, essas respostas partem, justamente, do equívoco de se conceber a experiência do conhecimento a partir de “duplicidade interna” e, a fim de explicar essa duplicidade, acabam postulando algum tipo de reducionismo mais genérico a respeito da realidade como um todo.

Em seguida, James passa a expor sua concepção – anunciada parágrafos antes – de que “sujeito” e “objeto” não são polos distintos e opostos, mas “termos” de uma mesma relação, e participam de uma única matéria primordial e originária da qual as coisas são compostas. Deste modo, essa matéria originária não pode ser reduzida nem a um sujeito e nem tampouco a um objeto, porque se trata de uma “experiência pura”, uma experiência em que a própria relação sujeito-objeto participa não como “entidade autônoma”, mas como “termos” de uma mesma experiência.

Meu ponto de vista é exatamente o oposto deste. *A experiência, acredito, não tem tal duplicidade interna; e a separação dela em conteúdo e consciência não se efetua por meio de subtração, mas por meio de adição* – a adição a uma parte concreta dada da experiência de outros conjuntos de experiências, em conexão com os quais rigorosamente seu uso ou função pode ser de dois tipos deferentes (W-II, *ERE*, p. 1144; itálicos do autor).

O ponto de sustentação da tese de James está na ideia de que a distinção entre “conteúdo” e “consciência” não se dá por meio de um processo de subtração ou separação; não se chega à evidência da existência de “consciência” (sujeito) por meio de um processo de subtração do seu conteúdo (objeto), pois, e essa é a novidade de James, a relação entre “conteúdo” e “consciência”, ou entre “sujeito” e “objeto”, efetua-se “por meio de adição” (*by way of addition*). Em vista disso, a tese de James pode ser descrita da seguinte maneira: quando se pressupõe uma matéria primordial chamada experiência pura e não mais do que isso, não se pode falar que a experiência de conhecimento se dá por meio de uma duplicação efetuada, uma espécie de subtração entre sujeito e objeto, mas por um processo de “adição” no fluxo da experiência. Em suma, o conhecimento não parte de um processo de diferenciação ou duplicação interna, mas de uma relação participativa e adicional na própria experiência da realidade.

O exemplo que James usa para explicar isso é a de um pote de tinta em uma loja. Em uma loja de tintas, a tinta nada mais representa do que um produto a ser comercializado. Porém, quando as tintas são espalhadas em uma tela por um artista, elas representam não mais um

objeto em um comércio, mas um significado simbólico em uma obra de arte. No primeiro contexto, as tintas desempenham uma função comercial; no segundo, elas desempenham uma função espiritual. James se refere a esses contextos de “contextos de associados”:

Dessa mesma maneira, uma porção não separada da experiência, tomada num contexto de associados, representa o papel do que conhece, de um estado de mente, da “consciência”, enquanto num contexto diferente a mesma porção não separada da experiência representa a parte de uma coisa conhecida, de um “conteúdo” objetivo. Numa palavra, num grupo figura como um pensamento, em outro grupo como uma coisa (*W-II, ERE*, p.1145).

O exemplo nos permite compreender o seguinte: a experiência pura é análoga à tinta: a distinção entre “consciência” e “conteúdo” não é dada por “porções separadas” ou por uma duplicidade inerente entre mente e matéria – por exemplo, como se a tinta na loja fosse uma coisa e a tinta na tela outra –, ou seja, não se fundamenta em realidades ontológicas ou epistemológicas distintas. Por outro lado, segundo James, essa distinção entre consciência e conteúdo deve ser tomada e compreendida em um “contexto de associados” (*contexto of associates*), tal como o exemplo da tinta, que cumpre em um contexto uma função comercial e em outro uma função espiritual ou estética. Assim como na analogia, na experiência pura a “consciência” desempenha a função de conhecer, enquanto aquilo que é conhecido desempenha a função de “conteúdo” ou “objeto conhecido”. “Pensamento” e “coisa” são contextos de associados em que a experiência pura se dá. Nesse sentido, pode-se afirmar que a experiência não tem uma duplicidade interna em que a consciência é revelada pela “subtração” dos seus conteúdos, até evidenciar-se no processo imediato da percepção, mas, ao contrário, é evidenciada pela adição “a uma parte concreta dada de outros conjuntos de experiência” – por exemplo, o conjunto “pensamento” e o conjunto das “coisas” –, já que é a partir deles que “seu uso ou função pode ser de dois tipos diferentes”, ou seja, diferem-se enquanto “termos” de uma mesma experiência pura e não enquanto “entidades autônomas” fundadas em duas realidades.

O dualismo conotou com termos de duplo sentido tais como “experiência”, “fenômeno”, “dados”, “*Vorfindung*” – termos que, em filosofia, a qualquer custo, tendem cada vez mais a substituir os termos unívocos de “pensamento” e “coisa” – esse dualismo, eu dizia, ainda é preservado nesta interpretação, mas reinterpretado de tal forma que, ao contrário de ser misterioso e ilusório, torna-se verificável e concreto (*W-II, ERE*, p.1145; *itálicos do autor*).

Com efeito, James acredita que essa maneira de encarar o dualismo por meio da “adição” dos “contextos de associados” não faz outra coisa senão reinterpretar o dualismo até

então reinante em filosofia, com a diferença que seu modo leva em consideração o fato de que não há nada de misterioso e ilusório nesse dualismo⁶⁴, pois no empirismo radical esse dualismo é fundamentado naquilo que é verificável e concreto, tal como exige o pragmatismo, e não como um dualismo pressuposto como um postulado.

Além disso, uma das consequências mais importantes da sua concepção de consciência é a crítica dirigida às teorias representativa da percepção. Pode-se chamar sua teoria de realismo direto, ou seja, de que não há intermediários entre a percepção de um objeto e o objeto percebido, tal como cumpriu essa função o termo “ideia” ou “representação” nas filosofias modernas. James despreverá a dinâmica da percepção direta de um objeto como um ponto decisivo na compressão e legitimação da sua teoria. O exemplo que ele usa é a observação de um livro:

Deixamo-lo começar por uma experiência perceptual, assim chamada “apresentação” de um objeto físico, seu campo real de visão, a sala em que ele está sentado, com o livro que ele está lendo como centro dessa sala, e deixamo-la, neste momento, tratar pela via do senso comum esse objeto complexo como se esse objeto fosse “realmente” o que parece ser, notadamente uma coleção de coisas físicas recortadas de um mundo circundante de outras coisas físicas com as quais as primeiras têm relações reais ou potenciais (*W-II, ERE*, p.1145).

O exemplo de percepção dado por James é descrito pela “via do senso comum”. James adota uma situação simples: um leitor lendo um livro. Portanto, um objeto físico que se apresenta do modo mais “natural” possível a uma consciência. A teoria da representação pressupõe que não há possibilidade de se ter acesso direto ao objeto a não ser mediado pelas ideias imanentes a uma consciência. Conhecem-se as representações. Desta forma, há uma cisão inevitável entre “objeto físico” e “objeto representado”. A representação é uma duplicação do objeto na mente. A consciência tem acesso imediato apenas às representações. Então, o acesso ao “livro” só pode se dar por meio de uma “ideia”, e não do contato direto com o objeto físico, segundo essa teoria.

O que James está propondo com seu exemplo ao sugerir que se tome “a via do senso comum” é que não há essa “interface” pela qual se apresenta o objeto da percepção a uma consciência, pois ele se apresenta tal como “fosse ‘realmente’ o que parece ser”. O exemplo de

⁶⁴ Deve-se lembrar dos problemas encontrados pelos filósofos para explicar o dualismo de substância. No limite, Descartes e até mesmo Leibniz sempre acabavam apelando para um Deus. No caso do dualismo epistemológico, explicar a relação entre sujeito empírico (psicológico) e sujeito puro (epistemológico). No caso de James, com esse apelo ao dado originário da experiência pura, esse problema nem se coloca, como não há dualidade inerente, mas adição de experiência, tudo é fenomenologicamente dado na concretude da experiência.

James se aproxima muito da teoria *esse est percipi*⁶⁵, já que a realidade é esta realidade diretamente apreendida pela percepção: “Ora, como dissemos, ao mesmo tempo são exatamente *essas próprias coisas* que sua mente percebe” (W-II, *ERE*, p.1145). Continua: “E toda a filosofia da percepção, desde o tempo de Demócrito, foi só um e mesmo debate acerca do paradoxo de que o que é evidentemente uma realidade deveria estar em dois lugares ao mesmo tempo, tanto no espaço exterior como na mente de uma pessoa” (W-II, *ERE*, p.1146). Não obstante, assegura James, as “teorias ‘representativas’ da percepção evitam o paradoxo, mas, por outro lado, violam o sentido da vida do leitor”. Essas teorias violam esse sentido na medida em que, embora resolvam a duplicidade paradoxal da realidade estar em dois lugares ao mesmo tempo, propõem a “imagem mediadora” na percepção, quando distinguem entre “ideia” ou “representação” e a “coisa representada”. Na verdade, a vivência real do leitor é a percepção da sala e do livro “imediatamente”, como uma percepção direta, natural e sem imagens mediadoras.

E é da retomada desse “paradoxo da percepção” que James buscará explicar como a percepção direta pode ser resolvida no âmbito da experiência pura.

O enigma de como uma mesma sala pode estar em dois lugares é, no fundo, simplesmente o enigma de como um mesmo ponto pode estar em duas retas. O ponto pode, se ele estiver situado na intersecção das duas retas; e de maneira análoga, se a experiência pura da sala for um lugar de intersecção dos processos, que a ligam com dois diferentes grupos de associados respectivamente, ela poderia ser contada duas vezes, como pertencente a ambos os grupos e, de modo menos preciso, como existindo em dois lugares, apesar de que permanecerá o tempo todo, em termos numéricos, como uma única coisa (W-II, *ERE*, p.1146)

Essas observações de como é possível solucionar o paradoxo da percepção sem recorrer a uma teoria da representação resolvem o problema, segundo James, da necessidade de se postular um sujeito que acompanhe toda as representações. James busca compreender a experiência pura como um ponto de intersecção entre dois termos (sujeito e objeto), segundo a analogia de como um ponto pode estar em duas retas ao mesmo tempo. Deste modo, evita enfatizar a ideia de que existe uma autonomia de entidades tais como “sujeito” e “objeto”. Esses, neste caso, são tratados como “dois diferentes grupos de associados”, nada além disso, que se relacionam na experiência pura, e cuja relação é também, segundo o empirismo radical, um dado da experiência.

⁶⁵ Não se pode deixar de mencionar os filósofos da escola do senso comum, sobretudo Thomas Reid (1710-1796). Thomas Reid é um dos primeiros filósofos da modernidade a oferecer uma forma de "realismo direto" da qual, certamente, James é herdeiro: nessa visão, proposta pelo filósofo escocês e crítico de Hume, as nossas mentes conectam-se diretamente com o mundo e não através das ideias ou representações, tal como em Descartes, Locke ou Hume.

Esses grupos não precisam ser tratados como realidades autônomas, mas “existem em dois lugares ao mesmo tempo” como “uma única coisa”, ou seja, como termos que revelam o caráter participativo da consciência no fluxo da experiência pura. Uma vez que “a experiência é um membro de processos diversos que podem ser seguidos a partir dela, segundo linhas inteiramente diferentes” (W-II, *ERE*, p.1147). Em outras palavras, a experiência é o material originário a partir do qual todos os processos emergem e se diferenciam, mas sem perder sua relação de identidade, pois “uma coisa idêntica a si mesma tem tantas relações com o resto da experiência que se pode toma-la em sistemas de associação díspares, e tratá-las como pertencente a contextos opostos” (W-II, *ERE*, p.1146).

Para finalizar, o que diferencia “sujeito” e “objeto”, ou “consciência” e “mundo externo” do qual fornece o “conteúdo” a uma consciência não é a “subtração”, mas a diferenciação desses “contextos” em que se revelam, por meio de “adição” de experiência, pois “em um desses contextos ela é o ‘campo de consciência’ do leitor, em outro é a ‘sala em que o leitor está sentado’” (W-II, *ERE*, p.1146). A experiência entra na totalidade de ambos os contextos, na medida em que não apresenta nenhum “pretexto para que se diga que ela está ligada à consciência por uma de suas partes ou aspectos e à realidade exterior por outra de suas partes” (W-II, *ERE*, p.1145), isto é, a experiência é uma espécie de fio condutor da relação entre consciência e objeto, já que não há realidade material que poderá ser contrastada com a realidade da consciência. O que há é *o aquilo* imediatamente apreendido no fluxo da experiência comum. O contraste entre sujeito e objeto ou entre consciência e realidade material aparece em um segundo “momento”, para ser identificada e concebida por meio de categorias conceituais segundo o processo de deliberação, atenção e divisão da experiência em suas “porções”. Depois dessa explicação, James fornece um exemplo dessa diferenciação de “processos” em que a experiência pura se apresenta:

Um deles é a biografia do leitor, o outro é a história da casa da qual a sala faz parte. A apresentação, a experiência, o *aquilo* brevemente (pois, até que tenhamos decidido *o que* ele é, ele deve ser um mero *aquilo*) é o último termo de uma sucessão de sensações, emoções, movimentos, decisões, classificações, expectativas, etc., que terminam no presente, e é o primeiro termo de uma série de operações “interiores” similares que se estendem no futuro, da parte do leitor. Por outro lado, o próprio *aquilo* é o *terminus ad quem* de uma grande quantidade de operações físicas prévias, de carpintaria, de empapelar, de mobiliar, de aquecer, etc., e o *terminus a quo* de uma grande quantidade de outras futuras operações que lhe serão concernentes quando o destino de uma sala física está pressuposto (W-II, *ERE*, p.1145; itálicos do autor).

Portanto, na perspectiva jamesiana, as porções de experiência estão simultaneamente relacionadas e diferenciadas apenas por dois grupos de associados. Assim, há dois contextos bem delineados em suas características, não obstante derivem de um único estofo, no qual constitui a matéria originária do mundo. Essa matéria não sabe nada a respeito desse *que*, indeterminado. A experiência de saber deve ser representada por uma *função* e não por *outra* substância diferente dessa matéria-prima.

A descrição acima busca clarificar como essa função deve ser representada: por parte do leitor, há um “*aquilo*” dado na experiência de caráter indeterminado, isto é, um *que* ainda não definido por conceitos quando se está diante da casa. Isso tudo faz parte de um processo complexo e sucessivo de sensações, emoções, movimentos, decisões, classificações, expectativas etc. O fim desse processo, por parte do leitor, no contexto da consciência, é o “presente” da experiência. E não podemos deixar de evocar, neste ponto, o critério da *intimidade* à luz do *sentimento de racionalidade*, pois há nesse presente um fluxo fluente ou, pelo menos, a expectativa de sua realização.

O *aquilo* constitui-se, então, em dois contextos: é o termo final de uma série e, ao mesmo tempo, o primeiro termo de “operações interiores” que apontam o futuro. Todavia, como explica Robert Sokolowski: “É necessário dizer que em nossa experiência imediata não temos apenas fotogramas da presença que nos é dada; exatamente em nossa mais elementar experiência, temos um sentido de passado e futuro diretamente dado”. E ele continua, ao fazer uma menção à concepção de experiência em James: “Nossa experiência do presente não é o fio de uma faca, mas um telhado de duas águas. Tudo o que é dado para nós na percepção é dado como sumindo e também como chegando na presença” (SOKOLOWSKI, 2004, p.148). Ou seja, o presente de um *aquilo* imediato não se dá como numa complexa soma de porções de instantes de impressões sensíveis, mas é dado na realidade de um fluxo e, por isso, somos capazes de perceber o sentido de passado e futuro, o qual se apresenta desde o início à nossa consciência. Conclui Sokolowski que “seria impossível tentar inserir tais sentidos em nossa experiência 'mais tarde', após a experiência inicial. Um sentido primário de passado e futuro tem de ser dado exatamente desde o início” (SOKOLOWSKI, 2004, p.148), caso contrário, jamais teríamos o sentido do tempo.

Agora, por parte da casa, este *aquilo* dado na experiência da casa caracteriza o ponto de chegada de uma quantidade indeterminada de operações reveladas na presença dos móveis, dos livros, da construção propriamente da casa, cor, formato, estilo etc. No entanto, constitui-se também como o ponto de partida de possíveis futuras operações desse tipo: a casa pode ser pintada, vendida, destruída, reformada etc.

Se um *aquilo* no contexto do leitor constitui-se como o ponto de chegada e o ponto de partida de um processo complexo envolvendo uma série de operações prévias interiores, por outro lado, por parte da “história da casa da qual a sala faz parte”, o *aquilo* constitui-se o ponto de partida e, ao mesmo tempo, o ponto de chegada de uma série de operações prévias físicas. Toda essa pluralidade de relações é dada no ponto de intersecção de uma tensão da própria experiência pura, que nunca “duplica” ou é reconhecida por meio de subtrações do seu conteúdo, mas sempre unifica na riqueza inesgotável de possibilidades reais, concebida por meio do processo de adição de mais porções de experiências.

Essas conclusões passam a impressão de que James está a fazer uma espécie de descrição fenomenológica desses “contextos de associativos” na experiência pura:

Enquanto sala, a experiência ocupou aquele local e teve aquele ambiente durante trinta anos. Enquanto campo de consciência do leitor, ela pode nunca ter existido até agora. Enquanto sala, a atenção continuará a descobrir nela uma infinidade de novos detalhes. Enquanto mero estado mental do leitor, poucos detalhes novos surgirão sob o olhar da atenção. Enquanto sala, basta tomar um terremoto ou um grupo de homens e, em qualquer caso, uma certa quantidade de tempo para destruí-la. Enquanto estado subjetivo do leitor, seu fechar dos olhos ou qualquer jogo instantâneo de sua fantasia será suficiente. No mundo real, o fogo a consumirá. Na sua mente, o leitor pode deixar o fogo atuar sobre ela sem efeito. Enquanto objeto exterior, ele deve pagar uma certa quantia por mês para habitá-la. Enquanto conteúdo interior, ele pode ocupá-la por qualquer período de tempo sem pagamento (*W-II, ERE*, p. 1147).

A descrição de James mostra claramente o sentido em que “consciência” e “objeto” não precisam ser tomados como duas realidades distintas, embora haja uma distinção de contextos de experiência. Entre o “campo de consciência” e a “objeto” há uma única realidade, uma única matéria-prima a partir da qual o mundo é compreendido e construído. No entanto, o contraste entre esses dois contextos de experiências descritos também não pode gerar a confusão de que James estaria defendendo a tese de que a experiência pura seria, então, uma “substância”, no sentido metafísico do termo, como se James defendesse algum tipo monismo filosófico. Pelo contrário, essa descrição diz respeito à sua visão pluralista da realidade. Se de alguma forma essa homogeneidade da experiência pura leva a crer que James defende uma espécie de panteísmo, importante ressaltar que esse panteísmo só faz sentido dentro de um quadro pluralista. Pois descrever a experiência concreta à luz dos critérios de intimidade e temperamento, mediada pelas exigências dos princípios do pragmatismo, não é outra coisa senão apresentar a realidade tal como ela se mostra ao homem, isto é, a riqueza de um universo pluralista.

Para terminar, como avalia G. William Barnard (1997) “A estratégia de James após os *Principles* foi criar um ousado vínculo entre suas investigações psicológicas e suas especulações metafísicas” – exatamente como foi possível verificar nos dois textos estudados neste capítulo. “O que James fez foi afirmar que a conectividade que está presente no interior da nossa consciência não é limitada às fronteiras de nossa consciência”; segundo ele, pode-se afirmar que a teoria do realismo direto proposto por James supera a teoria da representação justamente nesse ponto. “O interior da consciência” não se fecha nele mesmo, pois há no interior da consciência “uma qualidade ontológica inerente ao próprio universo”. A investigação da psicologia em James não se reduz a uma mera descrição do homem. É da investigação psicológica que se encontra, por meio do empirismo radical, “uma porta de entrada para a ontologia” (BARNARD, 1997, p.139). Em última análise, pode-se afirmar que por meio da investigação da realidade do homem, James descobre a via de *reencontro* com a própria realidade.

4.4 Conclusão

O objetivo deste quarto e último capítulo foi investigar a concepção de William James a respeito da consciência como função do conhecimento, em um mundo de experiência pura. Buscou-se compreender em que medida a concepção de consciência jamesiana supera as concepções rivais de consciência que são derivadas de outros tipos de filosofia, sobretudo do racionalismo e do empirismo comum. A ênfase de James, pode-se constatar, é a superação de qualquer tipo de dualismo decorrente de erros de interpretação a respeito da natureza da consciência. Embora James negue o estatuto ontológico e epistemológico de consciência, ele recorre à noção de que esta é um dos termos da participação em uma realidade primordial compreendida como *fluxo* ou *experiência pura*. Por conseguinte, o fluxo do pensamento coincide, em última análise, com o fluxo da realidade. Essa coincidência caracteriza-se por uma espécie de *co-naturalidade contínua* entre ser e pensar, marcando, assim, a exigência pragmática fundamental da filosofia jamesiana, isto é, a *intimidade*. Nesse sentido, o universo jamesiano revela um surpreendente caráter humano e, ao mesmo tempo, indica o caráter pluralista da realidade, sempre marcado pela realidade do homem concreto em busca de um mundo digno de ser vivido.

Essa filosofia é o resultado pragmático da aplicação da categoria de *temperamento e intimidade*: o empirismo radical com o qual James está comprometido define a consciência não

como um suporte que fornece a condição de possibilidade da experiência do conhecimento, nem tampouco um mero nome dado a um feixe individual de vivências subjetivas. É precisamente nesse sentido que William James busca superar o racionalismo monista, uma filosofia absolutista e dogmática em seu princípio, e o naturalismo cientificista, uma filosofia materialista e relativista em suas consequências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo da história da filosofia, sobretudo no que se refere à interpretação de um sistema filosófico formulado exclusivamente por um autor responsável pela origem de alguma tradição filosófica, oferece-nos algumas oportunidades interessantes. Uma delas, e certamente a mais importante, é a de que o estudo atento da produção de uma filosofia específica (ou de uma tradição filosófica em geral) oferece a oportunidade de resistir a uma espécie de “servilismo em relação à *dóxa* contemporânea” (Cf. BRAGUE, 2007, p.21).

Não é muito difícil reproduzir jargões e lugares comuns sobre o estado atual de coisas que nos cercam, não só no debate intelectual público, mas também no interior da academia, onde muitas vezes esse debate é produzido. Todos estamos suscetíveis a abandonar o primeiro contato da experiência da realidade por um quadro geral de imagens que consideramos insuperável no que se refere à explicação da realidade física, da realidade do mundo, da realidade da história e, principalmente, de nós mesmos, isto é, da realidade humana.

Com efeito, investigar uma tradição filosófica implica em investigar o surgimento das ideias que nos cercam e que, com o tempo, acabam perdendo o vigor do seu sentido originário. A investigação histórica das ideias filosóficas capacita-nos a ir na origem e, conseqüentemente, nos fundamentos. Fazer história da filosofia é descer às raízes de certos problemas que, de alguma forma, nos cativem. O historiador da filosofia, Rémi Brague, oferece-nos uma completa descrição desse problema:

Contra a degenerescência da língua filosófica em um jargão técnico, a história da filosofia nos permite compreender a emergência do empreendimento filosófico no âmago e a partir da experiência de todos os dias, tal como ela se expressa na linguagem cotidiana. Ela, a história da filosofia, reconstrói as variações de sentido que conduziram à utilização das palavras como termos técnicos. Com isso, ela pode nos ajudar, indiretamente, a encontrar o caminho que conduz às experiências originais para as quais esses termos técnicos foram forjados. Ela pode até mesmo, eventualmente, ajudar-nos a criar novos termos que seriam mais adequados a nossos hábitos linguísticos atuais e teriam maior eficácia para o ensino (BRAGUE, 2007, p.19).

Muitas vezes, apropriar-se de certos conceitos pode dar a boa impressão de um domínio técnico suficientemente bem-sucedido, na tarefa de explicar os fundamentos de algumas visões de mundo, como se quem dominasse a linguagem, inevitavelmente, dominasse a realidade. O domínio da linguagem sobre a realidade, dos postulados sobre os fatos, dos axiomas sobre os fenômenos, caracterizados exclusivamente por um processo em direção a uma suposta universalidade ou “generalização”, quando não refletido adequadamente, ou quando

permeado por interesses de natureza outra que não a honesta busca da verdade sobre a objetividade do real, revela-nos o quão precário e provinciano encontra-se o estado dessa linguagem. Em outras palavras, essa atitude irrefletida pode pôr em risco a própria atividade da filosofia. E, na medida em que o domínio da linguagem filosófica é sufocado pela “supertecnicidade”, cuja consequência revela-se no “enfado de nossos jovens”, para usar uma expressão de James, arruína-se “toda espontaneidade do pensamento, todo frescor da concepção”, porquanto “em uma área como a filosofia é simplesmente fatal perder a conexão com o espaço aberto da natureza humana e pensar em termos de tradição comercial” (*W-II, PU*, p.637).

Entretanto, a consciência de se fazer história da filosofia nos coloca em alerta contra esse tipo de risco. Espera-se de um filósofo aquele que sempre buscou estabelecer uma adequada categorização da experiência da realidade. E um grande filósofo é aquele que, de alguma forma, conseguiu essa tarefa. Como julgar isso? A investigação histórica, quando não sufocada pelo interesse vago da erudição ou pelo comprometimento de alguma ideologia política, tem a honesta pretensão de buscar essa resposta.

Os métodos de investigação da história da filosofia enfatizam o zelo que se deve ter pelo texto, pelo trabalho lapidar de compreensão dos conceitos, das premissas básicas e o cuidado em acompanhar cada detalhe dos argumentos. Este tipo de cuidado, por sua vez, revela o respeito pela própria experiência do filósofo, a maneira como enfrentou seus dilemas, como refutou e enfrentou seus críticos e, por fim, o modo como procurou, por si mesmo, responder as perguntas que o inquietavam, onde cada etapa deve ser tomada como exemplo concreto de um intelecto trabalhando. Portanto, no trabalho da interpretação filosófica não se busca outra coisa senão a reconstrução da emergência das palavras e das categorias que o “intelecto desperta” de modo fidedigno, para além do abuso da tecnicidade, “observado na infrequência com que, na literatura filosófica, as questões metafísicas são discutidas”, absorvidas e “quase sempre abordadas como se estivessem cobertas por uma pesada cortina de lã” (*W-II, PU*, p.637). A investigação busca reconstruir o sentido dessa experiência. Deste modo, sugere James:

Se levarmos em consideração toda história da filosofia, os sistemas se reduzem a alguns poucos tipos principais que, sobre toda a forma de verborragia técnica com a qual o intelecto engenhoso do homem os envolve, são apenas uma grande quantidade de visões, modos de sentir toda a força do empuxo e ver todo turbilhão da vida, imposto a cada um por conta de seu caráter e experiência como um todo, e sobre o todo preferido – não há nenhuma outra palavra fidedigna – como a melhor atitude de vivência que alguém pode ter (*W-II, PU*, p.639).

E foi levando isso em consideração que a investigação acerta da história da filosofia contemporânea conduziu-nos a esse tipo de “vivência”, pelo menos no que se refere à importância da filosofia norte-americana no século XX, uma vez que, como o próprio James sugeriu a respeito da dimensão dessa atitude reflexiva sobre a história, “nenhuma atitude generalizada pode ser aplicada em relação ao mundo como um todo, antes que o intelecto seja capaz de desenvolver um considerável poder de generalização e de aprender a se satisfazer com fórmulas sintéticas” (*W-II, PU*, p.638).

Este estudo teve como principal objetivo analisar a relação entre consciência e experiência no âmbito do empirismo radical, do filósofo pragmatista William James. Essa relação implica na constante busca de James em reconciliar a experiência entre conhecimento e realidade, entre linguagem e fato, no âmbito da experiência concreta de pessoa em busca da resposta sobre uma vida significativa. Nesse estudo, procuramos expor o percurso filosófico dessa experiência a fim de compreender uma das etapas da origem da filosofia contemporânea. Nesse sentido, deve-se entender o viés fundamentalmente expositivo do trabalho desta investigação histórica a respeito do sistema filosófico.

Cada passo do estudo buscou respeitar as etapas do percurso jamesiano: os critérios fundamentais da sua filosofia; a definição de um método adequado e a consequente teoria da verdade; a formulação da própria filosofia do empirismo radical e, por fim, a função da noção de consciência dentro desse sistema.

Os critérios do *temperamento* e da *intimidade* aparecem como componentes de um complexo quadro de referências a partir do qual James julga a natureza da atividade filosófica à luz da própria natureza do ser humano. Neste contexto se dá a relação entre psicologia e filosofia, entre a visão científica do mundo e a reflexão filosófica. James faz uma crítica da concepção tradicional de racionalidade enfatizando o caráter originário da experiência de “sentimento” – entendida adequadamente no sentido da experiência de participação direta entre homem e realidade. Neste caso, ficou evidente que o estudo da psicologia para James constitui-se a base a partir da qual os dilemas filosóficos aparecem, uma vez que a própria metodologia científica se vê limitada à realidade interessada pela indagação filosófica.

Diferentemente de filosofias que partem da dúvida, a filosofia de James inicia-se com a noção de que há uma afecção direta de um mundo que se apresenta como *familiar* a uma consciência pessoal. Nada de postulados metafísicos, nada de verdades cristalizadas com o

tempo, nenhuma pretensão em deduzir o mundo de uma intuição do absoluto. A experiência filosófica parte da experiência mais imediata de um homem concreto. O homem precisa construir uma visão de mundo. Essa experiência fornece a matéria-prima, que é modelada segundo o próprio temperamento de cada um. Não há nada em James que parta de princípios genéricos sobre a realidade metafísica e sobre a realidade humana. Cada ser humano, com seu temperamento, recolhe da realidade o material que lhe parece mais significativo. É uma filosofia da facticidade, mas uma facticidade dinâmica, não estática. Todavia, quando a reflexão tende a ser filosófica, há a necessidade de generalizar, simplificar e conceitualizar (W-II, *PU*, p.635). Portanto, surge a pergunta: como saber qual é a visão de mundo é verdadeira? Qual método é o mais adequado para responder a esse inevitável questionamento?

Diante da imposição desse questionamento, a *teoria pragmática da verdade* é uma exigência do próprio percurso filosófico: o *método pragmático* busca resolver qual dessas visões de mundo é a pragmaticamente verdadeira. A verdade não é um pressuposto metafísico. Na filosofia de James nada é predeterminado, fechado e deduzido a partir de algum tipo de determinação anterior à experiência. Nisso consiste seu anti-intelectualismo. Isso não significa que James negue a dimensão metafísica ou religiosa, como o naturalismo cientificista. Pelo contrário, sua filosofia é uma abertura aos mundos possíveis, às hipóteses e não dogmas absolutos. Uma das principais contribuições da sua filosofia é o *falibilismo*. Essas são as palavras do seu último ensaio: “Não há nenhuma conclusão. O que se concluiu, que possamos concluir em relação a ele? Não há nenhuma sorte a ser lida, e nenhum conselho a ser dado. – Adeus!” (W-II, *ESSAY*, p.1313).

Como podemos acompanhar, o empirismo radical implica, portanto, superar qualquer visão que limite a experiência do mundo, seja sua constituição monista, derivada do racionalismo, ou sua constituição subjetivista, derivada do empirismo. Por exemplo, um ponto polêmico e sempre aberto a discussões a respeito de como James concebia o estatuto dos universais: realista ou nominalista? Ora, perguntamos, por que não os dois? O empirismo radical é, pois, a visão filosófica que leva em consideração essa abertura metafísica, dada na categoria de *experiência pura*. O mundo defendido por James é um mundo de possibilidades reais. Nada de hermético, autossuficiente, determinista e fechado em si mesmo. Pelo contrário, a chave de compreensão do mundo é, em última instância, a condição de abertura e relação. No que se refere aos universais, por que não uma concepção realista-nominalista? No que se refere à constituição última do mundo e dos seus princípios, por que não: uno-e-múltiplo? Essas seriam questões que merecem atenção especial. São formuladas, nessas considerações finais, como pontos de partida e sugestões para uma investigação futura.

O escopo dessa pesquisa limitou-se a investigar as etapas do desenvolvimento da filosofia jamesiana até a fundamentação da noção de consciência como função do conhecimento na experiência, a partir da análise dos ensaios *A “consciência” existe?* e *Um Mundo de Experiência pura*, discutindo em que sentido a concepção de consciência cumpre com a vigorosa possibilidade de superação de concepções reducionistas a respeito da subjetividade e da realidade.

Em suma, no que se refere à delimitação temática deste estudo, pode-se concluir que a proposta jamesiana da subjetividade demonstra a possibilidade de uma interpretação filosoficamente coerente de sua obra, cujo objetivo poderá ser melhor compreendido à luz dessas palavras: “As mentes empíricas, ao pôr as partes à frente do todo, parecem aos racionalistas, que começam pelo todo e, conseqüentemente, desfrutam os privilégios da magniloquência, usar epítetos diminutivos com a intenção de ofender”, ou seja, a emergência de uma visão de mundo impõe, muitas vezes, a exclusão da outra por uma espécie de capricho de temperamentos. “Entretanto”, conclui James, “todas essas diferenças são questões menores que devem ser subordinadas ao fato de que, sejamos empiristas ou racionalistas, nós mesmos somos partes do universo e compartilhamos a mesma profunda preocupação com o seu destino” (*W-II, PU, 635*).

BIBLIOGRAFIA

Leituras primárias:

- JAMES, William. (1890) *The Principles of Psychology*. 2. vols. New York: Henry Holt and Company.
- _____. (1992) *Writings 1878-1899*. Nova Iorque: Library of America.
- _____. (1987) *Writings 1902-1910*. Nova Iorque: Library of America.
- _____. (1987) *Manuscripts, Comments, and Reviews*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (1988) *Manuscript Lectures*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (1988). *Manuscript, Essays and Notes*. Cambridge: Harvard University Press.

Leituras secundária:

- ABIB, José A. D. (1999) Empirismo radical e subjetividade. *Psicologia: teorias e pesquisas*. vol. 15, n.1, pp. 055-063.
- BARNARD, G. William. (1997) *Exploring Unseen Worlds: William James and the Philosophy of Mysticism*. Nova Iorque: SUNY Press.
- BRENT, Joseph. (1998) *Charles Sanders Peirce. A Life*. Indiana: Indiana University Press.
- BROWN, Hunter. (2000) *William James on Radical Empiricism and Religion*. Toronto: University of Toronto Press.
- BRAGUE, Rémi. (2007) *Introdução ao mundo grego: estudos de história da filosofia*. São Paulo: Loyola.
- CARLSON, Thomas. (2010) *James e a tradição kantiana*. IN: PUTNAN, Ruth Anna (org.). *William James*. [trad. André Oides], São Paulo: Ideias & Letras.
- COOPER, Wesley. (2002) *The Unity of William James's Thought*. Nashville: Wanderbilt University Press.
- DESCARTES, Réne. (2010) *Obras escolhidas*. São Paulo: Perspectiva.

- DEWEY, John. ([1931] 2007) *O desenvolvimento do pragmatismo americano*. IN: Scientiæ Studia, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 227-43.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1987) *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*. Madri: Tecnos.
- FLANAGAN, Owen. (2010) *A consciência vista por um pragmatista*. IN: PUTNAN, Ruth Anna (org.). *William James*. [trad. André Oides], São Paulo: Ideias & Letras.
- FONTINELL, Eugene. (2000) *Self, God, and Immortality: A Jamesian Investigation*. Nova Iorque: Fordham University Press.
- GALE, Richard. (2005) *The Philosophy of William James. An Introduction*. Cambridge: Universty of Cambridge Press.
- HEGEL, G.W.F. (2005) *Fenomenologia do espírito* [trad. Paulo Meneses]. Rio de Janeiro: Vozes.
- HOLLINGER, David, A. *James, Clifford e a consciência científica*. IN: PUTNAN, Ruth Anna (org.). *William James*. [trad. André Oides], São Paulo: Ideias & Letras.
- HOOKEYWAY, Christopher. (2010) *Princípios lógicos e atitudes filosóficas: a resposta de Peirce ao pragmatismo de James*. IN: PUTNAN, Ruth Anna (org.). *William James*. [trad. André Oides], São Paulo: Ideias & Letras.
- HORKHEIMER, Max. (1974) *Eclipse da razão*. Rio de Janeiro: Labor Editorial.
- HUME, David. (2010) *Investigações sobre o entendimento humano*. [trads. Alexandre Amaral Rodrigues]. São Paulo: Hesdra.
- IBRI, Ivo Assad. (1992) *Kósmos Noētos. Arquitetura metafísica de Charles S. Peirce*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2004) Semiótica e pragmatismo: interfaces teóricas. *COGNITION: Revista de Filosofia*, São Paulo, v. 5, n. 2, pp. 168-179, jul./dez.
- KANT, Emmnual. (2001) *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- KOYRÉ, Alexandre. (1973) *Du monde clos à l'univers infini*. Paris: Gallimard.

- LAMBERTH, David C. (1999) *William James and the metaphysics of experience*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- _____. (2001) Pragmatismo e naturalismo: uma conjunção inevitável? (trad. João A. Máttar Neto). *COGNITIO – Revista de Filosofia*, n.2. São Paulo: EDUC/Angá, pp. 88-100.
- _____. (2010) *Interpretando o universo segundo uma analogia social: intimidade, pampsiquismo e um deus finito em um universo pluralista*. IN: PUTNAN, Ruth Anna (org.). *William James*. [trad. André Oides], São Paulo: Ideias & Letras.
- LIMA VAZ, Claudio Henrique. (1999) *Escritos de filosofia IV: introdução à Ética Filosófica I*. São Paulo: Loyola.
- LOCKE, John. (1975) *An Essay Concerning Human Understanding*. [Peter Nidditch's edition], United Kingdom: Oxford University Press.
- MASLIN, Keith T. (2009) *Introdução à filosofia da mente*. Porto Alegre: Artmed.
- MORA, Ferrater. (1964), *Diccionario de filosofía*. TOMO II. Buenos Aires: Sudamericana
- MYERS, Gerald E. (1986) *William James. His Life and Thought*. New Haven: Yale University Press.
- PASCAL, Georges. (2011) *Compreender Kant*. Rio de Janeiro: Vozes
- PEIRCE, Charles S. (1931-1935) *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Vols. I-VI ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss (Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (1983) *Escritos Coligidos*. IN: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- PERLER, Dominik (2007) *René Descartes: o projeto de uma refundamentação radical do saber*. IN: KREIMENDAHL, Lothar (org.). *Filósofos do século XVII*. São Leopoldo: UNISINOS.
- PERRY, Ralph Barton. (1935) *The Thought and Character of William James*. 2 vols. Boston: Little, Brown.

- PIHLSTRÖM, Sami. (2010). Seeking the Middle Way in Pragmatist Philosophy of Religion Two Case Studies of the Ethical Grounds of Metaphysics in Pragmatism. *COGNITION: Revista de Filosofia*, São Paulo, v. 11, n. 1, pp. 101-121, jan./jun.
- PUTNAM, Anna Ruth. (2010) *Alguns dos ideais de vida*. IN: PUTNAN, Ruth Anna (org.). *William James*. [trad. André Oides], São Paulo: Ideias & Letras.
- PUTNAM, Hilary. (1995) *Pragmatism: An Open Question*. Cambridge, MA: Blackwell.
- _____. (2010) Parmanência de William James. [trad. Clayton Foschiani]. *COGNITIO-ESTUDOS: Revista Eletrônica de Filosofia*, São Paulo, vol. 7, n. 2, jul. – dez., pp. 210-22. Disponível em <<http://www.pucsp.br/pos/filosofia/Pragmatismo>>. Data de acesso: 30/07/2012.
- _____. (1999) *Realismo de rosto humano*. Lisboa: Instituto Piaget
- _____. (2010) *A teoria da verdade de James*. IN: PUTNAN, Ruth Anna (org.). *William James*. [trad. André Oides], São Paulo: Ideias & Letras.
- REID, Thomas. (1827) *Essays on the Power of The Human Mind*. London: Thomas Tegg.
- _____. (2013) *Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum*. São Paulo: Vida Nova.
- RICHARDSON, Robert D. (2006) *William James: In the Maelstrom of American Modernism*. New York: Houghton Mifflin Company.
- SANDOZ, Ellis (2010). *A revolução voegelinana: uma introdução biográfica*. São Paulo: É-realizações.
- SCHNEPF, Robert. (2007). *Baruch Spinoza*. IN: KREIMENDAHL, Lothar (org.). *Filósofos do século XVII*. São Leopoldo: UNISINOS.
- SEIGFRIED, Charlene Haddock. (1978) *Chaos and Context: A Study in William James*. Athens, OH: Ohio University Press.
- _____. (1990) *William James's Radical Reconstruction of Philosophy*. Nova Iorque: SUNY Press.
- SOKOLOWSKI, Robert. (2004) *Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Loyola.

- SPRIGGE, T. L. S. (1993) *James and Bradley: American Truth and British Reality*. Chicago: Open Court.
- SUCKIEL, Ellen Kappy. (1996) *Heaven's Champion: William James's Philosophy of Religion*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- VOEGELIN, Eric. (1995-2006) *The Collected Works of Eric Voegelin*. 1-34 vols. Missouri: University of Missouri Press.
- WAAL, Cornelis. (2007) *Sobre pragmatismo*. São Paulo: Loyola.
- WILSHIRE, Bruce. (2000) *The Primal Roots of American Philosophy*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- _____. (1968) *William James and Phenomenology: a Study of the "Principles of Psychology"*. Londres: Indiana University Press.
- _____. (2010) *A surpreendente intimidade do mundo material: os últimos pensamentos de William James*. IN: PUTNAN, Ruth Anna (org.). *William James*. [trad. André Oides], São Paulo: Ideias & Letras.