

A EXPERIÊNCIA MÍSTICA ENTRE A PSICOLOGIA E A METAFÍSICA

THE MYSTICAL EXPERIENCE BETWEEN THE
PSYCHOLOGY AND THE METAPHYSICS

Pablo Enrique Abraham Zunino^(*)

RESUMO

O objetivo deste artigo é discutir o tema da “experiência mística” à luz da obra *As variedades de experiência religiosa* (1902), de William James. Examinar os diferentes tipos de estados místicos de consciência nos permitirá avaliar de que modo a filosofia poderia pensar o misticismo sem ultrapassar os limites da experiência. Como fio condutor deste estudo, assumimos a hipótese de que o tratamento pragmatista conferido por James à religiosidade privilegia certos aspectos psicológicos do misticismo, sem ceder às tendências mais especulativas que buscam no místico um modelo para a compreensão da verdade metafísica.

PALAVRAS-CHAVE: William James. Misticismo. Experiência. Psicologia. Metafísica.

ABSTRACT

*This paper aims to discuss the theme of “mystical experience” in light of the work *The varieties of religious experience* (1902), of William James. Examining the different types of mystical states of consciousness will allow us to assess in which way the philosophy might think mysticism without exceeding the limits of experience. As a guiding principle of this study, we assume the hypothesis that the pragmatist treatment given by James to religiosity prioritizes some psychological aspects of the mysticism, without yielding the speculative trends that seek, in the mystic, a model for understanding the metaphysical truth.*

KEYWORDS: William James. Mysticism. Experience. Psychology. Metaphysics.

^(*) Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo – USP (FFLCH, 2010). Tem experiência na área de História da Filosofia Moderna e Contemporânea, tendo estudado principalmente os seguintes temas: metafísica e teoria do conhecimento na filosofia de George Berkeley; temporalidade, subjetividade e ontologia no pensamento de Henri Bergson. Atualmente, desenvolve uma pesquisa de pós-doutorado junto ao departamento de filosofia da Universidade de São Paulo.
E-mail: zunino@usp.br

INTRODUÇÃO

O misticismo, como veremos, admite graus. Isso significa que o místico não é um ser de outra natureza, capaz de perceber um mundo completamente inapreensível para os demais mortais comuns, mas sim um ser que desenvolve o sentimento místico, isto é, a abertura para uma pluralidade de eventos profundamente significativos que sugerem a possibilidade de uma realidade e de uma experiência mais abrangentes.

Um primeiro grau de misticismo pode ser encontrado em nossas próprias vidas, naqueles eventos simples que nos fazem sentir em conexão com a totalidade do universo: o enigma oculto nos versos de um poema, por exemplo, pode dar lugar a uma experiência desse tipo. Ainda no plano da nossa vida ordinária, a sensação de leveza e até certa alegria passageira que acompanha o consumo de bebidas alcóolicas, pode ter uma significação mística, evidentemente, muito mais acentuada naqueles casos em que se tem visões ou alucinações. E a vida religiosa, por sua vez, representa o mais alto grau de misticismo, incorporado nas diferentes práticas religiosas do mundo: o ioga da Índia, o budismo, o sufismo e o misticismo cristão. Com efeito, a experiência religiosa pessoal tem sua raiz e centro nos estados místicos de consciência (EMC), por isso o “capítulo vital” de *As variedades de experiência religiosa* é dedicado à questão do “misticismo”. Como se sabe, o próprio autor jamais experimentara tais estados, mas propõe-se a tratar deles em segunda mão. Começemos, então, pelas palavras “misticismo” e “místico” que denotam um sentido vago, amplo e sentimental. Para circunscrever melhor o tema, distinguimos os quatro traços fundamentais dos EMC:

- 1) *Inefabilidade*: sentido negativo. Uma descrição adequada do seu conteúdo não pode ser dada em palavras; sua qualidade deve ser diretamente experimentada; trata-se de estados de sentimento; comparação com o ouvido musical daquele que sabe apreciar uma sinfonia.¹ Também se compara o EMC ao estado daquele que está apaixonado, pois só quem esteve apaixonado consegue compreender esse estado mental.
- 2) *Qualidade noética*: Além de serem “estados de sentimento”, os EMC são também “estados de conhecimento” na forma de *insights* sobre

¹ “Também [há] pessoas para as quais a música não passa de um ruído” (BERGSON. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 1932, p.261).

as profundezas da verdade que não podem ser sondadas por meio do intelecto discursivo. Iluminações, revelações, cheias de significância e importância que sempre carregam algum sentido de autoridade.

- 3) *Transitoriedade*: uma ou duas horas parece ser o limite de duração dos EMC, embora seu desenvolvimento possa ser contínuo no que diz respeito à riqueza interior.
- 4) *Passividade*: Se bem que o advento dos EMC pode ser propiciado por meio de certas operações voluntárias preliminares (fixando a atenção, por exemplo); quando esse tipo de consciência se manifesta “o místico sente como se sua própria vontade ficasse suspensa, e na verdade às vezes como se ele fosse segurado e possuído por um poder superior” (JAMES, 2002, p.381).

Retomemos agora os “exemplos típicos” que mencionamos de início, de modo a aprofundar o nosso estudo serial sobre o misticismo, começando por aqueles fenômenos que não implicam nenhuma significância religiosa especial em direção àqueles em que as pretensões religiosas são extremas. Como vimos, há certo grau de misticismo nos fenômenos que têm uma “profunda significância” para cada um de nós: “uma simples palavra ou conjunções de palavras, efeitos da luz sobre a terra e o mar, cheiros, sons musicais”, todos esses eventos podem ter uma significância mais profunda quando a mente está na sintonia perfeita. Sentimos como se tivesse caído a ficha. Lembremos, por exemplo, do “poder estranhamente comovedor” que certas passagens lidas em poemas durante a juventude nos provocaram. E como explicar o arrebatamento que acompanha um *déjà vu*, isto é, a sensação de ter “estado aqui antes” (em determinado lugar, com as mesmas pessoas, falando exatamente a mesma coisa)? Esse sentimento, sem dúvida, já nos sugere um segundo grau de misticismo.

O próximo degrau na escada da experiência mística é ocupado pelas patologias. Não exatamente pelas doenças mentais crônicas, senão por aqueles distúrbios provocados na consciência pelo uso de tóxicos e anestésicos, sobretudo, o álcool. Haveria nesses estados de consciência um aspecto positivo que é destacado por James: “A sobriedade diminui, discrimina, e diz não; a embriaguez expande, unifica, e diz sim” (JAMES, 2002, p.387). Do mesmo modo, substâncias como o óxido nítrico e o éter podiam estimular a consciência mística, sugerindo uma espécie de “revelação metafísica”. Essas experiências levaram o nosso autor a concluir que a consciência normal durante a vigília – a *consciência racional* – é apenas um tipo particular de consciência e que por trás

dela, separada por uma tela transparente, haveria formas potenciais de consciência completamente diferentes, as quais passam despercebidas, mas podem reagir ante um estímulo específico, descortinando outros tipos de mentalidade que talvez tenham seu campo de aplicação determinado.

Notemos, desde logo, que há em James uma significação metafísica da experiência mística (e não só psicológica como pensávamos num primeiro momento). Essa significação é dada nas próprias experiências de James com óxido nítrico e pode ser definida como uma “reconciliação”, isto é, uma tendência à unificação dos diversos antagonismos do mundo. Os relatos de experiências místicas associadas ao uso de tóxicos vão dando lugar a experiências mais religiosas, nas quais a presença de Deus estabelece a diferença marcante durante as visões místicas. A questão que se coloca é saber se o êxtase dessa visão atemporal de Deus tem alguma realidade ou se isso não passa de uma excitação anormal do cérebro, provocada, por exemplo, pela inalação de clorofórmio com a conseqüente alucinação cerebral. E se a percepção íntima da realidade que afetou o sujeito da experiência mística enquanto ele estava alheio às impressões exteriores e ao sentido ordinário das relações físicas não fosse um engano, mas a verdadeira experiência? Se assim for, podemos suspeitar – junto com James – que, naquele momento, ele estivesse sentindo o mesmo que a maioria dos santos: a indemonstrável, porém irrecusável, certeza de Deus.

MISTICISMO E RELIGIOSIDADE

Na medida em que se reportam à presença imediata de Deus, essas experiências estabelecem uma conexão com o misticismo religioso. Podemos sintetizar a idéia de James a esse respeito com as descrições de um psiquiatra canadense – Dr. Bucke – acerca do conceito de “consciência cósmica”. Consciência do cosmos significa consciência da vida e da ordem do universo. Junto com ela, vem uma iluminação intelectual que conduz o indivíduo a um novo plano de existência, fazendo dele o membro de uma nova espécie. Mas o principal não é esse poder intelectual, senão o sentimento de elevação moral que carrega consigo o sentido da imortalidade, isto é, a consciência da vida eterna, não como uma convicção de algo que poderá ser atingido no futuro, senão como a consciência de algo que já se tem. (JAMES, 2002, p. 398). Esta consciência cósmica ou mística nos revela que o universo não se compõe de matéria morta, senão que é uma *presença viva* que pode ser assimilada ao princípio fundador

do mundo, de todos os mundos, aquilo que chamamos de amor. Entretanto, essa visão esporádica pode ser cultivada metodicamente, tal como se prescreve na vida religiosa das diversas culturas: hindus, budistas, muçulmanos e cristãos, apesar das diferenças específicas que concernem aos seus rituais e dogmas institucionalizados, podem ser caracterizados a partir de uma experiência comum, que é aquilo que denominamos aqui como *misticismo*.

Vejamos, inicialmente, a prática de ioga na Índia. Trata-se de uma união experimental do indivíduo com a divindade, baseado na perseverança dos exercícios: dieta, postura, respiração, concentração intelectual e disciplina moral conduzem o *yogi*, enquanto discípulo, à condição de *samâdhi*, proporcionando-lhe uma visão direta daquilo que jamais teria conhecido através do instinto e da razão. A mente possui um estado de existência superior além da razão, um estado *supra consciente*, que não vem acompanhado do sentimento de egoísmo (subjetividade) que caracteriza a atividade consciente, nem pela anulação completa da consciência ou pela passividade do *inconsciente*.

James está aplicando aqui o *método pragmatista* à esfera da religiosidade, isto é, procurando a prova empírica do valor da religião com base no pressuposto de que suas conseqüências devem ser positivas para a vida. Prossigamos, então, com a análise do budismo. Os budistas designam os estados superiores de contemplação com a palavra “dhyâna”, que suporta quatro estágios. O primeiro, ainda intelectual, consiste na “concentração da mente num ponto”, visando a neutralização dos desejos; na segunda fase, a função intelectual se dissolve, mas permanece uma certa satisfação operada pelo “sentido de unidade”; na terceira fase, desaparece essa satisfação, dando lugar à indiferença, junto com a memória e a autoconsciência; na quarta fase, a indiferença, a autoconsciência e a memória atingem a perfeição. (JAMES, 2002, p. 401). Essa preparação conduz o budista por regiões cada vez mais afastadas da percepção e da idéia, portanto, mais próximas do *Nirvana*, que é objetivo final da prática. A prerrogativa da prática também é acentuada pelo Sufi, no mundo muçulmano, cuja aspiração é desligar seu coração de tudo aquilo que não é Deus para ocupar-se unicamente com a meditação do ser divino. O Sufi sabe que a teoria é mais fácil do que a prática, pois uma coisa é conhecer a definição e as causas da saúde, por exemplo; outra é ser de fato uma pessoa saudável. O mesmo podemos dizer sobre a abstinência: uma coisa é *conhecer* sua natureza; outra é *ser* abstinente. É somente nesse sentido prático que a alma pode desligar-se do mundo.

Nesse ponto, James confirma a primeira característica da experiência mística – a *inefabilidade* – e formula uma das idéias diretrizes de sua obra: “Esta incomunicabilidade do êxtase é a nota-chave de todo misticismo. A verdade mística existe para o indivíduo que experimenta o transe espiritual e para mais ninguém” (JAMES, 2002, p.406). Por isso, a verdade mística é assimilada ao conhecimento sensível, antes do que ao conhecimento inteligível. Na história da filosofia, o pensamento conceitual, em virtude do seu distanciamento e da sua abstração, tem sido freqüentemente rebaixado perante a sensação. É comum na metafísica dizer que o conhecimento de Deus não pode ser discursivo, senão intuitivo; sua maior parte deve ser construída de acordo com o modelo fornecido pela sensação imediata e não segundo proposições e juízos. No entanto, as *nossas* sensações imediatas não têm outro conteúdo senão aquele que provém dos cinco sentidos. E os místicos, como veremos, negam enfaticamente que os sentidos desempenhem qualquer papel naquele tipo mais elevado de conhecimento que produz seus êxtases.

A tese da *pluralidade da verdade* que James (1979) defende no *Pragmatismo* permite acolher o misticismo não só como um conhecimento, senão como um conhecimento mais elevado, comparável ao conhecimento sensível naquilo que ele tem de imediato e concreto, porém, irredutível ao conteúdo sensível. Por outro lado, todavia, parece que há uma incompatibilidade entre os procedimentos analíticos do conhecimento intelectual e a apreensão da divindade. Será que uma intuição mística pode propiciar um conhecimento direto de Deus? Deixemos, por enquanto, essa questão em aberto. Talvez a leitura deste artigo possa lançar alguma luz ao respeito.

Para completar o percurso proposto por James, devemos indagar ainda algumas particularidades do misticismo cristão, isto é, sua proposta de uma elevação metódica da alma em direção a Deus. Nesse sentido, vale lembrar que o objetivo principal da oração é desligar a mente das sensações exteriores, já que estas interferem na concentração com as coisas ideais. Essa condição, segundo os próprios místicos, denomina-se “união de amor” e pode ser atingida através da “contemplação obscura”.² Na “oração de união”, garante Santa Teresa, a alma está completamente acordada em relação a Deus, mas profun-

² “A alma, então, encontra-se como situada numa vasta e profunda solidão à qual nenhuma coisa criada tem acesso, num deserto imenso e sem limites, um deserto que é mais delicioso quanto mais solitário. Ali, nesse abismo de sabedoria, a alma cresce graças aquilo que bebe nas fontes da compreensão do amor” (São João da Cruz, citado por James, p.408).

damente dormida em relação às coisas mundanas e a respeito de si mesma. Quando Deus eleva uma alma até a união com Ele, suspende a ação natural de todas suas faculdades. A alma não vê, não ouve, nem compreende enquanto permanece unida a Deus, que se instala em seu interior de tal forma que, ao recuperar a consciência, ela não tem dúvidas de ter estado em Deus e Ele nela. Esta verdade se imprime na alma com tanta força que, mesmo muitos anos se passando sem que esta condição retorne, ela não esquece o favor recebido, nem duvida de sua realidade. Ora, como é possível que a alma veja e entenda que esteve em Deus, se durante a união não tinha visão nem podia entender nada? A alma não vê nada disso no momento da união, dirão os místicos, mas vê tudo claramente depois, quando recupera a consciência. Porém, não se trata de uma visão, e sim, de uma certeza que habita nela e que somente Deus pode lhe dar.

Percebe-se que há uma valoração do aspecto subjetivo (ou psicológico) da verdade, na medida em que a experiência efetivamente vivida não pode ser negada por aquele que teve um contato místico. O próximo passo desta investigação é determinar se o valor efetivo (*cash value*) da verdade mística é apenas de ordem psicológica ou se ele ainda teria um alcance metafísico. Talvez seja essa a conclusão de Bergson³, mas o que dizer do próprio James? Temos razões para acreditar que ele também vislumbra no misticismo uma metafísica possível:

Os tipos de verdade percebidos por caminhos místicos, sejam sensíveis ou supra sensíveis, são diversos. Alguns se relacionam com este mundo: visões do futuro, leitura da mente, rápida apreensão de textos, conhecimento de fatos longínquos, por exemplo, mas as revelações mais importantes são teológicas ou metafísicas (JAMES, 2002, p.410).

Não obstante, para a ciência médica, esse tipo de êxtases não é mais que um estado hipnótico induzido e imitado que beira a superstição e que pode manifestar-se no corpo através da degeneração e da histeria. Essas condições patológicas, nota James, apesar de terem existido em quase todos os casos, não informam nada acerca do valor que têm para o conhecimento da consciência que induzem.⁴ A eterna procura pelo “puro amor de Deus” pode parecer mais utópica que concreta, mas sem dúvida poderia render valiosos frutos para a humanidade. E da perspectiva jameseana, como sabemos, isso é o que realmente importa ou, antes, o que torna uma empreitada humana genuinamente

³ Ver BERGSON. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 1932.

⁴ “Para emitir um juízo espiritual de tais estados, não devemos conformar-nos com a terminologia médica superficial, senão que devemos indagar seus resultados para a vida” (JAMES, 2002, p.413).

verdadeira. Será que é preciso ter um espírito místico (ou ser um santo) para realizar esse ideal?⁵

MISTICISMO, VERDADE E AUTORIDADE

A análise do misticismo nos encaminha para o problema da *verdade*⁶, visto que os estados místicos podem tornar a alma mais enérgica, no sentido de favorecerem a sua inspiração. Mas isso seria uma vantagem se a inspiração fosse verdadeira, pois, se ela fosse errônea, a energia seria ilegítima. Afinal de contas, os estados místicos confirmam a verdade das opções teológicas nas quais se fundamenta a vida santa?

Costuma se dizer que o grande aporte do misticismo é a superação de todas as barreiras habituais entre o indivíduo e o Absoluto. Nos estados místicos, nos tornamos Um com o Absoluto e assim percebemos a nossa própria unidade. Em toda a tradição mística que vai do hinduísmo ao misticismo cristão, passando pelo neoplatonismo e pelo sufismo, encontramos o mesmo discurso a respeito da unidade do homem com Deus. Na literatura mística, frases contraditórias como “obscuridade deslumbrante”, “silêncio sussurrante”, “deserto fecundo” parecem indicar que a verdade mística se expressa melhor através da linguagem musical que por meio do discurso conceitual. A música nos transmitiria certas “mensagens ontológicas” que não podem ser contestadas pela crítica não-musical. Ao lidar com as coisas místicas, a mente ouve um sussurro que se mistura às operações do entendimento, “como as águas do oceano infinito enviam suas ondas a romper-se entre as pedras das costas” (JAMES, 2002, p.421). Isso nos leva a questionar, por fim, a *autoridade* do misticismo: Será que a experiência mística pode confirmar as teorias religiosas acerca da imortalidade da alma, da existência de outros mundos, etc.? A resposta de James a essa pergunta compreende três momentos:

- 1) *A autoridade dos estados místicos se limita, primeiramente, aos indivíduos que os experimentam.* Porque do ponto de vista psicológico, quando um homem apreende uma verdade mística, cuja força o leva a viver de determinada maneira, podemos encerrá-lo numa prisão ou num

⁵ “Com que amizade nos trataríamos uns aos outros se o nosso interesse pela honra e pelo dinheiro desaparecesse da terra! Da minha parte, sinto que isso seria um remédio para todas nossas doenças” (Santa Teresa, citada por James, 2002, p.415)

⁶ Ver *Varieties*, final da conferência sobre a “santidade”; *Pragmatism*, sexta conferência.

manicômio, mas jamais o faremos mudar de idéia. Lembremos que nossas crenças mais “racionais” estão baseadas na evidência dos sentidos; eles nos garantem que certos *estados de fato* correspondem a certas *realidades*. Ora, a evidência alegada pelos místicos não é muito diferente, pois a experiência mística, para quem a teve, é uma percepção tão direta *de fato* como são, para nós, as sensações mais triviais; são apresentações daquilo que parece existir imediatamente. Se a fé, como diz Tolstoi, é algo pelo qual os homens vivem, o “estado místico” pode ser entendido como um sinônimo de “estado de fé”, por isso o místico é *invulnerável*.

- 2) *Para aqueles que olham de fora, não faz sentido aceitar a autoridade desses argumentos sem crítica.* Os místicos não podem pretender que todos nós aceitemos de bom grado as intuições libertadoras de suas experiências peculiares. Seria estranho, todavia, que uma experiência unânime como a que eles experimentam tivesse como única conclusão a de estar tudo errado. Por outro lado, algo da preservação das experiências se deveu à tradição, isto é, à formação de certas “escolas” místicas, sem as quais, talvez, toda essa unanimidade desapareceria. O certo é que, para os próprios místicos, a “união” do homem com Deus é sentida como um “milagre ocasional” antes que como uma “identidade original”. O sentimento místico de expansão, de união e de emancipação não teria nenhum conteúdo intelectual específico. Além disso, como já vimos, o misticismo religioso constitui somente uma parte do misticismo, a outra devendo ser procurada nos manuais psiquiátricos: “idéias místicas” são quase sempre citadas como sintomas característicos de doentes mentais ou alucinados. Nesse sentido, a paranóia – e por que não seu diagnóstico formal atual, sob o nome de *esquizofrenia* – constitui uma espécie de misticismo *diabólico*, um gênero de misticismo religioso virado do avesso. As mesmas vozes e visões que emocionam os santos mostram seu lado pessimista e, em lugar de consolo, obtemos desolação. Não obstante, da perspectiva do seu mecanismo psicológico, o misticismo clássico e esses misticismos inferiores surgem do mesmo nível mental, dessa “imensa região subliminal ou trans-marginal cuja existência começa a ser admitida pela ciência, mas da qual se conhece muito pouco” (JAMES, 2002, p.426). De toda maneira, aqueles que não são místi-

cos não são obrigados a reconhecer qualquer autoridade superior nos estados místicos, conferida pela sua natureza intrínseca.

- 3) *A consciência mística é uma abertura para outras ordens de verdade, nas quais podemos ter fé, sem intimidar-nos pela censura da consciência racional.* A existência de estados místicos de consciência, entendidos como uma excitação semelhante àquela que nos provoca a emoção amorosa ou a ambição, deixa aberta uma questão: será que a experiência mística pode ser compreendida como uma espécie de janela através da qual se desenha um mundo mais extenso e inclusivo? E se em lugar de uma única janela admitirmos a existência de diversas janelas místicas, não teríamos acesso a um mundo mais amplo? Caberia, então, utilizar as experiências dos místicos selecionando, subordinando e substituindo tal como nos habituamos a fazer neste mundo natural. Contudo, os estados místicos não têm autoridade; apenas apontam direções às quais tendem os sentimentos religiosos, inclusive em homens não-místicos. E essas direções, mais do que certezas, indicam *hipóteses*.

FILOSOFIA E EXPERIÊNCIA

Antes de concluir este artigo, seria conveniente verificar até que ponto a experiência mística é compatível com a especulação metafísica. Como já assinalamos nas partes anteriores, James enfatiza o aspecto psicológico do misticismo. Fiel ao espírito pragmatista, o autor confere às *verdades de sentimento* uma autoridade equivalente às *verdades de razão*, ao menos para quem experimenta em si mesmo estados místicos de consciência. Nessa acepção, as fórmulas teológicas seriam “produtos secundários”, fruto da contemplação intelectual e desinteressada do universo. Essas “especulações de alto vôo”, evidentemente, contrastam com o sentimento individual e inexprimível que marca o limite do ponto de vista psicológico. Para ultrapassar esse limite, a filosofia deve adotar uma atitude oposta que consiste em “extrair, das entranhas da experiência religiosa, alguns fatos gerais que possam ser definidos mediante fórmulas sob as quais todo mundo possa estar de acordo” (JAMES, 2002, p.433).

As teologias metafísicas, portanto, aplicam certas operações intelectuais às experiências imediatas que são seu objeto. Essas operações interpretativas e indutivas são “operações *post factum*”, criadas paralelamente ao sen-

timento religioso. Assim, o intelectualismo opera a construção dos objetos religiosos e dá lugar à teologia dogmática como uma “filosofia do absoluto”. Ao tomar gosto pelas formas *a priori*, esta filosofia acaba menosprezando o sentimento, relegando sua validade ao âmbito individual, uma vez afirmada a validade universal da razão. Para evitar essa tendência intelectualista, o psicólogo americano adere ao método pragmatista, bem de acordo com o lema da filosofia britânica, segundo a qual “cada diferença deve *fazer* a diferença” (JAMES, 2002, p.443). Com esse método filosófico – pensa James – é possível determinar uma “diferença prática” que realmente faça alguma diferença em nossa vida. Devemos perguntar-nos a todo o momento qual é o valor efetivo (*cash value*) das coisas em termos de uma experiência particular. Esse é o princípio do pragmatismo: valorizar aquilo que produz uma diferença sensível na ação; e James decide aplicá-lo aos *atributos metafísicos* de Deus: Que tipo de conexão podemos estabelecer entre a perfeição divina – ou a sua imaterialidade, por exemplo – e a nossa própria vida? Será que cada um desses atributos requer uma transformação sensível da nossa conduta? Que diferença vital poderiam produzir essas qualidades de Deus na religião de um homem, caso elas sejam verdadeiras ou falsas? É nesse sentido que devemos compreender o papel secundário que James atribui à teologia metafísica. Todo o inventário escolástico das perfeições divinas pode ser considerado como um efeito posterior, que se acrescenta aos fenômenos de comunhão vital com a divindade não visível.

O mesmo não se pode dizer dos *atributos morais* de Deus, na medida em que, ao inspirar-nos temor ou esperança, eles se tornam realmente importantes para nossa vida. Se Deus é justo, ele pode castigar-nos; se Ele ama, pode perdoar-nos. Podemos confiar e contar com Ele, porque Ele é inalterável. Como essas qualidades podem influir em nossas vidas, devemos estar bem informados ao seu respeito. E o fato de que o propósito de Deus, na criação, fosse a manifestação de sua glória também é um atributo que estabelece relações definidas com a nossa vida prática. Mas não são apenas os fatos, nem as diferenças práticas que eles infundem em nossas próprias vidas, o que mais parece interessar à filosofia. Com efeito, James cita a doutrina kantiana do “eu transcendental” e os princípios da lógica hegeliana para avaliar, em seguida, até que ponto os métodos dessa nova lógica se sobrepõem aos da teologia dogmática. E, por outro lado, como é que uma experiência individual pode ser substituída por uma noção absoluta e universal de razão?

Em primeiro lugar, devemos lembrar que a lógica antiga, presa ao princípio de identidade, disseca a realidade viva ao desmembrar em elementos mortos aquilo que configura uma totalidade dinâmica. E a lógica moderna, por sua vez, incorpora o princípio da diferença através de uma negação que nos permite superar, ainda que virtualmente, aquilo que era dado de início, aprendendo assim o movimento de transformação inerente à vida. Postula-se, então, uma condição geral da “verdade” e uma realidade objetiva, paralelamente à existência do “ser pensante”, isto é, um pensamento universal. Desse modo, concebe-se a vida eterna e infinita do Espírito, a vida universal e absoluta da razão que exige, em contrapartida, a renúncia do “eu particular” dado na experiência sensível. Contudo, esse infinito que nos promete a lógica abstrata é irrealizável na prática. A única maneira de efetuar a passagem do ideal para o atual é passar por cima da esfera da moralidade e enveredar-se nos caminhos da religião, transformando a aspiração em fruição e a antecipação em realização. (JAMES, 2002, p. 452).

A vida divina é infinita em ato porque o Infinito *deixa* de ser uma visão longínqua e ideal para *tornar-se* uma realidade presente e atual. No entanto, a vida religiosa é progressiva. Trata-se de um aprofundamento *na* esfera do Infinito, através do exercício constante da atividade espiritual: “Neste ato que constitui o começo da vida religiosa – chame-se fé, confiança, auto- rendição ou qualquer nome que você queira –, está implicada a identificação do finito com uma vida que se realiza eternamente” (JOHN CAIRD, citado por JAMES, 2002, p.452). A questão que se coloca para nós é se estas belas palavras, que sintetizam a interpretação filosófica da experiência religiosa, reproduzem o êxtase que o místico sentia, mas não conseguia expressar? Em outras palavras: será que este “modo de pensar” (racionalista, intelectual, idealista, transcendental) se afasta finalmente da esfera do sentimento e da experiência direta individual para determinar os fundamentos da religião a partir da pura razão imparcial? É possível conceber uma religião universal por meio do raciocínio coercitivo, transformando aquilo que pertencia ao âmbito da fé privada em certeza pública?

Aos olhos de James, essa filosofia não faz mais que reafirmar as experiências do indivíduo, adotando simplesmente um vocabulário mais generalizado e refinado, que parece circunscrever os relatos da religião, sempre ligados a *atos de experiência*: “Os processos conceituais podem classificar fatos, defini-los, interpretá-los, mas não podem produzi-los, nem reproduzir a sua indi-

vidualidade. Sempre haverá um *plus*, algo a mais a que só o sentimento pode responder” (JAMES, 2002, p.455). Por isso, na esfera da religiosidade, a filosofia tem uma “função secundária”, insuficiente para garantir a veracidade da fé. Não sem certo pesar, James confirma essa tese: “A tentativa de demonstrar, através de processos puramente intelectuais, a verdade das intuições libertadoras que se dão na experiência religiosa direta é absolutamente sem esperança” (JAMES, 2002, p.455).

CONCLUSÃO

Não devemos esquecer que essa decepção inicial com a filosofia pode ser logo superada, uma vez que, segundo o próprio James, ainda há muito para se *fazer* em matéria de religião. De acordo com James (2002, p. 457):

A filosofia vive de palavras, mas a verdade e a realidade fluem em nossas vidas de formas que excedem a formulação verbal. No ato vivente da percepção sempre há algo que se vislumbra e que brilha, mas que nunca será apreendido, porque a reflexão sempre chega demasiado tarde. Ninguém sabe disso melhor que o filósofo.

Abandonar a teologia metafísica e a dedução em prol do criticismo e a indução são os requisitos básicos que uma filosofia deve cumprir para transformar-se numa verdadeira *ciência das religiões*, tornando-se extremamente útil. Ao adotar o método comparativo, a filosofia pode desconsiderar locais geográficos e acidentes, junto com certas pré-disposições intelectuais temporais que se apresentam nas diferentes experiências místicas. Comparar as doutrinas religiosas espontâneas com os resultados das ciências naturais permitirá à filosofia distinguir e eliminar aquelas doutrinas que se mostram cientificamente absurdas ou incoerentes, conservando um “resíduo” daquelas concepções que resistiram ao exame crítico-filosófico. Mesmo que não seja absolutamente verdadeiro nem universal, esse resíduo de concepções poderá ser, ao menos, possível. Teremos, portanto, uma série de *hipóteses* que deverão ser verificadas da maneira como se comprovam sempre as hipóteses, negativa ou positivamente.

Ao considerar a mais verificável ou verificada, a filosofia poderá oferecer como resultado sua mediação entre diversas crenças e ajudar a obter um consenso de opiniões, inclusive, entre aqueles que são pessoalmente não-religiosos. A ciência das religiões também dependeria de fatos de experiência pessoal, visto que são eles sua matéria original, mas teria que ajustar-se ao processo de reconstruções críticas. Além disso, esta ciência jamais desejará afastar-se da

vida concreta ou trabalhar no vazio conceitual, já que considera as fórmulas como meras aproximações.

REFERÊNCIAS

JAMES, W. *The varieties of religious experience*. New York: Dover publications, 2002.

_____. *Essays in radical empiricism*. Londres: Longmans, Green & Co., 1912.

_____. *Pragmatismo; O significado da verdade*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LAPOUJADE, D. *William James: empirisme et pragmatisme*. Paris: PUF, 1997.

Recebido em 21/11/2011

Aprovado em 12/12/2011