UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANDRÉ OÍDES MATOSO E SILVA

**Para um empirismo radical:
Sobre William James e a relação contemporânea entre psicologia e
espiritualidade**

Vol. 1

Versão corrigida

São Paulo
2016

ANDRÉ OÍDES MATOSO E SILVA

**Para um empirismo radical:
Sobre William James e a relação contemporânea entre psicologia e
espiritualidade**

Vol. 1

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. João Vergílio Gallerani Cuter

Versão corrigida

São Paulo

2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S586p Silva, André Oides Matoso e
Para um empirismo radical: Sobre William James e a relação contemporânea entre psicologia e espiritualidade / André Oides Matoso e Silva ; orientador João Vergílio Gallerani Cuter. -São Paulo, 2016.
618 f.

Tese (Doutorado)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Filosofia contemporânea. 2. Psicologia da religião. 3. Espiritualidade. 4. Espiritualismo. 5. Esoterismo. I. Cuter, João Vergílio Gallerani, orient. II. Título.

Para
Albino e Lilian

Agradeço

A todos os seres que me ajudaram a concluir este trabalho,

Aos Amigos,

Aos bons Guias,

Aos Irmãos e Irmãs de Caminhada,

À minha Família,

Ao João Vergílio,

Ao Wouter Hanegraaff,

Aos funcionários das Universidades que deram suporte a este trabalho,

e à FAPESP pelo auxílio financeiro concedido para realização da pesquisa.

ἥθος ἀνθρώπων δαίμων

Heráclito

*I must create a system, or be enslaved by
another man's.*

William Blake, *From "Jerusalem"*

O côisico, coisica: os cavalos cavalam, as
árvores arvoram, os jumentos jumentam,
as pedras pedram, os móveis movelam,
as cadeiras cadeiram, e o faráutico,
machendo e feminando, é que consegue
genter e farauticar! É assim que o túdico
tudica e que o penetral penetrala – e esta,
Quaderna, é a realidade fundamental!

Ariano Suassuna, "A Filosofia do
Penetral", *Romance da Pedra do Reino*

RESUMO

SILVA, A. O. M. Para um empirismo radical: Sobre William James e a relação contemporânea entre psicologia e espiritualidade. 2016. 618 pp. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016.

William James desenvolveu no conjunto de seus trabalhos um referencial filosófico útil para estudos da consciência e da religião que permanece válido e aplicável na prática contemporânea de disciplinas como a psicologia e a antropologia. O presente trabalho é uma exploração inicial de possibilidades filosóficas abertas por James nesses campos: a religiosidade, a espiritualidade, e a busca de sentido e transcendência em um mundo desencantado. A tese foi dividida em duas partes. Na Parte I, apresentei o contexto da relação contemporânea entre psicologia e espiritualidade. Nessa parte, discuti o significado de ambas as palavras, a relação que historicamente existe entre elas, e o papel de James na constituição histórica dessa relação. Além de ter tido um papel histórico na formação de um campo de estudos no qual esses dois assuntos se interconectam, James também forneceu uma abordagem filosófica para investigá-los. Essa abordagem foi chamada por ele de “empirismo radical”. Na Parte II, desenvolvi uma reflexão em torno do empirismo radical, trabalhando alguns conceitos que podem ser úteis para uma prática de investigação radicalmente empirista.

Palavras-chave: Pragmatismo, Espiritualidade, Psicologia Transpessoal, William James.

ABSTRACT

SILVA, A. O. M. Toward a radical empiricism: On William James and the contemporary relationship between psychology and spirituality. 2016. 618 pp. Thesis (Doctoral). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016.

William James developed in his work a useful philosophical framework for studies on consciousness and religion which remains valid and applicable in the contemporary practice of disciplines such as psychology and anthropology. The present work is an initial exploration of philosophical possibilities opened up by James in these fields: religiosity, spirituality, and the search for meaning and transcendence in a disenchanted world. The thesis was divided into two parts. In Part I was presented the context of the contemporary relationship between psychology and spirituality. In this part, I discussed the meaning of both words, the relationship that historically exists between them and James's role in the historical constitution of that relationship. Besides having a historical role in the formation of a field of studies in which these two topics interconnect, James provided also a philosophical approach to investigate them. He called this approach "radical empiricism". In Part II, I developed a reflection on radical empiricism, working out some concepts which may be useful for a radically empiricist inquiry.

Keywords: Pragmatism, Spirituality, Transpersonal Psychology, William James.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
PARTE I: Contexto.....	13
1. Psicologias e espiritualidades contemporâneas.....	15
1.1. Introdução.....	15
1.2. Religião, secularização e espiritualidade.....	16
1.3. Psicologias e espiritualidades.....	20
1.4. Psicologização da religião e sacralização da psicologia.....	23
1.5. A “Nova Era”.....	32
1.6. Mercantilização da espiritualidade.....	37
1.7. Conclusão.....	40
2. Perspectivas sobre o estudo de tradições esotéricas.....	42
2.1. Introdução.....	42
2.2. Possibilidades: perspectiva interna e perspectiva externa.....	43
2.3. O significado de tradição.....	50
2.4. O significado de esoterismo.....	55
2.5. Métodos no estudo acadêmico do esoterismo.....	64
2.6. Conclusão.....	71
3. Alguns aspectos da influência de William James.....	72
3.1. Introdução.....	72
3.2. William James na história institucional da psicologia.....	73
3.3. Feras selvagens do deserto filosófico.....	82
3.4. Sociologia da ciência do supranormal.....	89
3.5. Potenciais latentes do ser humano.....	94
3.6. Conclusão.....	99
4. A psicologia transpessoal.....	101
4.1. Introdução.....	101
4.2. O Movimento do Potencial Humano.....	101
4.3. “Terceira força”: a psicologia humanista.....	108
4.4. “Quarta força”: psicologia trans-humanista ou transpessoal.....	111
4.5. William James e a psicologia transpessoal.....	119
4.6. Dificuldades levantadas pela abordagem transpessoal.....	126

4.7. Conclusão.....	131
5. Sobre a noção de estados de consciência.....	133
5.1. Introdução.....	133
5.2. Estados alterados de consciência: alguns antecedentes históricos.....	133
5.3. Ordens de transformação.....	147
5.4. Estados alterados de consciência: tentativas de definição.....	150
5.5. Teoria de sistemas aplicada à consciência.....	155
5.6. O estado ordinário.....	161
5.7. Considerações inconclusivas.....	165
5.8. Conclusão.....	166
6. Alguns aspectos da estruturação lógica da espiritualidade.....	168
6.1. Introdução.....	168
6.2. Psicologias espirituais.....	168
6.3. Caminhos de transformação.....	174
6.4. A lógica da transformação espiritual segundo Michel Foucault.....	177
6.5. Conclusão.....	187
7. Outras relações.....	189
7.1. Introdução.....	189
7.2. Cultura popular e cultura acadêmica.....	189
7.3. Xamanismo.....	191
7.4. Uma antropologia da experiência extraordinária.....	202
7.5. Conclusão.....	213
CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE A PARTE I.....	215
EXCURSO: Exegese.....	220
1. Introdução.....	220
2. James.....	220
3. Anti-exegese.....	226
PARTE II: Apontamentos para um empirismo radical.....	229
I. Um conceito de experiência.....	231
§ 1. Um pedido.....	231
§ 2. Exercício fora do texto.....	231
§ 3. Experiência e consciência.....	232
§ 4. Para explicar palavras.....	233
§ 5. Intimidade indizível.....	235

§ 6. Experiência e atenção.....	235
§ 7. O campo da atenção.....	236
§ 8. Centro e periferia.....	240
§ 9. Corpo.....	241
§ 10. Atenção fora do campo da atenção.....	242
§ 11. Concentração, distração, dispersão.....	244
§ 12. Um animal distraído.....	245
§ 13. Meta-atenção: atenção sobre a atenção.....	246
§ 14. Inefabilidade da experiência.....	246
§ 15. Inefabilidade da linguagem.....	249
§ 16. Privacidade.....	249
§ 17. Comunicabilidade da experiência.....	250
§ 18. Hipnose da linguagem.....	252
§ 19. Introspecção.....	253
§ 20. Pressupostos em geral.....	254
§ 21. Pressupostos linguísticos.....	256
§ 22. Conceitos.....	257
§ 23. Exemplos de conceitos.....	259
§ 24. Novamente conceitos.....	259
§ 25. Um dispositivo imaginativo para construir um conceito de experiência	260
§ 26. Uso do dispositivo.....	262
§ 27. A tendência à distração.....	264
§ 28. Contação.....	265
§ 29. O mundo.....	266
§ 30. A realidade postulada.....	267
§ 31. Objetos.....	268
§ 32. Exame de consciência.....	269
§ 33. Onde concebo o trovão.....	269
§ 34. Exame do olhar.....	270
§ 35. Ambiente.....	273
§ 36. As coisas que descobrimos, ou: como descobrimos as coisas.....	274
§ 37. A fronteira do mundo.....	276
§ 38. Espaço.....	279

§ 39. Tempo.....	280
§ 40. Passagem.....	283
§ 41. Agora.....	285
§ 42. Consciência inconsciente.....	285
§ 43. Agora estacionário.....	286
§ 44. Ponto de fuga.....	287
§ 45. Fertilidade do discurso.....	288
§ 46. Quem?.....	289
§ 47. Eu.....	290
§ 48. Diz um personagem.....	290
II. O falar sobre experiências.....	293
§ 49. Experiência e experiências.....	293
§ 50. Acesso.....	293
§ 51. Expressão.....	294
§ 52. A mudança da memória.....	295
§ 53. Interesse seletivo.....	296
§ 54. Um círculo: experiência, expressão.....	297
§ 55. O senso de realidade.....	299
§ 56. Atribuição.....	302
§ 57. Ontologias.....	303
§ 58. A pergunta ontológica.....	305
§ 59. Exemplos de coisas.....	307
§ 60. Estórias.....	307
§ 61. Ontologias implícitas.....	309
§ 62. Aprendizado ontológico.....	310
§ 63. Valoração.....	311
§ 64. Axiologias.....	312
§ 65. Duas dimensões da valoração.....	313
§ 66. O campo biográfico.....	315
§ 67. Fatores existenciais.....	317
§ 68. Situação momentânea.....	317
§ 69. Atenção e valoração.....	318
§ 70. Impulsos vitais.....	318
§ 71. Sentimentos.....	326

§ 72. Desejos.....	328
§ 73. Fantasias.....	328
§ 74. Avaliações.....	330
§ 75. Aprendizado intelectual.....	332
§ 76. Prazer e dor.....	332
§ 77. Demandas.....	334
§ 78. Aprendizado da ação.....	336
§ 79. Formação, ou a forma prévia da ação.....	337
§ 80. Autoanálise dos desejos.....	341
§ 81. Necessidades.....	344
§ 82. Desejos e formas culturais.....	346
§ 83. Singularização.....	347
§ 84. Uma metarreflexão.....	350
§ 85. Perguntas reais.....	352
III. O condicionamento da experiência.....	354
§ 86. Estudo do inconsciente.....	354
§ 87. Estrutura.....	355
§ 88. Perspectivas sobre o corpo.....	356
§ 89. Sistema.....	357
§ 90. Caixas pretas.....	359
§ 91. Interfaces.....	362
§ 92. O inconsciente como caixa preta.....	364
§ 93. Topografias psíquicas.....	366
§ 94. Limite da introspecção.....	367
§ 95. Interior e exterior.....	369
§ 96. Porta da frente e porta dos fundos.....	369
§ 97. Inconsciente cognitivo e afetivo.....	372
§ 98. Mitopoesia e sabedoria inconsciente.....	375
§ 99. Aparato subjetivo.....	378
§ 100. Enigma de nós (a desatar).....	380
§ 101. Formação da subjetividade.....	380
§ 102. Força e forma.....	382
§ 103. Impulso e hábito.....	384
§ 104. O princípio do hábito.....	388

§ 105. Formação de hábitos.....	391
§ 106. Dissociação.....	393
§ 107. Acumulação.....	394
§ 108. Corpo político.....	396
§ 109. Campo social.....	397
§ 110. Emergências.....	398
§ 111. Relações entre relações.....	400
§ 112. Uma reflexão sobre a sociedade.....	403
§ 113. Sistemas sociais.....	403
§ 114. Cultura.....	406
§ 115. Informação.....	408
§ 116. Sugestão.....	410
§ 117. Imitação e empatia.....	414
§ 118. Técnicas do corpo.....	418
§ 119. Instituições.....	419
§ 120. Papéis sociais.....	421
§ 121. Estereótipos e preconceitos.....	426
§ 122. Sujeitos.....	429
§ 123. Tipificação.....	432
§ 124. Forças que (in)formam sujeitos.....	435
IV. A determinação da experiência.....	437
§ 125. Lugar de encontro.....	437
§ 126. Rotina.....	437
§ 127. Situação.....	439
§ 128. Cenário e sujeito.....	439
§ 129. Situações sociais.....	440
§ 130. Macrocontextos.....	443
§ 131. Temporalidades.....	444
§ 132. Atrações.....	446
§ 133. Infraestrutura.....	446
§ 134. Objetos técnicos.....	448
§ 135. Formação de objetos técnicos.....	450
§ 136. Fator humano.....	451
§ 137. Estruturação da ação pelo objeto técnico.....	453

§ 138. Possibilidades de ação.....	455
§ 139. Poder.....	457
§ 140. Força e influência.....	459
§ 141. Força física.....	459
§ 142. Uso da força como mensagem.....	462
§ 143. Diferença energética entre força e influência.....	464
§ 144. Influência social.....	465
§ 145. Poder social.....	465
§ 146. Obediência.....	466
§ 147. Coerção.....	467
§ 148. Violência estrutural.....	469
§ 149. Persuasão.....	470
§ 150. Relatividade subjetiva do fundamento da influência.....	474
§ 151. Campo de autoridade.....	475
§ 152. Poderes situados.....	476
§ 153. Rapport.....	478
§ 154. Demandas situacionais.....	480
§ 155. Diálogos do inconsciente.....	481
§ 156. Política inconsciente.....	484
§ 157. Modo imperativo.....	485
§ 158. A dificuldade de desobedecer.....	486
§ 159. Formação da obediência.....	488
§ 160. Formas de comunicação.....	491
§ 161. Definidores da situação.....	493
§ 162. Rupturas.....	496
§ 163. Experiências-limite.....	496
§ 164. Reformulação de limites.....	498
§ 165. Transformação.....	499
§ 166. Ações voluntárias e involuntárias.....	500
§ 167. Atividade.....	502
§ 168. Decisões.....	503
§ 169. Não-decisões.....	504
§ 170. Sugestão e automatismo.....	505
§ 171. Inibição.....	506

§ 172. Esforço.....	507
§ 173. Autoformação.....	510
ÚLTIMAS PALAVRAS.....	512
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	513

INTRODUÇÃO

William James (1842-1910) desenvolveu no conjunto de seus trabalhos um referencial filosófico útil para estudos da consciência e da religião que permanece válido e aplicável na prática contemporânea de disciplinas como a psicologia e a antropologia. O presente trabalho é uma exploração inicial de possibilidades filosóficas abertas por James nesses campos. Ao realizar essa exploração, não tive nenhuma pretensão de fornecer respostas definidas para problemas específicos, nem interpretações absolutamente coerentes sobre um autor central. Pretendi apenas apresentar uma possibilidade de trabalho. O propósito desta tese é sugerir linhas de fuga, possibilidades de conexão, ideias para desenvolvimentos posteriores, temas para conversas futuras. Entre outras coisas, o presente trabalho visa criar a possibilidade de falar de assuntos negligenciados pela filosofia acadêmica, mas que fazem parte do cotidiano de um número considerável de pessoas: a religiosidade, a espiritualidade, e a busca de sentido e transcendência em um mundo desencantado.

Abrir a possibilidade de falar desses temas no âmbito da filosofia acadêmica significa voltar o olhar disciplinado e o rigor de pensamento cultivados pela filosofia profissionalizada para assuntos que não são de interesse apenas de especialistas dessa área. Esta tese é uma tentativa de utilizar os instrumentos da pesquisa e da reflexão filosóficas – a filosofia entendida como uma certa “tecnologia do texto” – para tratar de assuntos que são de interesse geral e que fazem parte da cultura popular.

William James aparece nesse contexto como um guia que pode nos ajudar a fazer isso. Para esse fim, recorri à filosofia de James mais como uma “caixa de ferramentas” do que como um objeto de interpretação e comentário. Sua filosofia pode ser usada desse jeito com facilidade, pois James foi uma das pessoas que disseram que conceitos são ferramentas para pensar. Sua filosofia, além disso, é particularmente acolhedora para o propósito de falar sobre temas de interesse geral, não especializado, e também sobre os dois temas específicos a que me propus falar, a espiritualidade e a psicologia.

Por outro lado, embora o contexto mais específico da discussão apresentada

aqui seja o da relação entre psicologia e espiritualidade no mundo contemporâneo, pretendo argumentar que os instrumentos conceituais que podem ser derivados deste trabalho se aplicam também a outros contextos. Isso diz respeito ao sentido que atribuo à expressão “empirismo radical” que dá título à tese, inspirada no pensamento de William James.

“Empirismo radical” foi um dos nomes que James deu à sua filosofia.¹ No presente trabalho, essa expressão será entendida – de modo relativamente independente em relação às várias caracterizações de James a esse respeito – como uma proposta filosófica que consiste em tomar consciência de como nossas percepções da realidade são estruturadas por ações e atividades, e vice-versa, ou seja, como nossas ações e atividades são estruturadas por percepções. Essa tomada de consciência é alcançada através de um esforço filosófico de ir até as raízes das nossas experiências, de examinar como nossas experiências são condicionadas, quais os fatores que as condicionam, e quais os pressupostos que assumimos quando começamos a interpretar nossas experiências.

Essa é uma caracterização que *poderia ser indiretamente* atribuída à filosofia de James, embora ele nunca a tenha expressado exatamente nesses termos. No entanto, o presente trabalho não inclui a preocupação de demonstrar textualmente essa vinculação. Este trabalho visa apenas fazer uso de conceitos encontrados na obra de James – por alguém que abre seus livros como quem abre caixas de ferramentas, que podem ser usadas para ajudar na tarefa de pensar sobre diversas coisas.

Há alguns elementos encontrados ali que me parecem relevantes para lidar com a complexidade de diversas questões contemporâneas. Tais elementos são os seguintes:

O primeiro é uma atitude de neutralidade metafísica: uma atitude de não reduzir imediatamente uma experiência qualquer a alguma interpretação dessa experiência. Isso significa reconhecer que há múltiplas interpretações metafísicas possíveis para qualquer fenômeno encontrado. Essa atitude envolve ainda

¹ Ele usou essa expressão pela primeira vez no prefácio a *The Will to Believe* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979 [1896]), e posteriormente em diversos ensaios publicados em periódicos na última década de sua vida (especialmente entre os anos de 1904-1905), bem como no prefácio a *The Meaning of Truth* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975 [1909]). Seus ensaios sobre o empirismo radical foram reunidos em um volume publicado postumamente, intitulado *Essays in Radical Empiricism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976 [1912]).

reconhecer que tendemos a adotar posições metafísicas de modo automático, irrefletidamente, e que ainda assim, as posições metafísicas que adotamos – algumas das quais podem ser inevitáveis, inscritas, talvez, na estrutura orgânica de nosso sistema nervoso – não são necessariamente verdadeiras. Essa é uma forma radical de não-reducionismo, de não reduzir a experiência automaticamente a alguma interpretação dela. Não reduzir a experiência significa explorar as relações, os contextos, as circunstâncias, as condições prévias das experiências, bem como as interpretações possíveis a partir delas, sem impor de antemão uma interpretação excluindo outras.

Uma implicação de pensar dessa maneira é um pluralismo teórico e metodológico. Isso significa reconhecer, no plano das teorias, que há várias visões de mundo possíveis, ao lado de outras – e que, inclusive, uma visão de mundo pluralista é apenas uma hipótese metafísica possível ao lado de outras, como os vários monismos, dualismos e pluralismos que encontramos na história do pensamento humano. No plano metodológico, isso significa lembrar que múltiplas abordagens ou métodos de conhecer um mesmo objeto de experiência podem e devem se complementar. Essa forma de pensar facilita a adoção de uma postura transdisciplinar, uma atitude de investigar a realidade sem se prender a métodos e teorias de uma única disciplina acadêmica ou científica, mas de recorrer a várias delas simultaneamente, abrindo-se ainda para formas não-disciplinares de conhecimento. De um ponto de vista filosófico, esse modo de pensar tem como uma de suas consequências uma abertura para a possibilidade de outras ontologias e outras epistemologias, mesmo ontologias e epistemologias excluídas ou marginalizadas pelo pensamento hegemônico ocidental. No plano da ação, esse modo de pensar possibilita transpor diversas barreiras disciplinares dentro das quais o pensamento científico e acadêmico ocidental é construído.

Considero que esses elementos são intrínsecos ao empirismo radical, que será tratado aqui como um *método filosófico possível*.

Mas esse é *apenas um* método possível, uma certa forma de olhar (e de ouvir, de sentir, de provar) e de agir em relação à experiência – uma atitude que pode ser usada para pensar sobre a experiência em geral, no âmbito concreto de suas particularidades conforme estas se apresentam para cada pessoa. Esse tipo de

atitude em relação à experiência não se restringe a nenhum tema específico, nem é propriedade de um único pensador. No entanto, um dos momentos em que tal atitude emergiu foi o contexto da obra filosófica de James.

O contexto específico do surgimento do empirismo radical de James é intrinsecamente ligado à disciplina acadêmica da psicologia e à investigação psicológica e filosófica de James sobre aquilo que hoje chamamos de espiritualidade.

Do que estamos falando, quando falamos de “espiritualidade”?

No mundo contemporâneo, falar de espiritualidade significa falar de um campo extremamente complexo, começando pela relação que esse campo tem com a religião, ou com a religiosidade. As pessoas usam no cotidiano a palavra “espiritualidade” de maneiras que são quase opostas. Por exemplo, às vezes “espiritualidade” pode ser usada para indicar um componente da religião, ou um aspecto de certas tradições ou instituições religiosas (como quando se fala de uma espiritualidade cristã, uma espiritualidade islâmica, judaica, hindu, budista, etc.). Então, a espiritualidade nesse sentido seria um aspecto mais interno – ou mais sutil – ou mais sofisticado, talvez – ou mais simples, talvez – de certas tradições ou instituições religiosas.

Por outro lado, às vezes também as pessoas usam essa palavra – espiritualidade – para falar sobre alguma coisa que de alguma maneira é religiosa – algo que corresponde a algum tipo de religiosidade – mas que ao mesmo tempo se encontra fora das instituições religiosas, ou não se vincula a essas instituições. É comum ouvir pessoas fazendo uma oposição entre espiritualidade e religião – por exemplo, pessoas dizerem que são espiritualizadas, mas não são religiosas, ou que se interessam por espiritualidade, mas não seguem nenhuma religião. As pessoas têm hoje em dia essa liberdade em relação à religião (pelo menos em princípio, nas sociedades democráticas modernas).

A situação hoje é uma situação em que a pessoa pode basicamente escolher qual religião ela quer seguir, ou não seguir nenhuma, ou seguir várias, ou mais de uma, ou seguir a sua própria mistura, ou simplesmente se interessar por todas – e ser uma pessoa espiritualizada, mas sem igreja, sem vinculação religiosa. E existe também, é claro, todo um mercado voltado para esses consumidores – um

mercado de objetos de consumo ligados a isso que as pessoas chamam de espiritualidade.

Essa situação da religião, da espiritualidade, e da religiosidade nas sociedades capitalistas contemporâneas é um resultado de vários processos históricos que deram forma à cultura europeia moderna – essa cultura que depois se propagou pelo mundo em processos coloniais e imperiais.

Existem nas sociedades contemporâneas diversos processos de (aquilo que Max Weber chamou de) “desencantamento do mundo”: um tipo de processo histórico no qual o mundo natural e as diversas áreas de experiência humana deixam de ser entendidas como misteriosas – pelo menos em princípio – porque passam a ser consideradas como conhecíveis, ou previsíveis, e controláveis, pelas várias ciências e técnicas humanas.

Em um mundo desencantado, tudo é pelo menos em princípio compreensível, mesmo que não tenha sido ainda compreendido ou explicado. Esse tipo de processo de “desencantamento”, que é um tipo de processo histórico de formação de uma visão de mundo – essa visão de mundo que podemos chamar, de uma maneira muito geral, de visão de mundo “científica” ocidental – corresponde na verdade a uma rede complexa de processos históricos, sociais, políticos, econômicos, que deram forma à modernidade ocidental – uma rede na qual se incluem as diversas revoluções culturais, científicas e industriais ocorridas no Ocidente a partir do fim da Idade Média. Um outro tipo de processo importante, que se conjuga com esse, é o processo político de separação entre Igreja e Estado no Ocidente, o processo de *secularização* dos Estados-Nação ocidentais, pelo qual as religiões institucionalizadas perdem boa parte de seu poder anterior de reger a vida dos cidadãos.

Ao mesmo tempo, ao lado desses processos de desencantamento do mundo e secularização da vida social, encontramos uma permanência das religiões, uma multiplicação de formas de religião e de espiritualidade, e a formação de uma espécie de “supermercado” das religiões, onde as pessoas podem escolher a mistura que mais lhes agrada, ou simplesmente escolher ficar de fora dessa conversa de religião.

Em meio a essa diversidade de crenças, de cultos, de discursos espirituais,

ou religiosos, e anti-religiosos, encontramos diversas bricolagens de crenças, de práticas, de símbolos, de referências, que se misturam para formar o panorama da espiritualidade contemporânea. Nesse panorama há, por exemplo, o fenômeno da espiritualidade “Nova Era”, que abrange tudo isso de uma maneira bem peculiar – na qual, em um mesmo discurso, se pode ouvir falar de orixás, de divindades hindus, de espíritos, de magia, de gnomos e fadas, de seres extra-terrestres e discos voadores, de mestres e gurus, de Deus e de deuses, entre outras coisas – em um mesmo campo complexo de crenças e de práticas. Ao mesmo tempo, existem, nesse campo complexo, referências a tradições de diversas culturas, de diversas épocas e partes do mundo, que configuram práticas psicofisiológicas de formação ou transformação pessoal – como várias linhagens de ioga, várias linhagens de meditação; ou ainda práticas como as religiões ayahuasqueiras no Brasil, entre outras. Essas práticas podem ser transplantadas de seus contextos originais, e se misturam umas às outras de várias maneiras, dando origem a várias outras possibilidades de crenças e práticas.

Tudo isso, todo esse campo complexo, é acessível muito facilmente, e em quase qualquer lugar, por via das tecnologias de comunicação e informação modernas. Vivemos em uma época em que diversas tradições que antes, e durante séculos, foram restritas a contextos culturais específicos, e por vezes a pequenos grupos de iniciados, se encontram agora acessíveis *de uma certa maneira* no Ocidente.

Essa é uma visão bastante geral e pouco precisa desses processos, mas ela serve para dar uma ideia da complexidade envolvida ao falarmos de religião e espiritualidade no mundo contemporâneo.

Em relação a esse campo complexo das espiritualidades contemporâneas, uma observação feita por William James é que apesar de uma variedade imensa de doutrinas, crenças religiosas, práticas espirituais, e formas de organização – apesar de toda essa variedade, existe algo que podemos perceber de comum entre elas. Esse algo comum é que as diversas religiões, os diversos movimentos religiosos, as diversas doutrinas e tradições espirituais, partem de uma certa ideia que é a seguinte:

Essa é a ideia de que, da maneira como nós nos encontramos – nós seres

humanos – da maneira como cada ser humano se encontra no mundo, *há algo de errado conosco*. Nosso estado natural é um estado em que há algum problema conosco, por assim dizer, e esse é um estado que precisa ser transformado. Essa ideia da transformação – da necessidade de uma transformação – é recorrente nas várias linhas, doutrinas, ou tradições espirituais ao longo da história e nas diversas culturas.

Assim, em uma primeira aproximação, podemos dizer que a ideia de espiritualidade envolve essa busca de transformação – uma busca de sair de um estado ruim – que pode ser entendido como um estado de sofrimento, um estado de erro, um estado de ilusão, ou de ignorância, ou um estado de não-realização – para um outro estado que seria a “solução” para esses problemas da condição humana enfrentados pelos seres humanos em seu estado natural.

O que seria essa solução também pode ser entendido de várias maneiras – pode ser entendido como salvação, imortalidade, iluminação, e assim por diante. As diversas linhagens, tradições, grupos, ligados à espiritualidade ou a religiões, institucionalizadas ou não, variam em relação às visões que têm acerca de em que consiste esse estado “realizado”. Da mesma maneira, também variam as visões que elas têm de qual é essa transformação que é necessária, de qual é a meta que é buscada pela tradição, e as ideias de como chegar a isso. Mas a ideia básica de que existe uma necessidade de transformação parece, à primeira vista, ser encontrada em qualquer linha, ou tradição, ou grupo, ou doutrina religiosa dentro desse campo complexo da espiritualidade.

Ora, hoje em dia é bem óbvio que *de fato há algo de errado conosco* enquanto humanidade. Essa afirmação se torna óbvia diante das várias crises planetárias que temos testemunhado e que estamos vivendo. E se considerarmos os potenciais humanos disponíveis – para a alegria, a gentileza, a criatividade, a beleza, e outras coisas boas que a humanidade é capaz de gerar – também é óbvio que vivemos um desperdício imenso e absurdo de potenciais, onde vidas e almas são literalmente jogadas no lixo, ou drenadas até o limite de suas forças, e ao final morrem com os seus potenciais destruídos ou desperdiçados. Nesse sentido, a afirmação de que necessitamos de transformações não necessita de nenhuma demonstração.

Por outro lado, essa afirmação não necessariamente precisa ser entendida em termos religiosos, nem doutrinários. Quando falamos sobre o reconhecimento de uma necessidade de transformação, é possível fazer uma leitura dessa necessidade simplesmente sob uma perspectiva psicológica, ou sob outras perspectivas – filosóficas, sociológicas, políticas, econômicas, e assim por diante. Quando colocamos a questão da transformação da subjetividade – a questão do tipo de transformação que consideramos necessária, e de como realizar essa transformação de nós mesmos – é possível colocar isso de uma maneira pragmática, sem assumir nenhuma doutrina.

Esse é o tipo de reflexão que foi feito por James em relação ao campo complexo da espiritualidade, ao abordar esse campo sob uma perspectiva psicológica. Mas nesse ponto, James diverge das correntes principais da psicologia ocidental, conforme essa disciplina se desenvolveu depois dele ao longo do século XX nos Estados Unidos e na Europa. Pois ao mesmo tempo em que ele colocou essa questão em termos psicológicos, ele explicitamente evitou formular isso de uma maneira reducionista, ou materialista.

Outra das características do pensamento de James que soa estranha para o pensamento científico e acadêmico hoje, e que por esse motivo é uma característica que tende a ser ignorada ou desconsiderada, é que esse é um pensamento que tem interesse em uma transformação pessoal da experiência humana – em algo que, usando um vocabulário derivado da filosofia contemporânea, podemos chamar de uma transformação da subjetividade.

Uma das observações centrais da psicologia de James é a observação de que os seres humanos têm um conjunto imenso de possibilidades que não são realizadas ou desenvolvidas nos esquemas de vida comuns – principalmente nas sociedades ocidentais modernas, da forma como a vida é organizada nessas sociedades. Em uma linguagem contemporânea, podemos dizer que acessar ou desenvolver essas potencialidades humanas precisa envolver uma transformação das formas usuais de subjetividade, e também dos mecanismos de produção de sujeitos que encontramos estabelecidos nas sociedades complexas modernas.

Essas reflexões sobre possibilidades humanas e esse interesse em transformações da subjetividade são duas inclinações divergentes em relação ao

pensamento acadêmico e científico contemporâneo – e são também inclinações que têm uma relação direta com o tema da espiritualidade (com tudo aquilo que hoje em dia as pessoas costumam chamar de espiritualidade).

Soma-se a essas tendências do pensamento de James uma postura de evitar qualquer forma de reducionismo. James nota que, ao formularmos essa questão da transformação da consciência – que é respondida de diferentes maneiras por diferentes tradições – ao formularmos essa questão em termos psicológicos, corremos o risco de simplesmente substituir uma metafísica religiosa qualquer por alguma outra metafísica, que está implícita nos termos psicológicos que usamos para formular a questão. Então, James notou que há possibilidade de colocar essa questão espiritual da transformação da consciência de maneira científica e pragmática, independentemente de qualquer doutrina religiosa – mas ele notou que ao fazer isso é necessário reconhecer que o pensamento científico pode se tornar uma outra forma de doutrina dogmática. A atitude filosófica que ele chamou de empirismo radical funciona como uma maneira de evitar reducionismos que sejam resultados de alguma metafísica qualquer, seja ela religiosa ou não, seja ela científica ou não.

Quanto à proposta do presente trabalho, uma consequência imediata da escolha desse tema – da relação entre psicologia e espiritualidade e o pensamento de James – é a de criar um espaço possível para refletir sobre temas que são relativamente estranhos ao contexto acadêmico. Parece-me que a filosofia apresentada aqui deixa clara a possibilidade de considerarmos outras epistemologias e outras ontologias, visões de mundo alternativas à visão hegemônica ocidental, sem assumir que elas sejam incompatíveis com os resultados empíricos das ciências ocidentais. Trazer essa possibilidade para nossas discussões filosóficas é uma das propostas que desejo fazer com este trabalho.

Há agora alguns comentários a serem feitos sobre a estrutura da tese. Ela foi dividida em duas partes. A Parte I é um estudo sobre o contexto histórico no qual emerge o empirismo radical de James. A Parte II é um exercício de escrita que assume uma forma mais experimental, visando uma reflexão pessoal. Essa reflexão foi uma tentativa livre de formular um percurso que possa conduzir a uma prática radicalmente empirista. As duas partes são separadas por um excursus exegetico

onde faço algumas observações sobre a obra de James e a forma da reflexão desenvolvida na segunda parte do trabalho.

Embora a tentativa de construir uma posição radicalmente empirista na Parte II possa servir também para esclarecer o significado do empirismo radical de James, não fiz comentários a esse respeito. O uso de uma ferramenta não exige que se explique em detalhes a origem de seu nome. Usá-la serve para entendê-la de outra maneira. Os apontamentos da Parte II foram feitos para apontar para outras coisas. Para serem postos em jogo na arena da vida, para serem explorados, aprofundados, contestados, modificados, ou rejeitados, e finalmente esquecidos; com o propósito, acima de tudo, de servirem de adubo para o cultivo de outras coisas. Por outro lado, informações sobre o contexto no qual uma ferramenta foi desenvolvida pode dar pistas úteis sobre sua aplicação. Nesse sentido, a Parte I é oferecida como um apoio para a Parte II.

Os capítulos da Parte I delineiam diversos aspectos da relação contemporânea entre psicologia e espiritualidade, com uma ênfase no papel histórico de William James como um autor que contribuiu para a elaboração dessa relação. A discussão é bastante centrada geograficamente nos EUA, por motivos que dizem respeito principalmente ao desenvolvimento histórico do próprio tema e aos autores estudados, mas também em razão dos limites de realização da pesquisa bibliográfica. Essa é uma limitação que é importante explicitar. A discussão do contexto apresentada neste trabalho é parcial, deixando de considerar desenvolvimentos ocorridos em outros lugares, e concentrando-se na localização geográfica onde se desenvolveram as correntes de pensamento pesquisadas.

A Parte I da tese foi organizada da seguinte maneira:

O Capítulo 1 discute alguns traços do campo complexo das espiritualidades contemporâneas e suas relações com a psicologia, enquanto o Capítulo 2 apresenta um conjunto de perspectivas a partir das quais o contexto das relações contemporâneas entre psicologia e espiritualidade é abordado em toda a Parte I.

O Capítulo 3 apresenta alguns aspectos da influência histórica de William James na constituição da relação entre psicologia e espiritualidade. Os aspectos discutidos no capítulo dizem respeito principalmente à posição de James em meio a processos históricos de demarcação de fronteiras disciplinares ocorridos no final do

século XIX e início do século XX – especialmente entre a psicologia e filosofia, e em relação à área heterodoxa da chamada “pesquisa psíquica”, que viria a dar origem à parapsicologia contemporânea. O Capítulo 4 trata da retomada desses aspectos heterodoxos do pensamento de James por uma corrente relativamente marginal da psicologia contemporânea, originada nos EUA na segunda metade do século XX, a chamada “psicologia transpessoal”.

O Capítulo 5 discute um conceito fundamental utilizado em estudos contemporâneos sobre a consciência, o conceito de estados alterados de consciência. Esse é um conceito cuja origem pode ser traçada às investigações psicológicas de William James, com outras raízes ainda mais recuadas na história da psicologia. Ele diz respeito a um campo de estudos contemporâneos ainda pouco compreendido, no qual pesquisadores encontram dificuldades para desenvolver investigações sistemáticas. Esse é um conceito que também é relevante para discussões no campo das espiritualidades contemporâneas.

O Capítulo 6 discute uma certa lógica da transformação espiritual, entendida como uma busca intencional de um determinado estado de ser. A busca de transformação é um aspecto que foi apontado por James como sendo um aspecto básico daquilo que hoje chamamos de espiritualidade, independentemente das diferenças culturais encontradas entre as múltiplas manifestações dessa forma de atividade humana. A conceitualização apresentada neste capítulo serve para desenvolver estudos comparativos entre diferentes formas de espiritualidade, em termos das variações de alguns parâmetros no âmbito de uma lógica comum.

No capítulo 7 é introduzida uma discussão de outros aspectos relevantes da relação entre a espiritualidade e o pensamento acadêmico contemporâneo, para além da psicologia. Mais notavelmente, são feitas algumas observações acerca da antropologia, que é uma disciplina em que houve uma retomada recente de perspectivas filosóficas que têm uma ligação direta com o pensamento de James. Essa é uma área onde o tipo de abordagem filosófica proposta no presente trabalho tem encontrado aplicações práticas e metodológicas relevantes.

Como um todo, esta tese teve um caráter mais propositivo do que explicativo ou exegético. Este trabalho é antes de mais nada um convite ao estudo da obra de James, por sua atualidade e aplicabilidade a problemas contemporâneos. Pretendi

sugerir que é possível e proveitoso adotar uma atitude radicalmente empirista em ciências sociais e em psicologia, a partir de um diálogo com o pensamento de James.

Em vista dessa organização do trabalho, uma reformulação mais precisa do título da tese seria: “Um estudo histórico sobre William James e a relação contemporânea entre psicologia e espiritualidade, seguido de uma série de apontamentos para um empirismo radical de inspiração jamesiana”.

PARTE I: Contexto

1. Psicologias e espiritualidades contemporâneas

1.1. Introdução

A que estamos nos referindo quando falamos de “espiritualidade” no mundo contemporâneo? E por que, quando falamos em espiritualidade, somos muitas vezes levados a falar também de psicologia?

Quanto à segunda pergunta: uma razão para isso é histórica, já que desde o início a psicologia tratou desse tema. Mas não é só isso. Além de a espiritualidade (ou antes, a “religião”) ter sido um tema de interesse da psicologia desde a formação dessa disciplina como um campo de estudos institucionalizado, isso que hoje chamamos de espiritualidade é um campo que foi diretamente influenciado pelo desenvolvimento da psicologia enquanto disciplina acadêmica. Isso teve consequências em relação a nossos discursos e vocabulários cotidianos, tanto no que diz respeito à espiritualidade quanto em relação a outros temas. Neste capítulo, procurarei elucidar alguns aspectos dessa relação de influência histórica, concentrando-me principalmente no modo como tal relação nos aparece no presente.

William James aparece nesse contexto como uma figura que exerceu uma influência reconhecível na constituição da relação contemporânea entre psicologia e espiritualidade. Neste capítulo serão feitas algumas breves indicações sobre essa influência, que será discutida com mais detalhes em capítulos posteriores.

Mas voltando à primeira pergunta: o que entendemos então por espiritualidade? Conforme dito na Introdução que precede este capítulo, estamos falando de um campo bastante complexo de fenômenos socioculturais. O objetivo do presente capítulo é dar uma ideia inicial do fenômeno que chamamos de “espiritualidade” conforme ele aparece ao olhar acadêmico. Isso servirá para esclarecer também alguns usos cotidianos dessa palavra, ao delinear de modo geral o contexto contemporâneo desses usos em relação a um panorama histórico mais amplo.

1.2. Religião, secularização e espiritualidade

Em décadas recentes, nos estudos acadêmicos sobre religiões, tem havido uma tendência importante de se abandonar a assim chamada “tese da secularização” acerca da cultura moderna. De acordo com essa tese, as ideias religiosas deveriam ser consideradas um anacronismo que gradualmente desapareceria com o avanço da ciência e da tecnologia na modernidade. Conforme explicam Ann Taves e Courtney Bender, as narrativas clássicas sobre a “secularização” geralmente assumiam

o declínio da autoridade religiosa sobre todos os aspectos da vida social, e seu recuo para o espaço da crença privada e da vida privada. A secularização denota as consequências de desenvolvimentos intelectuais, tais como o método científico experimental e a razão moderna (o Iluminismo), e identifica desenvolvimentos sociais, políticos e econômicos, tais como a crescente industrialização e urbanização, como motores dessas mudanças. Nessas teorias, o avanço da razão, da ciência e da sociedade industrial leva ao recuo da religião. A sociedade secular é o que floresce na esteira desse território cedido.²

Entretanto, segundo Taves e Bender, por volta do final da década de 1970 já estava claro para muitos que esse tipo de grande narrativa havia falhado em fornecer uma compreensão da religiosidade conforme esta persistia nas sociedades modernas. Os acadêmicos começaram a observar que o “secularismo” não era uma situação que emergia após a derrocada da religião – uma vez que tal derrocada não estava ocorrendo. Em vez disso, começou-se a entender que o secularismo se constituía como

uma formação por direito próprio, que emergiu e se desenvolveu em resposta e em relação ao ‘religioso’. O secularismo, bem como a secularidade, não emergiram conforme a religião recuou, mas antes

2 Ann Taves e Courtney Bender, “Introduction: Things of Value,” in *What Matters?: Ethnographies of Value in a Not So Secular Age*, ed. Courtney Bender e Ann Taves (New York: Columbia University Press, 2012), 3–4.

permanecem ao lado dela com projetos, ideais e objetivos próprios.³

Com base nessa compreensão, conforme sugerido por Taves e Bender, entre outros autores,⁴ é aconselhável enxergar o “religioso” e o “secular” não como estágios sucessivos em um desenvolvimento contínuo de configurações culturais, mas como “formações históricas co-constituídas”,⁵ isto é, formações culturais que se desenvolveram em interação mútua, e que se encontram simultaneamente presentes nas sociedades modernas. Isso parece possibilitar uma compreensão mais empiricamente válida das culturas contemporâneas e suas espiritualidades.

Não obstante, mesmo quando o esquema “secular-religioso” é apresentado dessa maneira, ele é ainda demasiadamente simples para explicar certos aspectos das paisagens culturais contemporâneas. É evidente que o binário secular-religioso tem de ser entendido como “um conjunto dinâmico de relações entre afirmações, interesses e conceitos religiosos e seculares” que “se relacionam uns com os outros de diferentes maneiras, dependendo dos contextos nacionais, estatais ou transnacionais observados”, de uma maneira multidirecional.⁶

Mas essa conceitualização ainda não é suficiente, pois, como elas observam, o binário secular-religioso tem limitações que aparecem no modo como, “em muitos espaços seculares, termos e conceitos (e experiências) que as pessoas consideram ‘espirituais’ interagem com a ‘religião’ ou com a ‘secularidade’ e as modificam”.⁷ O quadro tem de ser complementado pela consideração de outros conceitos que transcendem o binário ‘secularidade *versus* religião’, enquanto ainda se relacionam com ele de alguma maneira – conceitos como “magia”, “esoterismo”, “espiritualidade”, ou “o oculto”. Essas são noções que os acadêmicos trabalham para definir adequadamente,⁸ mas que têm ao mesmo tempo um significado popular facilmente apreensível. Elas têm em comum o fato de que se situam como distintas tanto da esfera religiosa quanto da secular, enquanto retêm relações complexas com

3 Ibid., 4.

4 Ver, por exemplo, Wouter J. Hanegraaff, *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed* (London: Bloomsbury, 2013); e Alex Owen, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern* (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

5 Taves and Bender, “Introduction: Things of Value,” 3.

6 Ibid., 5.

7 Ibid., 3.

8 Ver, por exemplo, Wouter J. Hanegraaff et al., eds., *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (Leiden: Brill, 2006).

ambos os contextos.

A noção de espiritualidade é particularmente importante nessa discussão, em vista de seu uso abrangente no discurso popular. Na linguagem cotidiana (não especializada e não acadêmica), a espiritualidade às vezes aparece como um componente da religião, como quando “falamos sobre ‘tradições espirituais’ no interior de tradições e instituições religiosas”.⁹ Ao mesmo tempo, muitas pessoas fazem uso da noção de espiritualidade para se referirem a algo que é religioso, ou a algo que corresponde a alguma forma de religiosidade, mas que está fora das instituições religiosas. Esse é o caso daquelas pessoas que se consideram “espirituais, mas não religiosas”.¹⁰ A literatura popular dirigida a esse público “descreve o espiritual como a verdade da religião que está ‘além’ da história das tradições religiosas,¹¹ ou como a qualidade a-histórica constante da busca humana pelo divino”.¹²

De uma maneira mais geral, a ideia de “espírito” também tende a ser relacionada por estudiosos acadêmicos a “um mundo de encantamento, distinto do espaço desencantado do secular”.¹³ Por outro lado, os espíritos (em qualquer sentido que se dê a essa palavra) e a espiritualidade “são frequentemente invocados como um aspecto da secularidade, ou são alinhados com ela”,¹⁴ e a noção de espiritualidade pode ser usada para criticar as religiões organizadas e para “desafiar o sectarismo e o caráter estreito da moralidade religiosa”.¹⁵ Assim, a noção de espiritualidade pode ser retoricamente situada junto com a secularidade, e em oposição à religião; enquanto pode também ser usada para fazer oposição ao que Max Weber chamou de processo de “desencantamento do mundo”,¹⁶ que é

9 Taves e Bender, “Introduction: Things of Value,” 6.

10 Robert C. Fuller, *Spiritual but Not Religious: Understanding Unchurched America* (New York: Oxford University Press, 2001).

11 Courtney Bender, *The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religious Imagination* (Chicago: University of Chicago Press, 2010).

12 Taves e Bender, “Introduction: Things of Value,” 6.

13 Ibid.

14 Ibid.

15 Ibid., 7.

16 Max Weber, “Science as a Vocation [1917],” in *The Vocation Lectures*, ed. David Owen e Tracy B. Strong, trad. Rodney Livingstone (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 2004), 13. Nas palavras de Richard Jenkins, o conceito weberiano de “desencantamento do mundo” refere-se ao “processo histórico pelo qual o mundo natural e todas as áreas da experiência humana tornam-se experienciadas e compreendidas como menos misteriosas; definidas, pelo menos em princípio, como conhecíveis, previsíveis e manipuláveis por seres humanos; conquistadas pela ciência e pelo governo racional e incorporadas a seu esquema interpretativo. Em um mundo desencantado, tudo se torna compreensível e domesticável, mesmo que não seja, no momento, compreendido e

normalmente associado à secularização. Em suma, a noção de espiritualidade pode aparecer tanto em oposição quanto em alinhamento com qualquer dos dois contextos do binômio religião e secularismo. Em qualquer caso, “na medida em que as pessoas usam esses termos para descrever experiências e denotar posições e aspirações que são ‘mais que’ ou ‘movem-se para além’ da secularidade ou da religião, isso complica um simples binômio religioso-secular”.¹⁷

Dessa maneira, conforme os acadêmicos que estudam religiões introduzem conceitos como espiritualidade e esoterismo em suas discussões, a velha tese da secularização vai sendo gradualmente substituída por noções mais complexas de secularidade e religião. Essas discussões mostram que ideias “encantadas” continuam a ser um aspecto da cultura contemporânea, juntamente com os processos mais amplos de secularização e desencantamento que foram reconhecidos como um aspecto crucial da modernidade.¹⁸ Espíritos, assombrações, divindades, magia, fenômenos paranormais (ou pelo menos a crença nessas coisas),¹⁹ continuam bastante vivos nas espiritualidades contemporâneas, juntamente com manifestações das grandes religiões mundiais – judaísmo, cristianismo, islamismo, budismo e hinduísmo – e uma multidão de novos movimentos religiosos de vários matizes. Todas essas ideias e práticas religiosas e/ou espirituais coexistiram e coexistem com a assim chamada racionalidade científica e outros processos de secularização e desencantamento que caracterizaram a modernidade desde seu início.

O século XX testemunhou um florescimento de novos movimentos religiosos e esotéricos sem paralelo em períodos anteriores da história ocidental. A espiritualidade “sem igrejas” tornou-se um lugar-comum para muitas pessoas nas democracias ocidentais modernas, onde um grande número de indivíduos podem se identificar como “espirituais mas não religiosos”. Esse é o contexto cultural mais amplo que deve ser levado em conta para uma compreensão crítica das relações entre psicologias e espiritualidades contemporâneas.

domesticado. O mundo torna-se cada vez mais centrado no ser humano, e o universo – de modo apenas aparentemente paradoxal – torna-se mais impessoal.” Richard Jenkins, “Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium,” *Max Weber Studies* 1, no. 1 (2000): 12.

17 Taves e Bender, “Introduction: Things of Value,” 3.

18 Hanegraaff, *Western Esotericism*, 3.

19 Wouter J. Hanegraaff, “How Magic Survived the Disenchantment of the World,” *Religion* 33, no. 4 (October 2003): 357–380.

1.3. Psicologias e espiritualidades

Refiro-me a “psicologias” e “espiritualidades” no plural para indicar o caráter multifacetado e heterogêneo de ambos os campos, nenhum dos quais pode ser reduzido a qualquer visão unitária ou unificada.

No campo da psicologia, a multiplicidade se manifesta em primeiro lugar na cisão entre a academia e a clínica. No campo da clínica, o número de abordagens psicoterapêuticas disponíveis é imenso,²⁰ enquanto o problema de avaliar a qualidade e a eficácia de qualquer abordagem terapêutica específica é uma tarefa de pesquisa científica. Contudo, relativamente poucos profissionais da clínica têm uma compreensão adequada dos princípios e critérios básicos do pensamento científico.²¹ Os cientistas, por outro lado, dão pouca atenção à variedade de abordagens clínicas, e têm pouco conhecimento de como se desenrola realmente a prática terapêutica.

Contudo, essa cisão entre pesquisa e clínica é apenas um primeiro aspecto da pluralidade da psicologia. Se procurarmos examinar o objeto ao qual a “história da psicologia” se refere, veremos que esse objeto – a “psicologia” – não é um objeto unitário com um desenvolvimento contínuo.²² O estudo da história da psicologia desde sua profissionalização, a partir do fim do século XIX, mostra que sua existência enquanto disciplina é em grande medida uma construção institucional fortemente vinculada a fatores extracientíficos, como redes de influência profissional e outros fatores políticos e econômicos.²³ A esses fatores extracientíficos somam-se

20 John C. Norcross, Gary R. VandenBos, e Donald K. Freedheim, *History of Psychotherapy: Continuity and Change* (Washington D.C.: American Psychological Association, 2011); Roger Cooter, ed., *Studies in the History of Alternative Medicine* (London: MacMillan, 1988).

21 Carol Tavris, “Foreword: The Widening Scientist-Practitioner Gap: A View from the Bridge,” in *Science and Pseudoscience in Clinical Psychology*, ed. Scott O. Lilienfeld, Steven Jay Lynn, e Jeffrey M. Lohr (New York: Guilford Press, 2003), ix–xviii; Tanya M. Luhrman, *Of Two Minds: The Growing Disorder in American Psychiatry* (New York: Knopf, 2000).

22 Graham Richards, “Of What Is History of Psychology a History?,” *The British Journal for the History of Science* 20, no. 2 (April 1987): 201–11; Roger Smith, “Does the History of Psychology Have a Subject?,” *History of the Human Sciences* 1, no. 2 (October 1, 1988): 147–177.

23 Cf., por exemplo, Joseph Ben-David e Randall Collins, “Social Factors in the Origins of a New Science: The Case of Psychology,” *American Sociological Review* 31, no. 4 (August 1966): 451.

dificuldades filosóficas das quais a psicologia nunca se desvencilhou desde o início de sua institucionalização: os psicólogos ainda debatem a legitimidade de aspectos fundamentais da disciplina, como métodos²⁴ e objetos de estudo;²⁵ discordam sobre o que deve ser incluído ou não no âmbito da psicologia,²⁶ e mesmo questionam sua unidade enquanto ciência.²⁷ No campo da pesquisa psicológica, comunidades de pesquisa distintas utilizam uma multiplicidade de linguagens e abordagens que em muitos casos têm pouca relação entre si, exceto pelo fato de serem agrupadas sob o rótulo de uma disciplina única.

A história da institucionalização e profissionalização da psicologia, como a de qualquer disciplina, é uma história de negociações e jogos de força a respeito de discursos e práticas. Conforme observou Michel Foucault, é preciso reconhecer que os discursos e práticas dentro das disciplinas são moldados por elementos “históricos *a priori*”,²⁸ que constituem as condições de possibilidade desses discursos e práticas nos contextos em que são executados. Essas condições de possibilidade determinam os critérios de aceitabilidade dos discursos e práticas dentro de uma disciplina – o que pode e o que não pode ser dito, o que deve e o que não deve ser feito, e como se pode dizer ou fazer algo naquele contexto. Os padrões históricos resultantes dos jogos de verdade na formação de uma disciplina governam tanto os conteúdos considerados aceitáveis quanto a forma em que tais conteúdos são apresentados no interior daquela disciplina. Ocorre que na psicologia, no que diz respeito à falta de unificação de um discurso institucionalizado, a situação atual não é muito diferente do final do século XIX, quando William James escreveu os *Principles of Psychology* [*Princípios da psicologia*] (1890). Como diz Sonu Shamdasani:

Já na época de James, o projeto para uma ciência unitária da

24 Cf. David Bakan, *On Method* (San Francisco: Jossey-Bass, 1967).

25 Sigmund Koch e David A. Leary, eds., *A Century of Psychology as Science* (Washington D.C.: American Psychological Association, 1992).

26 Robert I. Watson, “Psychology: A Prescriptive Science,” *American Psychologist* 22, no. 6 (1967): 436.

27 Sigmund Koch, “The Nature and Limits of Psychological Knowledge: Lessons of a Century qua ‘Science,’” *American Psychologist* 36, no. 3 (March 1981): 257–269. “A psicologia, a meu ver, não é uma disciplina única, mas uma coleção de estudos de caráter variado, alguns poucos dos quais podem se qualificar como ciência, enquanto a maioria não pode.” Sigmund Koch, “‘Psychology’ or ‘the Psychological Studies’?,” *American Psychologist* 48, no. 8 (1993): 902.

28 Michel Foucault, *A arqueologia do saber* (Rio de Janeiro: Forense, 2008 [1969]), 154–161.

psicologia, vigorosamente buscado a partir de muitos lados, estava entrando em colapso rumo a um caos de fragmentação sempre crescente, acoplado a tentativas de afirmar a ascendência de agendas particulares para a psicologia através do controle hegemônico de instituições. Cem anos depois, essa fragmentação apenas aumentou.²⁹

O resultado é um campo variado de abordagens, linguagens, teorias, objetos de estudo, métodos, práticas, contextos – determinados em grande medida por fatores institucionais – no qual as instituições hegemônicas coexistem com um grande número de abordagens marginais.

No caso da espiritualidade, há uma situação análoga. A pluralidade do campo pode ser vislumbrada a partir de uma anedota contada pelo estudioso acadêmico da religião Robert Bellah. Ele conta que, em um levantamento, pesquisadores perguntaram a uma mulher chamada Sheila Larson qual era a religião dela. Ela indicou que, colhendo elementos de várias fontes, ela havia eventualmente criado sua própria “fé”, que ela chamou de “sheilaísmo” para os pesquisadores. Referindo-se ao exemplo de Sheila e comentando acerca do caráter privado e individualizado da religião nos Estados Unidos, Bellah observa: “Isso sugere a possibilidade lógica de mais de 220 milhões de religiões americanas [estadunidenses], uma para cada um de nós.”³⁰ Para muitas pessoas hoje, a religião pessoal assumiu de fato esse caráter individualizado.

A “espiritualidade” significa muitas coisas diferentes para pessoas diferentes, e todas essas perspectivas coexistem no mundo contemporâneo – ao lado das religiões institucionalizadas, e da possibilidade de escolher livremente entre elas; ou ainda, da possibilidade de escolher mais de uma delas. Embora para muitas pessoas a religiosidade não chegue a se constituir como uma criação pessoal, diversas formas tradicionais de religiosidade coexistem e são influenciadas por diversas bricolagens individuais, além do contato mútuo entre tradições diversas. Todas essas formas de religiosidade coexistem, além disso, em sociedades

29 Sonu Shamdasani, “Psychologies as Ontology-Making Practices: William James and the Pluralities of Psychological Experience,” in *William James and The Varieties of Religious Experience: A Centenary Celebration*, ed. Jeremy Carrette (London: Routledge, 2005), 27.

30 Robert Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1985), 221. Essa anedota também é discutida em Jeremy Carrette e Richard King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion* (London: Routledge, 2005), 55, e Andrei A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 247.

secularizadas nas quais um número considerável de pessoas não tem religião, ou mesmo rejeita a religiosidade.

1.4. *Psicologização da religião e sacralização da psicologia*

Segundo Wouter Hanegraaff, há dois processos históricos que permitem compreender algumas nuances das formas de religiosidade contemporânea em sua relação com secularismo e com a noção popular de espiritualidade. O primeiro é um processo que ele chamou de *psicologização da religião*, quando discursos religiosos incorporam ideias psicológicas em suas formulações; o segundo é um processo que ele chamou de *sacralização da psicologia*, quando correntes da psicologia incorporam ideias religiosas ou esotéricas.³¹

A *psicologização da religião* (ou da espiritualidade) é uma tendência que se originou com a própria disciplina da psicologia, a partir das últimas décadas do século XIX, no período em que a psicologia foi estabelecida e institucionalizada como uma disciplina científica e acadêmica autônoma, principalmente na Europa e nos Estados Unidos, e posteriormente em outros países.

O estabelecimento da psicologia como disciplina gerou uma certa tendência de “psicologização” em um sentido amplo, entendido como a penetração de discursos e técnicas psicológicas em muitos contextos públicos e ambientes culturais durante o século XX. Esse processo teve suas raízes em desenvolvimentos prévios da cultura ocidental, conforme discutido por Michel Foucault e outros historiadores das ciências humanas, e foi concomitante com o estabelecimento da psicologia e da psiquiatria como disciplinas autônomas. Ele culminou na ascensão da psicologia (juntamente com outras disciplinas “psi”) como uma das principais disciplinas responsáveis pela estruturação do sujeito moderno na segunda metade do século XX. Conforme coloca o historiador Jamie Cohen-Cole, em relação à ascensão do discurso psicológico nos Estados Unidos:

31 Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (Leiden: Brill, 1996), 224-229; 482-513.

A Guerra Fria foi um período em que a psicologia alcançou a maturidade como uma ferramenta de análise social. Com marcada rapidez, os modos estruturais, institucionais e econômicos de se compreender a sociedade americana que haviam dominado o discurso acadêmico e público nas décadas precedentes deram lugar a explicações formulados em termos da psique. O historiador Carl Schorske, recordando as correntes intelectuais do período pós-guerra imediato, achou a “súbita inflamação do interesse por Sigmund Freud” particularmente memorável. “Verdadeiramente, as premissas para se compreender o homem e a sociedade”, escreveu ele, “pareciam estar mudando da cena histórico-social para a cena psicológica.” O sociólogo Daniel Bell observou, no limiar dos anos 1960, que a década anterior “marca[ra] a diferença” entre “uma análise marxista da América” e uma análise formulada em termos de “uma antropologia cultural com um idioma junguiano e sociológico nervoso”. Ao que parece, os intelectuais americanos haviam abraçado tão calorosamente o idioma psicológico que, oito anos depois, o escritor político Samuel Lubell pôde escrever no influente jornal político *Public Interest* [*Interesse Público*]: “nossa sociedade parece ter desenvolvido uma predileção, e até mesmo uma mania, de introduzir explicações psicológicas em tudo e em qualquer coisa que acontece, chegando tão longe rumo a esse extremo quanto os marxistas antes o fizeram ao atribuírem uma causa econômica para tudo e qualquer coisa”.³²

Esse foi o efeito de uma “psicologização” de discursos e práticas em um estágio já avançado, após duas guerras mundiais e a ascensão do capitalismo industrial. Mas podemos enxergá-lo como um resultado de um processo que se iniciou juntamente com o próprio estabelecimento da psicologia como disciplina.

Nos primórdios da psicologia contemporânea, na virada do século XIX para o XX, o processo de psicologização de discursos esteve mais diretamente relacionado a temas religiosos e espirituais, os quais tiveram uma relação importante com a formação da disciplina da psicologia. William James foi uma figura importante nesse processo, como um dos pioneiros da psicologia contemporânea. Sua obra estabeleceu um marco para muitos trabalhos que seriam realizados no campo dos estudos das religiões no período subsequente. Esse aspecto da obra de James exerceu uma influência sobre a relação contemporânea entre psicologia e espiritualidade, que podemos considerar sob dois pontos de vista: em primeiro lugar, seu efeito no discurso acadêmico; e em segundo, seu efeito no discurso religioso (sendo o “religioso” entendido aqui em um sentido amplo que inclui a espiritualidade,

32 Jamie Cohen-Cole, *The Open Mind: Cold War Politics and the Sciences of Human Nature* (Chicago: University of Chicago Press, 2014), 1.

o esoterismo, o ocultismo, e assim por diante).

No campo do discurso acadêmico, James foi, conforme notaram Jeremy Carrette e Robert King, “um dos pensadores chave que estabeleceram a agenda da psicologia da religião”.³³ Ele foi um dos responsáveis pela introdução de um discurso individualista no estudo das religiões, um olhar que seria posteriormente adotado tanto por acadêmicos quanto por praticantes religiosos. James tornou-se “um ‘estabelecedor de padrões’ para a compreensão da experiência religiosa no século XX”,³⁴ moldando o jargão popular e “fornecendo os mecanismos para repensar a religião em termos da experiência individual e privada”.³⁵ Esse foi o posicionamento principal das *Varieties of Religious Experience* [*Variedades de experiência religiosa*] (1902), onde James discutiu a religião em termos psicológicos e introduziu a linguagem da “experiência” – uma noção derivada de um contexto protestante – no estudo acadêmico da religião.³⁶ Nesse sentido, ele pode ser agrupado com outros estabelecedores de padrões nesse campo, como Friedrich Schleiermacher (1768-1834) e Rudolf Otto (1869-1937), todos os quais exerceram uma influência em estabelecer uma abordagem mais personalista, experiencial e “privatizada” ao estudo da religião.

James contribuiu para uma forma de psicologização da religião ao formular a discussão de fenômenos religiosos em termos psicológicos e ao concentrar-se nos aspectos experienciais desses fenômenos. Sua abordagem não era reducionista, mas às vezes esse não-reducionismo foi ignorado por autores posteriores influenciados por sua obra. É nesse sentido que Carrette e King consideram James como uma força importante no processo de “privatização da religião”.³⁷ Nas *Varieties*, essa tendência é mais evidente em dois momentos. O primeiro é sua definição da religião, que James deliberadamente restringe à esfera pessoal ou individual para fins analíticos.³⁸ O segundo momento é sua restrição do estudo do

33 Carrette e King, *Selling Spirituality*, 69.

34 Ibid., 70.

35 Ibid.

36 Sobre as origens protestantes da noção de “experiência religiosa” e a relação de James com esse contexto, ver Ann Taves, *Fits, Trances, and Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James* (Princeton: Princeton University Press, 1999).

37 Carrette and King, *Selling Spirituality*, 70.

38 “A religião, portanto, conforme eu agora peço que vocês arbitrariamente a considerem, deve significar para nós os *sentimentos, atos, e experiências de indivíduos em sua solidão, na medida em que eles apreendem a si mesmos como estando em relação com o que quer que considerem o divino.*” William James, *The Varieties of Religious Experience* (Cambridge, MA: Harvard

misticismo aos aspectos psicológicos da experiência mística, novamente para fins analíticos.³⁹ Dessa maneira, “[d]epois de James e dos espiritualistas, o foco sobre os estados de consciência passou a dominar a psicologia da religião e preparou o caminho para uma espiritualidade da consciência interior”.⁴⁰ A orientação de James foi adotada por gerações posteriores de psicólogos “que propagaram uma compreensão individualizada da religião na cultura norte-americana”,⁴¹ tais como Gordon Allport (1897-1967) e Abraham Maslow (1908-1970).⁴²

Do ponto de vista do discurso religioso propriamente dito, a filosofia e a psicologia de James também exerceram uma influência sobre vários pensadores religiosos e esotéricos na virada do século XX, contribuindo assim para uma psicologização da religião em ainda outro sentido: o da adoção de vocabulários e

University Press, 1985 [1902]), 34. “[...] e [...] quando falamos da relação do indivíduo com ‘o que ele considera o divino’, devemos interpretar o termo ‘divino’ de maneira muito ampla, como denotando qualquer objeto que tenha a semelhança de divindade [*any object that is godlike*], quer seja esta uma divindade concreta ou não.” Ibid., 36. Ele formula sua definição de modo suficientemente amplo para incluir religiões ateístas, como o budismo, bem como religiões politeístas, e também experiências místicas fora de contextos religiosos.

- 39 “As palavras ‘misticismo’ e ‘místico’ são frequentemente usadas como termos de mera reprovação, para serem lançados contra qualquer opinião que consideramos como vaga, e vasta, e sentimental, e sem qualquer base em fatos ou lógica. Para alguns escritores, um ‘místico’ é qualquer pessoa que acredita em transferência de pensamento e retorno de espíritos. Empregada dessa maneira, a palavra tem pouco valor: há muitos sinônimos menos ambíguos. Assim, para mantê-la útil restringindo-a, farei o que fiz no caso da palavra ‘religião’, e lhes proporei simplesmente quatro marcas que, quando uma experiência as tenha, podem justificar que a chamemos de mística para o propósito das presentes conferências. Desta maneira evitaremos disputas verbais e as recriminações que geralmente as acompanham.” James, *Varieties*, 301–2. James procede então a enumerar essas quatro “marcas” da experiência mística: (1) inefabilidade, (2) qualidade noética, (3) transitoriedade, (4) passividade. A experiência mística, segundo essa delimitação, é uma experiência que parece inefável: o sujeito diz “que ela desafia a expressão, que nenhum relato adequado de seu conteúdo pode ser dado em palavras”. Por outro lado, tais experiências parecem ser “estados de conhecimento” (isto é, ter “qualidade noética”), parecem revelar verdades sobre a existência, sobre o real; são eventos transitórios, com duração de no máximo algumas horas, exceto em casos raros; e embora em alguns casos possam ser preparadas por “operações voluntárias preliminares, como pela fixação da atenção, ou pela execução de certas ações corporais”, o sujeito de uma experiência mística sente que ela não é um produto de sua vontade ativa, mas um evento em que ele *passa* por uma experiência que não está sob seu controle. Ibid., 303–4.

- 40 Carrette e King, *Selling Spirituality*, 71.

- 41 Ibid.

- 42 Entre as gerações de James e desses outros autores há um período importante da história da psicologia, marcado pelo advento do behaviorismo de John B. Watson (1878-1958) e B. F. Skinner (1904-1990), por um lado, e pelas obras de Sigmund Freud (1856-1939) e seus seguidores, além de autores como Carl Jung (1875-1961), por outro lado. Freud e Jung foram dois outros autores que contribuíram para uma psicologização dos fenômenos religiosos, isto é, para a discussão da religião em termos derivados das linguagens da psicologia. Para uma síntese desses desenvolvimentos na história da psicologia, incluindo discussões sobre Allport e Maslow, ver Eugene Taylor, *The Mystery of Personality: A History of Psychodynamic Theories* (New York: Springer, 2009).

ideias psicológicas por indivíduos proponentes de visões de mundo religiosas (ou, em sentido mais amplo, visões de mundo espiritualistas e esotéricas).

Diversos movimentos e autores esotéricos e espiritualistas obtiveram inspiração de ideias psicológicas (e também de outras disciplinas acadêmicas, notavelmente a antropologia) ao produzirem várias formas de espiritualidade modernas. Durante o século XX, um movimento inverso também estava acontecendo, à medida que algumas correntes da psicologia se inspiraram em fontes esotéricas para produzir teorias e técnicas para lidar com a psique humana. Esse movimento inverso é o que podemos chamar de uma *sacralização da psicologia*.

Particularmente importante a esse respeito é a chamada “psicologia transpessoal”, uma corrente relativamente marginal da psicologia, se considerada sob o ponto de vista da psicologia acadêmica. A psicologia transpessoal é um ramo da psicologia contemporânea que considera tradições místicas e esotéricas como fontes de dados empíricos sobre a consciência, bem como de técnicas de produção de estados de consciência benéficos para a vida humana. Diversos autores no campo da psicologia transpessoal realizam tentativas de integrar teorias e perspectivas originárias dessas tradições a seu referencial. A abordagem transpessoal parte de um reconhecimento de que essas tradições estiveram exercitando por milênios métodos empíricos de exploração e transformação da psique, e desenvolveram “cartografias da consciência” de modo mais aprofundado que a psicologia acadêmica ocidental. Do ponto de vista da psicologia transpessoal, as investigações da consciência que se tornariam centrais para essa abordagem já vinham sendo realizadas no interior das tradições esotéricas do mundo inteiro, embora não enunciadas nos mesmos termos.⁴³

De um ponto de vista histórico, a psicologia transpessoal pode ser considerada como uma corrente que se desenvolveu simultaneamente a partir de fontes psicológicas (tanto acadêmicas quanto clínicas) e religiosas, no contexto das espiritualidades contemporâneas a partir do final dos anos 1960. Ela se encontra na interseção entre processos de sacralização da psicologia e psicologização da religião ocorridos ao longo do século XX. Houve, nesse sentido, um processo de

43 Será necessário compreender o que se entende aqui por “tradições esotéricas”. Retornarei a esse tema adiante, no Capítulo 2.

fertilização cruzada entre disciplinas acadêmicas e correntes esotéricas, que continua até o presente.

Wouter Hanegraaff remeteu as raízes desses processos históricos de psicologização da espiritualidade e sacralização da psicologia ao desenvolvimento do mesmerismo⁴⁴ no século XVIII, passando pelo advento da psicologia como disciplina autônoma no século XIX e suas relações com diversos movimentos metafísicos – por exemplo: diversos tipos de movimentos espiritualistas e de “Novo Pensamento” [“New Thought”] que foram populares nos EUA e na Europa no final do século XIX;⁴⁵ grupos como a Sociedade Teosófica, fundada em 1875 por Helena P. Blavatsky (1831-1891); e uma miríade de outros autores e grupos ocultistas.⁴⁶ Muitos desses grupos e movimentos, como o espiritismo e a teosofia, permanecem ativos até o presente, embora tenham permanecido invisíveis para a academia e sido considerados temas pouco “respeitáveis” para a discussão acadêmica. Outros desenvolvimentos durante o século XX, como a psicologia de Carl Jung, estabeleceram uma relação mais próxima – e, não obstante, ambígua – com a psicologia acadêmica ensinada nas universidades.

William James também foi um pioneiro nesse contexto, na medida em que seu pensamento serviu como um vínculo entre essas várias correntes esotéricas e a “nova psicologia” (isto é, a psicologia médica e experimental) do século XIX; bem como entre as correntes esotéricas e as psicologias humanistas e transpessoais da segunda metade do século XX,⁴⁷ conforme será discutido mais adiante. A obra de

44 O mesmerismo foi uma forma de terapia popular que surgiu com o trabalho do médico alemão Franz Friedrich Anton Mesmer (1734-1815), que esteve nas raízes daquilo que posteriormente viria a ser chamado de hipnotismo, bem como do espiritualismo e do espiritismo. Discutirei essas conexões adiante, no Capítulo 5. Para um estudo aprofundado, ver Alan Gauld, *A History of Hypnotism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

45 No Brasil, a partir dessa época, uma vertente desses movimentos que ganhou popularidade foi o espiritismo de Allan Kardec, pseudônimo do educador francês Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869).

46 Sobre a conexão entre o mesmerismo e a psicologia do século XIX, ver Henri Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry* (New York: Basic Books, 1970); e Gauld, *A History of Hypnotism*. Para a conexão dessas correntes com o espiritualismo, o Novo Pensamento e outros movimentos metafísicos norte-americanos, ver Robert C. Fuller, *Mesmerism and the American Cure of Souls* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982); e Catherine L. Albanese, *A Republic of Mind and Spirit: A Cultural History of American Metaphysical Religion* (New Haven: Yale University Press, 2007). Para definições e explicações etimológicas e históricas sobre grupos, correntes, termos técnicos e indivíduos citados neste capítulo, ver Hanegraaff et al., *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*.

47 Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 490–94; Fuller, *Mesmerism and the American Cure of Souls*, 14–17. O mesmo pode ser dito de Jung; ver Hanegraaff, *New Age*

James contém uma forte tentativa de reconciliação entre ciência e religião (ou espiritualidade, no sentido contemporâneo). James procurou desenvolver um referencial pragmático no qual uma abordagem ao mesmo tempo científica e espiritualista da realidade pudesse ser sustentada. Sua visão filosófica exerceu influência sobre figuras que estariam no centro de várias correntes esotéricas e psicológicas a partir do início do século XX. Entre essas figuras podemos citar, por exemplo, Aleister Crowley (1875-1947), Carl Jung, e Roberto Assagioli (1888-1974).⁴⁸ Alguns desses autores, como Jung e Assagioli, foram importantes tanto na história do esoterismo quanto da psicologia, e produziram obras que foram instrumentais para o desenvolvimento de correntes teóricas e práticas na interseção entre esses dois campos. Outra conexão digna de nota é a influência de James sobre os fundadores do Movimento do Potencial Humano [*Human Potential Movement*],⁴⁹ especialmente o filósofo Michael Murphy (1930-), que desenvolveu em sua obra algumas das propostas de James para a psicologia.⁵⁰

Conforme notado por Hanegraaff, embora tenhamos de reconhecer a importância de autores particulares, tais nomes são de fato apenas os mais conhecidos ligados a certas constelações de ideias que foram amplamente disseminadas de várias formas em um nível popular.⁵¹ Nesse sentido, para além das obras de autores conhecidos, Hanegraaff observa que a psicologização foi uma das principais modificações pelas quais passaram as várias correntes esotéricas na

Religion and Western Culture, 497.

- 48 Acerca da influência de James sobre Crowley, ver Marco Pasi, "Varieties of Magical Experience: Aleister Crowley's Views on Occult Practice," *Magic, Ritual, and Witchcraft* 6, no. 2 (2011): 123–62. Acerca da influência de James sobre Jung, ver Sonu Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). Sobre as conexões de Jung e Assagioli com o esoterismo, ver Hans Thomas Hakl, *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, trad. Christopher McIntosh (Sheffield: Equinox, 2013). A influência de James sobre Assagioli não é muito bem documentada, mas sabe-se que Assagioli participou da publicação da revista *Il Leonardo*, um periódico editado por Giovanni Papini (1881-1956) entre 1903-1907, que foi o principal veículo do pragmatismo na Itália na primeira década do século XX, publicando traduções italianas de muitos dos textos de James. Cf. William James, "G. Papini and the Pragmatist Movement in Italy," *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 3, no. 13 (June 21, 1906): 337–41.
- 49 Os dois principais relatos sobre as origens do Movimento do Potencial Humano são Walter Truett Anderson, *The Upstart Spring: Esalen and the Human Potential Movement: The First Twenty Years* (Lincoln: iUniverse, 2004); e Jeffrey J. Kripal, *Esalen: America and the Religion of No Religion* (Chicago: Chicago University Press, 2007).
- 50 Michael Murphy, *The Future of the Body: Explorations into the Further Evolution of Human Nature* (Los Angeles: Jeremy Tarcher, 1992). Ver também Edward F. Kelly et al., eds., *Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century* (New York: Rowman & Littlefield, 2007). Essa conexão será discutida com mais detalhes no Capítulo 4.
- 51 Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 494.

passagem do século XIX para o XX. O processo de psychologização fez parte das estratégias epistemológicas que os praticantes de correntes esotéricas usaram para “dar sentido” a suas práticas em meio aos crescentes processos de secularização e desencantamento (no sentido de Max Weber) em curso nas sociedades modernas.⁵² Reinterpretadas em termos psicológicos, ideias e práticas esotéricas puderam sobreviver em uma era de racionalismo científico,⁵³ gerando novas formas de espiritualidade pós-científica. Em relação a esse processo, Hanegraaff nota que, para certos grupos esotéricos populares no século XIX,⁵⁴

assunções seculares haviam sido assimiladas em tal medida que as explicações da religião em termos psicológicos (isto é, a psychologização da religião) não eram mais nem mesmo experienciadas como “reducionistas”. Contudo, o processo inverso de explicar a psicologia em termos religiosos (sacralização da psicologia), que investia a ciência da psicologia com uma dimensão espiritual, foi definitivamente saudada como um enriquecimento. Mais que qualquer outra coisa, isso ilustra a medida em que assunções seculares haviam se tornado “óbvias” para aqueles que desejavam preservar uma visão de mundo espiritual em uma sociedade moderna. De fato, tal visão de mundo espiritual foi desenvolvida sobre um alicerce de assunções seculares.⁵⁵

Ao falarmos abstratamente sobre processos de psychologização da religião e sacralização da psicologia, temos de lembrar que esses processos assumiram formas concretas diversas e múltiplas nas obras de autores e grupos específicos. Conforme colocado por Egil Asprem:

Deve-se notar que essa tendência de psychologização podia assumir diversos significados. Considerada de modo amplo, ela representa a crescente tendência de incorporar terminologias e teorias tomadas de empréstimo dos novos discursos psicológicos tão predominantes desde o início do século XX, e de usá-las na interpretação de teorias e práticas ocultas. Mas essa psychologização terminológica ainda pode

52 Pasi, “Varieties of Magical Experience”; Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 482. Para uma discussão aprofundada de estratégias epistemológicas no esoterismo, ver Olav Hammer, *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age* (Leiden: Brill, 2004).

53 Hanegraaff, “How Magic Survived the Disenchantment of the World.”

54 Na passagem seguinte, Hanegraaff está se referendo ao “Novo Pensamento” e à “Religião da Harmonia” [“Harmonial Religion”], movimentos metafísicos populares nos EUA no final do século XIX, mas seus comentários se aplicam também a outros movimentos. Por exemplo, leitores brasileiros podem reconhecer facilmente o modo como essa análise se aplica ao espiritismo kardecista.

55 Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 495–96.

assumir numerosas direções, dependendo do tipo de teoria psicológica adotada, das intenções do ocultista ao adotá-la, e assim por diante. Deve-se notar também que a psicologia estava, e ainda hoje está, longe de ser uma disciplina unificada.⁵⁶

Exemplos notáveis da interação entre discursos científicos e esotéricos podem ser encontrados nas obras dos principais ocultistas⁵⁷ ou autores esotéricos da época, como Helena Blavatsky, Aleister Crowley, G. I. Gurdjieff (1866-1949) e Rudolf Steiner (1861-1925) – para citar apenas alguns dos mais conhecidos – com resultados muito diferentes. Os estudiosos acadêmicos do esoterismo atualmente traçaram a influência dessas correntes de ideias sobre o desenvolvimento de espiritualidades contemporâneas em um nível bastante detalhado.⁵⁸

Ao considerarmos a relação entre psicologia e espiritualidade no mundo contemporâneo, é necessário levar em conta a existência de uma longa interação histórica entre disciplinas institucionalizadas e sistemas de crenças e práticas considerados marginais do ponto de vista das próprias disciplinas. O ponto principal a ser lembrado é que o contexto das espiritualidades contemporâneas é um grande caldeirão de influências de todos os tipos, das mais variadas proveniências, que extrapola os limites de categorias definidas usadas pelos acadêmicos que estudam religiões (como, inclusive, a própria categoria de “religião”).⁵⁹ É importante enfatizar que muitas psicologias e espiritualidades contemporâneas se desenvolveram historicamente em paralelo, influenciando-se mutuamente. E é importante enfatizar também que “espiritualidade” significa coisas muito diferentes para diferentes pessoas⁶⁰ – e o mesmo pode ser dito acerca da “psicologia”.

Os estudiosos acadêmicos do esoterismo traçaram as conexões do campo

56 Egil Asprem, “Magic Naturalized? Negotiating Science and Occult Experience in Aleister Crowley’s Scientific Illuminism,” *Aries* 8, no. 2 (2008): 141.

57 “O ocultismo [...] pode ser definido como uma categoria no estudo das religiões, que abrange todas as tentativas de esoteristas de entrarem em acordo com um mundo desencantado, ou alternativamente, pelas pessoas em geral de dar sentido ao esoterismo a partir da perspectiva de um mundo secular desencantado.” Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 422. Ver também Marco Pasi, “Occultism,” ed. Kocku von Stuckrad, *The Brill Dictionary of Religion* (Leiden: Brill, 2006).

58 Ver Hanegraaff et al., *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*.

59 Acerca do conceito de religião, ver Ann Taves, *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things* (Princeton: Princeton University Press, 2009). E: Wouter J. Hanegraaff, “Open Access to the Absolute: Some Remarks on the Concept of Religion,” in *Religion: Perspectives from the Engelsberg Seminar*, ed. Kurt Almqvist e Alexander Linklater (Stockholm: Axel and Margaret Ax:son Johnson Foundation, 2014), 89–102.

60 Cf. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 1.

múltiplo das espiritualidades contemporâneas com uma variedade de correntes esotéricas que emergiram na virada do século XX (com raízes em correntes ainda mais antigas), e notaram a conexão dessas correntes com desenvolvimentos paralelos na história da psicologia. Sob essa perspectiva, a disciplina da psicologia pode ser vista como um elemento que contribuiu para a forma assumida por diversas correntes esotéricas no presente. Por outro lado, algumas correntes marginais dentro da própria psicologia, como a chamada psicologia transpessoal, também são influenciadas pelo esoterismo, na medida em que diversas correntes esotéricas lhe servem como fontes de materiais de estudo, de teorias e de técnicas psicológicas. Esse é especialmente o caso na relação entre o chamado “movimento da Nova Era” e a psicologia transpessoal, que será discutida posteriormente.⁶¹

1.5. A “Nova Era”

Algumas das complexidades envolvidas no estudo contemporâneo da religião ficam evidentes nas dificuldades encontradas pelos estudiosos para caracterizar seus objetos de estudo, e na grande quantidade de trabalhos dedicados a discussões terminológicas e questões de demarcação de campos de pesquisa, objetos e métodos de estudo. Um exemplo é o assim chamado movimento da “Nova Era” [*New Age movement*] uma expressão que veio a ser regularmente associada às espiritualidades contemporâneas – às vezes usada em sentido pejorativo, às vezes não; às vezes usada por acadêmicos, e às vezes usada por praticantes de várias formas de espiritualidade.⁶²

Embora a “Nova Era” tenha se tornado uma expressão popular, ela não é fácil de definir. Conforme coloca Michael York,

Na melhor das hipóteses, o movimento Nova Era abrange uma

61 Ibid., 50-2-2. Discutirei o significado da expressão “Nova Era” a seguir, e a constituição da psicologia transpessoal em um capítulo posterior.

62 Para uma descrição desse fenômeno no contexto urbano da cidade de São Paulo, ver o trabalho de José Guilherme C. Magnani, *Mystica Urbe: Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole* (São Paulo: Studio Nobel, 1999). Ver também Magnani, *O Brasil da Nova Era* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000).

confederação disparatada e frouxamente coordenada de crenças, técnicas e práticas contrastantes. Não há nenhuma autoridade central capaz de falar pelo movimento como um todo ou de suprir registros de membros, nem de determinar quem é e quem não é uma pessoa da Nova Era. A Nova Era é em grande medida uma aliança exegética *ad hoc*, em perpétuo deslocamento, de grupos e indivíduos, reuniões de audiência, serviços para clientes, e vários novos movimentos religiosos que vão desde o cúltico, o sectário e o denominacional. Na medida em que ele se aproxima de um movimento quase político, ele é mais confederativo que federal.⁶³

Embora falemos sobre um “movimento Nova Era”, temos de ter em mente que a Nova Era *não* é realmente um movimento organizado, mas antes uma expressão aplicada de maneira vaga a um amplo conjunto de correntes mais ou menos inter-relacionadas: “A Nova Era [...] não é uma comunidade estritamente definida, chefiada por líderes formalmente reconhecidos, com um dogma articulado. Antes, ela é uma expressão que é aplicada a uma coleção heterogênea de filosofias e práticas.”⁶⁴ Conforme explica Paul Heelas, falando a partir de um contexto britânico:

não se deve considerar que a palavra movimento implique que a Nova Era seja em qualquer sentido uma entidade organizada. Longe de ser centralmente administrada, ela é composta de diversos modos de operação: NMRs [Novos Movimentos Religiosos] e comunidades bem organizados (por exemplo, est/O Fórum e Findhorn), redes (por exemplo o Fundo Wrekin), caminhos interiores entre indivíduos (por exemplo, o curandeiro Nova Era trabalhando com seu cliente), centros (por exemplo, o Centro Aberto), e indivíduos realizando eventos em casa ou no escritório, acampamentos (por exemplo, acampamentos de *tipis*⁶⁵ em Gales), seminários de treinamento aos finais de semana, casas e centros de férias, festivais (por exemplo, Glastonbury), encontros (por exemplo, como quando o grupo “Nuvem Nove” se reúne por algumas semanas no fim do verão para colher cogumelos mágicos⁶⁶ em Yorkshire Dales), lojas (por exemplo aquelas no “Quintal do Neal” em Londres), negócios (por exemplo, Megatripolis), escolas (por exemplo, algumas administradas pela Escola de Ciência Econômica), relacionamentos e famílias Nova Era, bancos (tais como o Banco de Crédito e o Comércio Internacional), e por fim – mas não menos importante, de modo algum – o indivíduo em uma busca espiritual relativamente solitária.⁶⁷

63 Michael York, “New Age Commodification and Appropriation of Spirituality,” *Journal of Contemporary Religion* 16, no. 3 (October 2001): 364.

64 Lisa Aldred, “Plastic Shamans and Astroturf Sun Dances: New Age Commercialization of Native American Spirituality,” *The American Indian Quarterly* 24, no. 3 (2000): 330.

65 *Tipi*: um tipo de tenda cônica originalmente usado por nações indígenas norte-americanas.

66 “Cogumelos mágicos” é um nome dado a certos tipos de cogumelos psicoativos que contêm *psilocibina*.

67 Paul Heelas, *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of*

A Nova Era não é um “movimento” no sentido de um movimento social, e nem é “um movimento religioso cujas fronteiras possam ser definidas de antemão com base em doutrinas normativas, líderes geralmente reconhecidos, e estruturas organizacionais ou práticas comuns”.⁶⁸ Mas a palavra “movimento” ainda pode ser aplicada em um sentido mais metafórico, em conexão com o significado físico de movimento: podemos imaginar o movimento de um grande número de entidades, como partículas ou grãos de areia, e aplicar a analogia ao “movimento” intelectual, emocional e cultural de um grande número de pessoas seguindo certos padrões de pensamento e comportamento que podem ser claramente distinguidos por um observador relativamente desvinculado (e, supostamente, até mesmo por um que seja parte do próprio movimento).

A expressão “Nova Era”, portanto, é útil apenas como um rótulo para um fenômeno cultural, após levarmos em conta todas as críticas e desconstruções propostas por estudiosos do fenômeno. Algumas outras considerações importantes nesse sentido são: primeiro, nem todos aqueles a quem a expressão é aplicada se considerariam eles mesmos participantes de qualquer “nova era”; muitos inclusive rejeitam esse rótulo.⁶⁹ E segundo, a expressão “nova” na verdade não implica uma referência a qualquer coisa realmente nova, uma vez que muitos dos princípios e ideias do “movimento” são derivados de fontes que podem ser consideradas bastante antigas – muitas delas datando dos movimentos metafísicos do século XIX, ou de períodos ainda mais recuados (como o Renascimento, a Antiguidade, a Idade Média, ou, de fato, qualquer período da história).⁷⁰

O movimento Nova Era é de fato uma bricolagem de ideias e práticas frouxamente ligadas por uma série de fatores históricos acidentais.⁷¹ A própria expressão “Nova Era” refere-se especificamente a uma certa linhagem de ideias ligadas a visões apocalípticas e à crença na chegada real de uma “nova era” planetária.⁷² Por esse motivo, Hanegraaff apontou para a necessidade de distinguir

Modernity (Oxford: Blackwell, 1996), 16.

68 Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 7.

69 Heelas, *The New Age Movement*, 17.

70 Ibid., 16.

71 Steven Sutcliffe, *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices* (London: Routledge, 2003), 4.

72 Sutcliffe, *Children of the New Age*; Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*. “O próprio termo originalmente surgiu na literatura teosófica e nos cultos de OVNIS após a Segunda Guerra

entre dois sentidos da expressão, *lato* e *strictu*. *Strictu sensu*, a expressão “Nova Era” refere-se à chegada de uma nova era planetária conforme vieram a crer certos grupos esotéricos no século XX. *Lato sensu*, ela se tornou um rótulo para “um amplo conjunto de ideias e práticas, unidos em grande medida por conexões históricas, um discurso compartilhado, e uma semelhança de família”.⁷³

É geralmente nesse sentido *lato* que a expressão é associada a várias formas de espiritualidades contemporâneas. Nesse sentido, como colocado por Sutcliffe e Bowman, “a ‘Nova Era’ vem a ser meramente um codinome particular em um campo mais amplo de experimentação religiosa moderna.”⁷⁴ Enquanto tal, ela foi associada às “espiritualidades alternativas” e à literatura sobre “mente-corpo-espírito” [*mind-body-spirit*], dois outros codinomes populares para linhagens de espiritualidade contemporânea, também encontrados em escritos acadêmicos sobre a religiosidade moderna. Conforme observam Sutcliffe e Bowman, essas outras expressões referem-se a campos de discurso mais amplos do que a “Nova Era” propriamente dita (*strictu sensu*), e equipará-las pode gerar confusões. Não obstante, é comum encontrar essas expressões sendo usadas de modo intercambiável, e em livrarias é possível encontrar o mesmo tipo de literatura popular agrupado sob qualquer um desses rótulos (ou mesmo sob o rótulo de “Psicologia”, simplesmente): livros de – por exemplo – Osho, Paramahansa Yogananda e Mestre Eckhart, física quântica e bruxaria, psicologia e astrologia, ioga, alquimia, sufismo, cabala, artes marciais,

Mundial, em conexão com a crença milenarista de que o mundo se encontra à beira de uma grande transformação de consciência, frequentemente identificada na literatura mais recuada sobre a Nova Era como sendo a Era de Aquário.” Olav Hammer, “New Age Movement,” ed. Wouter J. Hanegraaff, *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (Leiden: Brill, 2006), 855. Conforme explica Magnani: “O sentido original da expressão ‘Nova Era’ provém da cosmologia astrológica: refere-se a uma mudança – ocasionada pela chamada precessão dos equinócios – no aparente trajeto do sistema solar em relação ao zodíaco (uma espécie de faixa com 12 subdivisões projetada na abóbada celeste), ao longo do qual parecem mover-se os astros, perfazendo determinados ciclos. Os astrólogos acreditam que atualmente estamos entrando em uma nova era, momento que sempre anuncia ou acarreta importantes modificações para a humanidade. De acordo com o esquema dos ciclos do ano zodiacal, a era de Touro, por exemplo, correspondeu às civilizações mesopotâmicas, a de Áries, à religião mosaico-judaica e a de Peixes – que teve início com o advento do cristianismo – ao término dos 2.100 anos de sua duração, levou ao limite os valores identificados com o modo de vida ocidental. A nova era que agora se inicia é a Era de Aquário, trazendo ou anunciando profundas alterações para os homens em sua maneira de pensar, sentir, agir e relacionar-se uns com os outros, com a natureza e com a esfera do sobrenatural.” Magnani, *O Brasil da Nova Era*, 9–10.

73 Hammer, “New Age Movement,” 855. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 94–110.

74 Steven Sutcliffe e Marion Bowman, “Introduction,” in *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, ed. Steven Sutcliffe e Marion Bowman (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), 1.

terapia, discos voadores e xamanismo, arrumados lado a lado de uma maneira que sugere que eles têm algo em comum.⁷⁵

Por outro lado, o rótulo de “espiritualidades alternativas” também é problemático, pois pressupõe uma compreensão normativa das espiritualidades contemporâneas. Isso dá ensejo à pergunta: o que é “normal” e o que é “alternativo” nesse campo? Não é claro o que faz parte de uma cultura hegemônica e o que não faz, e é evidente que aquilo que é às vezes chamado de “alternativo” tornou-se de fato bastante comum. Assim, conforme notaram Sutcliffe e Bowman:

Está ocorrendo uma reavaliação, tanto na academia quanto de modo mais geral, acerca de como pensamos, classificamos e estudamos a religião. Muitos aspectos da religião vernácula e da espiritualidade contemporânea se encontram fora dos limites tradicionais dos estudos acadêmicos da religião, para detrimento de uma compreensão bem acabada da(s) cultura(s) religiosa(s) e espirituais. Contudo, conforme os estudiosos em uma variedade de disciplinas se tornam cômicos das mudanças de crenças e práticas, está se tornando cada vez mais difícil caracterizar o que é “dominante”. Enxergar a experimentação religiosa, a feitura sob medida e a mudança como comportamentos “desviantes” deixou de ser apropriado.⁷⁶

Podemos falar em “espiritualidades alternativas” a fim de indicar sistemas de crenças e práticas que se encontram fora das grandes formas institucionalizadas de religião, mas não podemos assumir que elas sejam desviantes ou que não devam também ser consideradas formas importantes de espiritualidade contemporânea.

De um ponto de vista histórico, o movimento nova era se desenvolveu a partir do chamado “Movimento do Potencial Humano”, compartilhando referências teóricas e práticas existenciais com esse movimento, mas agregando ao mesmo tempo outros conjuntos de crenças religiosas. Essa é uma conexão à qual retornarei posteriormente (no Capítulo 4).

O movimento Nova Era é um fenômeno cultural complexo sujeito às condições históricas da contemporaneidade, entre as quais são especialmente relevantes o fenômeno da cultura de massa e as circunstâncias específicas do capitalismo pós-industrial contemporâneo. Em círculos acadêmicos, o movimento Nova Era costuma ser associado a processos de mercantilização de uma

⁷⁵ Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, vii.

⁷⁶ Sutcliffe e Bowman, “Introduction,” 2–3.

espiritualidade difundida pela cultura de massas, vista como um conjunto de crenças ingênuas e charlatanismo.

No entanto, embora a espiritualidade seja especialmente sujeita às influências da massificação e da mercantilização da cultura, características da sociedade contemporânea, não devemos negar a existência de fenômenos existencialmente importantes nesse meio. Esse é um argumento ao qual retornarei depois, ao discutir a perspectiva de William James sobre a espiritualidade (nos Capítulos 3 e 4).

1.6. Mercantilização da espiritualidade

Um aspecto característico dessas formações complexas que chamamos de espiritualidades e religiões contemporâneas, além dos processos de psicologização discutidos anteriormente, é a influência de um tipo de processo histórico que podemos chamar de *mercantilização da espiritualidade*. Isso significa, em outras palavras, a *transformação da espiritualidade em mercadoria* nas sociedades capitalistas modernas.

Em sua avaliação crítica dessa tendência, Jeremy Carrette e Robert King observam que “o termo espiritualidade tornou-se agora a ‘etiqueta de marca’ para busca de sentido, de valores, de transcendência, de esperança e conexão, nas sociedades ‘capitalistas avançadas’.”⁷⁷ Através de uma série de circunstâncias históricas, a espiritualidade tornou-se efetivamente um mercado lucrativo. Para compreender como isso veio a ser possível, é necessário examinar os desenvolvimentos que prepararam o caminho para o presente.

A mercantilização da espiritualidade é uma tendência que emergiu juntamente com o próprio sistema capitalista. A esse respeito, Hanegraaff sublinha a importância das revoluções políticas e econômicas que ocorreram no Ocidente desde o século XVIII, para a compreensão das religiões e espiritualidades contemporâneas. Um fator especialmente importante nesse contexto foi a separação entre Igreja e Estado:

Na Europa e nos Estados Unidos da América, a separação

⁷⁷ Carrette e King, *Selling Spirituality*, 32.

legalmente imposta entre Igreja e Estado tornou possível para as minorias religiosas se estabelecerem como novas organizações ou comunidades ao lado das igrejas cristãs tradicionais. O resultado foi uma nova situação de competição religiosa no contexto de um emergente “livre mercado” de grandes e pequenas religiões, com cidadãos no papel de consumidores de religião que têm a liberdade de seguir suas preferências pessoais ao selecionar e escolher aquilo de que gostam. Além disso, o conjunto crescente de opções disponíveis não permaneceu limitado apenas a organizações religiosas mais ou menos estáveis, grandes ou pequenas. O surgimento de um “ambiente cúltico” fluido, de buscadores e consumidores espirituais (ou talvez muitos ambientes cúlticos sobrepostos), baseia-se no fato de que as pessoas agora fazem escolhas altamente individuais em assuntos de religião, combinando elementos de crença ou prática tomados de diferentes fontes e tradições que, por ventura, detenham algum apelo para elas, sem uma necessidade de se comprometerem com qualquer grupo ou comunidade únicos, à exclusão de outros.⁷⁸

Aqui a metáfora do mercado é usada para descrever a liberdade de opção religiosa, que não implica uma relação direta com a economia. Com a separação moderna entre Igreja e Estado, as pessoas adquiriram a liberdade de praticar suas religiões de maneira privada, e de escolher livremente entre uma variedade de religiões disponíveis. As possibilidades para isso viriam a ser altamente incrementadas com o advento de novas tecnologias de comunicação e informação:

No mundo de hoje, [...] através da globalização, do capitalismo, e da imigração de larga escala, juntamente com o declínio de instituições religiosas tradicionais, o indivíduo ocidental é confrontado com uma consciência de opções religiosas em uma escala sem precedentes. A presente ‘era da informação’ permite uma familiaridade com religiões e movimentos religiosos para além das condições de nascimento da pessoa. Livros, jornais, documentários de televisão, a internet, e assim por diante, aumentaram o conhecimento de diferentes práticas espirituais. No mundo capitalista competitivo de hoje, elas se tornam opções possíveis. Através da obtenção de múltiplas perspectivas, o consumidor religioso pode agora, mais facilmente do que nunca, escolher descondicional-se da aculturação predominante em sua sociedade, e, em alguns casos, até mesmo recondicionar-se em uma nova prática espiritual de sua própria escolha.⁷⁹

78 Hanegraaff, *Western Esotericism*, 138. A noção de um “ambiente cúltico” [*cultic milieu*] foi introduzida por Colin Campbell, “The Cult, The Cultic Milieu and Secularization,” *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5 (1972): 119–36., para referir-se a ambientes culturais que são favoráveis ao surgimento de novos cultos, e que são mais estáveis que os próprios cultos. Para uma discussão, ver Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 14–16.

79 York, “New Age Commodification and Appropriation of Spirituality,” 361.

Graças às facilidades de acesso, as espiritualidades contemporâneas nos são apresentadas em várias combinações ecléticas de simbolismo, práticas, noções e elementos culturais derivados de diferentes tradições mundiais, como as europeias (recentes ou antigas), orientais (hindus, chinesas, japonesas, tibetanas, etc.), americanas (tanto do norte quanto do sul), e de diversas outras culturas aborígenes (de todos os continentes). Alguns sistemas são criações recentes, outros são modificações de formações mais antigas; alguns são derivados ou inspirados em ficções. Acrescentam-se a essa mistura os escritos de acadêmicos de vários campos, como a psicologia, a antropologia, a literatura, etc.; acrescentam-se também a influência da cultura popular;⁸⁰ os efeitos das mídias de massa e das tecnologias de informação; e a influência geral dos modos de vida em sociedades capitalistas de consumo – e assim temos um esboço da paisagem básica da espiritualidade contemporânea.

O que se chama de “mercantilização” da espiritualidade, nesse contexto, é a indústria que emerge em torno de tais formações culturais. A busca humana pelo sentido, pela divindade, pela transcendência, ou por outros valores associados à “espiritualidade” torna-se uma fonte de renda possível de ser explorada, quando empreendedores e negociantes reconhecem o potencial lucrativo do “mercado das religiões”.⁸¹ Todo tipo de livros, revistas, sítios de internet, oficinas e *workshops*,

80 Para uma análise de alguns aspectos da espiritualidade popular na cultura de massa, especialmente aqueles relacionados ao âmbito do “paranormal”, ver Jeffrey J. Kripal, *Mutants & Mystics: Science Fiction, Superhero Comics, and the Paranormal* (Chicago: University of Chicago Press, 2011).

81 É apenas metaforicamente que falamos em uma mercantilização da religião ou da espiritualidade, uma vez que o que é comprado e vendido não é a própria espiritualidade, mas bens e serviços secundários associados à espiritualidade. Ainda assim, a noção da espiritualidade como mercadoria se aproxima de uma noção crítica proposta por Karl Polanyi. Em uma breve lista de coisas que nós usualmente não classificaríamos como “mercadorias”, mas que ainda assim são compradas e vendidas como tais, podemos incluir coisas como trabalho, terra, dinheiro (ou, mais precisamente, crédito e débito), conhecimento, informação, educação, atenção – para nomear apenas algumas. Segundo Marcos Barbosa de Oliveira, tais coisas podem ser relacionadas ao que Karl Polanyi chamou de *mercadorias fictícias* em seu livro *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Boston: Beacon Press, 2001 [1944]). De acordo com Polanyi: “Mercadorias são aqui definidas empiricamente como objetos produzidos para venda no mercado; mercados, novamente, são empiricamente definidos como contatos reais entre compradores e vendedores.” *Ibid.*, 75. Dessas definições, segue-se que coisas que *não* são produzidas para venda através do trabalho humano só podem *ficticiamente* ser tratadas como mercadorias. Polanyi aplica o rótulo de *mercadorias fictícias* aos três pilares fundamentais do sistema capitalista de mercado: trabalho, terra e dinheiro. “O ponto crucial é este: trabalho, terra e dinheiro são elementos essenciais da indústria; eles também devem ser organizados em mercados; de fato, esses mercados formam uma parte absolutamente vital do sistema econômico. Mas trabalho, terra e dinheiro obviamente não são mercadorias; o postulado de que qualquer coisa que seja comprada e vendida deve ter sido produzida para venda é

eventos, cursos, terapias, pacotes de turismo, filmes, música, vários tipos de produtos (pense, por exemplo, em cristais, ervas, incenso, cartas de tarô, esculturas, imagens, roupas, essências aromáticas, e assim por diante) são voltados para os consumidores desse “mercado” espiritual. Isso faz parte das circunstâncias modernas da prática de qualquer forma de espiritualidade, bem como da difusão dos conhecimentos e ideias relacionados à espiritualidade.

1.7. Conclusão

Neste capítulo, foi feito um esboço geral do campo complexo da espiritualidade contemporânea e da sua relação com a psicologia. Em vista de sua complexidade e multiplicidade, é melhor dizê-las no plural: *espiritualidades* e *psicologias*. Essa visão abrange, ao mesmo tempo, as várias maneiras como essas palavras são usadas no cotidiano, e também as percepções acadêmicas sobre esses campos, tomados como fenômenos socioculturais e como objetos de estudo da academia.

Um dos aspectos mais óbvios desses fenômenos socioculturais é a

enfaticamente falso em relação a elas. Em outras palavras, de acordo com a definição empírica de mercadoria, elas não são mercadorias. O trabalho é apenas outro nome para uma atividade humana que acompanha a própria vida, que por sua vez não é produzida para venda, mas por razões inteiramente diferentes, e tampouco essa atividade pode ser desvinculada do restante da vida, ser armazenada ou mobilizada; a terra é somente outro nome para a natureza, que não é produzida pelo homem; e o dinheiro real, finalmente, é apenas uma representação de poder de compra, que, como regra, não é produzido de modo algum, mas vem a existir através do mecanismo da atividade bancária ou da finança estatal. Nenhum deles é produzido para venda. A descrição de trabalho, terra, e dinheiro como mercadorias é inteiramente fictícia.” Ibid., 75–76. Mais recentemente, a categoria de *mercadorias* fictícias foi aplicada a outros bens e serviços que são comprados e vendidos, mas acerca dos quais se pode argumentar, com base em princípios éticos (princípios que são eles próprios abertos à discussão), que não *deveriam* ser comprados e vendidos. Entre esses bens e serviços encontram-se a educação, a cultura e o conhecimento científico. Ver: Marcos Barbosa de Oliveira, “Ciência: Força Produtiva Ou Mercadoria?,” *Crítica Marxista* 21 (2005): 77–96. O mesmo raciocínio pode ser aplicado à espiritualidade, entendida como um aspecto da cultura. Essa é uma crítica ética mais ampla, que não incide de modo direto sobre o que *concretamente* ocorre nos mercados ligados à espiritualidade, mas que tem uma relevância para a reflexão do ponto de vista da própria espiritualidade. É claro que o que é vendido no “mercado espiritual” não é a própria espiritualidade, mas um amplo conjunto de produtos e serviços concretos que de algum modo são relacionados – implícita ou explicitamente – a diversas noções vagas de espiritualidade. Assim, a mercantilização da espiritualidade deve ser entendida como o processo pelo qual empreendedores e negociantes tiram vantagem da busca das pessoas, em relação àquilo que os próprios buscadores identificam de maneiras variadas como “espiritualidade”.

permanência da religiosidade e do encantamento, com uma variedade impressionante de formas, em um mundo desencantado e secularizado, atravessado por uma crescente mercantilização de todos os domínios da vida material e psíquica, e no qual estão presentes, ao mesmo tempo, várias formas de busca de sentido existencial – que são abordadas (entre outras maneiras possíveis) por várias formas de espiritualidade contemporâneas.

Há uma relação histórica entre os dois campos (o da espiritualidade e o da psicologia), com linhas de influências mútuas que produziram um certo transbordamento sobre as fronteiras idealizadas dos saberes acadêmicos. Ao mesmo tempo que o campo da(s) espiritualidade(s) contemporânea(s) foi diretamente influenciado pelo surgimento e desenvolvimento da psicologia enquanto disciplina acadêmica – absorvendo conceitos e métodos dessa disciplina – a psicologia (ou antes, certas correntes da psicologia no século XX), foi diretamente influenciada por experiências, ideias e práticas surgidas no campo complexo das espiritualidades contemporâneas.

Como foi brevemente indicado neste capítulo, William James é uma figura que teve um papel importante nesse panorama histórico. Ele foi, ao mesmo tempo, um dos fundadores da psicologia moderna e também um dos primeiros psicólogos modernos a dirigir o olhar da psicologia para a religião. Além disso, ele foi um autor que chamou repetidamente a atenção dos acadêmicos e do público em geral para correntes marginalizadas de crenças e práticas no campo das espiritualidades modernas, que permaneciam – e em certa medida ainda permanecem – fora do alcance do olhar acadêmico. Estes são temas que serão retomados nos capítulos posteriores. Antes, porém, será útil explicitar a perspectiva de análise que será adotada para o estudo da relação entre psicologia e espiritualidade na Parte I do presente trabalho. Isto será feito no Capítulo 2 a seguir.

2. Perspectivas sobre o estudo de tradições esotéricas

2.1. Introdução

O objetivo deste capítulo é delinear em termos gerais a perspectiva principal que será adotada nesta Parte I do presente trabalho, para analisar a relação contemporânea entre psicologia e espiritualidade. Essa é uma perspectiva histórica que constitui um olhar acadêmico exterior aos campos de discursos e práticas que estão sendo analisados. Essa perspectiva externa permite estabelecer um campo de discurso no qual esses dois elementos possam ser tratados reflexivamente.

Algumas dificuldades epistemológicas levantadas pela análise serão apresentadas ao longo do capítulo. A principal dessas dificuldades, apresentada no final do capítulo, é a questão colocada pelas crenças pessoais dos investigadores que estudam crenças alheias: como as crenças de um investigador acadêmico afetam sua posição em relação a seus temas de estudo?

Um reconhecimento da influência das crenças pessoais dos investigadores e investigadoras em relação ao tratamento dado por eles ou elas a seus objetos de estudo tem levado os acadêmicos nos estudos contemporâneos sobre religiões a uma posição reflexiva sobre suas próprias crenças. Tem sido argumentado que a postura mais intelectualmente responsável nesse campo é a explicitação das crenças pessoais dos investigadores, quando essas crenças forem reconhecidas como relevantes para a constituição de suas análises sobre o tema estudado. Em consonância com essa posição, apresento ao final do capítulo minha própria atitude em relação ao tema da Parte I deste trabalho (a relação entre psicologia e espiritualidade). Essa é uma posição que é ao mesmo tempo agnóstica e receptiva em relação aos fenômenos, embora crítica no âmbito da análise de possíveis interpretações. É, contudo, uma posição bastante simples, que será enunciada em poucas palavras: não assumo que nenhum relato, ou visão de mundo, ou experiência, sejam impossíveis de antemão. Por outro lado, reservo-me o direito de duvidar de qualquer um deles.

2.2. Possibilidades: perspectiva interna e perspectiva externa

Foi observado no Capítulo 1 que certas constelações de ideias e práticas derivadas de tradições “religiosas” (ou esotéricas, místicas, mágicas, ocultas, espirituais, e assim por diante) vieram a se tornar parte do aparato teórico e prático de certas correntes da psicologia ocidental, notavelmente a chamada “psicologia transpessoal”; e vice-versa, ou seja, ideias e práticas psicológicas se tornaram parte do contexto de religiões (ou espiritualidades) modernas. Para compreender essa afirmação, é útil distinguir entre diferentes perspectivas a respeito das ideias e práticas sob consideração. Há duas perspectivas relevantes a serem consideradas.

A primeira é a perspectiva interna à própria psicologia (ou a uma dada psicologia, uma vez que há de fato muitas “psicologias” possíveis, assim como há muitas “espiritualidades” possíveis): qual o olhar da psicologia considerada, no que diz respeito à espiritualidade?

E uma segunda perspectiva relevante é olhar ambas – a psicologia e a espiritualidade – a partir de uma perspectiva exterior a ambas. Essa perspectiva exterior pode ser dada por outras disciplinas que tomem essas duas construções históricas (psicologia e espiritualidade) simultaneamente como objetos de estudo. Neste capítulo apresentarei alguns elementos desse jogo de perspectivas.

2.2.1. Os conceitos de êmica e ética

O par de conceitos adjetivos “[n]êmica” e “[n]ética”⁸² é um dispositivo

82 O motivo do “[n]” anexado aqui a essas palavras ficará claro adiante. Ele serve para diferenciar o adjetivo “ética” em relação à palavra homógrafa *ética*, que se refere ao adjetivo grego *ἠθικός* (*ethikós*), ou seja, aquilo que diz respeito à ética como ramo da filosofia que estuda os valores ligados à conduta certa ou errada, etc. Em português, a tradução dos conceitos de “ética” e “êmica” revela-se problemática por causa da homografia entre os dois conceitos de “ético/a”. Eu pessoalmente preferiria traduzir o par de neologismos discutidos a seguir como “nêmica” e “nética”, pois isso evitaria a confusão, mas “êmica” e “ética” é a tradução comum encontrada em dicionários.

heurístico usado nas ciências sociais para indicar diferenças entre as perspectivas internas e externas a um determinado grupo cultural, isto é, perspectivas de membros e não-membros, acerca de um dado fenômeno cultural. Categorias e valores *êmicos* são aqueles próprios ao grupo cultural que está sendo estudado. Categorias e valores *éticos* são aqueles utilizados em descrições e análises feitas por um observador, que não correspondem necessariamente àqueles que vigoram no grupo cultural que está sendo estudado. Sobre a origem desses dois adjetivos, Marvin Harris explica:

“Ética” e “êmica” são neologismos cunhados pelo linguista Kenneth Pike a partir dos sufixos das palavras fonética e fonêmica, em seu livro *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* [A linguagem em relação a uma teoria unificada da estrutura do comportamento humano, primeira edição: 1954]. Explicações fonéticas dos sons de uma linguagem são baseadas em uma taxonomia das partes do corpo ativas na produção de enunciados de fala e seus efeitos ambientais característicos na forma das ondas acústicas. Assim, o linguista discrimina entre sons vocalizados e não vocalizados, dependendo da atividade das cordas vocais; entre sons aspirados e não aspirados, dependendo da atividade da glote; entre labiais e dentais, dependendo da atividade da língua e dos dentes. Por outro lado, explicações fonêmicas dos sons de uma linguagem são baseadas no sistema implícito ou inconsciente de contrastes de sons que os falantes nativos têm em suas cabeças, e que eles empregam para identificar enunciados significativos em sua linguagem.⁸³

Em linguística, a fonêmica diz respeito ao estudo dos sons de acordo com suas funções em uma linguagem particular, conforme discriminados pelos falantes nativos, enquanto a fonética diz respeito a uma sistematização universal de sons abrangendo todas as linguagens humanas possíveis, em termos da anatomia humana. Pike tinha a intenção de estender esse referencial básico da linguística para a análise do comportamento humano em geral. Segundo Pike,

prova-se conveniente – embora parcialmente arbitrário – descrever o comportamento a partir de dois pontos de vista diferentes, que conduzem a resultados que se matizam uns nos outros. O ponto de vista [n]ético estuda o comportamento como que a partir de fora de um sistema particular, e como uma essencial abordagem inicial a um

83 Marvin Harris, “History and Significance of the Emic/Etic Distinction,” *Annual Review of Anthropology* 5 (1976): 331–332.

sistema estranho. O ponto de vista [n]êmico resulta do estudo do comportamento como que a partir de dentro do sistema.⁸⁴

Harris posteriormente expandiu o uso introduzido por Pike, definindo as perspectivas êmica e ética como se segue:⁸⁵

Enunciados êmicos referem-se a sistemas lógico-empíricos cujas distinções fenomênicas ou “coisas” são construídas a partir de contrastes e discriminações significativas, dotadas de sentido, reais, acuradas, ou de alguma outra maneira consideradas como adequadas pelos próprios atores.⁸⁶

Enunciados éticos dependem de distinções fenomênicas julgadas adequadas pela comunidade de observadores científicos.⁸⁷

Assim definida de modo geral, a análise êmica busca formular categorias e pontos de vista que são intrínsecos ao sistema cultural estudado, e que podem ser usados para revelar a especificidade daquele sistema; a análise [n]ética busca produzir generalizações que são válidas entre culturas, e que podem ser usadas para comparar culturas.

Embora a distinção pareça simples à primeira vista, ela traz implícitos alguns problemas epistemológicos que têm sido debatidos por décadas na antropologia.⁸⁸ As principais dificuldades, em linhas gerais, são duas:

A primeira dificuldade é o fato de que qualquer perspectiva ética é construída a partir de uma perspectiva êmica, a saber, a da cultura do investigador:

A estrutura semântica de qualquer linguagem que seja usada como ferramenta de análise dominará necessariamente os processos intelectuais da análise ética.

Na medida em que alguma linguagem – com todas as suas implicações semânticas (*êmicas*) – deve ser usada para a análise ética, parece logicamente impossível ter um referencial universal e objetivo (*ético*) de análise que possa produzir resultados não enviesados a partir de pesquisas interculturais. Senão pela invenção de uma metalinguagem que transcenda as limitações culturalmente

84 Kenneth Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of Structure of Human Behavior*, 2nd ed. (The Hague: Mouton, 1967), 37.

85 Harris, “History and Significance of the Emic/Etic Distinction,” 334.

86 Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory* (New York: Crowell, 1968), 571.

87 Ibid., 575.

88 Para uma série de discussões, ver Thomas Headland, Marvin Harris, e Kenneth Pike, eds., *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate* (Newbury Park, CA: Sage, 1990).

estabelecidas das linguagens “naturais”, esse objetivo não pode ser alcançado. Mas uma metalinguagem desse tipo não pode ser inventada, uma vez que sua invenção e a metalinguagem resultante devem depender do uso de uma linguagem natural, e serão assim “contaminadas” por aquela linguagem.⁸⁹

A segunda dificuldade é o fato de que qualquer perspectiva êmica que esteja sendo estudada deve ser apresentada em termos de outra cultura, a cultura do investigador:

A descrição etnográfica (isto é, *êmica*) é uma questão de relatar algo sobre a cultura de um grupo de uma maneira tal que o leitor de uma outra cultura (e linguagem) compreenda a cultura que está sendo descrita. [...] Neste ponto, a análise *êmica* deixa de ser apenas uma questão de compreender os conceitos de outra cultura em seus próprios termos. Tal “compreensão” é apenas o primeiro passo necessário. Tal compreensão não se torna uma descrição etnográfica até que seja verbalmente relatada. E esse relato usualmente é para o benefício de pessoas de fora. Consequentemente, o relato deve ser ajustado de acordo com a linguagem e a cultura da audiência que recebe o relato.⁹⁰

É bastante óbvio que os vieses introduzidos por sua própria cultura devem ser reconhecidos por investigadores que estudam qualquer sistema cultural. Esse é o papel da teoria crítica e da reflexividade teórica consideradas em sentido amplo.

Desse modo, apesar das dificuldades epistemológicas, há um consenso de que podemos tomar a distinção entre pontos de vista êmicos/éticos como um ponto de partida útil para gerar descrições de sistemas culturais dentro das limitações impostas por nossa própria cultura, e assim formular referenciais para comparações entre diferentes sistemas culturais. Conforme coloca Steven Sutcliffe:

Êmica e ética não são uma dicotomia fixa de representação, mas referenciais de discurso dinâmicos e simbióticos: a êmica pode se transformar em ética, e de volta novamente. O ponto importante é tornar o deslocamento epistêmico um ato consciente, preditivo e transparente, que sublinha a natureza ativa ou operativa da distinção entre êmica e ética. Isto é, enquanto a ética não pode ser outra coisa senão êmica em seu ponto de origem, a viabilidade ética encontra-se precisamente na habilidade de funcionar como unidade explicativa

89 Harumi Befu, “The Emic-Etic Distinction and Its Significance for Japanese Studies,” in *Constructs for Understanding Japan*, ed. Yooshio Sugimoto e Ross E. Mouer (London: Kegan Paul International, 1989), 333.

90 Ibid., 335.

intercultural. [...] Essa estratégia é particularmente aplicável à tarefa de reconstruir as subjetividades de discursos religiosos, por um lado, e de localizar essas subjetividades em contextos históricos e culturais, por outro lado [...]. Não importando como façamos a atribuição de pesos à êmica ou à ética em última análise, o que é crucial é preservar a tensão epistêmica criativa entre elas. Isso serve para preservar a alteridade ou ‘estranhamento’ na vida social, pois se baseia na diferença cognitiva.⁹¹

Isso se aplica também quando, como tem ocorrido com frequência, o pesquisador é também um membro da comunidade ou sistema que ele está investigando. Sutcliffe e Bowman sublinham esse ponto, comentando sobre a influência que pesquisadores que são também “membros” da comunidade alvo de uma pesquisa têm em suas comunidades através da pesquisa:

Adicionalmente, o papel do pesquisador no processo de pesquisa e seu impacto na área pesquisada continuam a ser áreas de exploração. Na arena da espiritualidade contemporânea, onde a busca espiritual é em parte uma atividade literária, em uma proporção significativa os informantes são também leitores ávidos tanto de obras êmicas quanto acadêmicas. Os informantes podem exercer um duplo papel como representantes conscienciosos ou estudiosos acadêmicos de seu caminho escolhido; uma mesma pessoa pode ser não apenas um informante, mas fazer parte da audiência acadêmica ou pública do pesquisador. A questão da reflexividade está assim se tornando cada vez mais complexa, e os pesquisadores devem permanecer conscientes de seu papel em evolução no interior do “ecossistema” da pesquisa. Além disso, a assunção tradicional de muitos pesquisadores fora dos departamentos de teologia, de que a descrença ou o ceticismo constituem uma postura “objetiva” em relação a estudos sobre crenças está sendo desafiada cada vez mais. Assim, a representação da “realidade” em um contexto cultural que reconhece múltiplas realidades possíveis não é apenas uma questão acadêmica, pois há questões de legitimidade e poder envolvidas em qualquer definição de “normativo” que seja considerada como autorizada – e acerca de quem faz esse julgamento.⁹²

Uma consciência das perspectivas assumidas a respeito de um objeto de estudo, no que diz respeito à relação pessoal do investigador com aquele objeto, nos permite refletir com clareza sobre as complexas redes de significados geradas pelas interseções entre a vida pessoal e a disciplina acadêmica.

91 Sutcliffe, *Children of the New Age*, 16.

92 Steven Sutcliffe e Marion Bowman, eds., *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), 3.

Nesse sentido, usarei os conceitos de perspectivas ([n]êmica/[n]ética) para significar simplesmente o seguinte. Quando me refiro a uma perspectiva [n]êmica, refiro-me a conceitos e categorias que me parecem nativas a um certo grupo cultural, conforme minha observação daquele grupo, por qualquer método de observação que eu tenha à minha disposição (análise de textos, observação participante, etc.); ou refiro-me a alguma perspectiva considerada [n]êmica por algum autor. Quando me refiro a uma perspectiva [n]ética, refiro-me a conceitos e categorias formuladas por algum autor ou comunidade acadêmica a partir da observação e investigação de algum (ou mais de um) grupo ou fenômeno cultural, a partir de métodos particulares usados em alguma disciplina acadêmica no interior da qual aquele autor ou comunidade trabalham.

2.2.2. *A psicologia transpessoal como categoria [n]êmica e [n]ética*

A psicologia transpessoal (que será tratada com mais detalhes no Capítulo 4) é um caso especialmente relevante no presente estudo, pois apresenta uma característica peculiar: ela pode ser considerada ao mesmo tempo como uma categoria êmica e como uma categoria [n]ética. Ou seja, existe um olhar daqueles que se identificam como “psicólogos transpessoais”, e um olhar de fora (ou múltiplos olhares) a respeito dessa disciplina. Entre esses olhares externos, no presente contexto, são relevantes o olhar da antropologia, da sociologia, e das ciências da religião.

De um ponto de vista êmico (o ponto de vista do psicólogo), a psicologia transpessoal faz uso de conhecimentos “esotéricos” – isto é, técnicas e cartografias da consciência que podem ser derivadas de várias tradições esotéricas – para propósitos de autodesenvolvimento ou autorrealização; ou para propósitos terapêuticos; ou para ambos.⁹³ Por outro lado, a partir de um ponto de vista [n]ético

93 Conforme discutido por Hanegraaff, a distinção entre cura e autorrealização é relativamente apagada em diversas formas de espiritualidades contemporâneas. Noções de cura da Nova Era contêm uma crítica implícita aos modos de vida dominantes no Ocidente e à medicina “alopática” normal. As psicologias transpessoais compartilham dessas críticas em graus variáveis, e tendem em geral a adotar uma abordagem holística em relação à cura, uma abordagem que liga a cura ao crescimento pessoal e ao autodesenvolvimento. Ver a discussão em Hanegraaff, *New Age*

informado pela análise cultural e pela história das ideias (o ponto de vista do estudioso acadêmico das religiões), a psicologia transpessoal pode ser vista como um elemento adicional que influencia a espiritualidade contemporânea e que é influenciado por esta.

Existem várias disciplinas acadêmicas que estudam tradições esotéricas e religiosas – como a antropologia, a história, a linguística, a filosofia, a sociologia, a própria psicologia acadêmica, as ciências cognitivas, e assim por diante. Cada uma dessas disciplinas acadêmicas aborda as tradições esotéricas de acordo com seus próprios métodos e modelos de discurso. A psicologia transpessoal faz o mesmo. Contudo, ao lançarmos sobre a psicologia transpessoal o olhar das ciências sociais, percebemos uma diferença. Percebemos, a saber, que a psicologia transpessoal aborda essas tradições diretamente, de uma maneira que é diferente de outras disciplinas: os psicólogos transpessoais pretendem aprender *das* tradições esotéricas, e não “sobre” elas.⁹⁴ Do ponto de vista transpessoal, pelo menos *em teoria*, essas tradições são consideradas fontes de conhecimento empírico sobre a

Religion and Western Culture, 42–61.

94 Na psicologia, isso não se restringe à psicologia transpessoal, mas pode se estender também a outras abordagens. Por exemplo, em 2002 a revista *Cognitive and Behavioral Practice* [*Prática cognitiva e comportamental*] publicou uma série especial de artigos intitulada “Integrating Buddhist Philosophy with Cognitive and Behavioral Practice” [“Integrando a filosofia budista com a prática cognitiva e comportamental”] (vol. 9, n. 1, Inverno 2002). Nos artigos, os autores sugerem várias aplicações de técnicas e conceitos budistas à prática clínica da terapia cognitiva e comportamental, e notam paralelos entre teorias psicológicas contemporâneas e a filosofia e psicologia budistas tradicionais. Para discussões iniciais e bibliografias relevantes, ver Peter E. Campos, “Introduction,” *Cognitive and Behavioral Practice*, Special Series Integrating Buddhist Philosophy with Cognitive and Behavioral Practice, 9, no. 1 (Winter 2002): 38–40; Sameet M. Kumar, “An Introduction to Buddhism for the Cognitive-Behavioral Therapist,” *Cognitive and Behavioral Practice*, Special Series Integrating Buddhist Philosophy with Cognitive and Behavioral Practice, 9, no. 1 (Winter 2002): 40–43. Aqui encontramos também um paralelo com a atitude de William James na psicologia. Conta-se que “o carismático orador budista Dharmapāla revisitou a América em 1902-4 e compareceu a uma palestra de James em Harvard. Ao reconhecê-lo, conta-se que James disse-lhe: ‘Pegue minha cadeira. Você está melhor equipado para palestrar sobre psicologia do que eu.’ Ao final da exposição de Dharmapāla, James declarou: ‘Essa é a psicologia que todos estarão estudando daqui a vinte e cinco anos.’” David Scott, “William James and Buddhism: American Pragmatism and the Orient,” *Religion* 30, no. 4 (October 2000): 335., citando Rick Fields, *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*, 3rd ed. (Boston: Shambala, 1992). Embora não possamos dar pleno crédito às palavras atribuídas a James na ocasião, sabe-se que ele tinha uma atitude favorável às tradições do Oriente (conforme contam seus biógrafos e comentadores, e como se pode perceber por seus comentários nas *Varieties of Religious Experience*), e que ele de fato encontrou-se com professores orientais que estiveram de passagem pelos EUA, como Dharmapāla e Vivekananda. Ver também: Prem Shanker and Uma Parameswaran, “Swami Vivekananda and William James in the History of Transpersonal Psychology,” *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 67, no. 1/4 (1986): 117–124; Norris Frederick, “William James and Swami Vivekananda: Religious Experience and Vedanta/Yoga in America,” *William James Studies* 9 (2012): 37–55.

consciência humana. Digo “em teoria”, pois na prática essa perspectiva envolve certas dificuldades que serão discutidas posteriormente. Essa é uma abordagem que tem algo em comum com algumas posições recentes na chamada “antropologia da experiência”, e compartilha alguns de seus problemas epistemológicos, que também serão discutidos posteriormente (no Capítulo 7). Contudo, antes de tratar dessas questões é necessário considerar o que podemos entender aqui por “tradições esotéricas”.

2.3. O significado de tradição

Ao falar de “tradições”, refiro-me ao sentido etimológico simples de algo “transferido” ou “entregue” (do latim *traditio*, substantivo derivado de *traditum*, particípio passado do verbo *tradere*: “transferir, entregar”), isto é, a transmissão de práticas, ideias e objetos materiais de uma geração a outra – ou, de modo mais geral, de uma pessoa a outra. Conforme colocado por Edward Shils:

Tradição significa muitas coisas. Em seu sentido mais simples, mais elementar, ela significa um *traditum*; isto é qualquer coisa que é transmitida ou entregue do passado para o presente. Ela não faz nenhuma declaração sobre o que é entregue, ou em qual combinação particular, ou se é um objeto físico ou uma construção cultural; ela não diz nada sobre por quanto tempo aquilo tem sido transferido, ou de que maneira, se oralmente, ou em forma escrita. O grau de deliberação racional que entrou em sua criação, apresentação e recepção também não tem nada a ver com a questão de se algo é uma tradição. A concepção de tradição conforme entendida aqui é muda acerca de se há evidências aceitáveis para a verdade da tradição, ou se a tradição é aceita sem que sua validade tenha sido estabelecida; a anonimidade de seus autores ou criadores, ou sua atribuição a pessoas nomeadas e identificadas, também não faz diferença sobre se algo é uma tradição. O critério decisivo é que, tendo sido criada por ações humanas, através do pensamento e da imaginação, ela é transferida de uma geração para a seguinte.⁹⁵

Tanto no uso comum quando nas definições de dicionário, encontramos as

95 Edward Shils, *Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 2006 [1981]), 12.

características de ligação com o passado e continuidade cultural como características básicas do conceito de “tradição”.⁹⁶ Mas ao prestar atenção ao modo *como* a transmissão de cultura acontece,⁹⁷ vemos que essa “transferência” de formações culturais de uma geração para outra não é uma transmissão de um corpo imutável de ideias, práticas e objetos, mas antes um processo reconstrutivo através do qual modificações são constantemente introduzidas – acidentalmente ou intencionalmente, e de modo mais lento ou mais rápido, dependendo das circunstâncias – conforme a herança cultural de gerações anteriores é constantemente reinterpretada e reposicionada por seus herdeiros. Isso é o mesmo que o significado comum de tradição como um corpo herdado de costumes e crenças (e às vezes de posses materiais), com uma qualificação importante, a saber: o fato de que “a tradição refere-se a um processo interpretativo que incorpora ao mesmo tempo a continuidade e a descontinuidade”,⁹⁸ isto é, ao mesmo tempo a permanência e a mudança.

Os graus de continuidade e descontinuidade que podem ser encontrados na transmissão cultural são específicos de exemplos particulares de tradições, mas podemos dizer que tanto a continuidade quanto a descontinuidade estão sempre presentes – mesmo que apenas na forma da entropia, da decadência e da renovação dos objetos materiais envolvidos na transmissão (no caso extremo de uma continuidade quase completa); ou na forma de uma mera conexão genealógica com formações culturais anteriores (no extremo de uma descontinuidade quase completa). De fato, mesmo quando há uma ruptura com a tradição, como nos casos de inovação radical, há ainda algum tipo de continuidade, uma vez que a nova formação nasce a partir do solo da antiga e retém uma espécie de relação genealógica com ela, por assim dizer. Assim:

Todos os objetos são tradicionais, no sentido de que tudo é criado,

96 Ronald L. Baker, “Tradition and The Individual Talent in Folklore and Literature,” *Western Folklore* 59, no. 2 (Spring 2000): 105–106.

97 Isso é diferente de perguntar “por que” ela acontece. Uma dimensão da pergunta sobre o “porquê”, isto é sobre as causas da transmissão cultural, pode ser encontrada no estudo da constituição biológica e psicológica humana. Esse é um campo onde nosso conhecimento é apenas rudimentar. Para uma discussão, ver: Pascal Boyer, *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

98 Richard Handler e Jocelyn Linnekin, “Tradition, Genuine or Spurious,” *The Journal of American Folklore* 97, no. 385 (July 1984): 273.

não importando quão surpreendentemente, a partir de algo precedente. O espectro da ação é mais estreito. Em um extremo, encontram-se comportamentos rotineiros durante os quais as pessoas enfrentam pequenos problemas dentro de um campo estável de antigas soluções, intervindo no assunto à mão enquanto aceitam o auxílio dos mortos na conduta da vida diária (cf. Yanagi 1989: 135-136).⁹⁹ No outro extremo encontram-se buscas enérgicas por novidade, que resultam eventualmente nas criações que George Kubler chamou de objetos primários [*prime objects*] (Kubler 1962: 39-61).¹⁰⁰ O objeto primário, reconhecido como novo e digno de replicação (a primeira imagem de Shiva, Senhor da Dança, por exemplo), requer um período arriscado e valente, durante o qual a tradição é reformulada, revitalizada, ou substituída.¹⁰¹

Nesse sentido, é somente quando não há continuidade genealógica que podemos falar em uma ruptura de tradições:

A mudança e a tradição são comumente acopladas como antônimos, na conversa e em títulos de capítulos. Mas a tradição é o oposto de apenas um tipo de mudança: aquela na qual a ruptura é tão completa que o novo não pode ser lido como uma adaptação inovadora do antigo. Descobrimos uma variedade de olaria depositada sobre outra na terra silenciosa, o arqueólogo é tentado a interpretar o sítio como um registro de invasão. Imperturbado, o povo teria continuado a alterar sua olaria antiga, conduzindo sua tradição cerâmica através de uma sequência de estágios vinculados, mas uma ruptura clara seguida pela novidade implica a substituição, sugere a violência; uma tradição se foi, outra chegou.¹⁰²

Outra coisa a ser notada é que a “tradição” não é algo com uma existência que independe das pessoas que a nomeiam como uma tradição. O rótulo de “tradição” é atribuído no presente, a algo considerado como recebido do passado: “uma tradição não é uma entidade delimitada feita de partes constituintes delimitadas, mas um processo de interpretação, de atribuição de significado no presente através de uma referência ao passado”.¹⁰³ Isto é, a decisão de chamar algo de “tradição” é um evento que ocorre em um tempo e lugar específicos, em um contexto comunicativo específico que deve ser levado em conta quando tentamos

99 Soetsu Yanagi, *The Unknown Craftsman: A Japanese Insight into Beauty* (Tokyo: Kodansha, 1989), 135–136.

100 George Kubler, *The Shape of Time: Remarks on the History of Things* (New Haven: Yale University Press, 1962), 39–61.

101 Henry Glassie, “Tradition,” *The Journal of American Folklore* 108, no. 430 (Autumn 1995): 405–406.

102 Ibid., 395.

103 Handler e Linnekin, “Tradition, Genuine or Spurious,” 287.

compreender o significado da palavra.

A questão da origem de qualquer tradição dada é relevante do ponto de vista da história. É verdade que toda tradição foi criada em algum momento. E enquanto se acredita que algumas tradições tenham origens antigas ou até muito antigas, ocorre que algumas tradições supostamente antigas podem ter origens bastante recentes, sendo derivadas de outras práticas, ou mesmo tendo sido completamente inventadas em um passado recente.¹⁰⁴

Por outro lado, isso não necessariamente diminui a relevância de uma dada tradição. A questão da “genuinidade” de uma tradição não faz sentido no contexto do presente, pois independentemente de suas origens reais (históricas), qualquer tradição pode ser considerada “genuína” na medida em que esteja viva no presente. Conforme colocam Handler e Linnekin: “Tradições não são nem genuínas nem espúrias, pois se ‘tradição genuína’ refere-se à herança pristina e imutável do passado, então todas as tradições genuínas são espúrias. Mas se [...] a tradição é sempre definida no presente, então todas as tradições espúrias são genuínas.”¹⁰⁵

Nesse sentido, uma tradição só pode ser dita “genuína” ou “espúria” de um ponto de vista estritamente histórico – em relação à avaliação das alegações de verdade feita por herdeiros daquela tradição, ou por outros indivíduos, no que diz respeito à origem da tradição. Desse ponto de vista histórico, o estudo de tradições pode ser abordado de diferentes maneiras, que podem ser combinadas. Algumas dessas maneiras foram enumeradas em uma conceitualização proposta por Wouter Hanegraaff:

Nesse contexto, enquanto a *história* refere-se a “aquilo que aconteceu no passado”, a *mnemo-história* refere-se ao modo como as culturas e sociedades se lembram daquele passado.¹⁰⁶ A “tentativa de descrever o que realmente aconteceu pode ser chamada de *historiografia*, enquanto a *mnemo-historiografia* é a tentativa de descrever a gênese e o desenvolvimento daquilo que uma dada cultura *imagina* que aconteceu.”¹⁰⁷ Uma abordagem mnemo-histórica a uma certa tradição ou figura histórica buscará traçar “a cadeia de reinterpretações, distorções, compreensões

104 Eric J. Hobsbawm, “Introduction: Inventing Traditions,” in *The Invention of Tradition*, ed. Eric J. Hobsbawm and Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1992 [1983]), 1.

105 Handler e Linnekin, “Tradition, Genuine or Spurious,” 288.

106 Hanegraaff, *Western Esotericism*, 47.

107 Ibid.

errôneas e invenções criativas que vieram a ser vinculadas” àquela tradição ou figura,¹⁰⁸ enquanto uma abordagem histórica se concentrará nas evidências existentes relacionadas àquela tradição ou figura, e tentará compreender como os eventos ocorreram, a partir daquelas evidências.

Aqueles que estudam a transmissão de formações culturais logo percebem a existência de uma prática comum entre apologistas: a prática de atribuir longevidade a certos sistemas de práticas e ideias, como uma maneira de aumentar a legitimidade desses sistemas aos olhos de seus apoiadores. Assim, é comum encontrar referências às origens antigas de tradições dadas, enquanto essas referências podem não ter nenhuma base factual. Esse é especialmente o caso nos domínios da religião e da espiritualidade, nos quais “tradições historicamente verificáveis coexistem com inovações recentes cujas origens são projetadas no passado de modo espúrio”.¹⁰⁹ Isso é especialmente comum no circuito das espiritualidades alternativas contemporâneas: “Observadores da cena contemporânea da Nova Era, por exemplo, podem ser surpreendidos pelo hábito de muitos livros e *websites* de atribuir centenas, se não milhares de anos de história a práticas e ideias que os padrões usuais da historiografia secular não datam de um passado mais distante que os anos 1970 ou 1980.”¹¹⁰

James Lewis e Olav Hammer resumiram os casos básicos de invenção de tradições sagradas da seguinte maneira: (i) “Textos pseudoepigráficos podem ser estrategicamente preparados pela pessoa que realmente os escreveu, a fim de dar a impressão de que o escritor foi alguma outra pessoa”; (ii) “Outros textos são anônimos em seu primeiro estágio de transmissão, mas são erroneamente atribuídos por comentadores e leitores posteriores a escritores bem conhecidos”; (iii) “Documentos podem ser atribuídos a pessoas que nunca existiram”.¹¹¹ O propósito da atribuição errônea de autoria, em todos esses casos, é obter legitimidade para certos conjuntos de ideias ou práticas, atribuindo-os a alguma figura carismática do passado. Em sua análise, Lewis e Hammer se referem especificamente a materiais textuais como meios de transmissão, mas suas reflexões também se aplicam à

108 Ibid.

109 James R. Lewis e Olav Hammer, “Introduction,” in *The Invention of Sacred Tradition*, ed. James R. Lewis e Olav Hammer (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 2.

110 Ibid.

111 Ibid., 2–3.

transmissão oral.

Agora, de um ponto de vista psicológico, as questões de origens e desenvolvimentos históricos têm importância secundária em relação aos efeitos psicológicos de práticas espirituais. A psicologia se preocupa com práticas e ideias religiosas reais conforme estas existem no presente, independentemente de suas supostas origens. Do ponto de vista da psicologia, o que importa são os efeitos terapêuticos ou existenciais dessas práticas, e o tipo de informação que seus praticantes podem fornecer sobre a constituição psicológica humana. Enquanto do ponto de vista da precisão histórica é importante traçar os desenvolvimentos factuais de tais tradições, a abordagem psicológica busca avaliar seus efeitos presentes. A abordagem psicológica e a abordagem histórica são dois empreendimentos diferentes nesse aspecto. Assim, uma das principais críticas que podem ser feitas à psicologia transpessoal, na medida em que ela se propõe como ciência, é atribuir-lhe uma aceitação acrítica ou irrefletida de afirmações historicamente espúrias. No entanto, essa crítica não diz nada sobre a eficácia pragmática de práticas espirituais atribuídas a diversas tradições místicas ou esotéricas. Essa relação complexa com as tradições é um aspecto a ser levado em consideração quando examinamos relações contemporâneas entre psicologias e espiritualidades.

2.4. O significado de esoterismo

2.4.1. Etimologia

A etimologia da palavra “esoterismo” remete-se ao adjetivo grego antigo *ἐσωτερικός* (*esōterikós*, “interno”), de *ἐσωτέρω* (*esōtērō*, “mais interno”), comparativo de *ἔσω* (*ésō*, “dentro”), relacionado a *εἰς* (*eis*, “dentro de”) e *ἐν* (*en*, “em, dentro”). A primeira aparição registrada desse adjetivo é em uma sátira de Luciano de Samósata (c. 115/125 d. C. – c. 180/190 d. C.), *O Leilão das Vidas* (*Vitarum Rustio*),

escrita por volta do ano 166 d. C..¹¹² Na sátira,

Zeus e Hermes estão vendendo vários filósofos como escravos no mercado, e afirmam que se você comprar um discípulo de Aristóteles, você levará dois pelo mesmo preço: “Um visto de fora, outro visto de dentro [...]. Assim, se você comprá-lo, lembre-se de dar ao primeiro o nome de exotérico, e ao segundo o de esotérico” (*Vitarum Rustio* 26).¹¹³

Aristóteles (384-322 a. C.), por sua vez, utilizou o adjetivo “exotérico” (ἐξωτερικός, *eksōterikós*, “externo”, que é a forma adjetiva de ἐξώτερος, *eksóteros*, “fora”) na *Ética a Nicômaco* (I, 13, 1102a26-27), *circa* 350 a. C., para se referir, dentre seus escritos, àqueles destinados à circulação pública. Supostamente, estes eram contrapostos a seus ensinamentos “acroamáticos” (ἀκροαματικός, “para ouvir”, de ἀκροάομαι, *akroáomai*, “ouvir”, significando assim “instrução oral”), uma expressão que na Antiguidade veio a ser associada aos “ensinamentos secretos e mais profundos” de um filósofo (Plutarco, *Vida de Alexandre*, VII, 3).¹¹⁴ De acordo com Plutarco, Alexandre escreve em uma carta a seu antigo mentor Aristóteles: “Não fizestes bem em publicar vossas doutrinas acroamáticas; pois em que eu ultrapassarei outros homens, se essas doutrinas nas quais fui treinado forem propriedade comum de todos os homens?” (*Vida de Alexandre*, VII, 4).¹¹⁵ A mesma distinção entre doutrinas “exotéricas” e “acroamáticas” foi usada muito tempo depois por Leibniz para se referir a seus próprios escritos.¹¹⁶

O primeiro registro do adjetivo “esotérico” sendo usado para se referir a uma forma de segredo aparece em Clemente de Alexandria (c.150–c.215 d. C.), que afirmou que “os discípulos de Aristóteles dizem que alguns de seus tratados são esotéricos, e outros comuns e exotéricos. Além disso, aqueles que instituíram os mistérios, sendo filósofos, enterraram suas doutrinas em mitos, de modo a não

112 Pierre A. Riffard, *L'ésotérisme. Qu'est-Ce Que L'ésotérisme?* (Paris: Robert Laffont, 1990), 65; Wouter J. Hanegraaff, “Esotericism,” ed. Wouter J. Hanegraaff, *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (Leiden: Brill, 2006), 336.

113 Hanegraaff, “Esotericism,” 336.

114 Plutarch, *Lives: Demosthenes and Cicero, Alexander and Caesar*, trad. Bernadotte Perrin, vol. VII, Loeb Classical Library 99 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), 241.

115 Ibid., VII:241–243.

116 John Whipple, “Leibniz’s Exoteric Philosophy,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2013, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/leibniz-exoteric/>. (Acesso em 07/07/2014).

serem óbvias para todos” (*Stromata* V, 58, 3-4).¹¹⁷ Posteriormente, Hipólito de Roma (170–235 d. C.)

aplicou pela primeira vez a terminologia aos pupilos de Pitágoras, que se diz terem sido divididos em duas classes, uma exotérica e uma esotérica (*Refutação de todas as heresias* I, 2, 4), e a mesma afirmação é feita por Jâmblico em sua *Vida de Pitágoras*. A partir daí o adjetivo “esotérico”, referindo-se a ensinamentos secretos reservados a uma elite mística, foi adotado por autores posteriores, tais como Orígenes e Gregório de Nissa.¹¹⁸

Segundo Hanegraaff, o primeiro aparecimento do adjetivo “esotérico” em inglês ocorre em Thomas Stanley, *History of Philosophy* (1687), em uma referência aos pupilos de elite de Pitágoras; e “em francês em um Dicionário de 1752, onde denota coisas ‘obscuras, escondidas e incomuns’, transmitidas oralmente pelos Antigos a uma elite (*Supplément au Dictionnaire universel françois et latin*, 1066)”.¹¹⁹

O substantivo (“esoterismo”) é ainda mais recente: “ele aparece pela primeira vez em francês (*l’ésotérisme*) em Jacques Matter, *Histoire critique du gnosticisme et de son influence*, publicado 1828”,¹²⁰ e foi posteriormente incluído no *Dictionnaire universel* de Maurice Lachâtre em 1852 como um termo de filosofia: “Do grego *eisotheo*, a totalidade dos princípios de uma doutrina secreta, comunicados apenas a membros afiliados”.¹²¹ O termo foi popularizado pelo ocultista francês Eliphas Levi (1810-1875) em seus escritos sobre magia a partir do final dos anos 1850, e foi posteriormente introduzido em inglês pelo teosofista Alfred Percy Sinnett (1840-1921) em seu *Esoteric Buddhism [Budismo esotérico]* (1883).¹²² Desde então, “vários autores e correntes adotaram os termos ‘esotérico’ e ‘esoterismo’ como uma designação para si mesmos, cada qual definindo-o de acordo com suas próprias preferências”.¹²³ Por outro lado, o “esoterismo” também se tornou o nome de um campo de pesquisa acadêmica centrado nesses autores e correntes, conforme discutido a seguir.

117 Citado em Hanegraaff, “Esotericism,” 336.

118 Ibid.

119 Ibid.

120 Ibid., 337.

121 Ibid.; Jean-Pierre Laurant, *L’Ésotérisme* (Paris: Cerf, 1993), 43.

122 Hanegraaff, “Esotericism,” 337.

123 Ibid.

2.4.2. O estudo acadêmico do esoterismo

Somos vagamente cômicos de sua existência em nossa cultura e em nossa história. Mas não seríamos capazes de definir o que ele é, e ficamos confusos quanto a como chamá-lo. Ele tem muitos nomes, mas nenhum deles parece ter um significado claro e direto, e cada um carrega associações que são de algum modo questionáveis ou geradoras de confusão. E ainda assim, todos esses nomes – “esoterismo”, “hermetismo”, “o oculto”, “magia”, “misticismo”, “superstição”, “o irracional”, e assim por diante – referem-se a algo que inquestionavelmente parece existir, em nossa história e em toda parte ao nosso redor. As livrarias têm seções especiais dedicadas a ele, artistas e poetas afirmam ser inspirados por ele, teólogos alertam contra seus perigos. Somos fadados a encontrar seus representantes ou suas ideias quando estamos estudando as fontes de nosso passado cultural, ou simplesmente quando lemos uma revista popular ou assistimos televisão. E sempre que isso acontece, a maioria de nós está pelo menos vagamente consciente de uma resposta emocional de algum tipo: desconforto, irritação, divertimento, desprezo, ou talvez algum vago sentimento de curiosidade, perplexidade, ou mesmo excitação. O que não fazemos, ou fazemos apenas raramente, é olhar para ele com persistência e fazer a nós mesmos perguntas sobre aquilo que vemos. O que é tudo isso, realmente? De onde isso vem? Como tudo isso se organiza? O que isso está fazendo em nossa sociedade e em nossa história? E por que tendemos a sorrir a seu respeito, nos sentir embaraçados, ou olhar para o outro lado?¹²⁴

É necessário distinguir entre o uso da palavra “esoterismo” (e outros termos relacionados, como “magia”, “ocultismo”, “misticismo”, etc.) como uma categoria *ênica*, isto é, como um termo usado por autores e correntes como designação para si mesmos, para se referir a suas próprias ideias e práticas; e seu uso como uma categoria [n]ética, que significa um conceito cunhado por estudiosos acadêmicos para fins teóricos. Neste último sentido, o “esoterismo” pode ser entendido como um conceito guarda-chuva usado por acadêmicos para se referir a uma série de correntes e ideias que foram conhecidas por diversos outros nomes antes do fim do século XVIII.¹²⁵ De acordo com Hanegraaff, o que caracteriza essas correntes é sua

124 Wouter J. Hanegraaff, “Introduction: Hic Sunt Dracones,” in *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 1.

125 Hanegraaff, *Western Esotericism*, 3. “Embora haja um debate considerável sobre a definição e a demarcação precisa, bem como sobre o escopo histórico do esoterismo ocidental [...], há um consenso amplamente difundido sobre as principais correntes que formam seu domínio central.

posição *marginal* em relação, ao mesmo tempo, às visões de mundo religiosas e científicas dominantes:

o campo que hoje chamamos de esoterismo ocidental pode ser descrito como a principal vítima da especialização acadêmica após o século XVIII. O que inicialmente o destaca é sua posição moderna como “conhecimento rejeitado”: ele contém precisamente tudo que foi relegado à lixeira da história pelos ideólogos do Iluminismo e seus herdeiros intelectuais até o presente, porque é considerado incompatível com conceitos normativos de religião, racionalidade e ciência. Imaginado como a contraparte radical de tudo que se espera que as pessoas educadas levem a sério, o consenso entre os intelectuais da cultura hegemônica após o século XVIII foi que era melhor evitar ou ignorar esse domínio no discurso acadêmico, em vez de dignificá-lo pelo estudo detalhado e análise de suas ideias e de seu desenvolvimento. Veremos que esse processo de exclusão e negligência não aconteceu simplesmente do dia para a noite: pelo contrário, ele foi o resultado final de uma longa história de batalhas e negociações apologéticas e polêmicas, iniciando-se na Antiguidade tardia, sobre a questão de quais visões de mundo e abordagens ao conhecimento deveriam ser consideradas aceitáveis e quais deveriam ser rejeitadas. Foi através desses debates que as elites religiosas e intelectuais emergentes estiveram definindo sua própria identidade.¹²⁶

Nesse sentido, o “esoterismo” deve ser entendido como uma categoria [n]ética: uma construção conceitual usada por historiadores das ideias para se referir a um conjunto frouxamente conectado de correntes e ideias marginalizadas na história intelectual do Ocidente.

Essa construção do conceito não implica necessariamente a associação com noções de “segredo” ou com a prática (imaginada ou real) “em vários contextos religiosos, de reservar certos tipos de conhecimento salvífico para uma elite escolhida de discípulos iniciados”.¹²⁷ Hanegraaff nota que essas características

Se for restringido ao período moderno e contemporâneo, o campo consiste, em qualquer caso, no ressurgimento do hermetismo e da assim chamada ‘filosofia oculta’ no Renascimento em um contexto amplamente neoplatônico, e seus desenvolvimentos posteriores; a alquimia, o paracelsismo e o rosacruzianismo; a *kabbalah* cristã e seus desenvolvimentos posteriores; correntes teosóficas e iluministas; e vários desenvolvimentos ocultistas e outros relacionados durante os séculos XIX e XX, incluindo fenômenos como o movimento Nova Era. Se o período for estendido rumo ao passado de modo a incluir a Antiguidade tardia e a Idade Média, ele inclui também o gnosticismo, o hermetismo, a teurgia neoplatônica, e as várias ciências ocultas e correntes mágicas que posteriormente alimentaram a síntese do Renascimento.” Hanegraaff, “Esotericism,” 337–338.

¹²⁶ Hanegraaff, *Western Esotericism*, 13.

¹²⁷ Hanegraaff, “Esotericism,” 337.

associadas ao segredo não se encontram necessariamente presentes em todas as correntes que vieram a ser agrupadas sob o rótulo de “esoterismo”, e por essa razão não devem ser consideradas constitutivas do significado do conceito – apesar de suas associações etimológicas.¹²⁸ Nesse sentido, “o ‘esoterismo ocidental’ é um construto acadêmico moderno, e não uma tradição autônoma que já existia lá fora e necessitava meramente ser descoberta pelos historiadores”.¹²⁹ Através da noção de esoterismo, uma comunidade de investigadores acadêmicos é capaz de definir um conjunto amplo de crenças, ideias, visões de mundo, práticas, grupos, textos e experiências, todos inter-relacionados e desenvolvendo-se ao longo da história; um conjunto que pode então ser abordado de uma maneira intelectualmente disciplinada.

2.4.3. *Excurso: A institucionalização de uma disciplina*

O esoterismo apenas recentemente foi estabelecido como um campo legítimo¹³⁰ de estudos dentro da academia. Além de alguns pioneiros desde o século XVII, e especialmente no final do século XIX e início do XX, um dos principais marcos intelectuais nesse campo, como contribuição para o estabelecimento do esoterismo como uma subdisciplina acadêmica, foi o trabalho de Frances Yates (1899-1981) na segunda metade do século XX. Publicado pela primeira vez em 1964, seu *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* [*Giordano Bruno e a tradição hermética*] abriu o debate acadêmico sobre o papel das correntes esotéricas na revolução científica e introduziu o estudo dessas correntes, consideradas como aspectos relevantes da história intelectual, como um empreendimento “aceitável”

128 A partir da perspectiva da história das ideias adotada pelos acadêmicos nesse campo, “a questão de se as correntes em questão incluíam iniciações em um conhecimento secreto ou opunham algum conhecimento ‘interno’ à mera religiosidade ‘externa’ é irrelevante como um critério para o que conta e o que não conta como ‘esotérico’: as ênfases sobre o segredo e a interioridade podem certamente ser encontradas em várias das correntes históricas listadas, mas estão ausentes de muitas outras, e portanto não podem ser vistas como características definidoras.” Ibid., 338.

129 Hanegraaff, *Western Esotericism*, 3.

130 Entendo legítimo aqui simplesmente como “aceito por aqueles que já estavam participando do jogo de linguagem” e do “regime de verdade” das disciplinas historicamente estabelecidas naquele momento. Cf. também nota 138, adiante.

nos contextos da história da ciência e da filosofia.¹³¹ Mas foi somente no final dos anos 1990 que o estudo do esoterismo “começou a ser seriamente reconhecido como um campo de estudo acadêmico em seu próprio direito”.¹³² Isto se deu em grande medida devido ao trabalho de Antoine Faivre (1934-), que deteve a cátedra de “História das correntes esotéricas na Europa moderna e contemporânea” na *École Pratique des Hautes Études* [Escola Prática de Altos Estudos] (Seção de Estudos Religiosos, Sorbonne, Paris) de 1979 a 2002, quando então tornou-se Professor Emérito daquela cátedra.¹³³ Foi Faivre que introduziu pela primeira vez a expressão “esoterismo ocidental” para se referir a um campo de estudo acadêmico interdisciplinar voltado para correntes esotéricas.

A história da institucionalização da disciplina continuou ao longo das décadas de 1990 e 2000. Até o final dos anos 1990, contudo, havia poucos ambientes para o desenvolvimento de estudos dedicados a esse campo. Por volta dessa época, Hanegraaff escreveria:

A pesquisa sobre correntes esotéricas ocidentais tem estado ocorrendo por um longo tempo; mas os estudiosos no campo têm estado trabalhando em relativo isolamento, ou têm feito suas pesquisas no contexto de outra disciplina que não o “esoterismo ocidental”. Por exemplo, podem-se encontrar historiadores da medicina especializando-se em tradições paracelsianas, historiadores da arte especializando-se nos antecedentes ocultistas da pintura moderna, e assim por diante. Tais estudiosos estão trabalhando *de facto*, entre outras coisas, no campo do esoterismo ocidental; mas na prática a maioria de seus contatos profissionais (incluindo a participação em conferências ou em séries de publicações) são provavelmente com seus colegas na história da medicina ou na história da arte, em vez de com colegas especialistas em correntes esotéricas ocidentais.¹³⁴

A fundação do “Centro de História da Filosofia Hermética e Correntes

¹³¹ Hanegraaff, “Esotericism,” 338.

¹³² Ibid.

¹³³ Dados biográficos coletados de <http://www.esswe.org/#members/41/index.html> (acesso em 05/09/2014). De acordo com Hanegraaff, o breve estudo de Antoine Faivre, *L'ésotérisme* (Paris: PUF, 1992). “pode ser considerado como o ponto de partida definitivo do estudo moderno do esoterismo ocidental”. Wouter J. Hanegraaff, “Ten Years of Studying and Teaching Western Esotericism,” in *Hermes in the Academy: Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, ed. Wouter J. Hanegraaff e Joyce Pijnenburg (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009), 24, n. 3.

¹³⁴ Wouter J. Hanegraaff, “Some Remarks on the Study of Western Esotericism,” *Esoterica* 1 (1999): 7–8.

Relacionadas” [*Geschiedenis van de Hermetische Filosofie en verwante stromingen*] da Universidade de Amsterdã [*Universiteit van Amsterdam*] foi um marco nesse processo. Ela foi o resultado de uma doação de Rosalie Basten, que fora estudante de filosofia naquela universidade. De acordo com Roelof van den Broek, Basten teve uma experiência decepcionante como estudante na UvA em meados dos anos 1980. Ela queria se especializar em “filosofia hermética”, e descobriu que, do ponto de vista da academia,

[a] combinação hermética de misticismo e filosofia recendia muito de épocas pré-iluministas e ainda pior, de ideias modernas da Nova Era, para ser atraente para os filósofos acadêmicos – e muito menos para que eles concedessem a essa combinação um lugar em seus programas de ensino.¹³⁵

Isso a inspirou a estabelecer tal ambiente, uma vez que ela tinha os meios financeiros para fazê-lo. Sua intenção só se materializaria em 1999, com o estabelecimento da cátedra correspondente na UvA, através de sua doação e de uma série de manobras burocráticas, com a ajuda e boa vontade de outros acadêmicos e profissionais.¹³⁶ Wouter Hanegraaff foi apontado para a cátedra (que ele detém até o momento do presente escrito), e um pequeno centro de pesquisas foi estabelecido consistindo em “um professor titular [i. e., Hanegraaff], dois professores assistentes, dois candidatos ao doutoramento, e uma posição secretarial”.¹³⁷ Além da cátedra na Sorbonne, essa foi a segunda dedicada ao estudo acadêmico do esoterismo. Seu estabelecimento logo seria seguido por um processo de estruturação de esquemas de organização adicionais conectando outros ambientes institucionais – conferências, periódicos acadêmicos, séries de monografias, redes e associações profissionais, etc. – que teriam o efeito de “‘tornar visível’ a quantidade notavelmente grande de pesquisas que já estavam sendo feitas em uma ampla variedade de ambientes acadêmicos, e tornar os resultados mais prontamente disponíveis entre disciplinas”.¹³⁸

Esse resumo do processo de institucionalização de um campo de

135 Roelof van den Broek, “The Birth of a Chair,” in *Hermes in the Academy: Ten Years’ Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009), 11.

136 van den Broek, “The Birth of a Chair.”

137 Ibid., 13.

138 Hanegraaff, “Some Remarks on the Study of Western Esotericism,” 8.

conhecimento permite trazer à discussão uma questão que se relaciona diretamente à relação contemporânea entre psicologia e espiritualidade. Essa é a questão da relação entre poder e conhecimento, ou a questão do que Michel Foucault chamou de “regimes de verdade”:¹³⁹ o que torna certos temas e investigações “aceitáveis” e outros não?

Essa é em grande medida uma questão de acidente histórico e relações de poder, como pode ser visto a partir da história de qualquer disciplina acadêmica. Há uma série de definições epistemológicas que são necessárias para, e consequências de, qualquer processo desse tipo. O processo envolve a definição dos limites de um campo de pesquisa – seu escopo, objetos de estudo, métodos – que têm de ser integrados a um sistema institucional já existente, e que têm efeitos em tal sistema.

No caso do esoterismo, o preconceito acadêmico era a norma até muito recentemente. Isso tornava impossível, ou muito difícil, para um pesquisador obter apoio institucional para certas linhas de pesquisa que somente há pouco tempo vêm sendo reconhecidas na academia como relevantes para a compreensão da história intelectual do Ocidente. Na época em que Rosalie Basten era estudante de filosofia em Amsterdã, ocorria – e às vezes ainda ocorre – que, “especialmente em círculos acadêmicos, a antipatia comum contra o esoterismo e o obscurantismo tornava

139 “Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua ‘política geral’ de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.” Michel Foucault, “Verdade e poder [1977],” in *Microfísica Do Poder*, ed. Roberto Machado, 13a ed. (Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998), 12. Essa questão se coloca aqui em relação ao que constitui uma investigação “respeitável” em qualquer campo de saber – por exemplo, a história das ideias (no caso do esoterismo) e a psicologia (no caso da psicologia transpessoal). A psicologia transpessoal foi considerada como não respeitável por muitos críticos apaixonados, enquanto foi defendida com o mesmo grau de paixão por seus apoiadores. A partir de uma perspectiva foucaultiana, a questão pode ser vista como dependente do modo como relações de poder constituem vários campos de conhecimento. No caso do esoterismo, isto se torna mais evidente no modo como o poder financeiro de Rosalie Basten foi determinante para o estabelecimento de todo um ambiente acadêmico. No caso da psicologia transpessoal, um fator bastante influente é o envolvimento emocional dos profissionais com seus objetos de pesquisa escolhidos. Os psicólogos transpessoais são notoriamente interessados nas implicações espirituais de suas investigações, de uma maneira que cientistas em outros campos podem considerar “enviesada”. Conforme observado por William James, contudo, os cientistas têm de reconhecer que toda ciência é necessariamente enviesada e influenciada pela natureza afetiva e volitiva dos cientistas. A partir de outro ângulo, o que valida esta ou aquela abordagem ao “conhecimento” é precisamente o poder institucional dos atores envolvidos, além das experiências, fatos, evidências, considerados relevantes em um dado campo de conhecimento.

quase inconcebível que alguém pudesse estudar tradições herméticas e esotéricas modernas sem ser ele mesmo um obscurantista”.¹⁴⁰ Nesse caso específico, a institucionalização da disciplina possibilitou a abertura de um espaço intelectual para o estudo acadêmico da “tradição esotérica ocidental inteira”.¹⁴¹ Mas quais são o escopo, os objetos de estudo e os métodos que esse campo implica?

2.5. Métodos no estudo acadêmico do esoterismo

O estudo acadêmico do esoterismo assumiu sua forma atual como uma subdisciplina da história das ideias. A metodologia adotada por Hanegraaff, por exemplo, é um desenvolvimento contemporâneo da abordagem de Arthur Lovejoy à “história das ideias”,¹⁴² “reformulada em termos do conceito de semelhança de família de Wittgenstein”:¹⁴³

a metodologia de identificar famílias de ideias-chave intimamente relacionadas no pensamento ocidental e analisar a continuação ou recorrência dessas ideias, com uma sensibilidade intensificada para as múltiplas influências sobre a expressão da ideia em um contexto particular por um pensador particular.¹⁴⁴

Nessa abordagem, a história do esoterismo – isto é, das correntes frouxamente conectadas que alguns acadêmicos ocidentais atualmente agrupam sob esse rótulo – tem de ser vista em contraste com o panorama de desenvolvimentos macro-históricos mais gerais, levando em conta fatores sociais, econômicos, políticos, culturais e tecnológicos.

Uma lista breve de eventos históricos tem de incluir pelo menos

140 van den Broek, “The Birth of a Chair,” 13.

141 Ibid.

142 Arthur O. Lovejoy, “Introduction: The Study of the History of Ideas,” in *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964 [1936]), 3–23.

143 Wouter J. Hanegraaff, “Empirical Method in the Study of Esotericism,” *Method & Theory in the Study of Religion* 7, no. 2 (1995): 114.

144 Daniel J. Wilson, “Lovejoy’s The Great Chain of Being after Fifty Years,” in *The History of Ideas: Canon and Variation*, ed. Donald R. Kelley (Rochester: University of Rochester Press, 1990), 176; citado em Hanegraaff, “Empirical Method,” 114.

o surgimento do cristianismo; a campanha teológica contra a idolatria pagã e outras formas de “superstição”; o florescimento das ciências naturais no islã medieval; inovações filosóficas tais como a ascensão do nominalismo; fatores políticos tais como a expansão islâmica ou a expulsão dos judeus da Espanha; novos desenvolvimentos culturais e intelectuais, como o humanismo italiano; o surgimento da imprensa; o advento da Reforma e do sectarismo protestante; a exploração do mundo e o encontro com culturas não-ocidentais; novas filosofias radicais, como o espinosismo, o cartesianismo e o kantismo; a assim chamada Revolução Científica (ou revoluções); o Iluminismo e a Revolução Francesa; a separação entre Igreja e Estado, levando a um “supermercado religioso”; a industrialização e a expansão da tecnologia; o Romantismo na literatura, na arte, na filosofia e na religião; o colonialismo e a descoberta de culturas e religiões orientais; a ascensão da consciência histórica e das filosofias evolucionistas; a emancipação das mulheres; o surgimento da psicologia acadêmica; o estudo de culturas “primitivas” por ainda outra nova disciplina, a antropologia; os horrores do antissemitismo e do totalitarismo político; a ascensão do capitalismo neoliberal de mercado e a globalização, e mais recentemente, a ascensão da tecnologia da informação, das realidades virtuais e da internet.¹⁴⁵

Em adição a isso, é necessário reconhecer a multidimensionalidade do campo: “um estudo acadêmico plenamente desenvolvido do esoterismo deve atentar para todas as dimensões que podem ser distinguidas em tradições religiosas de modo geral (social, ritual, experiencial, doutrinal, mítica, ética, e simbólica)”.¹⁴⁶

Do ponto de vista de uma história das ideias, Hanegraaff sugere que a história do esoterismo no Ocidente pode ser estudada como uma série de desenvolvimentos conceituais começando na cultura helenística da Antiguidade tardia, sendo influenciada por aqueles múltiplos fatores históricos que constituíram a civilização ocidental até o presente. A partir dessa perspectiva, o estudo acadêmico do esoterismo é em grande medida o estudo de uma série de visões de mundo em variação.

O desenvolvimento histórico dessas visões de mundo é em alguma medida um processo retórico no qual indivíduos fazem *apologias* de suas visões, enquanto se confrontam *polemicamente* com as visões de outros. De acordo com Hanegraaff, “o que realmente está em jogo em tal retórica é o *poder*, quer dizer, a habilidade de dominar um discurso existente em tal medida que se possa decidir o que irá e o que

145 Hanegraaff, *Western Esotericism*, 122.

146 Wouter J. Hanegraaff, “On the Construction of ‘Esoteric Traditions,’” in *Western Esotericism and the Science of Religion*, ed. Antoine Faivre e Wouter J. Hanegraaff (Leuven: Peeters, 1998), 42–43.

não irá ser aceito como válido e verdadeiro.”¹⁴⁷ O mapeamento dessa dimensão discursiva e de suas dinâmicas de poder é central para nossa compreensão histórica das visões de mundo investigadas. Como coloca Hanegraaff:

As ideias não existem em um vácuo social, como tópicos de conversas polidas e desinteressadas entre intelectos desincorporados. Pelo contrário: na história intelectual ou religiosa estamos lidando com pessoas de carne e osso que se importam profundamente, com frequência apaixonadamente, com a defesa de suas próprias convicções e com a crítica e o ataque às de outros. Essas duas atividades básicas – a *apologética* a favor das suas próprias ideias e a *polêmica* contra as daqueles de quem o indivíduo discorda – implicam mutuamente uma à outra: ao denunciar as doutrinas de outros como falsas, o indivíduo simultaneamente afirma suas próprias reivindicações à ortodoxia e ortopraxia, e, inversamente, defender sua própria posição significa questionar a de outros. As ideias, ademais, não apenas existem nas cabeças das pessoas ou nas páginas de livros. Elas se tornam incorporadas em instituições sociais com tempos de vida de muitas gerações (igrejas, universidades, partidos políticos, etc.), que têm um investimento profundo na consolidação e manutenção de sua própria identidade por quaisquer meios que lhes estejam disponíveis. Seja por tradição e socialização, ou por escolha deliberada ou conversão, os indivíduos podem ou se comprometer com aquilo que tais instituições representam, ou podem criticá-las e rejeitá-las, talvez concedendo sua aliança a instituições alternativas e competidoras. Qualquer que seja o lado em que alguém esteja, uma estratégia particularmente efetiva para estabelecer e cimentar sua própria identidade é a de simultaneamente criar a imagem de um “Outro”: a fim de deixar claro quem *nós* somos, *eles* (quem quer que sejam) devem ser representados como nossa perfeita antítese.¹⁴⁸

Uma perspectiva desse tipo é essencial quando tentamos contextualizar o trabalho de personalidades específicas no interior de qualquer tradição dada. Devemos lembrar que até mesmo aquelas pessoas que trabalharam sozinhas fizeram parte de um contexto histórico e foram sujeitas a pressões de forças sociais.

Mas enquanto a pesquisa histórica e a análise discursiva são certamente necessárias para a compreensão de correntes esotéricas, tais correntes não podem ser reduzidas a esses fatores. É necessário considerar também a influência dos indivíduos – isto é, os efeitos da inspiração pessoal e da inovação na construção de visões de mundo.

¹⁴⁷ Hanegraaff, *Western Esotericism*, 45.

¹⁴⁸ Ibid.

2.5.1. A dimensão experiencial do esoterismo

Essa é uma dimensão fundamental para a compreensão das visões de mundo propostas por sujeitos diversos: a dimensão da consciência, ou da experiência pessoal, na qual aparecem aqueles tipos de fenômenos que são às vezes chamados de “místicos” – de fato, fenômenos de alteração de consciência em geral, incluindo fenômenos chamados de “paranormais”.

Hanegraaff recentemente observou que o estudo histórico do esoterismo comumente negligenciou essa dimensão experiencial de seu objeto,¹⁴⁹ a dimensão das alterações de consciência associadas ao êxtase e à experiência mística.¹⁵⁰ Conforme observaram diversos autores, a negligência em relação a essas dimensões experienciais no discurso acadêmico relaciona-se a um viés cultural que faz parte da cultura ocidental hegemônica e suas instituições.¹⁵¹ Alterações da consciência foram historicamente associadas à psicopatologia na cultura ocidental pós-iluminista, apesar das críticas levantadas contra esse tipo de reducionismo por autores como William James e Carl Jung.

Na literatura da chamada “psicologia transpessoal”, à qual retornarei posteriormente (nos Capítulos 4 e 5), tais experiências foram discutidas por meio do conceito de “estados alterados de consciência”. Um “estado alterado de consciência” (EAC) pode ser provisoriamente definido como um padrão qualitativo ou modo de

149 Wouter J. Hanegraaff, “Altered States of Knowledge: The Attainment of Gnosis in the Hermetica,” *The International Journal of the Platonic Tradition* 2 (2008): 128–63; “Teaching Experiential Dimensions of Western Esotericism,” in *Teaching Mysticism*, ed. William B. Parsons (Oxford: Oxford University Press, 2011), 154–169.

150 Por exemplo, nas fontes textuais do esoterismo ocidental, podemos encontrar “evidências textuais de alterações da consciência em contextos tais como, por exemplo, a noção platônica de ‘frenesi’ (*mania*) e sua recepção em contextos cristãos; práticas religiosas tais como, por exemplo, a teurgia; fenômenos visionários de transe relatados em contextos como a teosofia cristã e formas relacionadas de religião ‘entusiástica’; técnicas práticas para alterar a consciência na esteira do mesmerismo e do sonambulismo; ou o uso de substâncias psicoativas para alterar a consciência em contextos esotéricos e ocultistas desde o século XIX até o presente”. Hanegraaff,

<http://www.amsterdamhermetica.nl/research/individual-research-projects/wouter-hanegraaff-research/> (acesso em: 03/06/2014). Nenhuma exploração sistemática desse tema foi feita ainda no campo do estudo acadêmico do esoterismo.

151 Hanegraaff, “Teaching Experiential Dimensions of Western Esotericism”; Charles D. Laughlin Jr., John McManus, e Eugen G. D’Aquilli, *Brain, Symbol & Experience: Toward a Neuropsychology of Human Consciousness* (New York: Columbia University Press, 1990).

funcionamento da consciência diferente de um certo padrão considerado “normal” ou “ordinário”, que pode ser entendido como o modo habitual de funcionamento da consciência para um dado indivíduo. Dentre os muitos tipos possíveis de EACs, alguns podem ser considerados benéficos, outros neutros ou indiferentes, e alguns podem ser considerados prejudiciais. Entre os EACs mais conhecidos, podemos citar o estado (ou estados) de sonho, estados patológicos (como diversas formas de delírio, insanidade, alterações de personalidade, alucinações), estados induzidos pela ingestão de substâncias psicoativas (embriaguez, intoxicação, e outras alterações complexas), estados considerados místicos (espontâneos ou voluntariamente induzidos), estados de transe, estados meditativos em geral, entre outras possibilidades (essa é uma lista não exaustiva, e alguns estados podem ser classificados em mais de uma categoria).

Tradições esotéricas diversas cultivaram e cultivam essas experiências como forma de produzir transformações permanentes na subjetividade e alcançar objetivos espirituais definidos no âmbito de suas visões de mundo particulares. Referindo-se a essa dimensão do esoterismo e às questões metodológicas que ela coloca, Arthur Versluis afirma que uma atitude de “participação imaginativa” ou “empirismo simpático” por parte dos estudiosos é necessária se pretendemos compreender os escritos de autores esotéricos em seus próprios termos (emicamente). De acordo com Versluis,

no estudo do esoterismo de modo mais geral, e especificamente no campo do misticismo, é essencial que os estudiosos se envolvam no mínimo em um processo de participação imaginativa. O empirismo simpático representa um território a meio caminho entre a objetificação historiográfica, por um lado, e a subjetivação fenomenológica, por outro. O empirismo simpático significa que a pessoa busca tanto quanto possível adentrar e compreender de dentro para fora o fenômeno que está estudando. Quanto mais historicamente distante a pessoa esteja de tal fenômeno religioso, mais valiosa é a historiografia para recriar o contexto, mas sem uma abordagem simpática, no campo do esoterismo, a compreensão errônea e o reducionismo tornam-se inevitáveis.¹⁵²

A dimensão experiencial do esoterismo coloca os acadêmicos “externos” na posição de terem de lidar com alegações de conhecimento absoluto por parte de

¹⁵² Arthur Versluis, “Mysticism and the Study of Esotericism: Methods in the Study of Esotericism, Part II,” *Esoterica* 5 (2003): 30.

“sujeitos”. A posição de serem observadores e intérpretes de experiências alheias traz para os acadêmicos o risco associado de produzirem interpretações reducionistas, por um lado, ou então religionistas, por outro lado, quando estudam a experiência religiosa. Em qualquer desses casos, isso significa que o intérprete pode ser ou tornar-se apegado a alguma ideologia particular. Isso não é um problema, se a crença é consciente, e se há uma reflexão crítica acerca dela. Mas pode ser um problema quando a crença é inconsciente e dissimulada por uma retórica de neutralidade e “objetividade” científica.¹⁵³ Como coloca David Hufford: “Se a imparcialidade em estudos de crenças não pode consistir em não ter crenças pessoais, então a imparcialidade deve ser uma postura metodológica na qual o indivíduo reconhece suas crenças pessoais, mas coloca-as de lado para propósitos acadêmicos.”¹⁵⁴

A esse respeito, enquanto a posição metodológica de Hanegraaff é compatível com a sugestão de Versluis da necessidade de se adotar um “empirismo simpático” em relação às experiências dos sujeitos estudados, ele esclarece adicionalmente sua posição metodológica apontando para o risco de que acadêmicos se tornem defensores dissimulados de suas próprias ideologias religiosas. Sua posição equivale ao que ele chama de um “agnosticismo metodológico”, uma abordagem que “nem afirma nem nega que seja possível descobrir a verdadeira natureza da realidade por *outros* meios que não a ciência e o estudo (meios tais como técnicas espirituais ou contemplação mística)”.¹⁵⁵ Contudo, tais técnicas se encontram por definição fora do escopo do empreendimento acadêmico, exceto como objetos de estudo. Na visão de Hanegraaff, o acadêmico profissional pode estudar o misticismo e o esoterismo, mas em seu *papel de acadêmico* ele não é por si mesmo um místico ou um esoterista – não obstante quaisquer crenças pessoais e práticas que ele detenha em sua vida privada:

Os métodos acadêmicos [...] são “exotéricos” por definição, e só podem estudar aquilo que está empiricamente disponível para observadores independentemente de suas convicções pessoais: a academia não tem quaisquer instrumentos para obter acesso direto à

153 David J. Hufford, “The Scholarly Voice and the Personal Voice: Reflexivity in Belief Studies,” *Western Folklore* 54, no. 1 (January 1995): 57–76.

154 *Ibid.*, 62.

155 Hanegraaff, *Western Esotericism*, 12.

natureza verdadeira e absoluta da realidade que é alegada existir [pelos esoteristas], e ela não tem quaisquer metodologias nem para verificar nem para falsear a alegação de que tal realidade existe em primeiro lugar.¹⁵⁶

Isso estabelece alguns limites para o estudo acadêmico do esoterismo, e tem o efeito de separá-lo das visões êmicas do esoterismo como formas de busca espiritual. De um ponto de vista acadêmico, a noção de “tradições esotéricas” é compreendida como uma noção [n]ética usada por acadêmicos para circunscrever certas áreas de experiências, discursos e práticas.

Uma tradição esotérica, sobre esse fundamento, pode ser definida como uma continuidade histórica na qual indivíduos e/ou grupos são demonstravelmente influenciados em suas vidas e pensamento por ideias esotéricas formuladas anteriormente, que eles usam e desenvolvem de acordo com as demandas e o contexto cultural específicos de seu próprio período.¹⁵⁷

A expressão adquire assim um sentido técnico preciso que pode ser utilizado por outras disciplinas, tais como a psicologia e a antropologia, independentemente das crenças pessoais dos investigadores.

Ainda assim, ao estudar crenças, creio que a primeira pergunta que devemos fazer é: quais as crenças que já trazemos conosco para esse estudo? Qual a minha própria crença, ou opinião, a respeito das crenças e opiniões que estou estudando? Acredito que a expressão ou exposição explícita de crenças pessoais em estudos acadêmicos sobre crenças alheiras nem sempre é necessária – isso dependerá do contexto do próprio estudo. No entanto, a reflexão dos pesquisadores a respeito de suas próprias crenças é um passo preliminar para qualquer estudo desse tipo, que permite pelo menos tomarmos consciência de nossos próprios *pré-conceitos*, em alguma medida. Nesse sentido, deixo aqui um enunciado bastante breve de minha própria posição pessoal: acredito em algo que chamo de um *possibilismo radical*. Não assumo que *nenhum* relato, ou visão de mundo, ou experiência, sejam impossíveis de antemão. Por outro lado, reservo-me o direito de duvidar de qualquer um deles.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Ibid., 11.

¹⁵⁷ Hanegraaff, “Empirical Method,” 117–118.

¹⁵⁸ Essa é uma posição pragmática derivada da filosofia de William James. Ver a discussão na seção 4.5 do Capítulo 4, e especialmente a nota 310 adiante.

2.6. Conclusão

Partindo da distinção feita em ciências sociais entre perspectivas internas ([n]êmicas) e externas ([n]éticas) a um grupo social qualquer, apresentei neste capítulo uma visão sobre o estudo de tradições esotéricas como uma atividade desempenhada por uma subdisciplina recente da história das ideias, o estudo acadêmico do esoterismo. Sob essa perspectiva, “tradições” são entendidas como simples transmissões culturais de práticas, ideias e/ou objetos materiais, entre pessoas ou entre gerações, em um grupo social qualquer. O “esoterismo”, por sua vez, pode ser entendido em dois sentidos: primeiro, como um rótulo [n]êmico – isto é, uma categoria usada por membros de grupos esotéricos para designarem a si mesmos; e segundo, como um rótulo [n]ético – isto é, como uma categoria usada por historiadores das ideias para se referirem a certas correntes de crenças e práticas discerníveis na história intelectual do Ocidente. Correntes esotéricas são correntes de ideias e práticas que foram “rejeitadas” tanto pelas ciências quanto pelas religiões hegemônicas no Ocidente, e que apenas em décadas recentes passaram a ser estudadas sistematicamente na academia.

Essa é a perspectiva principal que será adotada nesta Parte I do presente trabalho para analisar a relação contemporânea entre psicologia e espiritualidade. Especialmente, a psicologia transpessoal, mencionada no Capítulo 1 como uma corrente relativamente marginal à psicologia acadêmica moderna, será abordada sob essa perspectiva no Capítulo 4. Da mesma maneira, essa abordagem será utilizada para analisar alguns aspectos da influência de William James na constituição histórica da relação contemporânea entre psicologia e espiritualidade, no Capítulo 3 a seguir.

3. Alguns aspectos da influência de William James

3.1. Introdução

Neste capítulo discutirei alguns aspectos da influência de William James na constituição histórica da relação contemporânea entre psicologia e espiritualidade que são relevantes para uma discussão crítica dessa relação. A figura de James é importante nesse contexto tanto de um ponto de vista teórico – por ter introduzido e trabalhado temas e reflexões que se tornariam referenciais básicos nesse campo de pensamento – quanto de um ponto de vista social e institucional – por seu papel formador na história da psicologia enquanto disciplina acadêmica profissionalizada. Ele foi também um importante divulgador de ideias acadêmicas para um público mais amplo, lido e ouvido tanto por acadêmicos quanto por praticantes de espiritualidades de sua época. Nesse sentido, conforme observado no Capítulo 1, sua obra constituiu uma ponte entre os campos da psicologia e da espiritualidade.

Sob vários aspectos, a posição de James pode ser descrita como heterodoxa em relação às ciências convencionais da sua e da nossa época. Sendo um pioneiro nos estudos acadêmicos das religiões, do misticismo e dos fenômenos paranormais, ele foi um proponente de uma abordagem científica radicalmente empirista que procurou incluir em suas investigações e reflexões elementos experienciais usualmente rejeitados por correntes científicas que viriam a se tornar hegemônicas. A discussão desses elementos no presente continua em aberto tanto quanto na época de James.

No presente capítulo, apresentarei uma contextualização histórica do trabalho de James em relação a temas que viriam a ressurgir posteriormente na psicologia moderna, em dois grandes eixos que se interseccionam: o estudo de experiências anômalas e o projeto jamesiano de uma psicologia voltada para a realização de potenciais latentes do ser humano.

3.2. William James na história institucional da psicologia¹⁵⁹

Para compreender a posição de James em relação a diversas relações contemporâneas entre psicologia e espiritualidade, é útil examinar as circunstâncias históricas, sociais e institucionais em que ele desenvolveu seu trabalho. Tais circunstâncias, relacionadas ao contexto mais geral de um processo amplo de estabelecimento de fronteiras disciplinares que alcançou um ponto culminante no final do século XIX, estabeleceram padrões que vigoram até o presente. Conforme observa Egil Asprem:

Se há uma coisa que distingue a ciência moderna de suas predecessoras do início do período moderno – olhando para além de coisas óbvias como o registro de descobertas, inovações teóricas, práticas de observação, medição, classificação e representação – é a organização social da atividade e seu lugar na sociedade. De uma perspectiva sociocultural, o processo de profissionalização pelo qual as ciências passaram no século XIX – transformando as várias atividades, que passaram de ocupações de cavalheiros ociosos a uma profissão institucionalizada com suas próprias associações, qualificações e códigos de conduta, usualmente financiadas, sancionadas e controladas pelo emergente Estado-Nação moderno – é um dos eventos mais significativos e interessantes a considerar. A profissionalização em geral foi um fenômeno bastante importante para os teóricos sociais, sendo que a criação de sistemas especializados está no centro da compreensão do desenvolvimento e do funcionamento da sociedade moderna e das questões inter-relacionadas da diferenciação de funções, estratificação, secularização e mudança social (ver, por exemplo, Millerson, 1964; Halmos, 1973; Jarausch, 1983; Haskell, 1984).¹⁶⁰

Esse processo deu origem a muitas instituições acadêmicas em funcionamento ainda hoje, ou estabeleceu modelos para essas instituições. Esse é o contexto da

159 As informações históricas sobre James nesta seção baseiam-se principalmente em Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James* (Boston: Little, Brown, 1935), vol. 2, cap. 52.

160 Egil Asprem, “A Nice Arrangement of Heterodoxies: William McDougall and the Professionalization of Psychical Research,” *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 46, no. 2 (April 12, 2010): 125. As referências que ele menciona são: Geoffrey Millerson, *The Qualifying Associations: A Study in Professionalization* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964); Paul Halmos, ed., *Professionalisation and Social Change* (Keele: University of Keele, 1973); Konrad H. Jarausch, ed., *The Transformation of Higher Learning, 1860–1930: Expansion, Diversification, Social Opening, and Professionalization in England, Germany, Russia, and the United States* (Chicago: Chicago University Press, 1983); Thomas L. Haskell, ed., *The Authority of Experts: Studies in History and Theory* (Bloomington: Indiana University Press, 1984).

profissionalização de diversas disciplinas acadêmicas especializadas, incluindo a filosofia e outras disciplinas científicas como a psicologia e a antropologia: o contexto da geração de cátedras, publicações especializadas, políticas institucionais, associações profissionais e comunidades de pares.

James foi uma importante influência no estabelecimento da psicologia enquanto disciplina acadêmica autônoma e profissionalizada. Ele foi o primeiro educador a ministrar aulas de psicologia nos EUA, a partir de 1874. Em 1878, um de seus alunos, G. Stanley Hall (1844-1924), recebeu o primeiro título de doutorado sobre um tema de psicologia concedido naquele país.¹⁶¹ James também foi o responsável pela abertura do primeiro laboratório de psicologia experimental nos EUA, em Harvard, por volta de 1875, inicialmente para fins didáticos. No entanto, apesar de reconhecer a importância da psicologia experimental, ele era pessoalmente avesso ao trabalho experimental. Assim, depois de alguns anos, transferiu a direção do laboratório a Hugo Münsterberg (1863-1916), convidando-o a migrar da Alemanha para os EUA para exercer essa função em 1892. Nesse mesmo ano, o nome de James esteve ligado à fundação da *American Psychological Association* [Associação Psicológica Americana], cujo primeiro presidente foi G. Stanley Hall.¹⁶² Posteriormente, James foi presidente dessa associação em duas ocasiões, em 1894 e 1904.¹⁶³

Fernberger, um comentador do período, descreve assim a situação da psicologia nos EUA em 1892, ano de fundação da APA:

161 G. Stanley Hall, "The Muscular Perception of Space," *Mind* 3, no. 12 (October 1878): 433–50. Cf. Perry, *Thought and Character*, 2: 15; Eugene Taylor, *William James on Consciousness Beyond the Margin* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 3.

162 A questão da relação de James com a fundação da APA é complexa. Segundo Samuel Fernberger, ele foi um dos nomes incluídos no conselho diretor inicial da organização, constituído por sete membros fundadores. No entanto, Eugene Taylor diz que James estava ausente, sendo citado como membro *in absentia* na reunião que deu origem à organização. Taylor sugere que James não era completamente favorável à fundação de uma associação profissional, e especula que isso estava ligado às reservas de James em relação à institucionalização e constituição de fronteiras disciplinares, bem como às visões de James em relação ao paradigma experimentalista. Ver: Samuel Weiller Fernberger, "The American Psychological Association: A Historical Summary, 1892-1930," *Psychological Bulletin* 29, no. 1 (1932): 1–89; Eugene Taylor, "An Epistemological Critique of Experimentalism in Psychology; or Why G. Stanley Hall Waited until William James Was out of Town to Found the American Psychological Association," *Annals of the New York Academy of Sciences* 727, no. 1 (1994): 37–61.

163 Seus discursos ao assumir a presidência nessas ocasiões foram posteriormente publicados como "The Knowing of Things Together [1894]," in *Essays in Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), 71–89; e "The Experience of Activity [1905]," in *Essays in Radical Empiricism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976 [1912]), 79–95.

[...] apenas dezenove laboratórios haviam sido estabelecidos [nos EUA] naquela época. [...] Somente duas revistas psicológicas eram então publicadas na América [isto é, nos EUA], ambas fundadas por G. Stanley Hall, o *American Journal of Psychology* estabelecido em 1887 e o *Pedagogical Seminary* estabelecido em 1891. A *Psychological Review* não apareceu até dois anos depois da reunião [de fundação da APA]. Nesse período, então, qualquer indivíduo com algo para publicar em uma revista psicológica tinha forçosamente de enviar seu manuscrito a Hall como editor. Quando o estudante de 1892 queria consultar um livro didático, apenas dois textos principais estavam disponíveis em inglês – os *Elements of Physiological Psychology* (1887) de G. T. Ladd e os *Principles of Psychology* (1890) de William James. O estudante que fosse competente em alemão tinha disponível a terceira edição dos *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1887) de Wilhelm Wundt. [...] Alguns desses outros textos que temos o hábito de considerar clássicos ainda não tinham aparecido, e em sua maior parte não eram nem imaginados.¹⁶⁴

Além disso, James foi um importante canal de novas ideias no campo da psicopatologia e da psicoterapia nos EUA:

Ele reconheceu a importância do trabalho de Liebeault tão cedo quanto 1868; ele atraiu atenção para os estudos de Théodule Ribot em 1886; ele foi um co-fundador da Sociedade Americana de Pesquisa Psíquica [*American Society for Psychical Research*]; ele disseminou as ideias de Janet e Binet; ele foi o primeiro na América a atrair atenção para o trabalho inicial de Breuer e Freud sobre a histeria [em 1894]; ele foi um ardente defensor dos curandeiros mentais; e foi variadamente amigo, mentor e colega de Boris Sidis, James Jackson Putnam, Morton Prince, Elwood Worcester, Bernard Sachs, Silas Weir Mitchell, William Healey, Elmer Ernest Southard, Adolf Meyer, e outros pioneiros no campo da psicoterapia em e em torno de Boston na virada do século passado [isto é, do século XIX].¹⁶⁵

O trabalho de James no plano conceitual foi importante para a demarcação do campo da psicologia enquanto disciplina autônoma, ao tratá-la como ciência natural separada da filosofia. Mas nisso ele reconheceu dificuldades. Nos *Principles of Psychology*, ele havia explicitamente procurado manter-se “próximo do ponto de vista da ciência natural”,¹⁶⁶ fazendo esforço para distinguir entre questões

164 Fernberger, “The American Psychological Association,” 2–3.

165 Eugene Taylor, “Who Founded the American Psychopathological Association?,” *Comprehensive Psychiatry* 27, no. 5 (1986): 441.

166 William James, *The Principles of Psychology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981

psicológicas e questões metafísicas. Ainda assim, tal separação havia se mostrado problemática. Em 1892, ao publicar a versão resumida dos *Principles* intitulada *Psychology: The Briefer Course*, ele reconheceria que a visão da psicologia como uma ciência natural era apenas um ideal:

Quando, então, falamos sobre a “psicologia como uma ciência natural”, não devemos assumir que isso signifique uma espécie de psicologia que se erga por fim sobre um terreno sólido. Significa justamente o contrário; significa uma psicologia particularmente frágil, e na qual as águas do criticismo metafísico penetram em cada junção, uma psicologia da qual todas as assunções e dados elementares devem ser reconsiderados em conexões mais amplas e traduzidos em outros termos. [...] e é de fato estranho ouvir as pessoas falarem de modo triunfante sobre “a Nova Psicologia”, e escrever “Histórias da Psicologia”, quando não existe nenhum primeiro vislumbre de *insight* claro sobre os elementos e forças reais que a palavra abrange. Uma sequência de fatos brutos; alguns boatos e disputas de opiniões; um pouco de classificação e generalização no nível meramente descritivo; um forte preconceito de que *possuímos* estados de mente, e de que nosso cérebro os condiciona: mas nem uma única lei no sentido em que a física nos mostra leis, nem uma única proposição donde qualquer consequência possa ser causalmente deduzida. Nem mesmo conhecemos os termos entre os quais as leis elementares vigorariam se nós as tivéssemos. Isso não é nenhuma ciência, é apenas a esperança de uma ciência.¹⁶⁷

Desse modo, quando criticado por George T. Ladd (1842-1921) por sua afirmação nos *Principles* de que a psicologia era uma ciência natural,¹⁶⁸ James responderia: “Nunca afirmei [...] que a psicologia como ela se encontra hoje *seja* uma ciência natural, ou de maneira exata uma ciência, absolutamente. Eu desejava, ao tratar a Psicologia *como* uma ciência natural, ajudá-la a se tornar uma”.¹⁶⁹ Nisso ele teve algum sucesso. O trabalho de James foi uma influência no estabelecimento de uma demarcação entre os campos da psicologia e da filosofia, apesar da natureza problemática dessa demarcação.

Ocorrida na mesma época (1892), a fundação da *American Psychological*

[1890]), 6.

167 William James, *Psychology: Briefer Course* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985 [1892]), 400–401.

168 George T. Ladd, “Psychology as So-Called ‘Natural Science,’” *The Philosophical Review* 1, no. 1 (January 1892): 24–53.

169 William James, “A Plea for Psychology as a ‘Natural Science,’” *The Philosophical Review* 1, no. 2 (March 1892): 146.

Association foi um fato importante nesse contexto, em relação à profissionalização e diferenciação das disciplinas da filosofia e da psicologia e da separação acadêmica entre ambas. A associação foi fundada em um momento em que essa diferenciação não era tão marcada, e seu surgimento contribuiu para a delimitação dos dois campos. Isso se deu especialmente a partir de 1900, quando foi fundada outra associação profissional, a *American Philosophical Association* [Associação Filosófica Americana], como um desdobramento da *American Psychological Association*. No cerne dessa segunda fundação estava a questão da diferenciação disciplinar entre filosofia e psicologia. Em seus anos iniciais, a primeira APA (psicológica) aceitava estudiosos de inclinação filosófica entre seus membros, de modo que uma parte dos artigos apresentados nas reuniões tinha teor filosófico. Após algum tempo, tornou-se nítido o descompasso entre temas filosóficos e psicológicos, o que gerou uma divisão de interesses entre membros de inclinações diversas. Conforme relata um outro observador do período:

O estado de coisas descrito não era satisfatório nem para os filósofos nem para os psicólogos. Os filósofos eram plenamente cômicos das anomalias de uma situação em que suas alegações eram admitidas apenas de maneira sofrível; os psicólogos se predispunham a considerar essas alegações como uma impertinência e a lamentar a intrusão do camelo filosófico na tenda psicológica.¹⁷⁰

A situação se resolveu quando os filósofos se reuniram e formaram uma associação independente, a *American Philosophical Association*, em 1900. As duas associações realizaram reuniões conjuntas nos primeiros anos, e diversos indivíduos foram membros simultâneos de ambas.

Isso ocorreu no caso de James, embora não imediatamente. A princípio, quando foi convidado a participar da nova associação filosófica, sua resposta foi: “Ainda estou muito mal, e não posso me juntar a coisa alguma”. (Ele estava com problemas de saúde na época.) E continuava:

além disso, não prevejo muito benefício vindo de uma sociedade filosófica. A discussão filosófica propriamente dita só ocorre entre os íntimos, que aprenderam a conversar ao longo de meses de

170 Harry Norman Gardiner, “The First Twenty-Five Years of the American Philosophical Association,” *The Philosophical Review* 35, no. 2 (March 1926): 146.

cansativa tentativa e fracasso. O filósofo é uma fera solitária vivendo em sua toca individual. Considerem-me *fora*!¹⁷¹

Seja como for, em 1904 ele aceitou o convite (no mesmo ano em que foi eleito presidente da primeira APA – psicológica – pela segunda vez), e em 1906 foi eleito presidente da segunda APA (filosófica). É interessante notar que em seu discurso presidencial à Associação Filosófica Americana (a segunda APA), James abordou um tema *psicológico*, de interesse existencial. Nesse discurso, intitulado “The Energies of Men” [“As Energias dos Homens”], ao qual retornarei adiante, ele propõe um programa de trabalho para a psicologia tendo em vista suas implicações existenciais.¹⁷²

Conforme notado por diversos comentadores, a relação de James com o estabelecimento de fronteiras disciplinares é complexa. Ele contribuiu conceitualmente para a demarcação de tais fronteiras, mas não sem opor uma certa tensão à demarcação. Ele foi uma figura de autoridade no interior das próprias instituições que vindicaram essas fronteiras – foi reconhecido como uma autoridade internacional nos campos da psicologia e da filosofia, teve uma longa e bem-sucedida carreira como professor em Harvard, e foi membro e presidente de associações profissionais, como as duas APAs.¹⁷³ No entanto, James também foi um crítico da institucionalização,¹⁷⁴ da especialização e da separação do conhecimento,¹⁷⁵ e um pensador que transitou *entre* fronteiras, algumas das quais

171 James, citado em *Ibid.*, 148.

172 O discurso, proferido em 28 de dezembro 1906, foi publicado em duas versões, com algumas modificações. A primeira, intitulada “The Energies of Men”, apareceu na *Philosophical Review* (Vol. 16, No. 1 [Jan., 1907]) e na revista *Science* (Vol. 25, No. 635 [Mar. 1, 1907]). Uma outra versão, com o título “The Powers of Men”, foi publicada na *American Magazine* (Oct., 1907) e no jornal *The Cambridge Tribune* (Nov. 30, 1907). O conteúdo das duas versões é basicamente o mesmo, mas a segunda versão tem um tom mais popular e hortatório. Ver: William James, “The Energies of Men [1907],” in *Essays in Religion and Morality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), 129–46; “The Powers of Men [1907],” in *Essays in Religion and Morality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), 147–61.

173 Em 1903, James também foi eleito membro da *National Academy of Sciences* [Academia Nacional de Ciências] dos EUA. Conforme discutido por Michael Sokal, essa eleição também foi influenciada por fatores extracientíficos ligados às relações de poder nas instituições, como reputação e influência. Ver: Michael M. Sokal, “William James and the National Academy of Sciences,” *William James Studies* 5, no. 1 (2010): 29–38. Essa é uma discussão relevante para uma reflexão sobre o estatuto do conhecimento na constituição da psicologia enquanto disciplina autônoma.

174 Ver, por exemplo, William James, “The Ph. D. Octopus [1903],” in *Essays, Comments, and Reviews* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987), 67–74.

175 A esse respeito, ver Paul Croce, “The Non-Disciplinary William James,” *William James Studies* 8 (2012): 1–35.

ele próprio ajudou a demarcar. Como observou Francesca Bordogna:

Muitos dos esforços de James envolveram uma transgressão de divisões institucionais, intelectuais e sociais. Ele questionou tanto as fronteiras que separavam cada vez mais a filosofia das ciências especiais, quanto aquelas que separavam uma ciência especial de outra. Ele também desafiou as divisões que separavam a ciência ortodoxa daquilo que muitos de seus colegas interpretavam como superstição, e cruzou a linha que dividia clientelas profissionais de amadoras.¹⁷⁶

James foi, portanto, uma figura estranha: atuando ao mesmo tempo na corrente e na contracorrente das tendências de sua época, ele foi uma figura pública carismática e influente, e ao mesmo tempo um investigador de temas pouco ortodoxos, do ponto de vista da cultura acadêmica e científica hegemônica. De maneira habilidosa, ele conseguiu evitar que a heterodoxia de seus interesses (do ponto de vista da ortodoxia científica estabelecida) afetasse o sucesso de sua carreira profissional. Ainda assim, mesmo em sua própria época a visão de James sobre certos temas foi considerada por alguns como pouco “respeitável”.¹⁷⁷ A oposição estava ligada, em grande medida, à divergência de sua atitude científica e filosófica em relação à atitude dominante na ciência da sua (e também da nossa) época. Como afirma Doug Anderson:

176 Francesca Bordogna, *William James at the Boundaries: Philosophy, Science, and the Geography of Knowledge* (Chicago: Chicago University Press, 2008), 34. Sobre as fronteiras entre ciência ortodoxa e não-ortodoxa, podemos mencionar a relação de James com a *Society for Psychical Research* [Sociedade de Pesquisa Psíquica], de cujo ramo norte-americano ele foi um dos fundadores em 1884, e da qual ele foi presidente em 1895. Sobre a fronteira entre profissionais e amadores, um exemplo interessante é sua relação com o filósofo “amador” Benjamin Paul Blood (1832-1919), que James reconheceu como uma influência importante em seu pensamento. Ver: James, *Varieties*, 308–310. E também: William James, “A Pluralistic Mystic [1910],” in *Essays in Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), 172–190. Outro exemplo é sua relação com o filósofo italiano Giovanni Papini (1881-1956); cf. James, “G. Papini.” Além disso, em duas ocasiões, em 1894 e 1898, James se opôs publicamente ao estabelecimento de uma legislação que restringia a prática da medicina aos detentores de diploma médico. Ver William James, “The Medical Registration Act [1894],” in *Essays, Comments, and Reviews* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987), 145–149.

177 Um episódio ilustra essa situação. Em 1904, James respondeu o seguinte ao filósofo polonês Wincenty Lutoslawski (1863-1954), que o convidara para se juntar à fundação de uma universidade: “Sua Universidade Polonesa em Londres me interessa bastante, mas quando você me pede para me tornar seu presidente honorário, tenho de dizer não. [...] Meu nome já é identificado com tantas coisas não-ortodoxas, como a pesquisa psíquica [*psychical research*], o anti-imperialismo, a medicina da cura mental [*mind-cure medicine*], etc., que se eu agora comesse a figurar como um patriota polonês o único lugar que me restaria aqui na estima pública seria o asilo de lunáticos!” (carta de James a Lutoslawski, citado em Perry, *Thought and Character*, 2: 216). Lutoslawski foi o correspondente anônimo e iogue amador que James cita em “The Energies of Men”.

O coração da não-respeitabilidade de James está localizado em sua atitude empírica radical, a atitude que ele identificou pela primeira vez em “The Will to Believe”, e que ele considerava o fundamento de seu próprio pragmatismo. A atitude empírica de James era duplamente radical. Primeiro, ela estava disposta a examinar e levar a sério todos os aspectos das experiências humanas. [...] Além disso, um empirismo radical investiga *todas* as experiências, as marginais e extremas bem como as ordinárias. [...] O segundo lado da atitude radical envolvia o método de investigação. James estava disposto a usar qualquer forma de investigação que produzisse *insight* ou conhecimento acerca da experiência. Ele não se limitava às ferramentas da ciência positivista tradicional – a medição nominalista de coisas e eventos, com frequência arbitrariamente designados (embora ele certamente não as excluísse). O método científico de James incluía um amplo conjunto de meios investigativos: verificação padronizada, apreensão simpática, descrição biográfica, a avaliação e a descrição direta que hoje poderíamos chamar, de maneira bastante vaga, de fenomenologia (ver Wilshire, 1979). Ele acreditava que o escopo da ciência tradicional era limitado demais para abarcar o escopo da experiência humana.¹⁷⁸

A solução de James para lidar com o escopo limitado da ciência tradicional era ampliar a própria ciência, tornando-a mais inclusiva em relação aos métodos e objetos de estudo. Para ele,

não era permissível que a psicologia se restringisse a assuntos para os quais metodologias estabelecidas estivessem disponíveis. O escopo legítimo da psicologia era tudo que estivesse dentro da experiência humana. Assim, James buscou legitimar o estudo de processos subconscientes, fenômenos paranormais [*psychic phenomena*], relatos de comunicação pós-morte, e experiências religiosas não normativas.¹⁷⁹

A partir dessa concepção ampla do escopo da psicologia, enquanto contribuiu para a divisão de trabalho entre disciplinas, James foi um defensor da cooperação e do intercâmbio entre elas. No contexto do projeto de estabelecimento da psicologia como disciplina autônoma, sua situação era peculiar. Em uma época em que se

178 Doug Anderson, “Respectability and the Wild Beasts of the Philosophical Desert: The Heart of James’s Varieties,” *The Journal of Speculative Philosophy* 17, no. 1 (2003): 3. A referência a Wilshire é: Bruce Wilshire, *William James and Phenomenology: A Study of the “Principles of Psychology”* (Bloomington: Indiana University Press, 1979 [1968]).

179 Eugene Taylor, “William James and Transpersonal Psychiatry,” in *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology*, ed. Bruce W. Scotton, Allan B. Chinen, e John R. Battista (New York: Basic Books, 1996), 26.

faziam grandes esforços para uma unificação da psicologia, e ao mesmo tempo coexistiam várias abordagens, a visão de James divergia de tendências dominantes da época – como o experimentalismo na psicologia e a profissionalização na filosofia – e envolvia uma concepção transdisciplinar do conhecimento, subordinada a uma atitude filosófica pragmática e humanista. Esse era um projeto próprio de psicologia e de filosofia, no qual as duas disciplinas estavam intimamente ligadas. Nas palavras de Bordogna, ele empreendeu “esforços para promover uma ciência pragmática psicológica-médica-higiênica-fisiológica-espiritual do homem – um projeto traçado de uma maneira que tornava-o impossível de realizar dentro dos limites de qualquer disciplina existente”.¹⁸⁰ James nunca realizou uma exposição sistemática desse suposto projeto interdisciplinar para uma ciência abrangente da natureza humana.¹⁸¹ Sua apresentação de um programa de trabalho para a psicologia em “The Energies of Men” (1906), é o que mais se aproxima de uma sugestão nesse sentido. Ali ele convoca a psicologia a uma investigação de longo alcance (“um programa que, com o cuidado apropriado, poderia cobrir todo o campo da psicologia”¹⁸²) sobre os limites e possibilidades de desenvolvimento da natureza humana.

Em relação a esse projeto científico-filosófico jamesiano, tomando a obra de James em seu conjunto, Eugene Taylor oferece a interpretação de que

James tinha intenção de que sua metafísica do empirismo radical servisse a uma função soteriológica; isto é, ele tinha intenção não apenas de acrescentar algo à base de conhecimento cumulativo de uma nova ciência, mas tinha plena intenção de transformar a psicologia em algo absolutamente diferente daquilo que ela tinha se tornado.¹⁸³

As fronteiras disciplinares institucionalmente estabelecidas, apesar de terem um papel histórico na logística da transmissão de conhecimentos em escala de massa, impossibilitaram ou pelo menos dificultaram a implementação de um projeto desse tipo. A especialização e fragmentação do conhecimento em disciplinas científicas e

¹⁸⁰ Bordogna, *William James at the Boundaries*, 272.

¹⁸¹ Um projeto que diversos comentadores, de diferentes maneiras, afirmaram existir implicitamente na obra de James: Charlene Haddock Seigfried, *William James's Radical Reconstruction of Philosophy* (New York: SUNY Press, 1990); Taylor, *William James on Consciousness Beyond the Margin*; Bordogna, *William James at the Boundaries*; Sergio Franzese, *The Ethics of Energy: William James's Moral Philosophy in Focus* (Heusenstamm: Ontos Verlag, 2008).

¹⁸² James, “The Energies of Men,” 146.

¹⁸³ Taylor, *William James on Consciousness Beyond the Margin*, 142.

acadêmicas ao longo do século XX, apesar de ter possibilitado conquistas tecnológicas diversas, acabou criando um ambiente inóspito para o humanismo. Assim, como observa Taylor, “[James] está descrevendo uma estrada que os psicólogos acadêmicos, em sua grande maioria, não seguiram”.¹⁸⁴ No entanto, embora a psicologia enquanto disciplina acadêmica tenha seguido seu percurso conhecido, Taylor também observa que

pode não ser uma completa surpresa descobrir que a psicologia vislumbrada por James de fato existe realmente. Mas ela emergiu persistentemente na cultura moderna em lugares outros que não as universidades. Em vez disso, podemos vê-la na arena clínica em uma profusão de psicologias profundas; nós a vemos no existencialismo e na fenomenologia; nós a vemos na parapsicologia e no movimento da autoajuda (particularmente ao longo da história de grupos como os Alcoólicos Anônimos); ela permeia as psicoterapias da contracultura e o movimento de aconselhamento pastoral. Nós a vemos até mesmo na transparente diversidade de programas nas reuniões anuais da *American Psychological Association*.¹⁸⁵

Essa psicologia popular carrega uma certa tensão em sua relação com a comunidade científica e acadêmica, e ocupa uma posição marginal em relação às correntes principais da tradição intelectual hegemônica. Essa é uma tensão que já estava presente no trabalho de James, mas que permaneceu subjacente devido à posição dele como figura carismática e venerável nos campos da psicologia e da filosofia. No entanto, se formos seguir o conselho de James, devemos prestar atenção a essas correntes marginalizadas, pois elas contêm elementos importantes para uma compreensão mais ampla da natureza humana.

3.3. *Feras selvagens do deserto filosófico*

“O grande campo para novas descobertas”, disse-me outro dia um amigo cientista, “é sempre o Resíduo Não Classificado”. Ao redor dos fatos credenciados e ordenados de toda ciência flutua sempre uma espécie de nuvem de poeira de observações excepcionais, de

¹⁸⁴ Ibid., 141.

¹⁸⁵ Ibid.

ocorrências minúsculas e irregulares, raramente confrontadas, [que são sempre mais fáceis de ignorar do que de prestar atenção]. O ideal de toda ciência é o de um sistema de verdade fechado e completo. O charme da maioria das ciências para seus discípulos mais passivos consiste em elas aparecerem, de fato, vestidas justamente dessa forma ideal. Cada uma de nossas várias *ologias* parece oferecer um rótulo definitivo de classificação para todo fenômeno possível do tipo que ela professa cobrir; e a imaginação da maioria dos homens está tão longe de ser livre que, quando um esquema consistente e organizado desse tipo foi uma vez compreendido e assimilado, um esquema diferente é inimaginável. Nenhuma alternativa, seja para o todo ou para partes, pode mais ser concebida como possível. Fenômenos inclassificáveis no interior do sistema são, portanto, absurdos paradoxais, e devem ser considerados destituídos de verdade. Quando, além disso, como tão frequentemente acontece, os relatos sobre eles são vagos e indiretos, quando eles chegam como meras maravilhas e esquisitices em vez de como coisas de importância séria, uma pessoa as negligencia ou nega com a melhor das consciências científicas. [...]

Nenhuma parte do resíduo não classificado foi usualmente tratada com uma desconsideração científica mais desdenhosa do que a massa de fenômenos geralmente chamados de *místicos*. A fisiologia não quer ter nada a ver com eles. A psicologia ortodoxa vira as costas para eles. A medicina varre-os para longe; ou, no máximo, quando em uma veia anedótica, registra uns poucos deles como “efeitos da imaginação”, uma frase de mera rejeição cujo sentido, nessa conexão, é impossível de tornar mais preciso. O tempo todo, no entanto, os fenômenos estão lá, explícitos na superfície da história. Não importa onde você abra suas páginas, você encontra coisas registradas sob o nome de adivinhações, inspirações, possessões demoníacas, aparições, transe, êxtases, curas e produções milagrosas de doenças, e poderes ocultos possuídos por indivíduos peculiares sobre pessoas e coisas em seus arredores. Supomos que a mediunidade originou-se em Rochester, N. Y.,¹⁸⁶ e o

186 James refere-se ao caso das irmãs Fox, um dos primeiros casos de espiritualismo de grande fama pública, que adquiriu notoriedade a partir de 1848. As irmãs confessaram a fraudulência de seus fenômenos em 1888, e posteriormente retiraram a afirmação de fraude, alegando terem recebido dinheiro para fazer essas declarações. Ver: Richard S. Broughton, *Parapsychology: The Controversial Science* (New York: Ballantine Books, 1991), 59–60; Slater Brown, *The Heyday of Spiritualism* (New York: Hawthorn Books, 1970). No entanto, conforme mostraram alguns historiadores do esoterismo, as origens do espiritualismo e dos fenômenos popularmente conhecidos como “mediúnicos” no sentido moderno são anteriores às irmãs Fox, remetendo-se aos “sonâmbulos profissionais” que surgiram com a expansão da popularidade do mesmerismo, e anteriormente ainda, a casos de “videntes” mesmerizados que proferiam palestras de cunho moral ou filosófico ou realizavam curas ou prescrições. Dois casos importantes da literatura, que exerceram influência considerável na época, são o de Andrew Jackson Davis (1826-1910), o “Vidente de Poughkeepsie” (nos EUA), que publicou um livro de cunho teológico, cosmológico e escatológico intitulado *The Principles of Nature* (1847) com base em suas percepções em estado de transe; e Friedericke Hauffe (1801-1829), a “Vidente de Prevorst”, que expôs um complexo sistema de ensinamentos psicológicos, cosmológicos e teológicos baseados em correspondências simbólicas e numerológicas, a partir de seus transe. O caso de *Frau Hauffe* tornou-se famoso graças ao estudo detalhado publicado por seu magnetizador, o médico Justinus Kerner (1786-1862), com o título *Die Seherin von Prevrost* (1829). Sobre esses casos, ver: Gauld, *A History of Hypnotism*, 190–91, 150–52; Wouter J. Hanegraaff, “A Woman Alone: The

magnetismo animal com Mesmer; mas uma vez olhe por trás das páginas da história oficial, em memórias pessoais, documentos legais, e narrativas populares e livros de anedotas, e você descobrirá que nunca houve uma época em que essas coisas não tenham sido relatadas com abundância, exatamente como hoje. Nós, da alta sociedade educada nas faculdades, que acompanhamos o fluxo da cultura cosmopolitana exclusivamente, não infreqüentemente nos deparamos com algum antigo periódico estabelecido, ou algum volumoso autor nativo, cujos nomes nunca são ouvidos em nosso círculo, mas que contam seus leitores por quartos de milhão. Sempre é um pouco chocante para nós descobrir essa massa de seres humanos não apenas vivendo e ignorando a nós e todos os nossos deuses, mas de fato lendo e escrevendo e refletindo, sem um pensamento sequer sobre nossos cânones, padrões e autoridades. Bem, um público não menos vasto mantém e transmite de geração em geração as tradições e práticas do oculto; mas a ciência acadêmica se importa tão pouco com as crenças e opiniões desse público quanto você, gentil assinante desta REVISTA [a *Scribner's Magazine*], preocupa-se com as dos leitores da *Waverley* ou do *Fireside Companion*.¹⁸⁷

Essa passagem de James é notável em muitos sentidos. Além de uma crítica ao cientificismo, ele faz ali uma interessante observação sociológica sobre as diferentes culturas de discurso e prática que coexistem na sociedade sem tomarem ciência umas das outras.¹⁸⁸ Como ele observa, uma imensa cultura marginal ligada a assuntos esotéricos persiste escondida dos olhares acadêmicos, ignorada pelas

Beatification of Friederike Hauffe Née Wanner (1801-1829),” in *Women and Miracle Stories: A Multidisciplinary Exploration*, ed. Anne-Marie Korte (Leiden: Brill, 2001), 211–47. Casos semelhantes foram abundantes na primeira metade do século XIX. A historiografia desses movimentos (mesmerismo e espiritualismo) remonta ainda a fontes mais recuadas, como as obras de Jakob Böhme (1575-1624) e Emanuel Swedenborg (1688-1772) (Hanegraaff, comunicação pessoal).

187 William James, “The Hidden Self [1890],” in *Essays in Psychology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), 247–248. Publicado pela primeira vez em *Scribner's Magazine* 7 (March 1890): 361-373.

188 Dentro do próprio ambiente acadêmico encontramos uma situação análoga. Conforme diz Paul Rabinow: “Um exame de ‘comunidades interpretativas’ [...] nos mostra que tais comunidades não prestam nenhuma atenção séria umas às outras. Para as comunidades de discurso, o envolvimento mútuo é fundamentalmente um assunto interno (e aliás um assunto altamente fragmentado). Assim, por exemplo, enquanto há um esforço contínuo para refutar a teoria freudiana, a maioria daqueles que a utilizam não se importam; eles continuam a analisar pacientes, filmes, *et cetera* em termos freudianos. E a imensa maioria dos produtores de conhecimento letrados ou semiletrados, que nunca leram uma palavra de Freud, também não se importam. Uma vez que não há quaisquer sanções exceto o desprezo mútuo e a resenha detestável de livros ou de concessões de fundos, essa situação tem pouca probabilidade de mudar. Diferentes ‘federações’, ou simplesmente blocos interpretativos, se reúnem em torno de diferentes questões, diferentes métodos, diferentes padrões de evidência, diferentes tipos de argumentação, diferentes padrões de carreira, diferentes fontes de capital simbólico, posicionamentos diferenciais no interior dos campos cultural, econômico, político e social.” Paul Rabinow, *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment* (Princeton: Princeton University Press, 2003), 5.

ciências. Apenas em décadas recentes alguma atenção acadêmica passou a ser dada a essas subculturas esotéricas. Do ponto de vista da história cultural, essas correntes “rejeitadas” do pensamento ocidental tiveram um peso tão importante na formação das culturas contemporâneas quanto as correntes principais.¹⁸⁹ Por si só, isso já justifica o estudo dessas correntes. No entanto, o que James tem em mente vai além do estudo sociológico, antropológico ou histórico de crenças esquisitas, heréticas ou bizarras. Ele tem em mente os próprios fenômenos, aspectos excepcionais da psicologia humana, patológicos ou não, que são rejeitados pelas ciências e disciplinas acadêmicas ortodoxas – aquilo que em outro lugar ele chamou de “feras selvagens do deserto filosófico”.¹⁹⁰

O texto de onde a passagem acima foi retirada, intitulado “The Hidden Self” [“O eu escondido”, publicado em 1890], é uma exposição popular de James sobre um ramo então nascente da psicologia, a psicologia do inconsciente e seus fenômenos, bem como a psicologia dos “estados mentais excepcionais”.¹⁹¹ Do ponto de vista do empirismo radical de James, a psicologia deve abranger o estudo da experiência humana em todos os seus aspectos, incluindo fenômenos raros ou pouco compreendidos, como os fenômenos “místicos” que ele menciona na passagem citada. James sugeriu que era possível formular uma teoria abrangente que permitisse investigar todos esses fenômenos a partir de um referencial único. Esse referencial único, para ele, era a noção de uma “região subliminar” da psique.¹⁹² Suas teorias nesse campo não foram criações absolutamente originais, mas sínteses e interpretações construídas a partir dos resultados do trabalho de uma comunidade prolífica de pesquisadores da época.¹⁹³

189 Wouter J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

190 William James, *A Pluralistic Universe* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977 [1909]), 149.

191 A expressão “estados mentais excepcionais” deriva de uma série de conferências proferidas por James em 1896. Ver: Eugene Taylor, *William James on Exceptional Mental States: The 1896 Lowell Lectures* (Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1984).

192 O “subliminar” é um conceito que James adota de Frederic Myers. Ver: William James, “Frederic Myers’s Service to Psychology [1901],” in *Essays in Psychical Research* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986), 195. E também: William James, “Review of Human Personality and Its Survival of Bodily Death, by Frederic Myers (1903),” in op. cit., 203–215. A noção é um sinônimo para a mente subconsciente.

193 Eugene Taylor, *The Mystery of Personality: A History of Psychodynamic Theories* (New York: Springer, 2009), cap. 2, apresenta uma discussão geral sobre o movimento teórico ao qual James estava associado, um “consórcio frouxamente articulado de investigadores psicoterapêuticos franceses, suíços, ingleses e americanos” (ibid., 45), que atuou no período aproximado de 1882 a 1920, tendo como um de seus marcos iniciais o trabalho de Jean-Martin Charcot (1825-1893). Ver

Conforme notaram diversos historiadores da psicologia, como Ellenberger,¹⁹⁴ Gauld¹⁹⁵ e Taylor,¹⁹⁶ o período que antecedeu o advento da psicanálise, na virada do século XIX para o XX, foi um momento em que as chamadas psicologia e psiquiatria dinâmicas¹⁹⁷ deram um salto de desenvolvimento empírico. Os desenvolvimentos clínicos e teóricos desse período prepararam o terreno para a psicologia e a psiquiatria do século XX. No entanto, muitos autores que contribuíram para a formação da atual psicologia – como os originadores de fato do conceito psicológico do inconsciente, na geração que precedeu Freud – foram relegados a um segundo plano da história dessa disciplina.

Em relação a James, uma das maiores influências foi Frederic Myers (1843-1901), um desses autores negligenciados na história da psicologia.¹⁹⁸ Myers publicou a maior parte de seus escritos nas Atas da *Society for Psychical Research* [Sociedade de Pesquisa Psíquica], e seu único livro, abrangendo toda sua produção científica, foi publicado postumamente como *Human Personality and Its Survival of Bodily Death* [Personalidade humana e sua sobrevivência à morte corpórea] (1903). A contribuição principal de Myers para o estudo dos fenômenos “psíquicos” foi sua redefinição do “sobrenatural” em termos científicos, no contexto da *psychical research*.

É importante entender o significado da *psychical research* (literalmente,

também: Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*; Ann Taves, “The Fragmentation of Consciousness and The Varieties of Religious Experience: William James’s Contribution to a Theory of Religion,” in *William James and a Science of Religions*, ed. Wayne Proudfoot (New York: Columbia University Press, 2004), 48–72.

194 Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*.

195 Gauld, *A History of Hypnotism*.

196 Taylor, *The Mystery of Personality*.

197 De acordo com Eugene Taylor, a palavra “dinâmica”, enquanto adjetivo qualificador das chamadas teorias dinâmicas da personalidade, “refere-se à transformação de energia de um estado para outro. Tipicamente, no século XIX, [a palavra] dinâmica era equacionada com termos tais como dinamogênica, referindo-se à tendência ou potencial de mudança, bem como ao impulso para agir. William James equacionou-a com a atividade ideomotora, na qual as ideias levam a comportamentos, como no caso da mobilização da vontade ou a ativação de um movimento através da intencionalidade, ou o ato compulsivo do neurótico, o qual, tão logo ele ou ela pensasse na ideia esta tinha de ser realizada. Freud e Jung associaram o termo dinâmica à psicologia profunda, referindo-se à transformação da energia psíquica em uma variedade de formas. Uma experiência traumática ou um conflito intrapsíquico estendido poderiam ser convertidos em uma imagem subconsciente, que por sua vez poderia ser expressada como um símbolo de sonho ou um sintoma físico real. Isto era a transmutação da energia psíquica de uma forma para outra, mas sempre implicando uma certa valência ou força capaz de ter efeitos concretos.” Ibid., 10.

198 Essa negligência foi parcialmente sanada por um volume recente que constitui um estudo aprofundado sobre a obra de Myers: Kelly et al., *Irreducible Mind*.

“pesquisa psíquica”) na época, para compreendermos a posição de Myers e James nesse contexto. O termo *psychical* referia-se àquele tipo de fenômenos que James descreveu como um “resíduo não classificado” pelas ciências – especialmente fenômenos supostamente “sobrenaturais”, como aparições, visões, premonições, mediunidade, etc.: as feras selvagens do deserto filosófico, no dizer de James.¹⁹⁹ Em português, pode ser enganoso traduzir *psychical* diretamente como “psíquico”, pois para nós essa palavra costuma ser usada simplesmente como sinônimo de “mental”. “Paranormal” seria uma tradução mais adequada, mas anacrônica, e que deixa de incluir alguns fenômenos não necessariamente associados ao “sobrenatural”, como os da psicopatologia. Feita essa observação, usarei aqui simplesmente o termo inglês *psychical* e suas variantes, vertidos diretamente para o português. É importante notar que a categoria de fenômenos “psíquicos” ou “místicos” (como James também se referiu a eles) misturava-se com outras anomalias psicológicas, como as estudadas no âmbito do hipnotismo ou da psicologia dos estados anormais – como a histeria e diversas psicopatologias e distúrbios da personalidade (múltipla personalidade e personalidade alternante). A *psychical research* constituiu um capítulo importante da história da psicologia moderna, embora se encontre fora do escopo dessa disciplina atualmente.

199 Muitos dos fenômenos associados à antiga *psychical research* da era vitoriana são hoje incluídos no escopo da chamada parapsicologia, sob rótulos como percepção extrassensorial, telepatia, telecinese, precognição, etc. O termo “parapsicologia” foi cunhado em 1889 por Max Dessoir (1867-1947) para se referir a essa classe de fenômenos, em um artigo intitulado “Die Parapsychologie” (*Sphinx* 7 [1889]: 341–44). O termo foi reintroduzido na literatura por Joseph Banks Rhine (1895-1980) em 1937, com intenção de se referir a uma ciência experimental e estatística dedicada ao estudo desses fenômenos: J. B. Rhine, *New Frontiers of the Mind: The Story of the Duke Experiments* (New York: Farrar & Rinehart, 1937). Rhine estabeleceu o primeiro laboratório de parapsicologia na Universidade Duke (na cidade de Durham, EUA) no início dos anos 1930 sob orientação de William McDougall (1871-1938), um eminente e controverso psicólogo e *psychical researcher* inglês que migrou para os EUA e ocupou entre 1920 e 1927 a cadeira de psicologia que pertencera a William James em Harvard. McDougall tornou-se posteriormente chefe do departamento de psicologia em Duke, possibilitando o surgimento da pesquisa parapsicológica na universidade. Os resultados dos primeiros experimentos de Rhine em Duke foram descritos em J. B. Rhine, *Extra-Sensory Perception* (Boston: Boston Society for Psychical Research, 1934). A respeito da constituição da parapsicologia como ciência e as controvérsias a esse respeito, ver: Michael McVaugh e Seymour H. Mauskopf, “J. B. Rhine’s Extra-Sensory Perception and Its Background in Psychical Research,” *Isis* 67, no. 2 (June 1976): 161–189; Paul D. Allison, “Experimental Parapsychology as a Rejected Science,” in *On the Margins of Science: The Social Construction of Rejected Knowledge*, ed. Roy Wallis, The Sociological Review Monograph 27 (Keele: University of Keele, 1979), 271–291; Asprem, “A Nice Arrangement of Heterodoxies”; Egil Asprem, “Parapsychology: Naturalising the Supernatural, Re-Enchanting Science,” in *Handbook of Religion and the Authority of Science*, ed. Olav Hammer and James R. Lewis (Leiden: Brill, 2010), 633–670. Para uma discussão da relação entre estatística e parapsicologia, ver o influente artigo de Jessica Utts, “Replication and Meta-Analysis in Parapsychology,” *Statistical Science* 3, no. 4 (1991): 363–403.

Autores como Myers e James, que trabalharam no âmbito da *Society for Psychical Research*, buscaram conceitualizar os fenômenos psíquicos em termos naturalistas, separando-os da conotação popular do “sobrenatural”. Eles adotavam integralmente o princípio de continuidade e uniformidade da natureza, assumindo que “todos os fenômenos – mentais e materiais, normais e anormais, comuns e raros – são em algum sentido contínuos, coerentes e tratáveis pelos métodos racionais e empíricos da ciência”.²⁰⁰ Assim, segundo Myers:

A palavra sobrenatural é aberta a graves objeções; ela assume que haja algo fora da natureza, e tornou-se associada a interferências arbitrárias na lei [natural]. Agora, não há nenhuma razão para supor que os fenômenos psíquicos com os quais lidamos sejam menos parte da natureza, ou menos sujeitos à lei fixa e definida, do que quaisquer outros fenômenos.²⁰¹

Em continuidade com essa visão da natureza, ele propôs a substituição da noção do sobrenatural pela noção do “supranormal”, para referir-se a “uma faculdade ou fenômeno que vai além do nível da experiência ordinária, na direção da evolução, ou dizendo respeito a um mundo transcendental”.²⁰² O transcendental, nesse sentido, não está além da natureza, mas faz parte do mundo natural.

O naturalismo de Myers era um naturalismo expandido no qual a “natureza” não devia ser assumida como sinônimo de “matéria”, conforme era comum na época; “para ele, a crença em um mundo contínuo e ordenado não implicava automaticamente que as leis conhecidas da matéria fornecessem a base única e fundamental daquele mundo”.²⁰³ Myers propunha, portanto, uma reformulação do modelo de universo proposto pela ciência da época, mas essa reformulação tinha de ser feita segundo critérios científicos válidos. Essa também é a perspectiva adotada por James em sua obra.

200 Emily Williams Kelly, “F. W. H. Myers and the Empirical Study of the Mind-Body Problem,” in *Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century*, ed. Edward F. Kelly et al. (New York: Rowman & Littlefield, 2007), 63.

201 Frederic W. H. Myers, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death* (New York: Longmans, Green and Co., 1903), vol. 1, xxii.

202 Ibid.

203 Kelly, “F. W. H. Myers and the Empirical Study of the Mind-Body Problem,” 70–71.

3.4. Sociologia da ciência do supranormal

O contexto social e cultural no qual as investigações de James ocorreram é emblemático para compreendermos a posição dele em relação à ciência da sua e da nossa época. Um elemento importante desse contexto, que lhe possibilitou a colaboração com diversos outros investigadores talentosos, e sem o qual muitas de suas investigações não teriam sido possíveis, foi a conhecida *Society for Psychical Research* [Sociedade de Pesquisa Psíquica] (SPR).

Algumas observações sociológicas sobre as circunstâncias da formação e atuação da SPR são úteis para fins de comparação com o contexto da psicologia contemporânea, e por conseguinte, para uma melhor compreensão da relação contemporânea entre psicologia e espiritualidade.

Segundo Egil Asprem, o processo de formação e legitimação cultural da SPR pode ser examinado à luz dos processos de profissionalização de disciplinas científicas ocorridos em larga escala no século XIX. Em sua análise, Asprem enfatiza dois tipos de processos como sendo especialmente relevantes nesse contexto. Em primeiro lugar, ele menciona a formação de *redes de atores* sociais, conforme teorizadas, por exemplo, por Bruno Latour e outros.²⁰⁴ Segundo essa perspectiva, a estabilidade de grupos sociais depende da articulação de redes de atores que compõem esses grupos e da mobilização de recursos materiais e simbólicos que permitem a sustentação das relações entre os membros e a sustentação da posição dos grupos no contexto em que estão inseridos.²⁰⁵ A profissionalização, nesse caso, pode ser examinada como um evento correlacionado à formação de capital econômico, social e cultural através da criação de instituições sociais.²⁰⁶ A formação de associações profissionais é o exemplo mais relevante nesse contexto.

Em segundo lugar, encontramos um tipo de processo discursivo que foi chamado por Thomas Gieryn de “demarcação de fronteiras” [*boundary-work*].²⁰⁷

204 Cf. Bruno Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987); *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

205 Asprem, “A Nice Arrangement of Heterodoxies,” 126.

206 Conforme essas noções de capital são definidas por Pierre Bourdieu, “The Forms of Capital,” in *Handbook of Theory of Research for the Sociology of Education*, ed. J. E. Richardson, trad. Richard Nice (New York: Greenwood Press, 1986), 241–258.

207 Thomas F. Gieryn, “Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains

Segundo Gieryn,

a demarcação de fronteiras [*boundary-work*] é analisada como um estilo retórico [...] no qual os cientistas descrevem a ciência para o público e suas autoridades políticas, às vezes na esperança de aumentar os recursos materiais e simbólicos dos cientistas ou de defender a autonomia profissional.²⁰⁸

Esse tipo de retórica pode ser encontrado tanto no discurso entre disciplinas (o discurso de uma disciplina endereçado a outra) quanto no discurso das disciplinas endereçado ao público em geral.

Em um sentido mais amplo, a demarcação de fronteiras inclui uma variedade de estratégias sociais e discursivas que, com efeito, estabelecem fronteiras entre um “grupo externo”, ou “Outro”, enquanto ao mesmo tempo definem e legitimam a identidade de um “grupo interno”.²⁰⁹

Isso pode envolver, por exemplo, polêmicas contra o “Outro” (caracterizado como um grupo rival, seja ele real ou imaginário), e o estabelecimento de critérios formais para a aceitação de membros em associações, formando assim distinções claras entre “amadores” e “profissionais”.

Seguindo o trabalho de David Hess,²¹⁰ Egil Asprem expande essa noção de “demarcação de fronteiras” para a análise da retórica de grupos que figuram como o “Outro” da própria ciência ortodoxa, como é o caso da SPR:

Esse modelo estendido enfatiza que as fronteiras são recursivas e múltiplas; os diferentes grupos que foram construídos como o Outro da ciência constroem, negociam e mantêm fronteiras próprias, não apenas em relação aos grupos “mais científicos”, mas também “internamente”.²¹¹

Assim, segundo Asprem, “na tentativa de obter o reconhecimento profissional,

and Interests in Professional Ideologies of Scientists,” *American Sociological Review* 48, no. 6 (December 1983): 781; *Cultural Boundaries of Science: Credibility on the Line* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

208 Gieryn, “Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science,” 782.

209 Asprem, “A Nice Arrangement of Heterodoxies,” 126.

210 David J. Hess, *Science in the New Age: The Paranormal, Its Defenders and Debunkers, and American Culture* (Madison: University of Wisconsin Press, 1993).

211 Asprem, “A Nice Arrangement of Heterodoxies,” 126.

a pesquisa psíquica [*psychical research*] teve de empregar os mesmos tipos de estratégias que os profissionalizadores de outras disciplinas empregaram antes dela”.²¹² Essas estratégias envolviam basicamente a formação de redes de aliados e a acumulação de vários tipos de recursos, bem como a diferenciação em relação a grupos de competidores em termos de discursos de legitimidade. No caso da SPR, os aliados eram buscados no campo das ciências ortodoxas, e os competidores eram os diversos grupos ocultistas e espiritualistas que se interessavam pelos mesmos tipos de fenômenos “estranhos”.²¹³

William James atuou como um desses profissionalizadores da ciência no campo da *psychical research*, uma ciência heterodoxa. Uma parte central do trabalho de James desenvolveu-se em contato com o trabalho da SPR, no contexto do estudo dos “fenômenos psíquicos”.²¹⁴ Examinando suas relações com a SPR, podemos ver como as redes de contatos e recursos intelectuais disponibilizados por ela foram importantes para o desenvolvimento de seu trabalho em psicologia e filosofia.

A SPR foi fundada em 1882, em Londres, por um grupo de graduados de Cambridge, com o objetivo de investigar cientificamente fenômenos como mediunidade, mesmerismo, aparições, fantasmas, transferência de pensamento, e fenômenos físicos associados a espíritos. Entre seus membros iniciais se encontravam Henry Sidgwick (1838-1900) e sua esposa Eleanor Sidgwick (1845-1936), William Barrett (1844-1925), Frederic Myers (1843-1901), Edmund Gurney (1847-1888), Edmund Dawson Rogers (1823-1910) e Richard Hodgson (1855-1905), entre outros.²¹⁵ A SPR alcançou um nível de credibilidade relativamente alto em suas primeiras décadas de existência, entrando posteriormente em declínio (em termos de influência) após a morte de membros importantes de sua primeira geração, como

212 Ibid., 127.

213 Por exemplo, para uma análise de diferenças de discurso entre a SPR, o espiritismo de Allan Kardec, e a parapsicologia dos anos 1930, ver Carlos S. Alvarado, “On First Volumes and Beginnings in the Study of Psychic Phenomena: Varieties of Investigative Approaches,” *Journal of Scientific Exploration* 29, no. 1 (2015): 131–153.

214 Ver especialmente William James, *Essays in Psychical Research* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986).

215 William James foi um dos co-fundadores de uma contraparte norte-americana, a *American Society of Psychical Research* [Sociedade Americana de Pesquisa Psíquica] (ASPR) em 1884, que permaneceu em atividade até 1889. Após essa data ela foi dissolvida e tornou-se um ramo da SPR britânica. James foi presidente da SPR entre 1894-1895. Ver: <http://www.spr.ac.uk/page/past-presidents-parapsychology> (acesso em 13/05/2015).

Gurney, Sidgwick e Myers. (No entanto, ela permanece em atividade até os dias atuais, exercendo uma função primariamente educacional – por exemplo, organizando conferências e administrando recursos históricos, como seus vastos arquivos de pesquisa.)

Conforme observou Egil Asprem, grande parte do sucesso e legitimidade construídos pela SPR durante suas primeiras décadas derivou de fatores sociais, culturais e conceituais que seus membros foram capazes de articular. A SPR foi em grande medida um fenômeno de elite, com fortes conexões com os altos escalões da educação superior e das classes governantes da Inglaterra vitoriana.²¹⁶ Ela contou com muitos contatos influentes entre políticos, cientistas, filósofos, jornalistas, autores, editores e outras personalidades da alta sociedade britânica. Por exemplo, aparecem entre seus membros nomes como Arthur Balfour (1848-1930), irmão de Eleanor Sidgwick, que foi primeiro-ministro britânico entre 1902 e 1905; futuros ganhadores do prêmio Nobel, como Henri Bergson (1859-1941 – Nobel em 1927), Charles Richet (1850-1935 – Nobel em 1913), John William Strutt (Lorde Rayleigh) (1842-1919 – Nobel em 1904 pela descoberta do argônio), Joseph John Thomson (1856-1940 – Nobel em 1906 pela descoberta do elétron); e outros cientistas importantes, como Oliver Lodge (1851-1940) e Alfred Russell Wallace (1823-1913).

Por outro lado, embora as conexões sociais tenham sido de grande auxílio para a legitimação dos esforços de pesquisa da Sociedade, a maior parte do conteúdo produzido pela SPR foi resultado do trabalho de apenas alguns membros. Segundo Alan Gauld, metade das aproximadamente 14.000 páginas de textos publicados nas atas e no jornal da SPR entre 1882 e 1900 – abrangendo relatórios de pesquisa, teorias e notas experimentais – foram resultado do trabalho do pequeno grupo de autores composto por Gurney, Myers, Hodgson e o casal Sidgwick.²¹⁷ Alguns desses indivíduos, como Myers e Gurney, dedicaram carreiras profissionais inteiras à causa da *psychical research*. Além disso, as publicações foram viabilizadas em grande medida por recursos financeiros dos próprios membros, mais notavelmente Gurney. Conforme nota Asprem: “Em outras palavras,

216 Egil Asprem, “The Society for Psychical Research,” in *The Occult World*, ed. Christopher Partridge (London: Routledge, 2015), 266.

217 Ibid., 268; Alan Gauld, *The Founders of Psychical Research* (New York: Schocken Books, 1968), 313.

o nível de atividade que a SPR foi capaz de sustentar nesse período teria sido completamente inimaginável sem o enorme investimento financeiro, intelectual e social desse grupo de pessoas da alta elite.”²¹⁸

No campo discursivo, a SPR procurou construir um contexto cultural que permitisse o estudo de fenômenos “ocultos” dentro de uma perspectiva científica. Desde o início, ela se organizava segundo os moldes de uma associação científica profissional, com reuniões regulares, comitês científicos dedicados aos vários temas investigados, e publicações periódicas.²¹⁹ Ao mesmo tempo, ela procurava se distanciar do discurso dos grupos espiritualistas e ocultistas, alinhando-se ao discurso da ciência da época e assumindo uma postura naturalista – embora, como vimos acima, esse fosse um naturalismo “expandido”, diferente das versões mais materialistas de naturalismo científico.

As teorias formuladas sobre os fenômenos da *psychical research* nesse contexto eram em grande medida inspiradas por desenvolvimentos recentes da física, como os ligados ao eletromagnetismo e aos vários tipos de ondas e raios que vinham sendo descobertos pelos físicos no final do século XIX.²²⁰ Analogias com novas tecnologias da época, como o rádio e o telégrafo sem fio, deram origem a conceitos como a telepatia (termo cunhado por Myers em 1882 para se referir à possibilidade da transmissão direta de pensamentos),²²¹ e a esboços de teorias da consciência como campo, nos moldes das teorias de campo da física. Assim, por exemplo, o físico Oliver Lodge escreveu em 1884:

Assim como a energia de uma carga elétrica, apesar de parecer estar no condutor, não está no condutor mas em todo o espaço ao seu redor; assim como a energia de uma corrente elétrica, apesar de parecer estar no fio de cobre, certamente não está toda no fio de cobre, e possivelmente não está nele de modo algum; da mesma forma, pode ser que a consciência sensorial de uma pessoa, apesar de aparentemente localizada no cérebro, possa ser concebida como também existindo como um eco tênue no espaço, ou em outros cérebros, embora estes estejam usualmente ocupados ou preocupados demais para notá-la.²²²

218 Asprem, “The Society for Psychical Research,” 268.

219 Asprem, “Parapsychology,” 643–644.

220 Ibid., 641.

221 Ver Myers, *Human Personality*, xxii.

222 Oliver Lodge, “Experiments in Thought Transference,” *Proceedings of the Society for Psychical Research* 2 (1884): 191. Citado em Asprem, “Parapsychology,” 642. A influência dessas teorias na obra de James é evidente, por exemplo, nas *Varieties of Religious Experience* e *A Pluralistic*

Essa ligação com o discurso científico serviu para agregar legitimidade ao trabalho da SPR em suas primeiras décadas, e deu forma a diversas teorias que se tornariam relevantes para a psicologia em períodos posteriores, como as teorias da consciência subliminar desenvolvidas por Myers e outros.

3.5. Potenciais latentes do ser humano

Myers trabalhava dentro de um referencial darwiniano influenciado pelo evolucionismo de Herbert Spencer (1820-1903). Está implícita em sua noção de supranormal a ideia de possíveis estágios posteriores da evolução humana, latentes no estágio atual da espécie. Nesse sentido, em sua visão, alguns fenômenos supranormais seriam manifestações desses potenciais humanos latentes:

Alguns deles parecem indicar um nível evolutivo superior ao que a massa dos homens alcançou, e alguns deles parecem ser governados por leis de um tipo tal que podem valer em um mundo transcendental de modo tão completo quanto no mundo dos sentidos. Em qualquer caso, eles estão acima da norma do homem, em vez de fora de sua natureza.²²³

Essa noção de potenciais humanos latentes tornou-se importante na obra de William James, e é um tema crucial em um de seus livros mais conhecidos, as *Varieties of Religious Experience* (1902). Nas *Varieties*, James havia sugerido que a realização plena dos indivíduos depende da concretização de uma relação harmoniosa com um “eu mais amplo” [*wider self*] que se estende para além das margens da consciência.²²⁴ Segundo James, a estruturação ideal da personalidade envolve o estabelecimento de uma relação proveitosa entre as regiões consciente e subconsciente da psique. A questão dos potenciais humanos aparece quando constatamos que vivemos ordinariamente em um estado em que essa relação não é

Universe. Ver também William James, “Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine [1898],” in *Essays in Religion and Morality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), 75–101.

²²³ Myers, *Human Personality*, vol. 1, xxii.

²²⁴ James, *Varieties*, 405; *A Pluralistic Universe*, 131, 139.

bem estruturada. Para a maioria das pessoas, em nossas vidas cotidianas, não há uma plena realização das possibilidades disponíveis na totalidade da psique.

Esse foi o tema que James escolheu abordar em seu discurso presidencial à Associação Filosófica Americana em 1906, intitulado “The Energies of Men”:²²⁵

Toda pessoa está familiarizada com o fenômeno de sentir-se mais ou menos viva em dias diferentes. Toda pessoa sabe que em qualquer dia dado há energias adormecidas nela que as incitações daquele dia não evocam, mas que ela poderia exibir se estas fossem maiores. A maioria de nós sente-se como se vivêssemos habitualmente com uma espécie de nuvem pesando sobre nós, abaixo de nosso ponto mais alto de clareza em discernimento, certeza de raciocínio, ou firmeza de decisão. Comparados com o que deveríamos ser, estamos apenas meio acordados. Nosso fogo é abafado, nossa tração bloqueada. Estamos fazendo uso de apenas uma pequena parte de nossos recursos mentais e físicos possíveis. Em algumas pessoas esse senso de serem isoladas de seus recursos legítimos é extremo, e temos então as formidáveis condições neurastênica e psicastênica, com a vida transformada em um tecido de impossibilidades, que os livros médicos descrevem.²²⁶

O indivíduo humano vive usualmente longe no interior de seus limites; ele possui poderes de vários tipos que habitualmente falha em utilizar. Ele se energiza abaixo de seu máximo, e se comporta abaixo de seu nível ótimo. Em faculdade elementar, em coordenação, em poder de inibição e controle, de toda maneira concebível, sua vida é contraída como o campo de visão de uma paciente histérica – mas com menos desculpa, pois a pobre histérica é enferma, enquanto no restante de nós é apenas um *hábito* inveterado – o hábito da inferioridade em relação ao nosso eu completo – que é ruim.²²⁷

Como observou Sergio Franzese,²²⁸ a questão dos potenciais humanos torna-se um problema ético em James. A exploração e utilização adequadas dos potenciais humanos, na forma de uma relação adequada entre consciente e inconsciente,²²⁹ é a chave para a felicidade humana.²³⁰ Em “The Energies of Men”, a

²²⁵James, “The Energies of Men.”

²²⁶Ibid., 131.

²²⁷Ibid., 144.

²²⁸Franzese, *The Ethics of Energy*, 129–130.

²²⁹James não utiliza o termo “inconsciente”. Em vez disso, ele usa a noção de “subconsciente”, que é equivalente. Adoto aqui a palavra “inconsciente” por causa de sua familiaridade.

²³⁰Sobre esse tema, ver também Michael R. Slater, “Metaphysical Intimacy and the Moral Life: The Ethical Project of The Varieties of Religious Experience,” *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 43, no. 1 (2007): 116–153. Para um estudo que trata com profundidade da relação entre felicidade e misticismo na obra de James, ver G. William Barnard, *Exploring Unseen Worlds: William James and the Philosophy of Mysticism* (New York: SUNY Press, 1997).

questão central da ética – como viver? – é pragmaticamente reformulada em termos de um desenvolvimento psicológico: como tornar disponíveis e fazer uso adequado das potencialidades humanas normalmente adormecidas, que podem permitir uma vida feliz?

As preocupações éticas de James se relacionam diretamente com sua psicologia do desenvolvimento do caráter, que é baseada na antropologia filosófica dos *Principles* e na psicologia dos estados mentais excepcionais encontrada nas *Varieties*. O desenvolvimento do caráter, segundo a perspectiva de James, é um processo de organização de nossos recursos psíquicos. Sob essa perspectiva, como diz Sergio Franzese, a vida boa “consiste acima de tudo em uma personalidade bem estruturada e bem disposta”.²³¹ A felicidade, ou a melhoria da experiência, é uma consequência da harmonização dos conflitos internos à psique.

Contudo, de um ponto de vista pragmático, quando falamos em uma “melhoria” da experiência, não está implícita nenhuma concepção do que é “melhor” ou “pior”: não há nenhum consenso universal sobre o que é melhor ou pior, mas há várias formas possíveis de modificar a existência, de “melhorá-la” ou “piorá-la” – e todas podem ser avaliadas a partir de seus efeitos práticos. A caracterização do que é uma melhoria da experiência é algo que só pode emergir na própria experiência. Conforme observa Franzese:

É digno de nota que James se apegue a sua atitude relativista, e, enquanto indica a formação da personalidade como a condição de uma vida boa, não ofereça nenhuma definição axiológica substancial ou universal de “bem” e “mal”. A virtude é tomada como disposicional, e uma vida boa é uma personalidade plenamente constituída, quaisquer que possam ser seus fins e valores. Quanto ao conteúdo, virtude e vício mantêm seu caráter social e convencional.²³²

Em um sentido pragmático, o “bem” pode ser entendido como “a criação de um caráter como uma ‘tendência a agir’ plenamente constituída na direção do que quer que uma pessoa considere digno de se agir por ou sobre. [...] Tal determinação, por sua vez, é ‘boa’ porque é ergonomicamente vantajosa e mais efetiva”.²³³ Uma avaliação a respeito dos resultados envolve não apenas o indivíduo, mas a

²³¹ Franzese, *The Ethics of Energy*, 129.

²³² Ibid., 129–130, n. 198.

²³³ Ibid., 130.

coletividade da qual ele faz parte.

A questão dos potenciais humanos de transformação da consciência e da subjetividade tem uma relação direta com aquelas experiências anômalas a que James se refere em “The Hidden Self” e nas *Varieties*: transes, êxtases, fenômenos ocultos, capacidades supranormais (conforme a definição de Myers), erupções de genialidade e inspiração que às vezes se fazem notar em situações diversas. Ao examinar o conjunto de observações disponíveis acerca desses fenômenos, podemos perceber que um há subconjunto deles fenômenos que pode ser descrito como benéfico; e há uma parte do conjunto que é classificada sob o rótulo das psicopatologias. A questão que James considera central para a psicologia é como acessar esse conjunto de capacidades benéficas às quais normalmente não temos acesso.

Esse tema havia aparecido nas *Varieties* em relação às experiências transformativas que são relatadas por indivíduos de todas épocas e lugares, frequentemente em contextos religiosos. De fato, conforme observa Sonu Shamdasani, se deixarmos de lado a categoria da “religião” na leitura das *Varieties*, o texto dessa obra “*pode então ser considerado um estudo de estados de transformação, baseado em um corpus de testemunhos de primeira mão utilizando geralmente uma fraseologia e iconografia cristãs*”.²³⁴ Contudo, a prevalência do simbolismo cristão nas *Varieties* é apenas um acidente de composição, decorrente do fato de James utilizar um número maior de relatos de místicos provenientes da tradição cristã. James argumenta que as experiências às quais se refere são características da “natureza humana” em geral, ocorrendo em outras culturas religiosas além da cristã, assim como em outros contextos além do religioso:²³⁵

Felicidade! Felicidade! a religião é apenas uma das maneiras como os homens obtêm essa dádiva. Facilmente, permanentemente, e com sucesso, ela frequentemente transforma a miséria mais intolerável na felicidade mais profunda e mais duradoura. Mas encontrar uma religião é apenas uma das muitas maneiras de alcançar a unidade; e o processo de remediar a incompletude interior e reduzir a discórdia interior é um processo psicológico geral, que

²³⁴ Shamdasani, “Psychologies as Ontology-Making Practices,” 33.

²³⁵ Conforme o subtítulo da obra: “Um estudo sobre a natureza humana”. Além de relatos da tradição cristã, James também utiliza relatos provenientes de outros contextos, como a tradição islâmica, a hindu, e contextos não religiosos, como experiências produzidas pelo uso de substâncias psicoativas.

pode ocorrer com qualquer tipo de material mental, e não precisa necessariamente assumir a forma religiosa. Ao julgar sobre os tipos religiosos de regeneração que estamos prestes a estudar, é importante reconhecer que eles são apenas uma espécie de um gênero que também contém outros tipos.²³⁶

Esse é um conjunto de experiências de transformação da subjetividade individual que levam o sujeito a acessar aspectos ou elementos normalmente inconscientes da psique, ou levam à modificação de sua constituição prévia, de uma maneira positiva para os indivíduos que experienciam essas transformações e para aqueles que convivem com eles – independentemente da interpretação ontológica que se dê a essas experiências.²³⁷

Essa é a questão ampla que James propõe à sua audiência em 1906 como o assunto que ele considera o mais importante a ser investigado pela psicologia. Ele apresenta a questão como um problema prático de constituição dupla:

O primeiro dos dois problemas é *o de nossos poderes*, o segundo *o de nossos meios para liberá-los ou para chegar até eles*. Deveríamos de alguma maneira fazer um levantamento topográfico dos limites do poder humano em toda direção concebível, algo semelhante ao mapa que um oftalmologista tem dos limites do campo de visão humano; e deveríamos então construir um inventário metódico dos caminhos de acesso, ou chaves, diferindo com os diversos tipos de indivíduos, para os diferentes tipos de poder.²³⁸

Esse é o programa de investigação futura que ele propõe à sua audiência, um programa no qual “qualquer pessoa pode trabalhar em alguma medida”, e que “aponta para questões práticas de importância superior a qualquer coisa que conhecemos”.²³⁹ Esse projeto jamesiano ressurgiria na psicologia contemporânea, na segunda metade do século XX, no contexto da chamada psicologia transpessoal.

²³⁶ James, *Varieties*, 146. Cf. Shamdasani, “Psychologies as Ontology-Making Practices,” 33.

²³⁷ James propõe a hipótese de que o subconsciente possa ser a porta de acesso da consciência humana a uma realidade transcendente que se manifesta nas experiências místicas. No entanto, essa é apenas uma hipótese ontológica: a questão metafísica da existência de uma realidade transcendente (ou, como James a chama, uma “ordem invisível”) permanece em aberto, como qualquer questão metafísica. É possível que a experiência mística seja apenas uma experiência subjetiva, algo que ocorre meramente dentro dos limites da psique individual.

²³⁸ James, “The Energies of Men,” 145.

²³⁹ *Ibid.*, 145–146.

3.6. Conclusão

William James foi uma figura importante no contexto histórico do estabelecimento da relação contemporânea entre psicologia e espiritualidade, tanto de um ponto de vista teórico quanto de um ponto de vista social e institucional. Nesse contexto, sua atuação foi complexa e por vezes ambígua.

Trabalhando na transição entre os séculos XIX e XX, em uma época na qual foram estabelecidos muitos padrões de organização social e institucional que vigoraram até o presente, James exerceu uma influência no estabelecimento da psicologia como disciplina acadêmica profissionalizada, ao mesmo tempo em que foi um crítico da especialização e da profissionalização crescentes em sua época. Como educador, ele familiarizou gerações de estudantes norte-americanos com a “nova psicologia” fisiológica e experimental, sendo ao mesmo tempo um crítico dela, e foi também um introdutor do estudo da psicopatologia e da psicologia dos estados anormais em seu país. Em um contexto de demarcação institucional de disciplinas, James foi uma figura de autoridade em duas dessas disciplinas, a psicologia e a filosofia. Ele ajudou na distinção entre os dois campos ao propor uma abordagem científica da psicologia, ao mesmo tempo em que produziu contribuições duradouras no campo da filosofia e continuou trabalhando ativamente no campo da psicologia. Concomitantemente, ele foi um defensor e proponente de ideias e abordagens heterodoxas nessas duas disciplinas, e uma autoridade também em um campo heterodoxo de pesquisas relacionado a ambas, a chamada “pesquisa psíquica”, que viria a dar origem à atual parapsicologia.

É seguro dizer que no conjunto de sua obra James buscou uma ampliação radical do escopo das ciências de sua época, propondo uma abordagem empirista que extrapola inclusive o escopo das ciências normais da *nossa* época. Esse é o aspecto que para mim é o mais fascinante da obra jamesiana: *a ampliação das fronteiras da imaginação científica e filosófica estabelecidas*.

Por outro lado, um dos aspectos cruciais do pensamento de James é um meliorismo pragmático que consiste em enxergar a busca de conhecimento como voltada para a melhoria da experiência, ao mesmo tempo em que deixa em aberto a

avaliação dessa melhoria em termos das consequências práticas das ações realizadas para alcançá-la. Em outras palavras, seu pensamento propõe a melhoria da experiência sem pressupor alguma concepção fixa sobre o que é “melhor” ou “pior”, a não ser a partir da avaliação dos efeitos das ações e atividades humanas situados em seus contextos particulares. Esse meliorismo está presente na abordagem de James à disciplina da psicologia – em seu projeto de uma psicologia voltada para a descoberta e investigação de potenciais latentes do ser humano, e para as maneiras de manifestar esses potenciais.

Todos esses temas jamesianos são temas que ressurgem na psicologia ocidental na segunda metade do século XX, em uma corrente teórica e prática originada nos EUA, a chamada “psicologia transpessoal”. Essa corrente, que é um dos principais pontos de contato entre os campos da psicologia e da espiritualidade na contemporaneidade, será discutida no Capítulo 4 a seguir.

4. A psicologia transpessoal

4.1. Introdução

A psicologia transpessoal surgiu nos EUA no final dos anos 1960, em grande medida devido ao trabalho de dois psicólogos norte-americanos, Anthony Sutich (1907-1976) e Abraham Maslow (1908-1970), e de um psiquiatra checo radicado nos EUA, Stanislav Grof (1931-).

A expressão “transpessoal” diz respeito a experiências que transcendem os limites da pessoa humana – incluindo experiências que envolvem formas incomuns de funcionamento da consciência e os chamados potenciais supranormais do ser humano, como os fenômenos estudados pela “pesquisa psíquica” do final do século XIX e pela parapsicologia a partir do século XX.

Neste capítulo, apresentarei uma síntese do desenvolvimento histórico dessa abordagem e sua relação com o trabalho de William James, na medida em que a psicologia transpessoal corresponde a um retorno a temas que foram inicialmente introduzidos na psicologia pela obra de James.

4.2. O Movimento do Potencial Humano

Ernest Jones, em sua biografia de Freud, relata que em 1909, após a conferência internacional de psicologia sediada pela Clark University, quando a psicanálise foi introduzida nos EUA e na qual estiveram presentes Freud e Jung com outros membros do movimento psicanalítico, William James, que também esteve presente na conferência, disse a Jones: “O futuro da psicologia pertence ao seu trabalho.”²⁴⁰ James provavelmente estava se referindo à investigação do inconsciente a que vinham se dedicando os praticantes da psicanálise.²⁴¹ Embora

240 Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, vol. 2 (New York: Basic Books, 1955), 57.

241 Segundo Taylor (*The Mystery of Personality*, 62), em outras ocasiões James disse o mesmo a Frederic Myers e aos *psychical researchers*, e também a Anagarika Dharmapāla (1864-1933) e aos praticantes de meditação budistas. Isso indica que ele estava de fato se referindo ao estudo

ele provavelmente não estivesse se referindo à psicanálise de modo exclusivo, seu enunciado foi um tanto profético, dado o desenvolvimento posterior da psicologia após 1910.

A história da psicologia nos EUA na primeira metade do século XX foi amplamente dominada por duas correntes teóricas distintas: a psicanálise de Sigmund Freud (1856-1939) e suas derivações, e o behaviorismo de John B. Watson (1878-1958)²⁴² e B. F. Skinner (1904-1990). Apesar da importância de James para a profissionalização da psicologia no final do século XIX, ele não deu origem a uma “escola” teórica específica.²⁴³ A orientação jamesiana foi, de certa forma, ‘reprimida’ na psicologia institucionalizada na primeira metade do século XX, quando a psicologia acadêmica adotou outras abordagens e interessou-se por outros problemas além daqueles apontados por James,²⁴⁴ enquanto o campo da clínica foi tomado principalmente pela psicanálise.²⁴⁵

No início dos anos 1960, ocorreu nos EUA uma onda de interesse por temas diretamente ligados ao programa jamesiano²⁴⁶ na psicologia. Para fins de análise, podemos dizer que esse interesse se deu em duas frentes – a saber, dentro e fora do contexto acadêmico – que se influenciaram mutuamente.

dos fenômenos relacionados à mente subconsciente, e não exclusivamente à psicanálise ou a qualquer corrente teórica específica.

242 O texto fundante é John B. Watson, “Psychology as the Behaviorist Views It,” *Psychological Review* 20, no. 2 (1913): 158–177.

243 Taylor nota a existência de um grupo que alguns historiadores chamaram de “Escola de Psicopatologia de Boston” (ou ainda “Escola de Psicologia Anormal de Boston” ou “Escola de Psicoterapia de Boston”) no período imediatamente anterior à ascensão da psicanálise. Esse era um grupo de investigadores e praticantes de psicoterapia com cujas teorias James se alinhava, e do qual ele próprio fazia parte. Esse grupo se dissolveu por volta do início dos anos 1920. Eugene Taylor, “Psychotherapeutics and the Problematic Origins of Clinical Psychology in America,” *American Psychologist* 55, no. 9 (2000): 1029–1033; “Who Founded the American Psychopathological Association?”

244 A história desses desenvolvimentos é interessante. Eugene Taylor observou que uma espécie de ‘corrente intelectual subterrânea’ personalista e humanista permaneceu atuando em Harvard após a morte de James, de modo que houve um contraponto submerso às duas forças teóricas principais (a psicanálise e o behaviorismo) na psicologia nos EUA na primeira metade do século XX. O principal vínculo dessa corrente com a era de James foi Morton Prince (1854-1929), que permaneceu em Harvard até falecer em 1929. Outros nomes importantes foram Henry A. Murray (1893-1988), Gordon Allport (1897-1967), e o casal Gardner Murphy (1894-1979) e Lois Murphy (1902-2003). Ver Taylor, *The Mystery of Personality*, caps. 8 e 9. Para um estudo aprofundado sobre o trabalho de G. Allport, G. Murphy e L. Murphy como “jamesianos da segunda geração” que ela caracteriza como “rebeldes entre as fileiras” da academia, ver Katherine Pandora, *Rebels within the Ranks: Psychologists’ Critique of Scientific Authority and Democratic Realities in New Deal America* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

245 Taylor, *The Mystery of Personality*, 45–47.

246 O “programa jamesiano” a que me refiro é especificamente aquele proposto em “The Energies of Men” (conforme a discussão anterior, no Capítulo 3).

No contexto não-acadêmico, o chamado Movimento do Potencial Humano (daqui em diante, MPH)²⁴⁷ constituiu o principal vínculo da psicologia contemporânea com a obra de William James (e também, de modo importante, com a de Frederic Myers). Olav Hammer descreve esse vínculo da seguinte maneira:

O Movimento do Potencial Humano [MPH] consiste em uma variedade de métodos centrados em uma visão compartilhada sobre a condição humana. As terapias dominantes até e incluindo os anos 1950 tipicamente enxergavam a condição humana em termos pessimistas e em grande medida deterministas. Assim, a psicanálise ortodoxa desenvolve a ideia de que os seres humanos são forçados a sublimar seus impulsos básicos a fim de serem capazes de viver em sociedades organizadas. O resultado é considerado como a ampla ocorrência de neuroses. A prática psicanalítica, portanto, enxergava a meta da terapia como sendo capacitar o paciente a funcionar mais uma vez na sociedade, especialmente na família e no trabalho. A psicologia humanista emergiu como uma visão alternativa tanto da personalidade quanto dos objetivos da terapia. Ela apresentava uma visão dos seres humanos como limitados e alienados por forças sociais negativas, vivendo muito abaixo de suas capacidades naturais. [...]

A ideia fundamental de que em nosso modo normal de existência nós permanecemos inconscientes de vastos potenciais internos pode ser traçada até o período do Romantismo [...]. As perspectivas específicas do MPH, contudo, têm suas raízes mais imediatas nas filosofias da “cura mental” ou do Novo Pensamento do século XIX. [...]

Em um modo mais acadêmico, ideias um tanto semelhantes estavam sendo desenvolvidas por volta da virada do século XX por um certo número de psicólogos americanos da religião. Edwin Starbuck (1866-1947), James Leuba (1868-1946) e outros enfatizaram as potencialidades internas do indivíduo, sua capacidade para o crescimento e o desenvolvimento, e a importância de elementos espirituais nesse processo. No entanto, nenhum desses escritores teve uma popularidade tão duradoura quanto a de William James (1842-1910). James ligou firmemente a religião e a psicologia ao compreender a mente subconsciente como um elo com uma esfera espiritual. A exploração da própria mente era em última instância o caminho para o divino. Enquanto psicologias otimistas, humanistas e espiritualmente orientadas continuaram a ser formuladas ao longo da primeira metade do século XX, a vasta influência de James na paisagem cultural americana forneceu o elo principal de continuidade entre o esoterismo pós-mesmerista de

247 Para discussões aprofundadas sobre a história e as visões do MPH, ver: Walter Truett Anderson, *The Upstart Spring: Esalen and the Human Potential Movement: The First Twenty Years* (Lincoln: iUniverse, 2004 [1983]); Jeffrey J. Kripal, *Esalen: America and the Religion of No Religion* (Chicago: Chicago University Press, 2007). Tanto Anderson quanto Kripal foram participantes diretos e apresentam visões de modo geral favoráveis e elogiosas. Para uma outra perspectiva, ver Marion Goldman, *The American Soul Rush: Esalen and the Rise of Spiritual Privilege* (New York: New York University Press, 2012).

meados até o final do século XIX e o desenvolvimento das psicologias humanistas propriamente ditas, começando a partir do final dos anos 1950.²⁴⁸

James foi o principal expositor da hipótese de que a mente subconsciente pode ser um canal para outros níveis da realidade, incluindo dimensões transcendentais (se tais dimensões existirem). Ao mesmo tempo, ele teve o cuidado de enfatizar a natureza puramente especulativa dessas ideias, no que diz respeito a afirmações ontológicas sobre essas dimensões da experiência e aquilo que as pessoas consideram como “divino”.²⁴⁹ A noção dos potenciais não realizados, enquanto uma noção puramente pragmática, é compatível com qualquer explicação ontológica que se dê para as experiências transcendentais relatadas pelos sujeitos. James observou que a questão do acesso a esses potenciais é estritamente experiencial. Como vimos, esse é o ponto central do projeto psicológico apresentado por James em seu ensaio “The Energies of Men” (1906), onde ele convoca a audiência a participar de um esforço para mapear esses potenciais e as possíveis vias de acesso a eles.

A conexão dessa proposta jamesiana com o MPH, meio século depois, pode ser vista na obra do filósofo Michael Murphy, um dos fundadores de um centro educacional chamado Instituto Esalen, que foi o epicentro desse movimento. Em seu livro *The Future of the Body* [O futuro do corpo] (1992), Murphy apresenta os resultados de suas décadas de pesquisa de mapeamento de potencialidades humanas. Um leitor que coloque lado a lado o livro de Murphy e o ensaio de James sobre a energia humana não pode deixar de ter a impressão de que Murphy se dedicou exatamente a uma tentativa de realizar o programa de investigação psicológica proposto por James naquele ensaio em 1906. Em seu livro, Murphy reúne um imenso apanhado de exemplos de funcionamento humano supranormal (no sentido dado a esse termo por Frederic Myers) a partir de dados de várias disciplinas acadêmicas e científicas.²⁵⁰

O MPH, enquanto fenômeno cultural, pode ser visto como um conjunto de

248 Olav Hammer, “Human Potential Movement,” ed. Wouter J. Hanegraaff et al., *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (Leiden: Brill, 2006), 572.

249 O trecho relevante encontra-se em suas conclusões e comentários finais às *Varieties*: James, *Varieties*, 402–414.

250 Murphy, *The Future of the Body*.

tentativas de realizar experiencialmente, através de diversos tipos de práticas, derivadas de diversas fontes, esse tipo de acesso aos potenciais “ocultos” do ser humano. Conforme notaram diversos estudiosos do esoterismo ocidental, esse movimento influenciou o desenvolvimento do fenômeno cultural da chamada “Nova Era”, bem como o desenvolvimento da corrente teórica e prática conhecida como psicologia transpessoal.²⁵¹

É importante notar que esse desenvolvimento foi localizado em um contexto histórico e geográfico específico: a Califórnia no final dos anos 1950 – o lugar e o momento que muitos historiadores apontam como um dos pontos de origem da chamada contracultura.²⁵² Os elementos desse contexto são importantes para se compreenderem os desdobramentos do MPH, mas não será possível realizar uma análise aprofundada aqui. Apenas algumas influências serão indicadas.

O Instituto Esalen foi fundado em 1962 por Michael Murphy e Richard Price em Big Sur, Califórnia, com o propósito de criar um centro de conferências fora da academia, voltado para ideias relacionadas a psicologia e espiritualidade.²⁵³ O lugar tornou-se muitas outras coisas – centro de terapias, retiro espiritual da classe média, centro de propagação e desenvolvimento do movimento do potencial humano.²⁵⁴

A primeira série de encontros do instituto, intitulada “A Potencialidade Humana”, fora diretamente inspirada por uma série de conferências de mesmo nome ministradas por Aldous Huxley em 1960.²⁵⁵ A ideia básica de “potencialidade” que inspirou o movimento fora expressada assim por Huxley:

Comecemos fazendo uma pergunta: O que teria acontecido a uma criança de Q.I. 170 nascida em uma família paleolítica na época,

251 Ver Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*; Sutcliffe, *Children of the New Age*.

252 A expressão “contracultura” é atribuída a Theodore Roszak, *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition* (Garden City: Doubleday, 1969). Ela refere-se ao fenômeno cultural originado nos EUA e no Reino Unido, espalhando-se posteriormente para outros países, relacionado ao questionamento de valores da cultura hegemônica, principalmente (mas não exclusivamente) por parte da juventude branca de classe média nesses países.

253 Segundo Jeffrey Kripal, catálogos de divulgação produzidos nos anos 1960 incluíam o seguinte enunciado de missão do instituto: “O Instituto Esalen é um centro para explorar aquelas tendências, nas ciências do comportamento, na religião e na filosofia, que enfatizam as potencialidades e valores da existência humana.” Kripal, *Esalen*, 28.

254 Segundo Kripal, a expressão “Movimento do Potencial Humano” [*Human Potential Movement*] é atribuída a George Leonard e Michael Murphy, tendo surgido em uma conversa entre ambos em 1965. Ibid.

255 Aldous Huxley, “Human Potentialities,” in *The Humanist Frame: The Modern Humanist Vision of Life*, ed. Julian Huxley (New York: Harper & Brothers, 1961), 415–432.

digamos, das pinturas rupestres de Lascaux? Bem, muito obviamente, ela não poderia ter sido nada além de uma caçadora e coletora de alimentos. Não havia nenhuma outra oportunidade para que ela fosse qualquer outra coisa.

Os biólogos nos mostraram que, fisiológica e anatomicamente, somos basicamente iguais ao que éramos vinte mil anos atrás, e que estamos usando fundamentalmente o mesmo equipamento que o homem aurignaciano, para produzir resultados incrivelmente diferentes. No curso desses vinte mil anos, nós atualizamos um imenso número de coisas que naquela época e por muitos, muitos séculos desde então foram inteiramente potenciais e latentes no homem.

Isto, penso eu, nós dá razão para um otimismo moderado de que há ainda um grande número de potencialidades – para a racionalidade, para a afeição e gentileza, para a criatividade – ainda latentes no homem; [...]. Os neurologistas nos mostraram que nenhum ser humano jamais fez uso de mais de dez por cento de todos os neurônios de seu cérebro. E talvez, se seguirmos o caminho certo, possamos ser capazes de produzir coisas extraordinárias a partir dessa estranha obra que é um ser humano.²⁵⁶

Embora sua perspectiva fosse altamente especulativa,²⁵⁷ Huxley tinha uma concepção clara e diversificada de como atualizar essas potencialidades latentes. Suas sugestões abarcavam desde a farmacologia e o uso de substâncias psicoativas, a terapia *gestalt*,²⁵⁸ técnicas corporais como a de F. M. Alexander,²⁵⁹ até

256 Huxley, citado em Anderson, *The Upstart Spring*, 10–11. O áudio da palestra de Huxley encontra-se disponível online em: <http://psychedelicsalon.com/podcasts-454-aldous-huxley-human-potentialities/> (acesso em 10/01/2016). O texto publicado contém algumas diferenças: “Anatomicamente e fisiologicamente, o homem mudou muito pouco durante os últimos vinte ou trinta mil anos. As capacidades nativas ou genéticas de uma criança brilhante de hoje não são melhores que as capacidades nativas de uma criança brilhante nascida em uma família de habitantes de cavernas no Alto Paleolítico. Mas enquanto o bebê brilhante contemporâneo pode crescer para se tornar quase qualquer coisa – um engenheiro presbiteriano, por exemplo, ou um pianista marxista, um professor de bioquímica que é um místico agnóstico e gosta de pintar com aquarela – o bebê paleolítico não poderia possivelmente ter se tornado coisa alguma além de um caçador e coletor de alimentos, usando as ferramentas de pedra mais rudimentares e pensando sobre seu mundo estreito de árvores e pântanos em termos de algum sistema de magia confuso. Os dois bebês, antigo e moderno, são indistinguíveis. Cada um deles contém todas as potencialidades da linhagem particular de ser humano à qual ele ou ela porventura pertença. Mas os adultos nos quais os bebês se transformarão são profundamente diferentes; e eles são diferentes porque em um deles muito poucas, e no outro muitas, das possibilidades inatas do bebê foram atualizadas.” Huxley, “Human Potentialities,” 417.

257 Notemos também que sua afirmação de que o ser humano não usa mais de dez por cento dos neurônios do cérebro é atualmente considerada falsa.

258 Não confundi-la com a psicologia *gestalt* de Kurt Koffka (1886–1941), Max Wertheimer (1880–1943) e Wolfgang Köhler (1887–1967). A terapia *gestalt* é uma abordagem psicoterapêutica existencialista desenvolvida pelo psiquiatra alemão Friedrich (Frederick/Fritz) Perls (1893-1970) a partir dos anos 1940. Ver: Frederick Perls, Ralph Hefferline, e Paul Goodman, *Gestalt Therapy: Excitement and Growth in the Human Personality* (Gouldsboro: Gestalt Journal Press, 1994 [1951]).

259 Frederick Mathias Alexander (1869-1955) foi um ator e posteriormente educador e terapeuta corporal. Ele desenvolveu uma técnica terapêutica de reeducação e controle consciente de

a psicologia humanista de Abraham Maslow – influências que se tornariam centrais para o MPH.

Implícita à visão do MPH, havia uma crítica à sociedade contemporânea vista como uma instância limitadora e deturpadora de inúmeros potenciais humanos, e responsável por um empobrecimento da vida interior dos indivíduos. Segundo essa visão, “a sociedade moderna, em particular, produz indivíduos solitários e alienados, que perderam o contato com seus eus interiores e não conseguem encontrar um sentido mais profundo em suas vidas”.²⁶⁰ O MPH procurava transcender essas limitações sanando os aspectos alienantes dos condicionamentos sociais através de práticas psicoterapêuticas e de desenvolvimento humano. Seu objetivo básico era “ajudar as pessoas a entrar em contato consigo mesmas, isto é, com aquelas partes que foram alienadas e suprimidas”.²⁶¹

A partir dos anos 1970, a expressão “Movimento do Potencial Humano” tornou-se uma expressão guarda-chuva para abarcar uma grande variedade de práticas e teorias de desenvolvimento humano que haviam se estabelecido ao longo da primeira metade do século XX. Muitas dessas eram abordagens que haviam se originado em contextos terapêuticos na Europa ou nos EUA antes da Segunda Guerra Mundial, e foram encontrar um solo fértil para desenvolvimento nos EUA a partir dos anos 1960.²⁶² Outras eram derivadas do pensamento oriental, como diversas formas de ioga, meditação, artes marciais e trabalho corporal, transplantadas para a cultura ocidental. Pelo centro pioneiro desse movimento, o Instituto Esalen,²⁶³ passaram muitos pensadores que viriam a ter um papel

movimentos e posturas corporais no final do século XIX (conhecida como “técnica de Alexander”), e esteve ativo na primeira metade do século XX. Seu trabalho exerceu uma influência importante sobre o filósofo John Dewey (1859-1952). Ver: F. Mathias Alexander, *Man's Supreme Inheritance: Conscious Guidance and Control in Relation to Human Evolution in Civilization* (New York: E. P. Dutton, 1910); F. Mathias Alexander, *Constructive Conscious Control of the Individual* (New York: E. P. Dutton, 1923). Sobre a relação de Dewey e Alexander, ver Richard Shusterman, *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 182–183.

260 Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 48.

261 Ibid.

262 Ver Anderson, *The Upstart Spring*; e Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 49.

263 É importante enfatizar que minha descrição aqui é extremamente esquemática e simplificada. Diversos centros semelhantes estavam aparecendo em outros lugares do mundo nessa mesma época, como por exemplo a comunidade Findhorn na Escócia. No início dos anos 1970, havia centenas desses “centros de crescimento” espalhados pelos EUA e outros lugares do mundo. Esse tipo de estabelecimento tornou-se a “localização paradigmática para as várias terapias alternativas”, “tipicamente um lugar onde clientes podiam se alojar e ficar hospedados por um período relativamente curto enquanto testavam um número de métodos diferentes”. Hammer,

importante no contexto da contracultura, bem como em outros contextos terapêuticos, espirituais ou acadêmicos.²⁶⁴

4.3. “Terceira força”: a psicologia humanista

No contexto acadêmico, o principal referencial teórico do MPH foi dado pela chamada psicologia humanista, uma abordagem originada nos anos 1950, com raízes que remontam aos anos 1930 e 1940, aos trabalhos de psicólogos como Gordon Allport,²⁶⁵ Gardner e Lois Murphy, Rollo May (1909-1994),²⁶⁶ Carl Rogers

“Human Potential Movement,” 575.

264 Uma lista não exaustiva inclui nomes como: Alan Watts, Timothy Leary, Gregory Bateson, Michael Harner, Abraham Maslow, Frederick Perls, William Schutz, B. F. Skinner, Linus Pauling, Paul Tillich, Carl Rogers, Rollo May, Claudio Naranjo, Carlos Castañeda, Terrence McKenna, Joseph Campbell, Fritjof Capra, Richard Feynman, Moshe Feldenkrais, J. B. Rhine, Buckminster Fuller, John Lilly, Stanislav Grof.

265 A expressão “psicologia humanista” fora usada por Gordon Allport nos anos 1930, sendo adotada em 1961 como título de uma publicação (*The Journal of Humanistic Psychology*) pelo grupo de proponentes dessa abordagem “nova” (institucionalmente falando). Ver: Roy J. deCarvalho, “Gordon Allport and Humanistic Psychology,” *Journal of Humanistic Psychology* 31 (1991): 8–13; Roy J. deCarvalho, “The Institutionalization of Humanistic Psychology,” *The Humanistic Psychologist* 20, no. 2–3 (June 1992): 124–135.

266 Rollo May foi um dos responsáveis pela introdução da chamada “psicologia existencial” nos EUA, influenciada pela fenomenologia e pelo existencialismo (nas várias manifestações dessas correntes filosóficas). Ver Rollo May, “The Emergence of Existential Psychology,” in *Existential Psychology*, ed. Rollo May (New York: Random House, 1960), 11–51. E: Rollo May, Ernest Angel, e Henri F. Ellenberger, eds., *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology* (New York: Basic Books, 1958).

(1902-1987),²⁶⁷ Abraham H. Maslow e Anthony J. Sutich,²⁶⁸ entre outros.

A psicologia humanista emergiu como uma crítica às visões da natureza humana apresentadas pela psicanálise freudiana e pela teoria behaviorista, que, apesar de bastante distintas entre si, eram ambas marcadas pela tendência ao mecanicismo e ao determinismo, conduzindo a uma visão geralmente pessimista do ser humano. Enquanto outras abordagens se preocupavam principalmente com a investigação dos aspectos patológicos da psicologia humana, visando a cura ou o restabelecimento de seu modo de funcionamento 'normal', a psicologia humanista concentrou-se em aspectos saudáveis, visando a exploração e o desenvolvimento de potenciais não realizados do ser humano. Nas palavras de Maslow:

A ciência da psicologia foi muito mais bem-sucedida no lado negativo do que no positivo; ela revelou a nós muito sobre os defeitos do homem, suas enfermidades, seus pecados, mas pouco sobre suas potencialidades, suas virtudes, suas aspirações alcançáveis, ou sua plena altura psicológica. É como se a psicologia tivesse voluntariamente se restringido a apenas metade de sua jurisdição legítima, e esta a metade mais sombria e miserável.²⁶⁹

Isso não significava uma completa rejeição do behaviorismo e da psicanálise,

267 O trabalho de Carl Rogers constituiu o principal referencial clínico para as psicoterapias humanistas, um referencial formulado como uma abordagem "centrada na pessoa", ou "centrada no cliente". Cf. Carl R. Rogers, *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications and Theory* (London: Constable, 1951). Um resumo de seu enunciado é o seguinte: "O enunciado que se segue não é oferecido com qualquer garantia acerca de sua correção, mas com a expectativa de que ele terá o valor de qualquer teoria, a saber, que ele expressa ou implica uma série de hipóteses que são abertas a serem provadas verdadeiras ou falsas, assim esclarecendo e estendendo nosso conhecimento do campo. [...] Para que a mudança construtiva de personalidade ocorra, é necessário que estas condições existam e continuem por um período de tempo: 1) Duas pessoas estejam em contato psicológico. 2) A primeira, que chamaremos de cliente, esteja em um estado de incongruência, estando vulnerável ou ansiosa. 3) A segunda pessoa, que chamaremos de terapeuta, está congruente ou integrada na relação. 4) O terapeuta experiencia uma consideração positiva incondicional pelo cliente. 5) O terapeuta experiencia uma compreensão empática do quadro interno de referência do cliente, e esforça-se para comunicar essa experiência ao cliente. 6) A comunicação da compreensão empática e da consideração positiva incondicional do terapeuta ao cliente é alcançada em um grau mínimo. Nenhuma outra condição é necessária. Se estas seis condições existirem, e continuarem por um período de tempo, isto é suficiente. O processo de mudança construtiva da personalidade se seguirá." Carl R. Rogers, "The Necessary and Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change," *Journal of Consulting Psychology* 21, no. 2 (1957): 95–96.

268 Segundo Stanislav Grof, Abraham Maslow foi "o principal porta-voz e o representante mais articulado" dessa abordagem. Stanislav Grof, "A Brief History of Transpersonal Psychology," *International Journal of Transpersonal Studies* 27 (2008): 46. Juntamente com Anthony Sutich, Maslow também foi um dos principais articuladores da psicologia humanista de um ponto de vista social e profissional, atuando em prol de sua institucionalização e reconhecimento acadêmico.

269 Abraham Maslow, *Motivation and Personality*, 2nd ed. (New York: Harper and Row, 1970), 354.

mas antes a integração dessas abordagens em uma perspectiva mais ampla, que levasse em conta também os aspectos positivos da natureza humana, sem recorrer a assunções reducionistas. Conforme explica Grof:

A principal objeção de Maslow contra o behaviorismo era que o estudo de animais, como ratos e pombos, só pode esclarecer aqueles aspectos do funcionamento humano que nós compartilhamos com esses animais. Assim, o behaviorismo não tem nenhuma relevância para a compreensão de qualidades superiores especificamente humanas, que são únicas à vida humana, tais como amor, autoconsciência, autodeterminação, liberdade pessoal, moralidade, arte, filosofia, religião, e ciência. O behaviorismo é também amplamente inútil no que diz respeito a algumas características negativas especificamente humanas, tais como cobiça, sede de poder, crueldade, e tendência à “agressão maligna”. Maslow também criticou a desconsideração dos behavioristas em relação à consciência e à introspecção, e seu foco exclusivo no estudo do comportamento. Em contraste, o principal interesse da psicologia humanista [...] eram os sujeitos humanos, e essa disciplina honrava o interesse pela consciência e pela introspecção como complementos importantes à abordagem objetiva da pesquisa. A ênfase exclusiva dos behavioristas na determinação pelo ambiente, estímulo/resposta, e recompensa/punição foi substituída pela ênfase na capacidade dos seres humanos de serem internamente dirigidos e motivados a alcançar a autorrealização e a cumprir seu potencial humano.²⁷⁰

Por outro lado:

Em sua crítica à psicanálise, Maslow notou que Freud e seus seguidores tiraram conclusões sobre a psique humana principalmente a partir do estudo da psicopatologia, e discordou do reducionismo biológico e da tendência a explicar todos os processos psicológicos em termos de instintos básicos, por parte deles. Por comparação, a psicologia humanista concentrou-se em populações saudáveis, ou mesmo em indivíduos que exibiram funcionamento supranormal em várias áreas [...], no crescimento e no potencial humano, e em funções superiores da psique. Ela enfatizou também que a psicologia tem de ser sensível a necessidades humanas práticas e servir a interesses e objetivos importantes da sociedade humana.²⁷¹

Maslow contrapôs a psicologia humanista, que ele chamou de uma “terceira força” no campo da psicologia, ao que ele chamou de duas outras “forças” principais,

270 Grof, “A Brief History of Transpersonal Psychology,” 46.

271 Ibid.

a psicanálise e o behaviorismo.²⁷² O desenvolvimento dessa corrente no campo acadêmico²⁷³ ocorreu em paralelo ao surgimento do MPH, no contexto de outras mudanças e processos sociais pelos quais passava a sociedade norte-americana nos anos 1960. A psicologia transpessoal surgiu como um desdobramento da psicologia humanista, nesse contexto.

4.4. “Quarta força”: psicologia trans-humanista ou transpessoal

O desenvolvimento da psicologia humanista nos EUA se deu paralelamente a um importante fenômeno cultural da segunda metade do século XX, a chamada “contracultura” dos anos 1960. A influência das experiências da contracultura – especialmente as experiências com substâncias psicoativas e o contato com diversas tradições orientais – deram impulso ao reconhecimento de um conjunto de estados de consciência não-ordinários que têm alguma utilidade e interesse para a vida humana em geral. À medida que os potenciais revelados pela contracultura se tornavam mais claros, revelava-se também a inadequação da abordagem humanista para discutir esses potenciais. Aos poucos, uma outra abordagem emergiu no interior da própria psicologia humanista.

Antes de falar sobre ela, é útil um breve comentário sobre alguns fatores culturais relevantes que influenciaram seu surgimento:

Em primeiro lugar, a popularização de vários tipos de uso²⁷⁴ de plantas e

272 James F. T. Bugental, “The Third Force in Psychology,” *Journal of Humanistic Psychology* 4, no. 1 (Spring 1964): 19–26; Abraham H. Maslow, “The Farther Reaches of Human Nature,” *Journal of Transpersonal Psychology* 1, no. 1 (Spring 1969): 1–9.

273 Os historiadores remetem o início do processo de institucionalização da psicologia humanista ao ano de 1954. Segundo deCarvalho, “The Institutionalization of Humanistic Psychology”, nesse ano Maslow havia compilado uma lista de 125 psicólogos que compartilhavam de seus interesses, descontentes com a situação institucional da psicologia, e estabeleceu uma lista de correspondência para distribuição mimeografada de textos dos participantes. Em 1961, com apoio de outros profissionais, Maslow e Sutich fundaram o *Journal of Humanistic Psychology* [*Jornal de Psicologia Humanista*], do qual Sutich foi o primeiro editor. Os membros da lista de Maslow tornaram-se os primeiros assinantes e colaboradores do novo periódico. Posteriormente, foi fundada a *Association for Humanistic Psychology* [Associação de Psicologia Humanista] em 1963, e uma divisão de psicologia humanista foi incorporada à *American Psychological Association* em 1971.

274 É possível distinguir vários tipos de usos de plantas e substâncias psicoativas, com base nos discursos e práticas dos usuários, conforme esses costumes sejam contextualizados emicamente ou [n]eticamente. Podemos citar usos tradicionais, religiosos, recreativos, cognitivos, terapêuticos,

substâncias psicoativas, como LSD,²⁷⁵ mescalina (substância psicoativa do cacto peiote), psilocibina (substância psicoativa de cogumelos do gênero *Psilocibe*), *Cannabis*, DMT, entre (muitas) outras, tanto naturais quanto sintéticas.²⁷⁶ Nos anos 1950 e 1960, antes da onda de proibições e conflitos políticos e sociais relacionados ao uso dessas substâncias,²⁷⁷ diversos estudos formais e informais foram realizados acerca delas, especialmente no contexto do chamado *movimento psicodélico*.²⁷⁸ Entre os autores mais relevantes para a psicologia transpessoal, destaco especialmente o trabalho de Stanislav Grof²⁷⁹ e John C. Lilly (1915-2001).²⁸⁰ O trabalho de Aldous Huxley (1894-1963) também merece ser citado aqui,²⁸¹ bem como a obra de Carlos Castañeda (1925-1998).²⁸² Outro indivíduo relevante nesse

e possivelmente outros – a classificação depende dos interesses do falante.

275 Especialmente importante, o LSD (sigla do alemão, *Lysergsäurediethylamid*; em português: dietilamida do ácido lisérgico) foi sintetizado pela primeira vez em 1938 pelo químico suíço Albert Hofmann (1906-2008). Hofmann descobriu acidentalmente os efeitos subjetivos do LSD em 1943. A substância foi extensamente investigada nos anos posteriores, passando a ser consumida recreativamente em larga escala a partir dos anos 1960, até sua proibição nos EUA a partir de 1966 (sendo subsequentemente proibida em outros países). Ver Albert Hofmann, *LSD, My Problem Child*, trad. Jonathan Ott (New York: McGraw-Hill, 1979).

276 A esse respeito, ver, por exemplo: Alexander Shulgin e Ann Shulgin, *PIHKAL: A Chemical Love Story* (Berkeley: Transform Press, 1991); *TIHKAL: The Continuation* (Berkeley: Transform Press, 1997). Os títulos desses dois volumes, PIHKAL e TIHKAL, são acrônimos, respectivamente, para “Phenethylamines I Have Known and Loved” [“Fenetilaminas que conheci e amei”] e “Tryptamines I Have Known and Loved” [“Triptaminas que conheci e amei”]. Nesses volumes, juntamente com uma narrativa ficcional, o farmacologista Alexander Shulgin (1925-2014) e sua esposa Ann Shulgin (1931-) descrevem suas pesquisas autônomas realizadas desde os anos 1960 sobre a síntese e os efeitos subjetivos de 234 compostos psicodélicos, muitos dos quais foram descobertos pelo próprio Alexander. Ver também: Adam Gottlieb, *Legal Highs: A Concise Encyclopedia of Legal Herbs and Chemicals with Psychoactive Properties* (San Francisco: 20th Century Alchemist, 1973).

277 Ver William B McAllister, *Drug Diplomacy in the Twentieth Century: An International History* (London: Routledge, 2000); Beatriz Caiuby Labate e Clancy Cavnar, eds., *Prohibition, Religious Freedom, and Human Rights: Regulating Traditional Drug Use* (Heidelberg: Springer-Verlag, 2014); Eduardo Viana Vargas, “Fármacos e outros objetos sócio-técnicos: notas para uma genealogia das drogas,” in *Drogas e Cultura: Novas Perspectivas*, ed. Beatriz Caiuby Labate et al. (Salvador: EdUFBA, 2008), 41–64.

278 Henrique Carneiro, “A odisséia psiconáutica: a história de um século e meio de pesquisas sobre plantas e substâncias psicoativas,” in *O uso ritual das plantas de poder*, ed. Beatriz Caiuby Labate e Sandra Goulart (Campinas: Mercado de letras, 2005).

279 Grof realizou pesquisas com uso terapêutico de LSD na Tchecoslováquia desde 1960, e posteriormente nos EUA a partir de 1967, até a proibição final de suas pesquisas nos EUA em 1971. Juntamente com Maslow e Sutich, ele foi um dos pioneiros da psicologia transpessoal no final dos anos 1960. Ver Stanislav Grof, *Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research* (New York: Viking Press, 1975).

280 Lilly desenvolveu uma série de pesquisas sobre isolamento sensorial e LSD durante as décadas de 1950, 1960 e 1970. Ver, por exemplo, John C. Lilly, *The Deep Self* (New York: Simon & Schuster, 1977).

281 Em 1954, Huxley publicou *The Doors of Perception* (New York: Harper & Brothers, 1954), um relato de sua experiência com mescalina sob uma perspectiva fenomenológica. A obra se tornaria um clássico do movimento psicodélico dos anos 1960.

282 A obra de Castañeda, academicamente controversa, foi uma das principais influências

contexto foi Timothy Leary (1920-1996), que iniciou uma carreira acadêmica como professor de psicologia em Harvard, onde realizou experimentos com LSD e psilocibina, sendo posteriormente expulso do meio acadêmico (em 1963) e tornando-se uma figura controversa e um ícone da contracultura.²⁸³ Tão logo essas experiências se tornaram disponíveis a um número maior de pessoas, começaram a surgir reflexões filosóficas, discussões e analogias a respeito da relação entre a experiência psicodélica e a experiência mística, e sobre o valor de tais experiências para a vida humana.²⁸⁴

Em segundo lugar, houve nesse período um avivamento do estudo do pensamento oriental. Nos anos 1950, estudos acadêmicos sobre tradições orientais estavam se tornando mais comuns e acessíveis, assim como traduções de textos clássicos dos cânones sânscrito, chinês, japonês e páli.²⁸⁵ A partir dos anos 1960, um interesse pelo pensamento e religiões orientais ocorria em paralelo com os movimentos sociais da época, e as novas abordagens da consciência propagadas pela contracultura. No campo dos estudos da religião, houve uma influência dos estudos de religiões comparadas que se difundiram a partir dos encontros do grupo europeu Eranos,²⁸⁶ dos quais participavam diversos acadêmicos influentes que vieram a ser professores nos EUA. Essa abordagem estava presente nos departamentos de estudos da religião nos EUA através de autores como Mircea Eliade, Frederic Spiegelberg²⁸⁷ e Joseph Campbell. Os trabalhos desses autores exerceriam uma influência importante no imaginário e nas concepções populares de

popularizadoras dos estados alterados de consciência e do xamanismo na segunda metade do século XX. Essa influência será discutida com mais detalhes no Capítulo 7.

283 Ver: Ram Dass e Ralph Metzner, *Birth of a Psychedelic Culture: Conversations about Leary, the Harvard Experiments, Millbrook and the Sixties* (Bluebird Court: Synergetic Press, 2010). Sobre as dificuldades enfrentadas por Leary com a lei, ver Devin R. Lander, “‘Legalize Spiritual Discovery’: The Trials of Dr. Timothy Leary,” in *Prohibition, Religious Freedom, and Human Rights: Regulating Traditional Drug Use*, ed. Beatriz Caiuby Labate e Clancy Cavnar (Heidelberg: Springer-Verlag, 2014), 165–187.

284 Ver, por exemplo, Alan Watts, *The Joyous Cosmology: Adventures in the Chemistry of Consciousness* (Novato: New World Library, 2013). O livro de Watts é notável como um documento anterior ao período da repressão à experiência psicodélica, em um momento em que uma população mais ampla estava descobrindo a existência dessas experiências, e a reflexão filosófica baseada em experiências psicodélicas diretas estava em seu início. Esse tipo de reflexão nas décadas de 1960 e 1970 não passou de um início, nem entrou para o campo da filosofia acadêmica profissionalizada do século XX, pois foi juridicamente e institucionalmente impossibilitada. Um bom trabalho comparativo entre o misticismo oriental e a experiência psicodélica é Frits Staal, *Exploring Mysticism* (London: Penguin Books, 1975). Para uma perspectiva recente, ver Chris Letheby, “The Philosophy of Psychedelic Transformation,” *Journal of Consciousness Studies* 22, no. 9–10 (2015): 170–193.

religião e espiritualidade no contexto discutido aqui.

Esse foi o clima intelectual em que surgiu a chamada psicologia transpessoal. Durante o desenvolvimento da psicologia humanista, a partir de meados dos anos 1950 e ao longo da década de 1960, alguns psicólogos, entre eles os próprios Abraham Maslow e Anthony Sutich, perceberam que a abordagem mais ampla oferecida pela psicologia humanista ainda era incapaz de abranger alguns aspectos importantes da experiência humana. Esses aspectos diziam respeito principalmente àquelas experiências que transcendem os limites da consciência ordinária, ou que envolvem formas incomuns de funcionamento da consciência e potenciais “supranormais” do ser humano, que vinham sendo colocadas em evidência pelo MPH. Incluía-se aí todo o domínio das experiências transcendentais e anômalas,

285 Por exemplo, em 1951 foi fundada em San Francisco uma “Academia Americana de Estudos Asiáticos”, da qual Alan Watts (1915-1973) foi professor desde a fundação até 1957. Watts foi também o diretor entre 1952 e 1957, após a saída do primeiro diretor, Frederic Spiegelberg, quando a Academia começou a enfrentar dificuldades financeiras. Essa Academia viria a tornar-se posteriormente o *California Institute of Integral Studies* [Instituto de Estudos Integrals da Califórnia], que existe até o presente. Ver o relato de David Ulansey, um professor emérito do CIIS, em: <http://mysterium.com/ciishistory.html> (acesso em 17/11/2015).

286 O grupo Eranos foi formado em 1933 pela teósofa holandesa Olga Fröbe-Kapteyn (1881-1962), em sua casa em Ascona-Moscia, na Suíça, por sugestão de Rudolf Otto (1869-1937). A palavra grega *ἑρᾶνος*, que significa um banquete para o qual os hóspedes trazem contribuições de comida, foi escolhida como nome para um grupo de discussões intelectuais sobre religiões, mitos, simbolismo, folclore, psicologia, e assuntos relacionados. Desse grupo participaram diversos pensadores importantes na história intelectual do século XX, como Rudolf Otto, Carl Jung, Gershom Scholem (1897-1982), Henry Corbin (1903-1978), Heinrich Zimmer (1890-1943), Mircea Eliade (1907-1986), Frederic Spiegelberg (1897-1994) e Joseph Campbell (1904-1987). Para uma história, ver Haki, *Eranos*. Para uma análise crítica do pensamento de alguns dos participantes, do ponto de vista do estudo acadêmico das religiões, ver Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos* (Princeton: Princeton University Press, 1999). Para um comentário sobre diversos pensadores que deram forma aos estudos acadêmicos da religião, ver Walter H. Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline* (Minneapolis: Fortress Press, 1995).

287 Spiegelberg exerceu uma influência importante no desenvolvimento do MPH, tendo sido professor de Michael Murphy e Richard Price, fundadores do Instituto Esalen, e um dos orientadores da formação do instituto. Um estudioso acadêmico de religiões comparadas, especialista em religiões asiáticas, que migrou para os EUA em 1937, Spiegelberg foi professor em diversas universidades naquele país até estabelecer-se na Universidade de Stanford em 1941, onde permaneceu até aposentar-se em 1962. Spiegelberg foi o responsável pela estruturação inicial da *American Academy of Asian Studies* [Academia Americana de Estudos Asiáticos], uma instituição educacional independente fundada em San Francisco a partir de uma doação de um indivíduo chamado Louis Gainsborough em 1950. Spiegelberg foi o responsável pela contratação de Alan Watts e Haridas Chaudhuri (1913-1975) como professores para a nova Academia. Sobre Spiegelberg, ver Ahmed M. Kabil, “The New Myth: Frederic Spiegelberg and the Rise of a Whole Earth, 1914-1968,” *Integral Review* 8, no. 1 (2012): 43–61. Sobre a fundação da citada Academia, ver também Joseph L. Subbiondo, “CIIS and American Higher Education,” *Integral Review* 7, no. 1 (2011): 11–16. Sobre a relação de Spiegelberg com o MPH, ver Kripal, *Esalen*. Ver também Frederic Spiegelberg, *The Religion of No-Religion* (Stanford: James Ladd Delkin, 1948).

não-patológicas, comuns nos relatos de místicos de todas as épocas e lugares (incluindo os novos místicos e xamãs psicodélicos dos anos 1950 e 1960). Esse era um domínio de experiências que estava voltando com mais força à atenção da cultura ocidental na segunda metade do século XX. Como escreveria Stanislav Grof:

O renascimento do interesse por filosofias espirituais do Oriente, várias tradições místicas, meditação, sabedorias antigas e nativas, bem como a difundida experimentação psicodélica durante os tempestuosos anos 1960, tornaram absolutamente claro que uma psicologia abrangente e interculturalmente válida tinha de incluir observações de áreas tais como estados místicos, consciência cósmica, experiências psicodélicas, fenômenos de transe, criatividade, e inspiração religiosa, artística e científica.²⁸⁸

Os fundadores da psicologia humanista passaram a incluir esses elementos em suas teorias, relacionando-os às noções, já presentes na abordagem humanista, de autorrealização e manifestação de potenciais humanos latentes.

Essa “nova” abordagem – que viria a ser denominada psicologia transpessoal – foi chamada por Maslow e Sutich de a “quarta força” na psicologia,²⁸⁹ em contraposição ao que eles chamaram de as duas primeiras “forças” – a psicanálise e o behaviorismo – e à “terceira força”, que era como eles haviam chamado a psicologia humanista. A psicologia transpessoal foi concebida como uma resposta às limitações dessas três correntes de teoria e prática psicológica.

A história do surgimento da psicologia transpessoal *enquanto conceito* é de fato a história de como um grupo de investigadores situados em um contexto socioeconômico bastante específico lidaram com o problema de trazer a discussão de experiências transcendentais²⁹⁰ para o referencial da psicologia e da psicoterapia humanistas nas quais eles trabalhavam. Este último, o referencial da psicologia humanista, era um referencial que eles mesmos haviam sentido necessidade de criar, em contraposição à ortodoxia vigente na psicologia acadêmica dos EUA na primeira metade do século XX. Experiencialmente e intelectualmente, eles estavam familiarizados com diversas perspectivas sobre essas experiências transcendentais,

288 Grof, “A Brief History of Transpersonal Psychology,” 47.

289 Anthony J. Sutich, “Transpersonal Psychology: An Emerging Force,” *Journal of Humanistic Psychology* 8, no. 1 (Spring 1968): 77–78.

290 Cf. Abraham Maslow, “Various Meanings of Transcendence,” *Journal of Transpersonal Psychology* 1, no. 1 (1969): 56–66.

e estavam trabalhando com pessoas que compartilhavam esse referencial intelectual e experiencial geral (a experiência psicodélica, a literatura mística e esotérica de diversas tradições, o pensamento religioso e filosófico oriental, os textos e estudos acadêmicos então disponíveis a respeito dessa literatura). De um ponto de vista *profissional* e *acadêmico*, isso aparecia para eles como um problema de *linguagem*.²⁹¹ Como nomear aquilo que eles estavam fazendo, dentro da perspectiva de uma disciplina ocidental com discursos, práticas e instituições próprias, a psicologia?

Sutich relata como isso ocorreu, a partir de sua perspectiva pessoal:

Durante a primeira semana de Janeiro, 1966, deixei minha casa em Palo Alto para alguns dias de relaxamento no seminário de Teologia Humanista que ocorreria no Instituto Esalen, Big Sur, Califórnia, entre 7 e 9 de janeiro. Eu estava aguardando para me encontrar novamente com Abraham H. Maslow, que havia agendado um seminário concorrente. Ainda outro seminário, um “laboratório de linguagem”, estava planejado para Maslow e participantes, entre 9 e 11 de janeiro, para o qual eu também estava convidado.

Embora o seminário de Teologia Humanista houvesse começado como uma excursão prazerosa, ele terminou como um ponto de inflexão em minha vida profissional e pessoal. No decurso do diálogo no seminário, um participante fez duas perguntas, cujas respostas teriam um efeito profundo em meu pensamento por meses subsequentes. Em um intercâmbio com um certo número de jesuítas presentes, foi feita a pergunta: “Algum de vocês alguma vez teve uma experiência mística ou alguma experiência pessoal semelhante?” A resposta foi “Não.” Pouco depois disso, houve outra pergunta: “É uma política oficial por parte de sua igreja encorajar e cultivar a obtenção de uma experiência mística por parte de cada membro leigo de sua igreja?” A resposta foi novamente “Não.”

Não sei por que fiquei surpreso com essas respostas, mas fiquei. Elas me pareceram estranhas na época, e continuei a pensar sobre elas. Parte desse interesse persistente era devido a meu trabalho profissional com clientes que haviam ingerido independentemente substâncias psicodélicas e tido experiências extraordinárias com elas. Eu mesmo havia tido uma experiência mística, ou algo semelhante a uma, várias vezes, com e sem substâncias psicodélicas, já em 1935. Eu havia lido sobre e discutido o assunto dos estados místicos quase continuamente desde 1927. Isso incluía uma longa sucessão de livros, artigos, e contatos individuais com membros de diferentes grupos espirituais. Em adição a meus contatos pessoais com Krishnamurti, Alan Watts, Swami Ashokananda da Sociedade Vedanta de San Francisco, e Ananda Bhavanani da Fundação Vida da Ioga de Vancouver, eu havia lido o

291 Esse era também um problema político – em um sentido foucaultiano – embora eles mesmos não o tenham discutido nesses termos.

Bhagavad-Gita (Isherwood, 1947), as Upanishads (Radhakrishnan, 1950), e uma variedade de livros lidando com ioga, vedanta, teosofia, ciência cristã, budismo, e outras tradições orientais e ocidentais. Lembro que uma das coisas que haviam me impressionado sobre Maslow era que ele lia extensamente a literatura oriental. De tempos em tempos, falávamos sobre a perspectiva oriental, especialmente depois de ele ter encontrado Alan Watts em 1959.

O segundo seminário agendado, o “laboratório de linguagem”, dependia de convite. Maslow (1962)²⁹² havia estado preocupado por algum tempo com o problema da terminologia. Uma nova linguagem estava emergindo na psicologia. Ela refletia o rápido desenvolvimento do treinamento de sensibilidade, dos grupos de encontro,²⁹³ dos centros de crescimento, etc., [...]. [Maslow] não estava interessado em uma situação de encontro, mas em vez disso buscava uma plena discussão do problema da linguagem que havia surgido, e como lidar com ele.²⁹⁴

Sutich fornece nessa passagem um retrato em miniatura do contexto “neo-esotérico”²⁹⁵ em que se desenvolvera sua abordagem psicológica e psicoterapêutica. A partir de então, Sutich lançara-se em uma busca de uma palavra que abrangesse suas intuições e seu trabalho. Para ele, isso envolvia ao mesmo tempo iniciar um outro empreendimento institucional e coletivo, para além da psicologia humanista da qual ele fora um dos fundadores. Sutich passou então a situar suas reflexões em

292 Abraham H. Maslow, *Toward a Psychology of Being* (Princeton: Van Nostrand, 1962).

293 Olav Hammer fornece uma descrição básica desses “grupos de encontro” [*encounter groups*]: “Houve várias versões diferentes do grupo de encontro. Um precursor imediato do grupo de encontro do MPH é derivado do trabalho de Carl Rogers. Ali, as pessoas se sentariam em círculo, usualmente em cadeiras, e interagiriam quase inteiramente em um nível verbal. O papel do líder era simplesmente facilitar qualquer processo que estivesse ocorrendo, e encorajar as pessoas a serem mais honestas e mais reveladoras de si mesmas [*self-disclosing*]. A forma de encontro que se tornaria emblemática de boa parte do MPH, contudo, era uma forma consideravelmente mais intensa desenvolvida por William Schutz. Nessa versão, um grupo de talvez entre seis e quinze pessoas se sentaria em círculo, usualmente em almofadas, porque a mobília poderia impedir a ação física. Havia muito mais ênfase no corpo e nas emoções do que em qualquer expressão verbal ou intelectual. [...] A injunção era não falar sobre as emoções, mas mostrá-las. [...] O papel do líder era escolher entre um conjunto eclético de métodos para mover o grupo na direção em que a intensidade emocional era mais elevada.” Hammer, “Human Potential Movement,” 576.

294 Anthony J. Sutich, “The Emergence of the Transpersonal Orientation: A Personal Account,” *Journal of Transpersonal Psychology* 8, no. 1 (1976): 5–6. Esse artigo corresponde a um trecho da tese de doutoramento de Sutich, não publicada, concluída pouco antes de sua morte: Anthony J. Sutich, “The Founding of Humanistic and Transpersonal Psychology: A Personal Account” (Doctoral dissertation, Humanistic Psychology Institute - Saybrook Institute, 1976). A sequência do relato, imediatamente após essa passagem citada, é interessante pois revela um conflito entre hábitos já estabelecidos no MPH e no Instituto Esalen – a saber, o hábito dos “grupos de encontro” – e a intenção de Maslow na ocasião de estabelecer uma discussão intelectual sobre suas perspectivas psicológicas. O “seminário de linguagem” de Maslow na ocasião foi arruinado por invasores não convidados, que acabaram por transformá-lo em um *encounter group*.

295 A expressão “neo-esotérico” é de Magnani, *Mystica Urbe*. No caso de Sutich, estamos falando do circuito esotérico da região da baía de San Francisco da Califórnia nos anos 1950 e 1960. Esse é, de muitas maneiras, um dos *momentos originários* do tipo de circuito que viria a ser estudado por Magnani – um tipo que pode ser encontrado atualmente em qualquer metrópole.

termos de um “trans-humanismo”²⁹⁶ e a pensar em uma psicologia “trans-humanista”. Um ano depois, após muitos intercâmbios com Maslow, ele propôs a este último a seguinte definição:

[Sutich a Maslow]

A Psicologia Trans-humanista (ou Quarta Força) é o título dado a uma força emergente no campo da psicologia por um grupo de homens e mulheres, psicólogos e profissionais de outros campos, que estão interessados naquelas capacidades e potencialidades humanas últimas e sua atualização, as quais não têm nenhum lugar sistemático nem na Primeira Força (a teoria psicanalítica clássica), nem na Segunda Força (a teoria positivista ou behaviorista), nem na Terceira Força (a psicologia humanista) que lida com conceitos como criatividade, amor, crescimento, gratificação de necessidades básicas, saúde psicológica, autoatualização, etc. A “Quarta Força” emergente preocupa-se especificamente com o estudo, a compreensão e a implementação responsável de estados tais como ser, tornar-se, autoatualização, expressão e atualização de meta-necessidades (individuais e “abrangendo a espécie”), valores últimos, transcendência de si, consciência unitiva, experiências de pico, êxtase, experiência mística, reverência, admiração, significado último, transformação de si, espírito, transformação da espécie, unidade, consciência cósmica, responsividade sensorial máxima, jogo cósmico, sinergia individual e abrangendo a espécie, encontro interpessoal ótimo ou maximamente relevante, realização, e expressão de potencialidades transpessoais e transcendentais, e conceitos, experiências e atividades relacionados. (Que tal isso para uma bela volta em uma “Astro-Bicicleta”, ou talvez melhor ainda, “Bicicleta do Espaço Interior”!)²⁹⁷

Em 1968, uma resposta de Maslow a Sutich, referindo-se a conversas de Maslow com Stanislav Grof, estabeleceu definitivamente a adoção da palavra “transpessoal” para a definição que eles estavam buscando:

[Maslow a Sutich]

A principal razão pela qual escrevo é que no curso de nossas conversas pensamos em usar a palavra “transpessoal” em vez da palavra mais desajeitada “trans-humanista” ou “trans-humana”. Quanto mais penso a respeito, mais essa palavra diz o que todos nós

296 A noção de trans-humanismo foi derivada por Sutich de um ensaio de Julian Huxley, “Transhumanism,” in *New Bottles for New Wine* (London: Chatto & Windus, 1957), 13–17. Cf. Sutich, “The Emergence of the Transpersonal Orientation: A Personal Account,” 8–10.

297 Carta de Sutich a Maslow, em setembro de 1967, citada em Sutich, “The Emergence of the Transpersonal Orientation: A Personal Account,” 13. Hanegraaff comenta que essa “definição”, proposta “no espírito brincalhão do final dos anos 1960”, foi chamada de “uma das primeiras descrições daquilo que posteriormente se tornaria a Nova Era”. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 51.

estamos tentando dizer, isto é, além da individualidade, além do desenvolvimento da pessoa individual, adentrando algo que é mais inclusivo do que a pessoa individual, ou que é maior do que ela.²⁹⁸

No final de 1968, em grande medida graças aos esforços de articulação de Sutich, essa “quarta força” foi posta em movimento²⁹⁹ no campo dos discursos e práticas da psicologia nos EUA.³⁰⁰

4.5. William James e a psicologia transpessoal

Em vários sentidos, a emergência da psicologia transpessoal nos EUA no

298 Carta de Maslow a Sutich, em fevereiro de 1968, citada em Sutich, “The Emergence of the Transpersonal Orientation: A Personal Account,” 16.

299 A primeira edição do *Journal of Transpersonal Psychology* foi publicada em meados de 1969. Maslow faleceu aproximadamente um ano depois, em 1970.

300 Por coincidência, William James parece ter sido o primeiro a usar a palavra “transpessoal” [*transpersonal*] em língua inglesa. No entanto, esse uso não foi diretamente relacionado ao campo de estudos que posteriormente viria a ser chamado de “psicologia transpessoal”. O uso ocorreu no contexto de um curso de introdução à filosofia ministrado por James em 1905. No sentido trivial dado por James, um objeto percebido por mais de uma pessoa pode ser dito “transpessoal”. Perry, *Thought and Character*, vol. 2: 445-446. Ver: William James, “Syllabus in Philosophy D: General Problems of Philosophy (1906-1907),” in *Manuscript Lectures* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), 378-428. Cf. Miles A. Vich, “Some Historical Sources of the Term ‘Transpersonal,’” *Journal of Transpersonal Psychology* 20, no. 2 (1988): 107-110. Apesar de o uso da palavra “transpessoal” por parte James ter sido feito em outro contexto, psicólogos transpessoais, ao lidarem com questões de legitimação e política institucional, acham útil vincular seu trabalho à imagem de James também nesse ponto específico, por causa da ‘respeitabilidade’ dele no campo do estudo de fenômenos que posteriormente viriam a ser agrupados sob o rótulo da “psicologia transpessoal”. Essa atitude é exemplificada por Stanley Krippner, em um comentário sobre a questão da institucionalização da psicologia transpessoal: “William James usou a palavra transpessoal, voltem a William James; todo mundo na psicologia reverencia William James.” Mark A. Schroll et al., “Reflections on Transpersonal Psychology’s 40th Anniversary, Ecopsychology, Transpersonal Science, and Psychedelics: A Conversation Forum,” *International Journal of Transpersonal Studies* 28 (2009): 42-43. Krippner relata que esse foi um conselho que ele próprio deu a um grupo de psicólogos transpessoais que estavam tentando obter aprovação da Associação Americana de Psicologia [*American Psychological Association*] para uma divisão de psicologia transpessoal naquela associação. A solicitação foi negada. (Até o presente, não há uma divisão de psicologia transpessoal na APA. A Sociedade Psicológica Britânica [*British Psychological Society*], por outro lado, aprovou uma seção de psicologia transpessoal no final dos anos 1990. Ibid., 47.) Acerca deste tema, ver também Mark B. Ryan, “The Transpersonal William James,” *The Journal of Transpersonal Psychology* 40, no. 1 (2008): 20-40. Ryan relata que, em 2006, o título de uma conferência da *Association for Transpersonal Psychology* [Associação de Psicologia Transpessoal] dos EUA foi “100 Anos de Psicologia Transpessoal”, como uma referência a James e seu uso da palavra “transpessoal” em 1905. Ryan faz a observação de que “a invenção da palavra por James serve como um símbolo conveniente, mas a importância dele para a psicologia transpessoal transcende muito essa cunhagem.” Ibid., 20.

final dos anos 1960 e sua subsequente difusão significaram um retorno a temas jamesianos na psicologia. Eugene Taylor comenta, acerca do pioneirismo de James em relação a diversos temas que se tornariam centrais para a psicologia transpessoal:

[William James] foi o primeiro a usar o termo *transpessoal* em um contexto de língua inglesa e o primeiro a articular um estudo científico da consciência dentro do referencial da biologia evolutiva. Ele realizou experimentos com substâncias psicoativas para observar seus efeitos em sua própria consciência e foi um pioneiro na fundação do campo que é hoje chamado de parapsicologia. Ele ajudou a cultivar o interesse moderno por estados dissociados, personalidade múltipla e teorias do subconsciente. Ele explorou o campo da religião comparada e foi provavelmente o primeiro psicólogo americano a estabelecer relações com ou influenciar um certo número de professores de meditação asiáticos. Ele também foi um pioneiro ao escrever sobre a psicologia da experiência mística.³⁰¹

A introdução da perspectiva transpessoal possibilitou um ressurgimento de um olhar jamesiano não apenas em relação aos temas de interesse mencionados por Taylor, mas também em relação ao projeto de mapeamento de potencialidades humanas e modos de acesso a essas potencialidades, que viria a ser retomado pelo Movimento do Potencial Humano. E em ainda outro sentido, o ressurgimento de um olhar jamesiano com a psicologia transpessoal se deu também em relação à problematização de certos pressupostos *metafísicos* das teorias da personalidade adotadas pelas outras três “forças” teóricas no campo da psicologia (a psicanálise, o behaviorismo, a psicologia humanista), conforme a denominação formulada pelos primeiros proponentes da psicologia transpessoal.

A problematização emerge a partir das questões metafísicas levantadas pelas experiências transpessoais. A saber: como podemos avaliar as alegações dos sujeitos que passam por experiências transpessoais, quando essas experiências levam esses sujeitos a contrariar crenças metafísicas fundamentais da ciência normal? Entre o conjunto de afirmações metafísicas feitas por pessoas que vivenciaram experiências transpessoais encontram-se afirmações sobre a existência de espíritos ou consciências desencarnadas, “energias” não reconhecidas pelo paradigma normal da física contemporânea, reencarnação, existência de fenômenos

301 Taylor, “William James and Transpersonal Psychiatry,” 21.

como telepatia, percepção extrassensorial, ação à distância, transcendência de espaço e tempo, entre outras. O que fazer com essas afirmações?

Antes de discutir a posição de James nesse campo, algumas considerações preliminares são importantes. Notemos que não há tal coisa como “A Psicologia Transpessoal”, assim como não há “A Psicologia”, ou “A Psicoterapia”, ou “A Filosofia”. Há sim múltiplas psicologias, múltiplas filosofias, múltiplas psicoterapias, segundo as concepções variadas de praticantes e autores que trabalham nessas áreas. Na realidade encontramos múltiplas combinações de conceitos, estilos e práticas, nas manifestações concretas dessas disciplinas expressas nas vidas de praticantes individuais. Podemos entender que uma dada expressão da “filosofia”, da “psicologia”, ou da “psicoterapia” – e o mesmo vale para outras disciplinas ou subdisciplinas –, para um dado praticante, será uma combinação particular de conceitos, técnicas, métodos, abordagens, olhares, etc., disponíveis nessas várias disciplinas. Na coleção de registros teóricos e práticos produzidos no âmbito de uma disciplina qualquer, há certos conjuntos de ideias disponíveis que os praticantes podem ou não adotar, e que funcionam, por assim dizer, como “blocos de construção” de suas visões e abordagens particulares. Esses “blocos” são transmitidos pela convivência e aprendizado em uma comunidade de prática.³⁰² Nenhum praticante de qualquer disciplina adotará simultaneamente todos os conceitos e técnicas disponíveis nesse “arquivo” da disciplina, ou coincidirá em sua abordagem exatamente ao conjunto de concepções e técnicas de um outro.

Dito isso, notemos que o que coloca a psicologia transpessoal em alinhamento com o pensamento de James é o ressurgimento do interesse por um determinado campo de fenômenos. No caso de James – e de outros autores do final do século XIX, da geração anterior a Freud, especialmente Frederic Myers e outros *psychical researchers* – a teorização psicológica se desenvolveu em relação a dados provenientes de um campo de *experiências não-ordinárias* que incluía tanto as psicopatologias quanto certos fenômenos caracterizados (por Myers, James e outros) como “supranormais”. Os estudos sobre hipnose, dissociação, múltipla personalidade, mediunidade, personalidades alternantes, mesmerismo, misticismo, experiências religiosas e “estados mentais excepcionais” nos quais esses autores

302 Jean Lave e Etienne Wenger, *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

basearam suas reflexões teóricas ressurgiram entre os interesses da psicologia transpessoal nos anos 1960, no contexto das experiências possibilitadas pela contracultura. O envolvimento com esses fenômenos levou os fundadores da psicologia transpessoal a refletirem sobre a necessidade de uma reformulação de concepções anteriores da personalidade, em um sentido que os aproximou do pensamento de Myers e James.³⁰³

Os fenômenos observados no campo da psicopatologia e da psicologia dos estados excepcionais no século XIX colocaram em questão noções psicológicas como a de uma vontade centralizada, uma memória contínua, e um caráter homogêneo da pessoa. Os psicólogos e psiquiatras do final do século XIX perceberam que a vontade é influenciada de muitas maneiras a partir do exterior e pode se dividir patologicamente; que as memórias são descontínuas e também influenciáveis por sugestão ou autossugestão; e que a personalidade pode se fragmentar, se modificar, e se dividir de maneiras radicais. A noção do “eu” que emerge nessas teorias é a de um eu mutável e passível de alterações e modificações imprevistas, dotado de contornos incertos e sujeito a múltiplas divisões internas.³⁰⁴ Essa foi a visão que culminou com a psicanálise e seus desdobramentos no século XX.³⁰⁵

A maioria das teorias da personalidade desenvolvidas pelas psicologias acadêmicas no século XX, por outro lado, assumiram implícita ou explicitamente um pressuposto metafísico de *isolamento* da consciência: o pressuposto de que a consciência não tem acesso a outras consciências, ou a informações fora dela mesma, a não ser através da mediação dos sistemas sensoriomotores do organismo. Contudo, os fenômenos da pesquisa psíquica [*psychical research*] apontam para a possibilidade de formular hipóteses espiritualistas que não assumem esse pressuposto. Assim, James e Myers consideraram seriamente a hipótese de que a consciência possa ter acesso à realidade por outros canais que não os cinco sentidos orgânicos, e que ela possa ter acesso a dimensões transcendentais da realidade, ou ainda acesso direto a outras consciências, pela via

303 Ver, nesse sentido, o principal estudo contemporâneo sobre o trabalho de Myers: Kelly et al., *Irreducible Mind*.

304 Francesca Bordogna, “Inner Division and Uncertain Contours: William James and the Politics of the Modern Self,” *The British Journal for the History of Science* 40, no. 4 (December 2007): 505–536.

305 Cf. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*; Taylor, *The Mystery of Personality*.

do subconsciente. Eles não formularam, contudo, nenhuma *teoria* satisfatória a esse respeito – isto é, nenhuma explicação de *como* isso aconteceria. Ainda assim, eles questionaram as ontologias materialistas ao proporem a hipótese de que os contornos ou fronteiras da personalidade, ou pelo menos de algumas personalidades, possam ser “permeáveis” a influências exteriores (incluindo outras consciências) – ou ainda, de que a consciência possa sobreviver à morte do organismo, conforme proposto pelas filosofias espiritualistas. Nesse sentido, James observaria:

[...] já começamos a ver que, embora a unidade seja a regra da consciência de cada homem, ainda assim, pelo menos em alguns indivíduos, pensamentos podem se separar dos outros e formar eus separados. Quanto ao isolamento, seria precipitado estarmos certos demais sobre esse ponto, em vista dos fenômenos de transferência de pensamento, influência mesmérica e controle por espíritos, que estão sendo alegados hoje em dia com melhor autoridade do que jamais o foram. A natureza definitivamente fechada de nossa consciência pessoal é provavelmente uma resultante estatística mediana de muitas condições, mas não uma força ou fato elementar; [...].³⁰⁶

Sob uma perspectiva experiencial, parece mais adequado considerar o eu como algo que não tem fronteiras bem definidas, nem uma unidade interna fixa. A posição filosófica de James a esse respeito pode ser expressa assim:

Há muitas maneiras possíveis de construir ontologias da consciência e do inconsciente. A ontologia freudiana do inconsciente é um exemplo. Ontologias diversas foram propostas por tradições místicas e esotéricas em vários períodos e lugares. Não é necessário discutir em detalhes qualquer uma dessas ontologias, para apontar para um fato a respeito delas: o fato de que elas são *hipóteses* metafísicas. Uma hipótese metafísica pode ser definida como uma hipótese ontológica que não é possível confirmar por evidências, enquanto, de um ponto de vista intelectual, ela parece logicamente possível. Qualquer explicação metafísica para um fenômeno tem um caráter necessariamente hipotético.

Nesse sentido, James propôs a adoção de uma atitude metafisicamente neutra na ciência, deixando em aberto questões que só podem ser discutidas no terreno da metafísica. A neutralidade metafísica da ciência, para James, é a atitude

306 James, *Principles*, 331.

de não assumir pressupostos metafísicos de modo inconsciente, como se fossem verdades dadas. Essa atitude envolve a descrição dos fenômenos de modo que permaneça em aberto sua interpretação metafísica. Assim, James procurou desenvolver uma descrição metafisicamente neutra sobre a consciência – neutra não no sentido de ser desligada da metafísica, mas sim no de poder ser submetida a mais de uma interpretação de seus aspectos metafísicos. Isso significa uma tentativa de produzir uma descrição da consciência sem se prender à explicação metafísica dos elementos descritos.

Essa atitude de neutralidade metafísica é um aspecto central do pragmatismo de James. Uma abordagem pragmática acerca de um fenômeno ou conjunto de fenômenos não assume uma ontologia, mas reconhece a possibilidade de muitas ontologias possíveis que podem ser propostas como hipóteses. Nesse sentido, como explicou James, o pragmatismo funciona como uma espécie de “corredor” entre diversos sistemas metafísicos possíveis:

O pragmatismo, de acordo com Papini, é então apenas uma coleção de atitudes e métodos, e sua principal característica é sua neutralidade armada em meio às doutrinas. Ele é como um corredor em um hotel, a partir do qual se abre uma centena de portas para uma centena de câmaras. Em uma você pode ver um homem de joelhos rezando para recuperar a fé; em outra uma escrivãzinha junto à qual senta-se alguém ansioso para destruir toda metafísica; em uma terceira um laboratório com um investigador procurando novas bases a partir das quais possa avançar rumo ao futuro. Mas o corredor pertence a todos, e todos devem passar por ali. O pragmatismo, em suma, é uma grande *teoria-corredor*.³⁰⁷

[O pragmatismo] não tem quaisquer dogmas, nem quaisquer doutrinas, exceto por seu método. Como bem disse o jovem pragmatista italiano Papini, ele [o pragmatismo] se encontra no meio de nossas teorias, como um corredor em um hotel. Inúmeras câmaras se abrem a partir dele. Em uma vocês podem encontrar um homem escrevendo um volume ateu; na próxima alguém de joelhos rezando em busca de fé e força; em uma terceira um químico investigando as propriedades de um corpo. Em uma quarta um sistema de metafísica está sendo imaginado; em uma quinta a impossibilidade da metafísica está sendo mostrada. Mas todos eles possuem o corredor, e todos devem passar por ele se querem uma maneira praticável de entrar ou sair de seus respectivos

307 William James, “G. Papini and the Pragmatist Movement in Italy [1906],” in *Essays in Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), 146.

aposentos.³⁰⁸

Essa foi a abordagem filosófica que James aplicou ao campo dos fenômenos da *psychical research* e das experiências místicas e religiosas em geral. Em suas discussões desses fenômenos, ele procura realizar descrições psicológicas que se mantêm metafisicamente neutras no que diz respeito à verdade das afirmações feitas pelos sujeitos destas experiências. Estas afirmações, como nota James, são de fato interpretações das experiências, e, como toda afirmação metafísica, elas se encontram no terreno da crença – sendo influenciadas pelas expectativas e pelas crenças prévias dos sujeitos.

A partir dessa perspectiva, ele notou que o próprio dualismo entre “consciência” e “corpo” é um pressuposto metafísico que pode ser questionado. A filosofia de James viria a lidar com essas questões no anos que se seguiram à publicação dos *Principles of Psychology* (1890). Contudo, ele não proporia nenhuma teoria definitiva a esse respeito – apenas questionamentos, problematizações, e hipóteses alternativas. Foi com essa atitude que James propôs a hipótese metafísica alternativa de um não-dualismo, em trabalhos publicados na primeira década do século XX, enfatizando explicitamente o caráter hipotético de sua discussão.³⁰⁹ Da mesma maneira, ele questionou o dualismo mente-corpo, bem como o materialismo médico de sua época, observando que estas são crenças metafísicas tanto quanto qualquer visão de mundo espiritualista.

É nesse sentido que podemos entender a perspectiva introduzida pelo empirismo de James em relação ao estudo de experiências transpessoais (no sentido dado a essa palavra pelos psicólogos transpessoais a partir do final dos anos 1960). James propôs uma consideração séria³¹⁰ de experiências não-

308 William James, *Pragmatism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975 [1907]), 32.

309 Os dois textos principais onde ele apresenta essa hipótese são: William James, “Does ‘Consciousness’ Exist? [1905],” in *Essays in Radical Empiricism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976 [1912]), 3–19; “A World of Pure Experience [1905],” in *Essays in Radical Empiricism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976 [1912]), 21–44.

310 Refiro-me aqui a uma expressão que às vezes é usada em antropologia: “levar a sério” a perspectiva do outro. O que significa isso? Conforme passei a refletir sobre essa expressão, com um olhar influenciado pela filosofia de William James, ela veio a significar para mim algo como: considerar a posição metafísica do outro como o que James chamou de uma “hipótese viva”, ou seja, uma possibilidade real. Se alguém me relata uma experiência transcendente, ou uma experiência não-ordinária, mesmo uma que eu mesmo considero absurda, levar o relato dessa pessoa a sério significa não aplicar de antemão uma posição metafísica que reduza o relato do outro a outros termos, mas aceitá-lo como possível, em seus próprios termos – ou dar-lhe o “benefício da dúvida”, *in dubio pro reo*, como se diz nos tribunais. Mesmo que o outro me conte

ordinárias, provenientes tanto do campo das psicopatologias quanto do funcionamento “supranormal”. No presente, essa perspectiva implica uma reconsideração dos pressupostos ontológicos das diversas teorias científicas possíveis acerca desses fenômenos.

4.6. *Dificuldades levantadas pela abordagem transpessoal*

Há diversas críticas que podem ser feitas à abordagem transpessoal, mas de modo geral todas elas giram em torno do tema da adoção de proposições metafísicas e religiosas que são sempre teoricamente contestáveis e carecem de verificação satisfatória, do ponto de vista dos críticos.

Como nota Hammer,³¹¹ a psicologia transpessoal tem uma tendência a ser essencialista (na busca por uma “essência” das religiões, da experiência mística, da personalidade, etc.) e apologética, afastando-se do rigor acadêmico e científico em suas formulações. Ela tende, assim, a aproximar-se do discurso religioso, principalmente conforme este manifesta no fenômeno do esoterismo Nova Era. Como observou Gary Alexander há algumas décadas,³¹² há uma tendência entre os psicólogos transpessoais a misturar suas teorias sobre a consciência com suas crenças pessoais de modo acrítico, passando “de observações descritivas para

que viu um espírito, ou um disco voador, ou que teve contato com uma consciência racional transdimensional (como relata o escritor de ficção científica Philip K. Dick); mesmo que a psiquiatria normal considere algumas dessas pessoas como “esquizofrênicas”, ou algo semelhante – para mim elas têm ao menos o benefício da dúvida. Isso significa considerar pelo menos a *possibilidade* metafísica de que tais experiências não se reduzam a eventos eletroquímicos ocorridos nos cérebros dos sujeitos que as relatam. Isso *não* significa que a interpretação dada pelos próprios sujeitos para suas experiências seja necessariamente verdadeira. Significa, por outro lado, que a possibilidade de que elas se *reduzam* a eventos cerebrais (ou a outro tipo de explicação metafísica) também é real. Mas não significa que *todas* as experiências desse tipo devam ser reduzidas a outros termos; e sim que algumas delas podem – talvez – ser melhor explicadas em outros termos, enquanto outras não podem. Em última instância, de qualquer maneira, esse tipo de questionamento só é relevante no que diz respeito às ações que serão tomadas em relação às experiências (entendendo “ação” em sentido amplo, incluindo discursos, práticas, e pensamentos).

311 Hammer, “Human Potential Movement,” 574.

312 Gary T. Alexander, “William James, the Sick Soul, and the Negative Dimensions of Consciousness: A Partial Critique of Transpersonal Psychology,” *Journal of the American Academy of Religion* 48, no. 2 (1980): 191–205.

normativas sem aviso”.³¹³ Eles tendem a confundir o nível da descrição dos fenômenos com o nível da explicação metafísica. Há também uma tendência a postular uma ‘verdade essencial’ das tradições esotéricas e ignorar a particularidade e historicidade das múltiplas tradições, entendendo todas elas, de modo vago, como uma espécie de ‘filosofia perene’. Ao fazer isso, um certo número de psicólogos transpessoais deixa o campo da discussão empírica para adentrar o da crença irrefletida. O resultado nesses casos é a produção de uma psicologia “abertamente religionista”³¹⁴ que perde a capacidade de diálogo com as ciências institucionalizadas.

É claro que essa caracterização geral deixa de fora nuances importantes no que diz respeito ao trabalho de autores específicos no plano teórico. Nem todos os autores e praticantes que adotam uma perspectiva transpessoal em seu trabalho assumem verdades religiosas como pressupostos dogmáticos. De qualquer maneira, a relação da psicologia transpessoal com o estudo de tradições esotéricas gera uma série de dificuldades metodológicas para qualquer profissional (incluindo pesquisadores e terapeutas) que se proponha adotar uma perspectiva transpessoal.

Enquanto o fato de buscar aprender *com* tradições esotéricas (em contraste com a abordagem usual das ciências sociais de buscar aprender *sobre* elas) não seja um problema de modo algum, uma dificuldade encontrada por aqueles que se dedicam a esse estudo no âmbito da psicologia transpessoal é, em primeiro lugar, um risco permanente de superficialidade. Tradições espirituais como a ioga, o budismo (em suas inúmeras vertentes), o xamanismo (de fato um ‘conceito guarda-chuva’ que abrange múltiplas tradições), etc., envolvem disciplinas e métodos que podem levar anos, ou mesmo vidas inteiras, para serem aprendidos.³¹⁵ Além disso, o charlatanismo e diversas distorções são comuns no campo da espiritualidade e do esoterismo. Por isso, incluir elementos de todas essas tradições em um único ‘caldeirão’ de teorias, terapias, práticas, etc., como fazem a psicologia transpessoal

313 Ibid., 193.

314 Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 50–52.

315 Para um exemplo das dificuldades às quais me refiro, ver Ronald L. Campbell e Philip S. Staniford, “Transpersonal Anthropology,” *Phoenix* 2, no. 1 (Summer 1978): 28–40. Nesse artigo, os autores descrevem o problema encontrado por Staniford ao tentar ingenuamente reproduzir experiencialmente estados de consciência descritos por certos sistemas de ioga. Ele se dá conta de que o “mapa” experiencial descrito pela tradição só pode ser verificado por um praticante após longos anos de disciplina (se o for). Isso é impossível dentro do esquema acadêmico no qual ele realiza sua pesquisa.

e o movimento Nova Era, é um empreendimento problemático. Ao fazer isso, corre-se o risco de uma homogeneização idealista de contextos culturais que são extremamente complexos e diversos; e um risco de adoção acrítica de ideias fantasiosas e supersticiosas. Há nesse campo uma necessidade constante de pensamento crítico. Sem isso, a psicologia transpessoal corre sempre o risco de produzir representações distorcidas de diversas tradições, vendendo uma “espiritualidade” pasteurizada submetida à lógica cultural do capitalismo globalizado.

De um ponto de vista terapêutico, muitas das críticas feitas à psicologia transpessoal já haviam se tornado comuns nos anos 1970, após a primeira década do MPH e da expansão dos chamados “centros de crescimento”, como Esalen e outros. Olav Hammer enumerou as críticas mais comuns na época, no período em que surgiram as manifestações atuais da espiritualidade Nova Era:

(1) Uma objeção comum aos objetivos do MPH era que ele estimulava uma atitude narcisista. As terapias do MPH foram acusadas de privilegiar experiências de curto prazo em detrimento de objetivos de longo prazo, a indulgência individual em detrimento de preocupações sociais, e assim por diante. [...] (2) Outro problema percebido tinha a ver com os clientes atraídos pelos métodos que com frequência eram emocionalmente bastante intensos. Embora voltados para a melhoria de pessoas saudáveis, em vez de para a cura de pessoas enfermas, alguns daqueles que participavam de sessões em centros de crescimento eram psicologicamente muito frágeis para passar por grupos de encontro emocionalmente intensos ou pela terapia *gestalt*. Assim diversos suicídios ocorreram em Esalen e outros centros de crescimento, gerando sérias dúvidas acerca dos métodos empregados. (3) Relacionadas a este último tema, houve dúvidas acerca de algumas formas de trabalho corporal, levantadas por terapeutas mais tradicionais. A ênfase no toque e na emocionalidade levantou preocupações acerca do risco de criar vínculos de transferência e contratransferência excessivamente fortes. Foi sugerido que esses vínculos podiam ser psicologicamente prejudiciais. (4) A natureza eclética e academicamente desfilhada de boa parte do MPH levou à proliferação de métodos, alguns dos quais eram altamente heterodoxos. Parte da crítica ao MPH dizia respeito a essa atmosfera de “vale tudo”, que, dizia-se, atraía pessoas não qualificadas para assumir o papel de terapeuta. Uma crítica relacionada era dirigida à falta de validação clínica e experimental de muitas das terapias oferecidas. (5) Talvez a crítica mais comum era que as terapias do MPH resultavam em experiências catárticas e sentimentos de superação emocional cujos efeitos desapareciam em grande medida uma vez que os clientes retornavam a suas vidas cotidianas.³¹⁶

316 Hammer, “Human Potential Movement,” 577–578.

Todas essas críticas eram válidas em relação a alguns casos particulares, mas elas não implicam a impossibilidade de uma abordagem transpessoal que evite cometer esses erros.

De qualquer modo, a psicologia transpessoal herdou o amplo conjunto de terapias do MPH, bem como as críticas feitas a elas. E ela herdou também as críticas feitas aos movimentos metafísicos e religiosos relacionados à espiritualidade Nova Era. A principal, do ponto de vista do estudo acadêmico das religiões, é a acusação de distorção de tradições culturais complexas e a falta de um olhar crítico sobre essas tradições e crenças. Exemplos dessas críticas podem ser vistos em algumas sátiras contemporâneas do MPH e da espiritualidade Nova Era.³¹⁷ Eliezer Sobel retrata esse processo geral de distorção em seu relato sobre o movimento Nova Era, do qual um trecho serve como exemplo:

Recentemente, sem querer, ouvi minha boa amiga Yolanda cantando um cântico hindu. Esses cânticos foram trazidos de sua fonte religiosa original na Índia para os Estados Unidos, através de pessoas como Ram Dass,³¹⁸ passando por pessoas como eu, que os cantavam com pessoas como Ram Dass, através de pessoas que cantaram comigo, e assim por diante, linhagem abaixo. Ou alguma cadeia de transmissão semelhante – todas resultando em, digamos, alguém na academia de ginástica local ensinando ioga e incluindo um cântico hindu como parte da aula, apesar de carecer de qualquer conexão espiritual profunda ou autêntica com a fonte religiosa original do cântico. Isso acontece porque, em algum lugar ao longo da cadeia, algo se rompe: é como brincar de telefone espiritual. Por

317 Dois exemplos engraçados são Jon Ronson, *The Men Who Stare at Goats* (New York: Simon and Schuster, 2004); e Eliezer Sobel, *The 99th Monkey: A Spiritual Journalist's Misadventures with Gurus, Messiahs, Sex, Psychedelics, and Other Consciousness-Raising Experiments* (Santa Monica: Santa Monica Press, 2008). O livro de Ronson – um livro de não-ficção, transformado em um filme de comédia ficcional em 2009 – trata de experimentos do exército dos EUA com supostas habilidades paranormais, e descreve a influência do MPH e do movimento Nova Era na concepção desses experimentos. O título, “homens que fitam bodes”, refere-se a tentativas (reais, segundo Ronson) de assassinar bodes usando o poder da mente, patrocinadas pelo exército. O livro de Sobel é um relato das experiências do autor com o MPH e o movimento Nova Era, no qual, após três décadas “tentando desesperadamente me curar de ser eu”, experienciando todo tipo de práticas de ‘despertar do potencial humano’, Sobel continua a ser “mais ou menos o mesmo cara” que ele era no início da história (Sobel, *The 99th Monkey*, 10-11).

318 Ram Dass é o nome espiritual de Richard Alpert (nascido em 1931), um guru psicodélico que foi professor de psicologia nos EUA no final dos anos 1950, em Stanford e depois em Harvard, onde teve sua primeira experiência psicodélica, e de onde foi expulso em 1963, junto com outro professor e famoso militante da experiência psicodélica, Timothy Leary (1920-1996), por causa de experiências controversas com substâncias psicoativas. Ver Roger Walsh e Charles S. Grob, eds., *Higher Wisdom: Eminent Elders Explore the Continuing Impact of Psychedelics* (New York: SUNY Press, 2005), 207–221; Dass e Metzner, *Birth of a Psychedelic Culture*.

exemplo, isso foi o que ouvi Yolanda cantando:

*Oya, joya, sock it to me boya, om namah shivaya.*³¹⁹

Se deixarmos de lado qualquer ponto de vista normativo e adotarmos uma perspectiva antropológica e histórica, uma olhada rápida sobre a enorme variedade de crenças religiosas ou espirituais contemporâneas é suficiente para entender o alcance dessa problemática. De um lado, temos a constatação de William James e outros, de uma qualidade espiritual sincera presente em muitas experiências humanas incomuns consideradas valiosas e transformadoras pelos sujeitos que as tiveram. Por outro lado, a imensa variedade de crenças religiosas e espirituais contemporâneas, algumas (ou talvez muitas) das quais julgamos absurdas, ingênuas, ou simplesmente errôneas, é em si mesma um fenômeno cultural a ser investigado. De um ponto de vista filosófico, que atitudes podemos assumir diante desses fatos?

O estudo da psicologia transpessoal hoje é comparável ao estudo da “cura mental” na época de James. Me parece importante levar em conta as razões pelas quais James considerava útil estudar movimentos metafísicos marginais – como o espiritualismo, o mesmerismo, a *psychical research*, a “cura mental” – pois os argumentos dele a esse respeito permanecem válidos. Segundo James, independentemente das afirmações metafísicas feitas pelos proponentes dessas várias doutrinas, é importante examinar pragmaticamente seus efeitos, e investigar os mecanismos psicológicos envolvidos. Em particular, as afirmações às vezes risíveis de aderentes (isto é, aderentes segundo o ponto de vista dos estudiosos acadêmicos das religiões contemporâneas) do movimento Nova Era podem (pelo menos em alguns casos) ser realmente relacionadas a qualidades humanas que merecem ser exploradas e compreendidas. Na pior das hipóteses, mesmo que as afirmações se mostrem falsas, os fenômenos psicológicos e sociais envolvidos na formação dessas crenças são eles mesmos tópicos a serem investigados. Os estudos de Murphy sobre capacidades “supranormais” são bons exemplos aqui, bem como os escritos de Frederic Myers e os do próprio James. Em vista dos resultados práticos relevantes, diz James, podemos

319 Sobel, *The 99th Monkey*, 30.

nos permitir relevar as inúmeras falhas e autoenganos que são misturadas com eles (pois em tudo a falha humana é natural), e podemos também relevar a verborragia de boa parte da literatura da cura mental, da qual uma parte é tão lunaticamente cheia de otimismo e expressada de modo tão vago que um intelecto academicamente treinado acha quase impossível lê-la.³²⁰

James também notava o problema de que essa literatura era cheia de “coisas insinceras, produzidas mecanicamente para o mercado”³²¹ – algo que hoje atingiu proporções impressionantes. Independentemente desses problemas, no entanto, ele diz:

A primeira coisa a se ter em mente (especialmente se nós mesmos pertencemos ao tipo clerical-acadêmico-científico, o tipo oficialmente e convencionalmente “correto”, o tipo “mortalmente respeitável”, para o qual ignorar os outros é uma tentação assediante) é que nada pode ser mais estúpido do que excluir de nossa observação certos fenômenos, meramente porque somos incapazes de tomar parte neles por nós mesmos.³²²

O ponto importante aqui é o aspecto experiencial dos fenômenos envolvidos nesses movimentos marginais. Nessa conexão, a principal contribuição de James para a psicologia contemporânea é um tipo de fundamentação filosófica que acrescenta uma camada adicional de reflexão aos estudos da consciência. Através de uma visão crítica sobre questões epistemológicas e metafísicas envolvidas em discussões sobre a consciência, James abre a possibilidade de uma ciência menos dogmática e mais rica em termos de abordagens metodológicas, sem abrir mão de uma atitude de rigor empírico e conceitual.

4.7. Conclusão

De um ponto de vista histórico, a psicologia transpessoal constitui-se como um vínculo direto da psicologia contemporânea com o projeto de psicologia proposto

³²⁰ James, *Varieties*, 84.

³²¹ Ibid., 83.

³²² Ibid., 95.

no final do século XIX e início do século XX por William James. O interesse da psicologia transpessoal por temas intrínsecos ao projeto jamesiano (descrito anteriormente no Capítulo 3) se dá em relação aos dois grandes eixos interseccionantes daquele projeto: (i) o estudo e a realização de potenciais humanos latentes e (ii) a investigação e o aproveitamento de experiências não-ordinárias ou anômalas consideradas úteis para a vida humana.

Há dois conjuntos de críticas que podem ser feitas à abordagem transpessoal. Um primeiro conjunto de críticas diz respeito à adoção, por praticantes dessa abordagem, de posições metafísicas que são (por definição) teoricamente contestáveis e carentes de verificação científica satisfatória. Em relação a esse tipo de crítica, a posição pragmática de James serve como uma fundamentação filosófica que permite justificar o desenvolvimento de investigações e práticas transpessoais em vista das consequências benéficas oriundas dessas investigações e práticas, independentemente da interpretação metafísica que se dê às experiências dos sujeitos.

Há, por outro lado, um conjunto de críticas terapêuticas que envolve preocupações acerca dos riscos psicológicos associados à prática transpessoal e que coloca em dúvida a eficácia terapêutica dessa abordagem. Tais críticas, que podem vir a ser válidas em relação a casos particulares (isto é, de praticantes específicos em contextos situados) não implicam uma abrangência indistinta em relação a todos os praticantes da abordagem transpessoal, nem permitem impugnar essa abordagem como um todo. Sob uma perspectiva pragmática, os critérios de avaliação dessa abordagem devem ser empíricos e essa é, em última instância, uma questão a ser abordada no âmbito da investigação científica. Essa, contudo, é também uma discussão que deve ser situada no campo da filosofia da ciência, ao levarmos em conta a ampliação radical do escopo das ciências proposta por William James.

5. Sobre a noção de estados de consciência

5.1. Introdução

O surgimento da psicologia transpessoal (discutido no Capítulo 4) esteve associado à popularização de alguns tipos de experiências que antes haviam sido relativamente pouco acessíveis no Ocidente, muitas vezes tratadas com desconfiança ou desprezo pela racionalidade científica europeia. Os conceitos de “estados de consciência” e “estados alterados de consciência” são elementos importantes no discurso psicológico acerca das experiências transpessoais. Esses conceitos têm seus antecedentes históricos mais acessíveis na psicologia dos estados excepcionais e na pesquisa psíquica do século XIX. Uma das formulações iniciais dessas noções encontra-se na obra de William James, que trabalhou em relação a desenvolvimentos ainda mais recuados e com base na ampla experimentação desenvolvida sobre esse tema no âmbito da pesquisa psíquica de sua época. James elaborou uma das primeiras formulações de tais conceitos dentro de um referencial que assumia a psicologia como ciência e usava um vocabulário deliberadamente antimetafísico para falar sobre os fenômenos psíquicos. Neste capítulo, apresentarei uma breve síntese dos antecedentes históricos desses conceitos, seguida de uma discussão sobre a forma como eles passaram a ser abordados na psicologia transpessoal a partir da segunda metade do século XX.

5.2. Estados alterados de consciência: alguns antecedentes históricos

Experiências com estados meditativos, contato direto com místicos de diversas tradições, pesquisas com substâncias que não eram conhecidas (ou cujo conhecimento era restrito a pequenos grupos) no final do século XIX, se tornaram disponíveis aos investigadores da consciência no Ocidente durante o século XX.

Esses desenvolvimentos possibilitaram uma perspectiva ampliada sobre as diversas possibilidades de funcionamento humano, que passaram a fazer parte do campo de investigação da psicologia. A noção de “estados alterados de consciência” foi utilizada por muitos autores nesse contexto, para referir-se a esse conjunto de variações possíveis da consciência que são de interesse, por exemplo, para a psicologia transpessoal. Um aspecto importante da psicologia transpessoal é a tentativa de formulação de diversas “cartografias da consciência”,³²³ baseadas na investigação de experiências de um amplo espectro de estados de consciência.

A expressão “estado alterado de consciência” foi popularizada no início dos anos 1970, após a publicação de um volume editado por Charles Tart com esse título,³²⁴ e recebeu seu tratamento conceitual mais aprofundado no livro de Tart intitulado *States of Consciousness* [*Estados de consciência*] publicado em 1975.³²⁵ No entanto, o conceito remete-se a William James e outros autores do final do século XIX.

James usou a expressão “estados mentais excepcionais” para se referir ao vasto conjunto de formas possíveis de consciência diferentes da ordinária. A perspectiva desenvolvida por autores como Frederic Myers e outros que trabalharam no contexto da *psychical research*, como o próprio James, classificava as variações da consciência em dois grandes domínios, o domínio das psicopatologias e o domínio dos chamados fenômenos supranormais – sendo que em alguns casos é difícil discernir a qual dois tipos um fenômeno pertence. A partir dessa perspectiva, James notou que a única maneira de julgar variações de consciência como benéficas ou como patológicas é considerando suas consequências práticas.³²⁶

Por razões históricas complexas, o estudo de alterações da consciência é cercado de muitos preconceitos. Conforme observou Hanegraaff, “o ambíguo legado da contracultura dos anos 1960 resultou em [...] [uma forte] resistência acadêmica”

323 Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, 245–255; Anna M. P. C. Nagelschmidt, *Argonautas dos espaços interiores: uma introdução à psicologia transpessoal* (São Paulo: Vetor, 1996).

324 Charles T. Tart, ed., *Altered States of Consciousness: A Book of Readings* (San Francisco: Harper Collins, 1990 [1969]).

325 Charles T. Tart, *States of Consciousness* (Lincoln: iUniverse, 2000 [1975]).

326 James discutiu esses estados de maneira detalhada em 1896, em um conjunto de conferências não publicadas conhecidas como “Lowell Lectures on Exceptional Mental States” [“Conferências Lowell sobre Estados Mentais Excepcionais”] (1896). Para uma reconstrução dessas conferências, ver Taylor, *William James on Exceptional Mental States*.

contra esses estudos, “e por boas razões”.³²⁷ No entanto, Hanegraaff também sugere que a resistência contra o estudo sistemático³²⁸ de alterações voluntárias e involuntárias de consciência na cultura ocidental tem raízes muito mais antigas:

Nos períodos após a Antiguidade, a influência da teologia cristã, do racionalismo grego, e (posteriormente) da ciência moderna acerca de o que era considerado “conhecimento” legítimo e confiável teve o efeito de minimizar o papel dos “estados alterados”, que foram amplamente relegados aos domínios do “entusiasmo” religioso excessivo (e potencialmente herético), patologizados como doença mental, ou interpretados teologicamente como possessão demoníaca.³²⁹

Diante dessas tendências culturais, em muitos casos as visões de exploradores individuais entraram em choque com determinações normativas vigentes na cultura dominante a respeito da investigação científica e/ou pessoal da consciência. Da mesma forma, essas determinações normativas tiveram um impacto nas existências de outras culturas que têm visões diferentes a esse respeito, como as culturas nativas que praticam tradições xamânicas. Essa dimensão política do estudo da consciência torna-se evidente ao se examinar a imposição de restrições, às vezes explícitas, às vezes tácitas, sobre certos tipos de experiências. O exemplo mais imediato são as legislações acerca do uso de drogas.

A perspectiva pragmática de William James é uma posição importante nesse debate, repetidamente retomada pelos proponentes de abordagens mais inclusivas. James foi um dos primeiros autores a observar a importância do estudo de diferentes modos de funcionamento da consciência no contexto da psicologia moderna. Em uma passagem frequentemente citada, que se tornaria a principal convocação para esse tipo de investigação na psicologia até os dias atuais, ele diria:

[N]ossa consciência desperta normal, a consciência racional, como a chamamos, é apenas um tipo especial de consciência, enquanto ao seu redor, separadas dela pelas telas mais finas, jazem formas potenciais de consciência inteiramente diferentes. Podemos

327 Wouter J. Hanegraaff, “Ayahuasca Groups and Networks in the Netherlands: A Challenge to the Study of Contemporary Religion,” in *The Internationalization of Ayahuasca*, ed. Beatriz Labate e Henrik Jungaberle (Berlin: Lit Verlag, 2011), 92–93.

328 Cf. Charles T. Tart, “States of Consciousness and State-Specific Sciences,” *Science*, New Series, 176, no. 4040 (June 16, 1972): 1203–1210.

329 Hanegraaff, “Ayahuasca Groups,” 92.

atravessar a vida sem suspeitar de sua existência; mas aplique o estímulo necessário, e a um toque elas estão lá em toda sua completude, tipos definidos de mentalidade que provavelmente têm em algum lugar seu campo de aplicação e adaptação. Nenhuma explicação do universo em sua totalidade pode ser final se deixar de considerar essas outras formas de consciência.³³⁰

Desde a época de James, muitos desenvolvimentos ocorreram nesse campo. A literatura científica e acadêmica acumulada sobre diferentes formas de consciência é substancial, mas curiosamente existem comunidades inteiras de pesquisa em ciência cognitiva, filosofia da mente e áreas correlatas que ignoram as discussões levantadas nela. Entre os fatores que contribuem para essa ignorância ou negligência acadêmica encontramos atitudes culturais arraigadas de rejeição em relação a “estados mentais excepcionais” na cultura ocidental.

Na literatura geral acumulada a esse respeito, não restrita à literatura acadêmica, há muitos subcampos relevantes que colocam questões de interesse filosófico, entre os quais podemos enumerar brevemente os seguintes: (1) estudos, descrições e discussões sobre os efeitos experienciais de substâncias psicoativas (incluindo uma vasta literatura antropológica sobre o uso dessas substâncias em diversas culturas), passando por escritos marginais de “psiconautas” independentes (como os clássicos “Gracie e Zarkov”, Alexander Shulgin, etc.), e incluindo obras da cultura popular sobre drogas e experiências psicodélicas; (2) toda a literatura acadêmica sobre hipnose, que constitui um vasto arquivo de pesquisa formulado ao longo de todo o século XX e da primeira década do século XXI, e que inclui ainda a vasta literatura científica e popular sobre o mesmerismo e a hipnose, acumulada desde o século XVIII; (3) o imenso arquivo de textos de diversas tradições místicas e esotéricas, ocidentais e orientais, nas quais práticas de alteração da consciência têm um papel importante; (4) a literatura mística das grandes religiões mundiais, como o cristianismo, o judaísmo, o islamismo, o hinduísmo e o budismo; (5) um grande número de etnografias que tratam de experiências de alteração da consciência em diversas culturas; (6) toda a literatura antropológica sobre o xamanismo; (7) o arquivo do esoterismo ocidental, desde a Idade Antiga até os dias atuais; e por fim (8) a literatura científica contemporânea a respeito do tema das alterações de consciência, que é surpreendentemente pequena em comparação com os outros

330 James, *Varieties*, 307–308.

ramos enumerados acima. Esses são, grosso modo, campos onde experiências “não ordinárias” foram discutidas na forma de *textos*. É necessário lembrar que esses textos se relacionam de maneiras diversas com tradições de *prática*, muitas das quais bastante complexas; e que há tradições de prática que não são representadas em quaisquer textos.

As *Varieties of Religious Experience* [*Variedades de experiência religiosa*] (1902) de James foram um dos primeiros textos produzidos dentro do referencial da psicologia moderna a tratar desse tema de modo abrangente. Apesar da imensa quantidade de informação a esse respeito produzida no último século, os problemas especificamente filosóficos colocados em evidência por essas experiências são basicamente os mesmos que foram abordados por James.

A discussão contemporânea sobre estados de consciência encontra seu antecedente histórico mais direto nos trabalhos de pioneiros da psicologia moderna como Jean-Martin Charcot (1825-1893), Hippolyte Bernheim (1840-1919), Pierre Janet (1859-1947), Alfred Binet (1857-1911), Edmund Gurney (1847-1888), Frederic Myers, e o próprio William James, entre outros. Contudo, os antecedentes históricos dos trabalhos desses autores são ainda mais recuados, podendo ser traçados até o trabalho de Franz Anton Mesmer (1734-1815) e um seguidor deste, Armand-Marie-Jacques de Chastenet, Marquês de Puységur (1751-1825). Os trabalhos destes últimos deram origem a noções como o “magnetismo animal” e o “sonambulismo artificial”, que posteriormente culminariam tanto no hipnotismo científico e popular dos séculos XIX e XX quanto no transe mediúnico do espiritualismo,³³¹ no mesmo período. Esses desenvolvimentos estão na origem da prática moderna da hipnose clínica e experimental, que antecede a história da psicologia moderna em pelo menos um século;³³² da mesma forma, podemos encontrar aí os ancestrais da psicanálise de Freud.

331 Acerca da importância das pesquisas sobre mediunidade, ao lado de pesquisas sobre histeria, múltipla personalidade e hipnose, para o desenvolvimento da psicologia e da psiquiatria no final do século XIX, ver Carlos S. Alvarado et al., “Perspectivas Históricas Da Influência Da Mediunidade Na Construção de Idéias Psicológicas E Psiquiátricas,” *Revista de Psiquiatria Clínica* 34, no. 1 (2007): 42–53.

332 Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*; Gauld, *A History of Hypnotism*. Ver também Silvia Mancini, “Animal Magnetism and Psychic Sciences, 1784-1935: The Rediscovery of a Lost Continent,” trad. Juliet Vale, *Diogenes* 48, no. 190 (June 1, 2000): 94–101.

5.2.1. Mesmerismo³³³

Franz Mesmer foi um médico alemão que iniciou sua carreira em Viena, migrando para Paris em 1778. Em 1766, Mesmer concluíra uma tese que tratava de efeitos da gravitação nas marés, onde propunha a existência de efeitos semelhantes aos das marés sobre os humores do corpo humano. Entre 1773 e 1774, com base nessas ideias, ele conseguiu tratar com sucesso uma paciente que sofria de ataques convulsivos recorrentes e outros sintomas. Sua abordagem havia sido tentar estabelecer no corpo da paciente uma “maré artificial”, inicialmente através de magnetos. Abandonando o uso de magnetos, Mesmer passou a utilizar “passes” com as mãos sobre o corpo de seus pacientes, e postulou a existência de um “fluido magnético” sutil que permeia todos os corpos, que ele podia usar a partir de seu próprio corpo para restabelecer a circulação harmoniosa do fluido magnético (as “marés”) do corpo de seus pacientes.³³⁴ Mesmer passou a obter muitos resultados notáveis com sua técnica de “passes magnéticos”, e outras técnicas introduzidas por ele para canalização do “fluido magnético animal”.³³⁵ Ele descobriu que os passes induziam catarses ou “crises” curativas, que podiam se manifestar como riso, choro, bocejos, sono, desmaios ou convulsões. Muitos relatos de curas através da técnica de Mesmer foram registrados, incluindo alguns casos graves, como tumores cancerosos e outras moléstias físicas, embora não seja possível verificar com exatidão a natureza dessas afirmações. Mesmer foi o originador de um amplo movimento em torno dessa técnica, que passou a permear o imaginário popular e atraiu um número imenso de praticantes, seguidores, publicações, teorias, relatos de

333 As informações históricas desta seção derivam principalmente de Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*; Gauld, *A History of Hypnotism*.

334 Gauld, *A History of Hypnotism*, 1–3.

335 Em um dado momento, relata Gauld, “[o]s pacientes eram tão numerosos que mesmo com a ajuda de assistentes, Mesmer não mais podia tratar cada um individualmente. Ele assim desenvolveu uma peça de aparato – prefigurada anteriormente [por Johann Joseph Gassner (1727-1779)] – para armazenar o magnetismo animal. Essa era uma bacia (*baquet*) de madeira contendo pedaços de metal e garrafas de água ‘magnetizada’, da qual saíam diversos bastões móveis de ferro. Os pacientes sentavam-se em grupos em torno das bacias, segurando os bastões, com os quais eles tocavam partes enfermas de seus corpos. Para promover a livre circulação do fluido magnético, eles uniam os dedos, e o grupo todo era ligado por uma corda. Um *baquet* era mantido para os pobres. O tratamento individual era reservado para casos especiais.” Ibid., 5.

casos e controvérsias.³³⁶

Um desenvolvimento importante ocorreu a partir do trabalho do Marquês de Puységur, um seguidor de Mesmer. Em 1784, ao magnetizar um jovem paciente, Victor Race, Puységur observou um fenômeno que ele posteriormente chamaria de “sonambulismo artificial”. Sob influência da técnica de magnetização, Victor pareceu adormecer, e em seguida passou a comportar-se como sonâmbulo, falando sobre seus problemas. Em ocasiões subsequentes, ele passou a “conversar de maneira fluente e elevada”,³³⁷ diagnosticando e fazendo prescrições em relação à sua própria doença. Ele parecia ter a capacidade fazer o mesmo em relação a outros pacientes. O caso de Victor Race deu origem a um grande número de imitadores e sucessores, “sonâmbulos artificiais” dotados de uma espécie de “clarividência”. Puységur descobriu que o fenômeno podia ser reproduzido com outros sujeitos, e logo outros magnetizadores começaram a realizar experiências semelhantes.³³⁸

O mesmerismo exerceu uma grande influência em círculos esotéricos e ocultistas, espalhando-se logo para outros países a partir da França, e em última instância influenciando o surgimento do movimento espiritualista.³³⁹ O outro principal desdobramento do mesmerismo foi o estudo do hipnotismo, que teve um papel significativo na formulação das teorias do inconsciente no final do século XIX.

336 Ver também: Adam Crabtree, *Animal Magnetism, Early Hypnotism, and Psychical Research, 1766-1925: An Annotated Bibliography* (White Plains: Kraus International Publications, 1988). Acerca do mesmerismo como fenômeno cultural, ver: Robert Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968); Fred Kaplan, “The Mesmeric Mania: The Early Victorians and Animal Magnetism,” *Journal of the History of Ideas* 35, no. 4 (December 1974): 691–702; Bruce Mills, *Poe, Fuller, and the Mesmeric Arts: Transition States in the American Renaissance* (Columbia: University of Missouri Press, 2006); Martin Willis e Catherine Wynne, *Victorian Literary Mesmerism* (Leiden: Brill/Rodopi, 2006).

337 Gauld, *A History of Hypnotism*, 41.

338 Para uma discussão desse fenômeno, ver Wouter J. Hanegraaff, “Magnetic Gnosis: Somnambulism and the Quest for Absolute Knowledge,” in *Die Enzyklopädie Der Esoterik: Allwissenheitsmythen Und Universalwissenschaftliche Modelle in Der Esoterik Der Neuzeit*, ed. Andreas B. Kilcher e Philipp Theisohn (Amsterdam: Wilhelm Fink, 2010), 259–276. Como observa Gauld, não é possível dizer em que medida Puységur ‘descobriu’ o sonambulismo artificial, ou em que medida esse fenômeno foi simplesmente um comportamento criado por sugestão (‘inventado’, por assim dizer), que depois se espalhou “como os sintomas de outras epidemias de histeria, mas em uma escala maior”. Gauld, *A History of Hypnotism*, 44.

339 Gauld nota que o mesmerismo só sobreviveu nos EUA após 1850 em associação com o espiritualismo (*A History of Hypnotism*, 193). Enquanto o mesmerismo entrou em declínio após essa época, o espiritualismo passou por diversos desdobramentos e permanece como um movimento religioso até hoje. Um desenvolvimento bastante conhecido no Brasil é o trabalho de Allan Kardec (pseudônimo de Hippolyte Léon Denizard Rivail) (1804-1869).

5.2.2. Hipnotismo

James Braid (1795-1860) introduziu o termo “hipnotismo” a partir de 1841,³⁴⁰ após observar uma demonstração do magnetizador³⁴¹ Charles Lafontaine (1803-1892). O termo *hypnotisme* já havia sido usado em francês pelo magnetizador Etienne Félix d'Henin de Cuvillers (1755–1841) em 1821 para se referir a fenômenos relacionados ao mesmerismo.³⁴² Em 1843, Braid publicou o livro *Neurypnology; or The Rationale of Nervous Sleep, considered in relation to Animal Magnetism* [*Neuripnologia; ou a explicação do sono nervoso, considerado em relação ao Magnetismo Animal*], onde argumentou em favor dessa mudança terminológica a fim de diferenciar o conceito em relação ao magnetismo animal (mesmerismo).³⁴³ Sua terminologia passou desde então para o vocabulário popular. Embora ele não tenha sido o primeiro proponente desse tipo de interpretação, Braid exerceu uma influência importante ao imprimir aos fenômenos relacionados ao magnetismo animal a conotação moderna de fenômenos psicofisiológicos, afastando-se das teorias de Mesmer e abrindo caminho para o estudo moderno do hipnotismo.³⁴⁴ Esse desdobramento ocorreu especialmente à medida que as novas descobertas sobre a eletricidade e o magnetismo na física passaram a invalidar as teorias difundidas sobre o magnetismo animal, após 1850.

A questão da respeitabilidade do mesmerismo e do hipnotismo perante a

340 A respeito do trabalho e da influência de Braid, ver Ibid., 279–88; Lindsay Bertram Yeates, “James Braid: Surgeon, Gentleman Scientist, and Hypnotist” (PhD Dissertation, School of History and Philosophy of Science, Faculty of Arts & Social Sciences, University of New South Wales, 2013).

341 Leia-se: um praticante da técnica de magnetismo animal de Mesmer.

342 Melvin A. Gravitz and Manuel I. Gerton, “Origins of the Term Hypnotism prior to Braid,” *American Journal of Clinical Hypnosis* 27, no. 2 (1984): 107–110.

343 Yeates, “James Braid.”

344 Entre outros proponentes, Gauld menciona, por exemplo, Joachim Dietrich Brandis (1762-1845), que “argumentou que todos os fenômenos que supostamente provam a existência do fluido [magnético] devem-se à expectativa e autoengano por parte do sujeito, e à relação íntima entre o sujeito e o magnetizador” (Gauld, *A History of Hypnotism*, 93); e Julien-Joseph Virey (1775-1846), que atribuía as curas e outros resultados da técnica do magnetismo animal a “conexões neurais, e aos bem conhecidos modos pelos quais truques e ilusões perenemente atuaram sobre as inteligências humanas” (Virey, citado em Ibid., 127). Virey também parece ter sido um dos primeiros a comentar sobre o componente erótico presente nas relações entre magnetizadores e magnetizados, notando que “uma proporção bastante alta de magnetizadores eram homens belos e viris, e uma proporção bastante alta de suas melhores pacientes [*subjects*] eram jovens mulheres suscetíveis”. Ibid. Para um estudo sobre o componente erótico do mesmerismo, ver: Susannah Crockford, “Gender, Ecstasy and Mesmerism” (M. A. Thesis, University of Amsterdam, 2010).

ciência ortodoxa sempre foi um ponto de tensão na história da psicologia e da psiquiatria. Ellenberger, por exemplo, observa que “no período de 1860 a 1880 o magnetismo e o hipnotismo haviam caído em tal descrédito que um médico trabalhando com esses métodos teria comprometido irreparavelmente sua carreira científica e perdido sua prática médica”.³⁴⁵ Por outro lado, apesar do descrédito da ortodoxia científica, esses movimentos tiveram uma ampla adesão popular e formaram uma parte importante do ambiente cultural da época.³⁴⁶

No período entre as últimas décadas do século XIX e a primeira década do século XX, a situação do hipnotismo em relação à ortodoxia científica foi modificada. Nesse período ocorreu o que se pode chamar de uma ‘era de ouro’ do hipnotismo, na qual esses fenômenos foram estudados com cuidado por cientistas qualificados da época. Diversos membros da já citada *Society for Psychical Research* tiveram papel importante nessas pesquisas.³⁴⁷ Dentre estes, um nome que precisa ser mencionado é o de Charles Richet (1850-1935), cujo trabalho é creditado como tendo atraído a atenção de outros cientistas de renome para o estudo do hipnotismo, entre eles Jean-Martin Charcot (1825-1893).³⁴⁸ Charcot foi um dos mais importantes neurologistas de sua época, e principal responsável, segundo Gauld, “pelo estabelecimento definitivo dos fenômenos hipnóticos como um objeto legítimo de investigação científica”.³⁴⁹ Em um famoso artigo lido perante a Academia de Ciências francesa em 1882,³⁵⁰ resumindo os resultados de suas investigações sobre a hipnose e a histeria até então, Charcot imprimiu nesse campo um súbito impulso de respeitabilidade, efetivamente iniciando o movimento da pesquisa acadêmica moderna sobre a hipnose.

Nesse período ocorreram importantes debates entre duas “escolas” de interpretação em torno da natureza dos fenômenos hipnóticos, as escolas de Salpêtrière e Nancy. O Hospital da Salpêtrière, em Paris, foi o centro onde Charcot

345 Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, 85.

346 Kaplan, “The Mesmeric Mania.”

347 O principal trabalho de James a esse respeito é a série de conferências não publicadas intituladas “Lowell Lectures on Exceptional Mental States”, proferidas por ele em 1896. Ver Taylor, *William James on Exceptional Mental States*.

348 Gauld, *A History of Hypnotism*, 305–310; Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, 89–101.

349 Gauld, *A History of Hypnotism*, 306.

350 Jean-Martin Charcot, “Sur les divers états nerveux déterminés par l’hypnotisation chez les hystériques,” *Comptes-rendus hebdomadaires des séances de l’Académie des Sciences* 94, no. 1 (1882): 403–405.

desenvolveu intensamente suas pesquisas sobre histeria e hipnose a partir de 1878.³⁵¹ A chamada escola de Nancy consistia em um grupo de autores ligados à faculdade de medicina daquela cidade, reunidos em torno da figura de Hippolyte Bernheim (1840–1919). Bernheim havia sido influenciado a investigar o hipnotismo após visitar em 1882 a clínica de Ambroise-Auguste Liébeault (1823-1904), um obscuro médico rural que atendia nos arredores de Nancy e publicara um livro quase desconhecido intitulado *Du sommeil et des états analogues* [Sobre o sono e os estados análogos] em 1866.³⁵²

A principal divergência entre as duas escolas dizia respeito à interpretação do chamado “estado hipnótico” e das causas dos fenômenos hipnóticos. Enquanto Charcot supunha que a hipnose era um fenômeno patológico, produzido exclusivamente em pessoas histéricas, a visão da escola de Nancy era que os fenômenos da hipnose são derivados da sugestão, e podem ser produzidos em qualquer pessoa. Bernheim negava a existência de um “estado hipnótico” especial que pudesse ser claramente distinguido do estado de vigília. Em seu trabalho, ele constatou que muitos dos fenômenos atribuídos à hipnose podem ser produzidos por simples sugestões verbais sem necessidade de qualquer processo de “indução” de um “estado hipnótico”. Os autores da escola de Nancy foram os principais responsáveis pela interpretação da hipnose em termos do conceito de “sugestão”, que se tornaria central nesse campo de investigação.³⁵³ Segundo essa visão, todas as características associadas a quaisquer estados observados de hipnose são resultados de sugestão por parte do hipnotizador ou do próprio sujeito hipnótico (ideias preconcebidas, expectativas, etc.) – ou seja, não há nada de especial na hipnose exceto o próprio fato da sugestibilidade. Os fenômenos hipnóticos podem ser produzidos verbalmente sem quaisquer das manipulações extraordinárias popularmente associadas à hipnose. Com o peso das confirmações empíricas, a visão da escola de Nancy foi a que prevaleceu.

Muitos desdobramentos ocorreram no estudo do hipnotismo ao longo do

351 Gauld, *A History of Hypnotism*, 310.

352 Ibid., 319–327; Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, 85–89.

353 Eles não foram, contudo, os primeiros a propor interpretações baseadas no conceito de sugestão. Houve diversos predecessores, inclusive anteriores à introdução do conceito de “hipnose”, como o abade José Custódio de Faria (1756-1819). Suas ideias foram apresentadas em: Faria, *De la cause du sommeil lucide ou étude de la nature de l’homme* [Sobre a causa do sono lúcido, ou estudo sobre a natureza do homem] (Paris, 1806).

século XX, sendo que uma das principais modificações foi a introdução de novos métodos experimentais e análises estatísticas.³⁵⁴ Os estudos sobre a hipnose continuam a ser importantes para a discussão do conceito contemporâneo de estados de consciência, embora esse seja um campo que ainda se encontra em seus primórdios. Como notou Etzel Cardeña, “o campo da hipnose antecipou o interesse atual sobre a consciência e contribuiu de muitas maneiras para sua conceitualização e pesquisa, embora essas contribuições tenham sido amplamente negligenciadas em discussões contemporâneas da consciência”.³⁵⁵ Esses estudos também se relacionam de diversas maneiras com práticas encontradas em outras tradições e culturas, e são importantes para a compreensão de experiências ocorridas no âmbito das religiões.³⁵⁶ Contudo, como notou Alan Gauld, apesar de mais de três séculos de pesquisas, “um conceito realmente viável de hipnose ainda está por ser alcançado”.³⁵⁷

Diversos fenômenos notáveis são associados à hipnose. Não será possível discuti-los detalhadamente aqui, mas vale a pena mencioná-los para dar uma visão geral do assunto. Embora haja algumas controvérsias quanto à interpretação de alguns fenômenos e à verificação das ocorrências, uma lista geral de fenômenos conhecidos e bem documentados na literatura inclui os seguintes. (1) Amnésia pós-hipnótica (espontânea ou induzida): eventos ocorridos durante a sessão hipnótica podem ser esquecidos pelo sujeito após o final da sessão. (2) Hipermnésia: recordação de experiências esquecidas ou reprimidas, às vezes com alto grau de detalhes. (3) Anestesia: a eliminação de sensações dolorosas, não necessariamente excluindo ao mesmo tempo a sensação de tato. Esse é um dos tipos de fenômenos mais notáveis e bem conhecidos, relatado desde a época de Mesmer. Há inúmeros casos documentados³⁵⁸ de cirurgias realizadas sem dor com auxílio da técnica

354 O principal iniciador da abordagem experimental no campo da hipnose foi Clark Hull (1884-1952), nos anos 1920 e 1930. Ver: Clark L. Hull, *Hypnosis and Suggestibility* (Oxford: Appleton-Century, 1933).

355 Etzel Cardeña, “Hypnos and Psyche: How Hypnosis Has Contributed to the Study of Consciousness,” *Psychology of Consciousness: Theory, Research, and Practice* 1, no. 2 (2014): 123.

356 Ver, por exemplo: George Allan Agogino, “Hypnotism: Its Role in the History of the Supernatural,” *Genus* 20, no. 1/4 (1964): 78–81; George Allan Agogino, “The Use of Hypnotism as an Ethnologic Research Technique,” *Plains Anthropologist* 10, no. 27 (February 1965): 31–36; Stanley Krippner, “Indigenous Health Care Practitioners and The Hypnotic-Like Healing Procedures,” *Journal of Transpersonal Research* 1, no. 1 (2009): 7–18.

357 Gauld, *A History of Hypnotism*, 610.

358 Uma das primeiras documentações sistemáticas de casos é: John Elliotson, *Numerous Cases of*

mesmérica de magnetismo animal (antes da descoberta do uso de substâncias anestésicas pela medicina moderna),³⁵⁹ e cirurgias sem dor e sem uso de substâncias anestésicas continuam a ser realizadas atualmente com uso de hipnose. (4) Produção de alucinações, ilusões, e outras alterações perceptivas e comportamentais. (5) Façanhas de força e destreza. (6) Sugestões pós-hipnóticas: fenômeno no qual um indivíduo é induzido a realizar alguma ação predeterminada em um momento futuro, após o término da sessão hipnótica. A ação pode ser desencadeada por algum evento externo escolhido pelo hipnotizador, ou programada para acontecer após um certo intervalo de tempo.

A dificuldade de explicar os mecanismos psicofisiológicos da ocorrência de fenômenos hipnóticos contrasta nitidamente com a ubiquidade e a facilidade de produção desses fenômenos, conforme atestam os investigadores da hipnose desde o século XIX. Por outro lado, a erraticidade dos fenômenos e a ampla ocorrência de variações individuais dificulta relativamente o emprego de técnicas hipnóticas em investigações experimentais e em contextos terapêuticos. Assim, paradoxalmente, o hipnotismo permanece como um campo de pesquisas pouco compreendido e de difícil acesso no presente.

Surgical Operations Without Pain in the Mesmeric State (London: H. Baillière, 1853).

359 Atribui-se o primeiro uso do éter como anestésico cirúrgico a Crawford W. Long (1815-1878), em uma cirurgia realizada em 1842, mas divulgada apenas em 1849. Cf. Crawford W. Long, "An Account of the First Use of Sulphuric Ether by Inhalation as an Anesthetic in Surgical Operations," *Southern Medical and Surgical Journal* 5 (1849): 705–713. Para uma discussão, ver Julie M. Fenster, *Ether Day: The Strange Tale of America's Greatest Medical Discovery and the Haunted Men Who Made It* (New York: Harper Collins, 2001), 106–116.. A palavra "anestesia" [*anaesthesia*] é atribuída a Oliver Wendell Holmes, Sr. (1809-1894), que cunhou o termo em 1846 em uma carta ao dentista William Thomas Green Morton (1819-1868). Morton havia realizado a primeira demonstração pública do éter como anestésico cirúrgico naquele mesmo ano. Cf. Miriam R. Small, *Oliver Wendell Holmes* (New York: Twaine, 1962), 55. A história da anestesia também se conecta de maneiras interessantes com os estudos da consciência realizados por William James. Sendo assim, vou aproveitar para indicar aqui algumas conexões. Nas *Varieties of Religious Experience*, James dedica uma passagem importante de suas conferências sobre misticismo ao que ele chamou de "revelação anestésica": a experiência de estados alterados de consciência dotados de significado metafísico incomum para seus sujeitos, derivada da inalação de éter e óxido nitroso, conforme relatada por filósofos como Benjamin Paul Blood (1832-1919). Este último registrou suas reflexões em um opúsculo intitulado *The Anaesthetic Revelation and the Gist of Philosophy* (Amsterdam, NY, 1874). As propriedades psicoativas do óxido nitroso – gás descoberto por Joseph Priestley (1733-1804) em 1772 – haviam sido investigadas anteriormente por Humphry Davy (1778-1829), que publicou um livro a respeito em 1800: Humphry Davy, *Researches Chemical and Philosophical; Chiefly Concerning Nitrous Oxide, or Dephlogisticated Nitrous Air, and Its Respiration* (London: Biggs and Cottle, 1800).

5.2.3. Transe

Apresentada no contexto das investigações sobre mesmerismo, hipnotismo e espiritualismo no final do século XIX, a noção de “estados mentais excepcionais” de William James foi diretamente influenciada pelo conceito de “transe” formulado pelo neurologista George Miller Beard (1839-1883) para se referir a fenômenos nesses contextos.³⁶⁰ Embora a noção de “transe” seja bastante antiga, Beard foi um dos primeiros a tentar formulá-la em termos da neurofisiologia da época.

O transe foi definido por Beard como a modificação do funcionamento de estruturas do sistema nervoso que dão forma à consciência. Beard considerava os estados de transe como fenômenos patológicos e achava que seria possível traçar correlações simples entre esses estados e a atividade de regiões específicas do cérebro. Segundo Beard, o transe seria “uma doença funcional do sistema nervoso, na qual a atividade cerebral é concentrada em alguma região limitada do cérebro, com suspensão da atividade do restante do cérebro, e consequente perda de volição”.³⁶¹ O transe seria então uma perturbação temporária do funcionamento “sadio” do sistema nervoso.

James rejeitou essa interpretação exclusivamente patológica dos “estados mentais excepcionais”, adotando uma distinção puramente pragmática entre as concepções de saúde e patologia.³⁶² Anteriormente, ele também havia rejeitado a ideia do mapeamento simples de funções mentais em termos de regiões específicas do cérebro.³⁶³ Ao que parece, ele manteve, no entanto, a noção do transe como um

360 Eugene Taylor, *William James on Exceptional Mental States: The 1896 Lowell Lectures* (Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1984), 18; sobre a influência de Beard no desenvolvimento da noção de transe no século XIX de modo mais geral, ver Taves, *Fits, Trances, and Visions*.

361 George M. Beard, “A New Theory of Trance, And Its Bearings on Human Testimony,” *Journal of Nervous and Mental Disease* 4, no. 1 (January 1877): 5.

362 Segundo James, “nenhum sintoma é mórbido por si mesmo – isso depende, antes, do papel que ele desempenha” (James, citado em Taylor, *William James on Exceptional Mental States*, 15). Essa abordagem seria retomada em sua discussão da experiência religiosa e sua crítica à interpretação patologizante do misticismo nas *Varieties*; ver especialmente a Conferência I, intitulada “Religião e Neurologia” [“Religion and Neurology”]: James, *Varieties*, 11–29.

363 No capítulo II dos *Principles*, James rejeita a “concepção frenológica” que identifica funções mentais com regiões cerebrais específicas. Ele cita inúmeros experimentos da época que indicam que funções como a visão, a audição, a linguagem, etc., dependem simultaneamente da atividade coordenada de várias regiões cerebrais. Nesse aspecto, a perspectiva corrente já era semelhante ao entendimento da neurociência de nossos dias. Cf. também a rejeição da correlação simples entre a “topografia psíquica” do inconsciente e regiões específicas do cérebro em Sigmund Freud,

remanejamento da energia (atividade) psíquica entre funções mentais.³⁶⁴ Infelizmente, as “Conferências Lowell” de 1896, onde James tratou de modo mais aprofundado esse tema, não foram publicadas, e só dispomos de uma reconstrução de sua discussão a partir de notas manuscritas e fontes secundárias da época. Essa reconstrução foi realizada nos anos 1980 por Eugene Taylor.³⁶⁵ Na reconstrução de Taylor encontramos referências de James à noção de transe conforme descrita por uma certa “metáfora do fio elétrico e do candelabro”³⁶⁶ atribuída a Beard.

Na texto de Beard encontra-se a passagem:

Com essa hipótese da patologia do transe diante de minha mente, acostumei-me a ilustrar a diferença entre o sono ordinário, o transe e a morte, apontando para um candelabro de queimadores a gás. Quando todos os queimadores do candelabro estão plenamente acesos, isto é o estado desperto normal; quando todos os queimadores são diminuídos até uma chama baixa, mas não apagados inteiramente, como usualmente acontece em salões públicos antes da abertura de espetáculos, isto é o sono ordinário; se eu apago todos os queimadores inteiramente exceto um, e aquele, como frequentemente ocorre, queima de modo mais luminoso por causa do aumento da pressão, isto é o transe; se todos os queimadores são apagados inteiramente, e permanentemente, isto é a morte.³⁶⁷

Beard aplica sua teoria do transe a uma vasta gama de fenômenos, incluindo o “sonambulismo artificial ou espontâneo, o mesmerismo, o magnetismo animal e o hipnotismo”, casos de personalidade alternante, espiritismo, cura mental, e “ilusões populares de todos os tipos e de todas as épocas, desde os oráculos delficos até a leitura de mente de Brown”.³⁶⁸ Uma abordagem semelhante seria retomada por Frederic Myers,³⁶⁹ William James e outros membros *Society for Psychic Research*, com a diferença de que eles não consideravam esses fenômenos como necessariamente falsos, patológicos ou delirantes. Segundo a visão pragmática de Myers e James, muitos desses fenômenos envolvem potenciais e capacidades humanas supranormais que podem ser aproveitados se puderem ser acessados

“O Inconsciente [1915],” in *Obras Psicológicas Completas*, Edição Standard Brasileira, vol. XIV (Rio de Janeiro: Imago, 2006), 163–209.

364 Taylor, *William James on Exceptional Mental States*, 18–21.

365 Taylor, *William James on Exceptional Mental States*.

366 Ibid., 18.

367 Beard, “A New Theory of Trance,” 18.

368 Ibid., 1.

369 Myers, *Human Personality*.

conscientemente.³⁷⁰ Nos trabalhos teóricos de Myers e James, há uma tentativa de formular uma explicação abrangente para as múltiplas variações da experiência humana, reconhecendo que muitas dessas variações podem ter aplicações úteis ou benéficas. Esse tipo de perspectiva permite investigar as alterações da consciência sem interpretá-las exclusivamente em termos de psicopatologias. Uma formulação muito semelhante à de James seria desenvolvida na segunda metade do século XX por Charles Tart, ao tratar da noção de “estados alterados de consciência”.

5.3. Ordens de transformação

A noção de “estados alterados de consciência” elaborada por Tart e outros autores tornou-se importante para abordar diversas variações de experiência que são de interesse para a psicologia. Contudo, quando examinada, essa noção revela diversos problemas semânticos relacionados à descrição da consciência.

Algumas distinções preliminares são úteis para compreender esse conceito. Essas distinções dizem respeito ao significado que atribuímos à noção de *estado* quando aplicamos essa noção à consciência. É útil notar que o substantivo “estado” denota estabilidade, e no caso da consciência ele se refere a uma estabilidade em algum nível diretamente intuído pelo falante, em relação a certos tipos de *mudanças*, também diretamente intuídos pelo falante.

Quando falamos em “estados de consciência” estamos nos referindo à qualidade subjetiva da experiência em certo intervalo de tempo, designando o padrão característico da experiência durante aquele período. Mas podemos definir o *período* de tempo relevante de diferentes maneiras. A “estabilidade” pode se referir a qualquer período, definido por uma consciência.

Assim, podemos falar em “estados de consciência” em relação a qualquer escala temporal. Grosso modo, há pelo menos três tipos de escalas a serem levadas em conta, que dizem respeito, a períodos temporais de *curto*, *médio* e *longo prazo*, distinguidos intuitivamente, ou definidos arbitrariamente.³⁷¹

370 Cf. Kelly et al., *Irreducible Mind*.

371 Cf. Marc D. Lewis, “Emotional Self-Organization at Three Time Scales,” in *Emotion, Development*,

Considerando essas escalas de tempo, ao falar sobre a estabilidade da consciência podemos estar nos referindo, por exemplo, a padrões de experiência que (1) duram apenas alguns instantes, ou talvez poucos minutos; ou (2) têm duração maior do que alguns instantes, estendendo-se por períodos mais longos como minutos ou horas, ou dias; ou (3) podemos estar nos referindo a padrões que têm uma duração mais “longa”, da ordem de dias, meses, ou anos, etc. Essas ordens de mudança e permanência são geralmente designadas implicitamente no contexto da comunicação. Na prática essas distinções são bastante flexíveis.

Dessa maneira, quando falamos em *estados de consciência*, devemos levar em consideração diferentes *ordens* de transformação pelas quais a consciência humana pode passar, no que diz respeito às escalas temporais às quais estamos implicitamente nos referindo.

Em uma escala de curto ou curtíssimo prazo, quando consideramos os conteúdos imediatos da consciência, podemos reconhecer um tipo de *mudança de primeira ordem* que diz respeito à simples passagem do tempo. Mudanças dessa ordem ocorrem a cada instante, o tempo todo, conforme o fluxo da experiência segue seu curso. A natureza da experiência é a mutação constante – a única constância é a transformação e a transitoriedade de quaisquer conteúdos. Jamais podemos dizer que um instante é igual a outro – no máximo, dois instantes podem ser parecidos. Nesse sentido, meu estado de consciência agora é diferente de meu estado de consciência um segundo atrás.

Em uma escala de médio prazo, podemos falar de um tipo de *mudança de segunda ordem*: mudanças que têm uma duração limitada e passam por ciclos de alternância natural. Por exemplo, ao longo de um dia passamos por diversos estágios de prontidão, fadiga, mobilização da consciência por necessidades naturais que recorrem ciclicamente (como as necessidades fisiológicas: fome, sede, sono, sonhos, etc.). Algumas variações excepcionais das circunstâncias do indivíduo podem produzir outros tipos de alterações transitórias da consciência: por exemplo, estados emocionais intensos desencadeados por eventos exteriores (como raiva, medo, paixão, alegria, tristeza, etc.); ou estados desencadeados por alterações fisiológicas drásticas (doenças, acidentes, certos tipos de práticas físicas) ou

and Self-Organization: *Dynamic Systems Approaches to Emotional Development*, ed. Marc D. Lewis e Isabela Granic (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 37–69.

influências farmacológicas (efeitos de substâncias psicoativas).³⁷² Mudanças de segunda ordem são alterações da consciência que reconhecemos como transitórias *em relação a um certo padrão* de constância, ao qual a consciência tende a retornar. Por exemplo: definimos o sono em relação a um outro padrão de funcionamento da consciência, que é aquele que definimos como “não-sono”, isto é, a vigília. Os chamados “estados místicos” de consciência se incluem nessa categoria de mudanças de segunda ordem.³⁷³

Em terceiro lugar, existem o que podemos chamar de *mudanças de terceira ordem*: nessa categoria podemos incluir as mudanças *relativamente permanentes* no estado ordinário de uma pessoa – ou seja, situações em que o estado usual da pessoa passa por uma transformação reconhecível e torna-se permanentemente diferente do estado em que ela se encontrava antes. As transformações de terceira ordem incluem as mudanças naturais da personalidade ao longo da vida, conforme o ser humano passa pelos estágios da infância, vida adulta e velhice. Quando falamos de mudanças dessa ordem, estamos nos referindo a mudanças de percepção e valoração do mundo, em relação a um padrão anterior dado para aquele indivíduo. Nessas transformações mais permanentes podemos incluir também mudanças da dinâmica emocional, afetiva e/ou cognitiva da personalidade, patológicas ou não, após as quais a pessoa passa a funcionar e experienciar o mundo de uma maneira diferente.³⁷⁴ Além disso, podemos incluir nessa ordem transformações mais gerais da personalidade como um todo, no âmbito dos valores éticos e visões de mundo, sejam elas graduais ou súbitas. Essas mudanças mais gerais são às vezes chamadas de “conversões”.³⁷⁵ Algumas dessas transformações de perspectiva costumam ocorrer após experiências transitórias de estados alterados de consciência, como eventos de quase-morte, experiências místicas, ou experiências psicodélicas fortes.³⁷⁶ Tradições espirituais diversas classificam algumas mudanças

372 Cf. Dieter Vaitl et al., “Psychobiology of Altered States of Consciousness,” *Psychological Bulletin* 131, no. 1 (2005): 98–127.

373 Cf. James, *Varieties*, 301–304.

374 Um exemplo notável que ilustra bem o significado desse tipo de mudança são certos casos raros de savantismo adquirido. Ver: Darold A. Treffert, *Islands of Genius: The Bountiful Mind of the Autistic, Acquired, and Sudden Savant* (London: Jessica Kingsley Publishers, 2011). Para um exemplo de um caso recente:

<http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/northamerica/usa/11544405/A-ski-accident-left-me-with-advanced-mental-abilities-US-woman-tells-her-extraordinary-story.html> (acesso 26/06/2015).

375 James, *Varieties*, 157–209. A noção de “conversão” não se restringe a contextos religiosos.

376 Incluem-se aqui condições patológicas ou anomalias como as descritas nos livros de Oliver

desse tipo sob rótulos como *iluminação*, *santidade*, etc., dos quais as biografias dos místicos são cheias de exemplos.

A expressão “estado alterado de consciência”, conforme veio a ser usada na literatura da psicologia transpessoal, ou ainda na literatura popular acerca de experiências não ordinárias, refere-se geralmente ao que caracterizei aqui como mudanças de segunda ordem.

5.4. Estados alterados de consciência: tentativas de definição

Na linguagem cotidiana, nós temos conceitos diferentes para diferentes tipos de experiências, como sonhos, embriaguez, sono, bem como tipos mais incomuns de experiências, como experiências psicodélicas, experiências místicas, etc.

A qualidade subjetiva de qualquer experiência de uma pessoa depende de uma rede complexa de fatores, mas há um certo grau de generalidade admissível ao falar sobre *tipos* de experiências. Apesar das muitas dificuldades envolvidas na caracterização de experiências, as pessoas têm uma capacidade intuitiva de avaliar seu estado e classificá-lo. Diferenças mais extremas são mais fáceis de classificar, e há uma série de rótulos culturalmente disponíveis. Por exemplo, conseguimos identificar uma diferença nítida entre um estado de consciência culturalmente definido como “embriaguez” e um estado que caracterizamos como “ordinário”, no qual dizemos que não estamos embriagados. Essa capacidade não é infalível, mas ainda assim pode ser considerada geralmente confiável.³⁷⁷ Dessa capacidade deriva o sentido comum assumido pela expressão “estado alterado de consciência”: um padrão de funcionamento da consciência que é considerado diferente de um outro

Sacks, etc.

377 Considere, por exemplo, a afirmação de Tart: “Há uma multidão de problemas filosóficos e semânticos em definir exatamente o que é a consciência ‘normal’ e o que são estados ‘alterados’ de consciência, e contudo neste instante eu não tenho a mínima dúvida de que estou em meu estado normal de consciência.” Tart, *Altered States of Consciousness*, 1. No contexto em que Tart faz a afirmação, não há nenhum motivo para contestá-la. Porém, até mesmo essa afirmação autoevidente é problemática, pois a experiência mostra que podemos julgar estar em nosso estado normal, e no entanto estar em um estado alterado, reconhecido retrospectivamente. Isso ocorre frequentemente, por exemplo, quando estamos sonhando. Tart está chamando atenção para um dado importante, que é nossa capacidade intuitiva de julgar nossos estados. Mas devemos notar que, apesar de geralmente confiável, essa capacidade não é livre de problemas.

padrão considerado usual pela pessoa que o avalia (seja esta o sujeito, ou um observador).

Nesse sentido, há diferentes padrões de experiência possíveis que são significativamente distintos do padrão considerado usual ou cotidiano pela pessoa que descreve a experiência. Muitas dessas variações foram e continuam sendo documentadas por indivíduos em diferentes culturas e períodos históricos, e algumas delas são experienciadas cotidianamente por qualquer ser humano (como é o caso dos sonhos e do sono).

Essa distinção intuitiva entre estados de consciência se aplica a muitos outros tipos de experiências documentados – alguns bastante comuns, alguns pouco conhecidos por um número considerável de pessoas em nossa cultura. Por exemplo: modificações produzidas por uso de substâncias psicoativas; estados produzidos por disciplinas psicossomáticas como ioga, meditação, artes marciais, etc.; modificações ocasionadas por práticas e técnicas terapêuticas; experiências consideradas religiosas (espontâneas ou induzidas); estados patológicos temporários ou permanentes; experiências de hipnose; etc.³⁷⁸

O problema é o de estabelecer um vocabulário adequado para falar sobre essas variações de experiência, levando em conta o fato de que estamos nos referindo a variações em *tipos* ou *padrões* de experiência. Estamos falando de um fato corriqueiro da experiência comum: o fato de que em certas situações nossa consciência funciona com uma qualidade radicalmente diferente daquela que identificamos como usual.³⁷⁹ Apesar de a maioria das pessoas ter acesso a um

378 Apesar de as experiências de estados de consciência considerados “alterados” serem (enganosamente) tidas como incomuns na cultura hegemônica ocidental, sabe-se que elas são um fenômeno praticamente “universal em sua distribuição entre as culturas humanas” (Douglass Price-Williams e Dureen J. Hughes, “Shamanism and Altered States of Consciousness,” *Anthropology of Consciousness* 5, no. 2 [1994]: 2). Por exemplo, em um estudo amplamente citado, Erika Bourguignon investigou uma amostra de 488 sociedades e afirmou que 90% delas possuem alguma forma institucionalizada e culturalmente sancionada de produção de estados alterados de consciência (Erika Bourguignon, *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change* [Columbus: Ohio State University Press, 1973]). Para outras referências e discussões sobre o espectro de variações de consciência que podem ser incluídas sob o rótulo de “estados alterados de consciência”, ver: Imants Baruss, *Alterations of Consciousness: An Empirical Analysis for Social Scientists* (Washington D.C.: American Psychological Association, 2003); Vaitl et al., “Psychobiology of Altered States of Consciousness”; Etzel Cardeña e Michael Winkelman, eds., *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspectives*, 2 vols. (Santa Barbara: Praeger, 2011).

379 O que caracterizamos como “usual” depende do contexto discursivo, e é arbitrário em certa medida. Por exemplo, sonhos são estados experienciados com frequência, normalmente pelo menos uma vez por dia, pela maioria das pessoas. O mesmo vale para o sono. Mas se estamos

número limitado de variações ao longo de toda a vida, a consciência humana tem um espectro de possibilidades indefinidamente vasto. Essas variações são julgadas e avaliadas de diferentes maneiras, de acordo com critérios derivados do contexto cultural no qual estão inseridas e do sistema de valores da pessoa que as julga.

A expressão “estados alterados de consciência” emergiu na literatura acadêmica nos anos 1960, no contexto de tentativas de conceitualizar uma grande variedade de experiências consideradas incomuns ou marginais do ponto de vista da tradição intelectual ocidental hegemônica. As definições propostas nessa época tornaram-se clássicas, e continuam a ser utilizadas e problematizadas.³⁸⁰ Uma primeira formulação deve-se a Arnold Ludwig, que definiu “estados alterados de consciência” como

quaisquer estados mentais induzidos por várias manobras ou agentes fisiológicos, psicológicos ou farmacológicos, que possam ser reconhecidos pelo próprio indivíduo (ou por um observador objetivo do indivíduo) como representando um desvio suficiente da experiência subjetiva ou funcionamento psicológico em relação a certas normas gerais para aquele indivíduo durante a consciência alerta, desperta.³⁸¹

Alguns problemas emergem dessa definição. Deixando de lado o fato de que ela não menciona mudanças naturais e espontâneas em relação ao padrão cotidiano de experiência (das quais o sono e os sonhos são os mais comuns), algumas perguntas que podem ser feitas são: quais são essas “normas gerais” que definem o padrão de experiência usual de um indivíduo? Qual a situação da consciência “alerta, desperta” a que Ludwig se refere? O que constitui um “desvio suficiente” em relação à norma?

O primeiro ponto a ser notado quando falamos em estados “alterados” de consciência é que essa expressão pressupõe um estado “normal” que serve de base para comparação com outros estados que são classificados como “alterados”. Mas

nos referindo ao padrão de funcionamento da consciência cotidiana quando estamos acordados, dizemos que o sono e o sonho são estados “alterados”. No entanto, se estivermos classificando experiências conforme as consideremos “especiais” ou “corriqueiras”, sono e sonhos podem ser ditos corriqueiros, enquanto uma chamada “experiência fora do corpo” (*out of body experience*) seria considerada um evento especial. Por outro lado, *alguns* sonhos são classificados por algumas pessoas (ou em certas tradições) como especiais – e assim por diante. Para uma discussão aprofundada do tema da classificação da experiência, ver Taves, *Religious Experience Reconsidered*.

380 Baruss, *Alterations of Consciousness*; Cardeña and Winkelman, *Altering Consciousness*.

381 Arnold M. Ludwig, “Altered States of Consciousness,” *Archives of General Psychiatry* 15, no. 3 (1966): 225.

não é imediatamente claro o que é esse estado normal, a não ser pelo fato de que cada pessoa consegue discernir seu estado *usual*. Charles Tart, em uma outra formulação clássica, expressou assim a distinção entre estados “normais” e “alterados”:

Para qualquer indivíduo dado, seu estado normal de consciência é aquele em que ele passa a maior parte de suas horas despertas. Que o seu estado de consciência normal e o meu são bastante semelhantes, e que eles são semelhantes aos de todos os outros homens normais, é uma assunção quase universal embora de validade questionável. Um estado alterado de consciência para um dado indivíduo é um no qual ele sente claramente uma mudança *qualitativa* em seu padrão de funcionamento mental, isto é, ele sente não apenas uma mudança quantitativa (mais ou menos alerta, mais ou menos imagens visuais, mais nítido ou mais opaco, etc.), mas também que alguma qualidade ou qualidades de seus processos mentais são *diferentes*. Operam funções mentais que não operam ordinariamente de modo algum, aparecem qualidades perceptuais que não têm nenhuma contraparte normal, e assim por diante.³⁸²

Contudo, a suposição de que a experiência do estado normal de um indivíduo (considerando aqui “normal” como “usual”) seja semelhante à de outro é questionável, e há exemplos claros em que esse não é o caso.³⁸³ O problema aqui deriva do fato de que a “normalidade” é uma construção social que se estabelece em torno do *comportamento* dos membros de uma sociedade. Quando falamos da experiência subjetiva individual, é preciso examinar como a realidade social afeta a experiência.

Existe, no plano dos discursos e práticas determinados pelas ontologias e axiologias implícitas e/ou explícitas de uma sociedade, um conjunto de normas que se aplicam à experiência subjetiva – por exemplo, sobre o que é considerado “normal” e “patológico”, aceitável e não aceitável, etc. Mas as sanções sociais se aplicam apenas a comportamentos *observáveis* que se desviam da norma. Assim,

382 Tart, *Altered States of Consciousness*, 1–2. Essa definição foi retomada, entre outros autores, por Ronald J. Pekala, *Quantifying Consciousness: An Empirical Approach* (New York: Plenum Press, 1991); e G. William Farthing, *The Psychology of Consciousness* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1992), 205.

383 Esses exemplos podem ser encontrados tanto no campo das psicopatologias quanto no campo do que podemos chamar, seguindo Frederic Myers e William James, de psicologia do “supranormal”, na qual podemos incluir indivíduos excepcionais como gênios ou indivíduos excepcionalmente dotados, ou ainda certos indivíduos chamados em contextos religiosos de “místicos” e “santos”.

pode haver indivíduos que se desviam interiormente da norma imposta por uma sociedade, mas que se comportam exteriormente em concordância com a norma em todas ou na maioria das situações. Além disso, em sociedades complexas, muitas normas coexistem em estado de maior ou menor tensão ou equilíbrio, de acordo com as relações entre as diversas subculturas que compõem a sociedade.

Seja como for, sempre é possível para um indivíduo reconhecer um certo padrão qualitativo de funcionamento de sua consciência, no qual ele passa a maioria de seu tempo. Descrever esse padrão “ordinário” requer algum trabalho, e há problemas com casos limítrofes. No entanto, as definições de estados alterados de consciência assumem que é possível especificar um estado ordinário de consciência para um dado indivíduo, em alguma medida. Toda pessoa pode verificar por si mesma que esse é o caso: *que há um certo padrão de funcionamento da consciência que ocupa a maior parte de suas horas despertas*. Um estado alterado de consciência *para um dado indivíduo* pode então ser definido como uma mudança em relação ao padrão usual daquele indivíduo. Mas que tipos de mudanças são essas?

Tart propôs descrever essas mudanças em termos de várias dimensões subjetivas da experiência, identificadas pelos próprios sujeitos:

Sem tentar ainda definir mais precisamente a consciência ou estados de consciência, suponha que perguntemos a pessoas que experienciaram pessoalmente muitos estados de consciência como elas fazem essas distinções. O que elas procuram em sua experiência que as alerta para o fato de que elas estão em um estado de consciência diferente de seu estado ordinário?³⁸⁴

Tart fez essa pergunta (“Que tipos de coisas você verifica em si mesmo se você quer decidir em qual estado de consciência você está em um dado momento?”) a um grupo de estudantes que haviam tido ampla experiência com estados alterados de consciência, e a partir das respostas elaborou uma lista de critérios úteis para identificar estados de consciência: alterações na percepção do corpo, na percepção do mundo exterior, emoções, memória, senso temporal, senso de identidade, valoração e processamento cognitivo (pensamento), atividade motora e interação

384 Tart, *States of Consciousness*, 11.

com o ambiente.³⁸⁵

Outros autores³⁸⁶ propuseram diferentes conjuntos de critérios ou dimensões fenomenológicas para avaliar estados de consciência (incluindo elementos não presentes na lista de Tart, como, por exemplo, sugestibilidade, discurso interno, excitação, tomada de decisões, entre outros), mas não há (nem é possível haver) um conjunto fechado ou padronizado de critérios. Diferentes pessoas podem adotar diferentes critérios, elementos e vocabulários para descrever seus próprios estados de consciência, conforme seus contextos culturais e preferências pessoais. A abordagem mais sensata, parece-me, é a de Imants Baruss, que prefere “utilizar quaisquer dimensões que pareçam mais apropriadas para os fenômenos que estamos discutindo”.³⁸⁷

5.5. Teoria de sistemas aplicada à consciência

Assumimos que toda pessoa tem a capacidade intuitiva de classificar seus padrões de experiência e identificar um certo estado “ordinário” de consciência, bem como avaliar mudanças qualitativas e desvios em seus padrões de experiência em relação a esse estado. Mas qual é esse estado ordinário? Como podemos descrevê-lo?

Tart utiliza um vocabulário derivado da teoria de sistemas³⁸⁸ para formular sua definição de estados de consciência, considerando o fato de que existe uma correlação entre a qualidade subjetiva da experiência de uma pessoa e o modo de funcionamento dos vários subsistemas psicofisiológicos que formam a pessoa; bem como uma relação entre a qualidade subjetiva da experiência de uma pessoa e os modos de funcionamento de outros sistemas dos quais ela faz parte (a sociedade, o ambiente, etc.).

385 Ibid., 12–13.

386 Pekala, *Quantifying Consciousness*; Farthing, *The Psychology of Consciousness*; Roger Walsh, “Phenomenological Mapping: A Method for Describing and Comparing States of Consciousness,” *Journal of Transpersonal Psychology* 27, no. 1 (1995): 25–56; J. Allan Hobson, “Consciousness as a State-Dependent Phenomenon,” in *Scientific Approaches to Consciousness*, ed. Jonathan D. Cohen e Jonathan W. Schooler (Mahwah: Erlbaum, 1997), 379–396.

387 Baruss, *Alterations of Consciousness*, 8.

388 Cf. Ludwig von Bertalanffy, *General System Theory* (New York: George Brazillier, 1968).

Tart postula sistemas (estruturas) subjacentes à consciência e fala deles em termos fenomenológicos, sem analisar suas partes constituintes. Essas estruturas são discutidas a partir da observação de funções cognitivas e afetivas cujo resultado é apresentado pronto para a consciência:

As estruturas, para o investigador externo, são entidades explicativas hipotéticas baseadas em dados experienciais, comportamentais, ou psicológicos. Elas também são conceitos explicativos hipotéticos para cada um de nós ao olharmos para nossa própria experiência: eu sei que catorze dividido por dois é igual a sete, mas não experiencio a *estrutura* das habilidades aritméticas diretamente; só sei que quando preciso desse tipo de conhecimento, ele aparece e funciona. Uma vez que não preciso me apegar conscientemente a esse conhecimento o tempo todo, eu prontamente acredito ou formulo a hipótese de que ele esteja armazenado em algum tipo de estrutura, em algum lugar “em” minha mente.³⁸⁹

Assim, Tart define um “estado de consciência” como um padrão de funcionamento dos diversos subsistemas que contribuem para a estruturação da consciência, entendendo a experiência consciente como um evento resultante do funcionamento conjunto de um grande número de tais subsistemas.

Tart sugere que, *se fôssemos capazes de determinar todas as dimensões fenomenológicas relevantes*, poderíamos representar estados de consciência como pontos em um espaço de estados.³⁹⁰ Cada uma das dimensões da experiência (coisas como processamento sensorial, emoções, memória, senso temporal, senso de identidade, atividade motora, pensamento conceitual, habilidade lógica ou aritmética, etc.) corresponderia ao funcionamento de um subsistema mental e/ou

389 Tart, *States of Consciousness*, 20.

390 Ibid., 51–55. No vocabulário da teoria de sistemas, a noção de “sistema” é ambígua: ela pode referir-se tanto a um sistema real no mundo quanto a um modelo matemático de um sistema real. Um modelo matemático de um sistema é uma representação daquele sistema em termos de um certo número de variáveis quantitativas consideradas relevantes para a descrição do comportamento do sistema. O “estado” do sistema (tomado agora no sentido de um modelo matemático) em um dado instante corresponde à especificação do valor numérico de todas as variáveis usadas para descrevê-lo, naquele instante. O conjunto de todos os estados possíveis de um sistema pode ser representado como um espaço geométrico n-dimensional, onde as dimensões correspondem às variáveis que representam o sistema. Esse espaço é chamado de *espaço de estados* ou *espaço de fases* de um sistema. O comportamento do sistema ao longo do tempo pode ser representado como um conjunto de trajetórias em um espaço de estados. É claro, assim, que a “teoria” de Tart é meramente uma aplicação desse vocabulário ao fenômeno da consciência. Na prática, é impossível descrever a consciência em termos de variáveis quantitativas, primeiro em razão da dificuldade de quantificação; e segundo em razão do número incontável de variáveis. Nem mesmo é possível determinar quais as dimensões relevantes, uma vez que isso depende do observador e da linguagem que ele usa para descrever a consciência.

orgânico responsável por uma função manifestada em alguma qualidade fenomenológica. Para isso, seria necessário entender os efeitos fenomenológicos desses sistemas em termos de uma variável que pudesse ser dimensionada.

Para cumprir essa finalidade, Tart introduz a noção de *energia psíquica*, como uma noção experiencial não conceitualizada, que ele usa para descrever o nível de atividade de uma estrutura psicológica hipotética qualquer. Ele postula que uma estrutura psíquica sempre contém uma certa quantidade de energia psíquica. A energia psíquica tomada nesse sentido equivale ao que chamamos de atenção (*attention*) ou consciência (*awareness*).³⁹¹ Embora essa identificação da “energia psíquica” com a “atenção” possa parecer obscura, ela na verdade é bem simples: é apenas a constatação de que podemos julgar a intensidade de eventos conscientes (*qualia*) conforme eles ocorrem. Tart observa que está se referindo à energia “em seu sentido mais abstrato – a habilidade de realizar trabalho, de fazer algo acontecer”.³⁹² A energia psíquica aqui é simplesmente um postulado derivado da experiência imediata, assim como a noção de subsistemas subjacentes à consciência. Assim como William James havia feito em seu ensaio “The Energies of Men”,³⁹³ Tart não define o conceito energia de modo preciso, mas apenas faz uso de uma noção presente na linguagem comum:

391 Ibid. O termo inglês *awareness* é de difícil tradução. Em certos contextos, ele pode ser traduzido como “consciência”, ou como “percepção”, ou ainda “atenção”. O problema é que tenho usado “consciência” para traduzir *consciousness*. Por enquanto, até encontrar uma solução melhor, usarei “consciência” para traduzir tanto *awareness* quanto *consciousness*.

392 Ibid., 17.

393 “Os termos têm de permanecer vagos; pois embora todo homem nascido de mulher saiba o que significam frases tais como ter um bom tônus vital, uma maré alta de espírito, um temperamento elástico, como viver energeticamente, trabalhar com facilidade, decidir com firmeza, e coisas semelhantes, todos nós ficaríamos em dificuldades se nos pedissem para explicar em termos de psicologia científica exatamente o que tais expressões significam. Podemos desenhar alguns diagramas psicofísicos infantis, e isso é tudo. Em física, a concepção de ‘energia’ é perfeitamente definida. Ela é correlacionada com a concepção de ‘trabalho’. Mas o trabalho mental e o trabalho moral, embora não possamos viver sem falar sobre eles, são termos até o presente dificilmente analisados, e sem dúvida significam várias coisas elementares heterogêneas. Nosso trabalho muscular é uma quantidade física volumosa, mas nossas ideias e volições são forças minúsculas de liberação, e por ‘trabalho’ aqui entendemos a substituição de *tipos* superiores por *tipos* inferiores de restrição. Superior e inferior aqui são termos qualitativos, não imediatamente traduzíveis em quantidades, a não ser que, de fato, eles provem significar formas mais novas ou mais antigas de organização cerebral, e a não ser que mais novas signifique então corticalmente mais superficiais, e mais antigas, corticalmente mais profundas. Alguns anatomistas, como vocês sabem, pretenderam isso; mas é óbvio que a ideia intuitiva ou popular de trabalho mental, fundamental e absolutamente indispensável como ela é em nossas vidas, não possui qualquer grau de clareza científica hoje.” James, “The Energies of Men,” 144.

O conceito de energia psicológica é usualmente visto com desfavor pelos psicólogos, porque ele é difícil de definir com clareza. Contudo, vários tipos de energias psicológicas são realidades experienciais diretas. Estou, por exemplo cheio de energia para escrever neste momento. Quando interrompido um minuto atrás, eu lamentei ter de desviar essa energia da escrita para lidar com um assunto diferente. Na noite passada eu estava cansado; eu sentia pouca energia disponível para fazer o que eu desejava fazer. Aqueles que preferem dar prioridade a observações sobre o corpo e o sistema nervoso em seu pensamento me diriam que várias substâncias químicas em minha corrente sanguínea eram responsáveis por esses sentimentos variados. Mas “substâncias químicas em minha corrente sanguínea” é um conceito muito intelectual e abstrato para mim, enquanto os sentimentos de energia e cansaço são experiências diretas para mim e para a maioria das outras pessoas. Assim devemos considerar a energia psicológica a fim de manter nossa teorização próxima à experiência.³⁹⁴

A energia psíquica é relacionada de alguma maneira ao nível de atividade do subsistema responsável pela função considerada, bem como à intensidade dos conteúdos que se apresentam à consciência. É evidente que há alguma correlação entre a energia fisiológica – ou seja, a energia do organismo em termos físico-químicos – e sua capacidade de realizar “trabalho mental”, isto é, (i) sua capacidade de direcionar atenção, ou (ii) a intensidade com que sua atenção é atraída espontaneamente pelos diversos conteúdos psíquicos, ou ainda (iii) a intensidade de seus impulsos inconscientes, que afeta diretamente o funcionamento da consciência. Essa correlação é inteiramente misteriosa – na verdade, tão misteriosa quanto a própria consciência. As questões de se é possível elucidar essa correlação, ou mesmo de se é possível (em sentido lógico) quantificar a atenção enquanto medida de capacidade de trabalho mental, são de fato outras versões do problema mente-corpo.³⁹⁵ Apesar dessa dificuldade, ao mesmo tempo é evidente que temos alguma capacidade de avaliar o nível de nossa atenção e relatar nossas impressões a esse respeito. A consciência se constitui, nesse sentido, como um domínio de investigação relativamente independente.

Assumindo a possibilidade de mapear a experiência dessa forma, Tart especula que o ‘espaço de estados’ imaginário de um dado sujeito apresentaria

³⁹⁴ Tart, *States of Consciousness*, 17.

³⁹⁵ Em sua versão mais fraca, o problema é o de estabelecer uma correlação quantitativa entre a energia fisiológica e a energia psíquica do organismo. Isso é algo que talvez não seja impossível em princípio, mas que é absolutamente impraticável para a ciência atual.

certos agrupamentos de estados em regiões específicas, na medida em que nem todos os pontos do espaço de estados seriam necessariamente acessíveis para um dado indivíduo. Essas regiões definem o que Tart chama de ‘estados *discretos* de consciência’ (EDCs). Nesses estados, as dimensões da experiência permanecem dentro de certos limites, correspondendo a certos padrões estáveis de funcionamento dos subsistemas subjacentes à consciência:

Podemos definir um EDC [Estado Discreto de Consciência] *para um dado indivíduo* como uma *configuração* ou *sistema* únicos de estruturas ou subsistemas psicológicos. As estruturas variam no modo como processam informação, ou lidam com, ou afetam as experiências dentro de ambientes variantes. As estruturas operantes no interior de um EDC compõem um *sistema* no qual as operações das partes, as estruturas psicológicas, interagem umas com as outras e estabilizam o funcionamento umas das outras por meio de controle de realimentação, de modo que o *sistema*, o EDC, mantém seu padrão geral de funcionamento apesar das mudanças no ambiente. Assim, as partes individuais do sistema podem variar, mas a configuração geral ou global do sistema permanece reconhecivelmente a mesma.³⁹⁶

A noção de que os estados de consciência ocupam regiões discretas de um espaço experiencial hipotético é apenas, segundo Tart, uma expressão de uma visão do senso comum acerca da experiência: a “base experiencial imediata” dessa noção “é usualmente o reconhecimento de padrões de *gestalt*, o sentimento de que ‘esta condição de minha mente produz um sentimento *radicalmente diferente* de alguma outra condição, em vez de ser apenas uma extensão dessa outra’”.³⁹⁷ Esse sentimento de uma diferença radical entre padrões de experiência nos leva a falar sobre esses padrões como *estados* distintos e *descontínuos* (ou seja, discretos), quando não temos uma experiência de transição entre os estados aos quais nos referimos.

No caso de estados relativamente bem conhecidos, o mais comum é que as pessoas não percebam com nitidez a transição entre uma condição e outra, mas se lembrem apenas de estarem em um e depois em outro estado. Esse é o caso do sono e dos sonhos, da embriaguez e de experiências com diversas substâncias psicoativas (como a *Cannabis*, o LSD e outros psicodélicos). Observações

³⁹⁶ Tart, *States of Consciousness*, 58.

³⁹⁷ Ibid., 59.

semelhantes foram feitas em relação a casos de distúrbio dissociativo de identidade (“múltipla personalidade”) e experiências mediúnicas (às vezes caracterizadas como “possessão” ou “incorporação”).³⁹⁸ Em todos esses casos, é comum os sujeitos relatarem transições *descontínuas* entre estados.

Os períodos de transição entre estados podem constituir por si mesmos estados de consciência discretos, como é o caso da *hipnagogia*³⁹⁹ e *hipnopompia*,⁴⁰⁰ que são considerados, respectivamente, como estados de transição entre a vigília e o sono e entre o sono e a vigília. De modo geral, no entanto, as transições entre estados são eventos obscuros e confusos dos quais a pessoa tem pouca ou nenhuma lembrança posterior. Essa observação, por outro lado, depende de diferenças individuais. Para alguns sujeitos, a transição entre certos estados pode ser contínua, como é o caso de praticantes experientes de certas tradições ou disciplinas psicossomáticas.

Segundo a formulação de Tart, a ‘qualidade subjetiva global da experiência’ que associamos a estados de consciência específicos como “sonho”, “vigília”, “embriaguez”, diversos tipos de “transe”, etc., é uma propriedade emergente do sistema como um todo, não podendo ser determinada a partir da análise das partes separadas. O padrão é determinado pelas estruturas ativas, pelo nível de atividade dessas estruturas, e pelas relações delas umas com as outras. Essa formulação permite entender o estado “ordinário” de consciência para um dado sujeito como sendo o modo de funcionamento de estruturas psíquicas mais usual para aquele sujeito. Estados “alterados” de consciência, por sua vez, são padrões distintos de funcionamento dessas estruturas, nos quais a experiência sofre alterações

398 Etzel Cardeña, “Altering Consciousness: Setting Up the Stage,” in *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspectives. Volume 1: History, Culture, and the Humanities*, ed. Etzel Cardeña e Michael Winkelman, vol. 1 (Santa Barbara: Praeger, 2011), 9.

399 A expressão *illusions hypnagogiques* [“ilusões hipnagógicas”] foi introduzida por Alfred Maury (1817-1892) em 1848 para referir-se às imagens observadas no estado entre a vigília e o sono: Louis Ferdinand Alfred Maury, *Le Sommeil et les rêves: Études psychologiques sur ces phénomènes et les divers états qui s’y rattachent, suivies de recherches sur le développement de l’instinct et de l’intelligence dans leurs rapports avec le phénomène du sommeil* (Paris: Didier, 1865). O principal estudo contemporâneo é o de Andreas Mavromatis, *Hypnagogia: The Unique State of Consciousness Between Wakefulness and Sleep* (London: Routledge & Kegan Paul, 1987).

400 A expressão *hypnopompic illusions* [“ilusões hipnopômicas”] foi introduzida por Frederic Myers para se referir às experiências que ocorrem na transição entre o sono e a vigília, em razão da diferença fenomenológica entre os dois estados de transição (hipnagogia e hipnopompia). Frederic William Henry Myers, “The Subliminal Consciousness. Chapter 1: General Characteristics and Subliminal Messages,” *Proceedings of the Society for Psychical Research* 7 (1892): 314–315. Cf. Kelly, “F. W. H. Myers and the Empirical Study of the Mind-Body Problem,” 102.

qualitativas significativas em relação ao estado que é tomado como linha de base para a comparação (normalmente o próprio estado “ordinário”).

Os diferentes estados de consciência possíveis podem ainda ser classificados segundo a avaliação positiva ou negativa que fazemos deles. Há estados que são considerados positivos, saudáveis, integrativos, associados a um aumento de compreensão e conhecimento de si mesmo ou da realidade, aumento de valor moral, contentamento, etc.⁴⁰¹ Exemplos incluem: experiências místicas, consciência cósmica, diversos estados meditativos descritos por tradições espirituais (*samadhi*, *satori*, *nirvana* etc.), estados de inspiração criativa, viagens xamânicas, estados visionários, alguns tipos de sonhos, entre outros. E há estados que são considerados negativos, patológicos, dissolutivos, destrutivos, ou associados a uma perda da capacidade de existir. Exemplos incluem estados de depressão, ansiedade, trauma, psicose, histeria, distúrbios dissociativos, compulsivos ou obsessivos, e assim por diante.

5.6. O estado ordinário

Embora o vocabulário de sistemas introduzido por Tart possa ser útil como um referencial para descrições fenomenológicas de qualidades de experiência, a noção de “estados de consciência” é vaga a partir de um certo ponto.

O que nos permite classificar os estados de consciência e diferenciá-los é nosso reconhecimento de uma certa qualidade ou padrão geral da experiência, uma *gestalt*,⁴⁰² por assim dizer. Esse padrão geral é reconhecível para nós como uma espécie de totalidade geral dentro da qual ocorrem variações. Estados de consciência não são homogêneos entre indivíduos,⁴⁰³ e em nossas descrições

401 Stanislav Grof introduziu a noção de “estados holotrópicos” de consciência para se referir a esses estados: Stanislav Grof e Hal Zina Bennett, *The Holotropic Mind: The Three Levels of Human Consciousness and How They Shape Our Lives* (New York: Harper Collins, 1993). Segundo Grof: “Esta palavra composta significa literalmente ‘orientado rumo à inteireza’ ou ‘movendo-se na direção da inteireza’ (do grego *holos* = inteiro, e *trepein* = movendo-se rumo a ou na direção de algo).” Grof, “A Brief History of Transpersonal Psychology,” 48.

402 Cf. Barry Smith, ed., *Foundations of Gestalt Theory* (Munich & Vienna: Philosophia Verlag, 1988).

403 Cf. Robert G. Kunzendorf e Benjamin Wallace, eds., *Individual Differences in Conscious Experience* (Amsterdam: John Benjamins, 2000).

podemos escolher ser tão sutis quanto desejarmos: podemos descrever as variações com grande nível de detalhe, ou podemos ser menos precisos e falar sobre a experiência de modo mais geral. Se escolhermos prestar atenção aos detalhes, uma descrição de um “estado ordinário” parece referir-se a uma coleção de estados distintos. Por exemplo: pense na diferença entre um devaneio e a solução de um problema de matemática; considere ainda como o devaneio pode ocorrer *durante* o trabalho de resolução do problema de matemática. Podemos distinguir entre esses dois “estados” (devaneio *versus* raciocínio matemático); e provavelmente não classificaríamos esses dois estados como “estados alterados de consciência”, mas diríamos que qualquer um deles ocorre dentro do que chamamos de nosso “estado ordinário” de consciência. Mas se prestarmos atenção ao quanto eles são diferentes entre si, podemos escolher chamar qualquer um deles de um “estado alterado”. Em resumo, a noção de ‘estado de consciência’ é uma noção relativa. Isso gera problemas quando buscamos definições precisas.⁴⁰⁴

Um outro problema que foi apontado em relação à formulação de Tart é que ela não permite especificar o quanto um sistema pode variar e ainda reter suas qualidades, ou o que constitui um desvio suficiente em relação à “norma”, para que um estado seja considerado “alterado”.⁴⁰⁵ Mas o ponto aqui é que a classificação está “no olho de quem olha”: é o falante quem escolhe o que é relevante para sua classificação.⁴⁰⁶ (E o falante aqui inclui não apenas o sujeito da experiência, mas quaisquer observadores imediatos ou não.) Para entender como tais classificações são feitas, é importante considerar como as pessoas fazem essas classificações em contextos reais, e os diferentes contextos nos quais elas são feitas (científicos, religiosos, coloquiais, etc.). Assim, em diferentes contextos encontramos classificações *êmicas* de estados de consciência que podem ser bastante complexas, como as classificações encontradas em diversas tradições esotéricas.

Um outro aspecto do problema semântico, quando se trata de entender qual é o padrão de experiência que identificamos como nosso estado “ordinário”, é o exame das causas da relativa estabilidade desse estado. O que é “ordinário” pode ser entendido como um padrão habitual de funcionamento dos diversos subsistemas

404 Outros exemplos relevantes incluem emoções fortes, como raiva, medo, alegria intensa, etc.

Classificaríamos eventos desse tipo como “estados alterados” ou não?

405 Cardeña, “Altering Consciousness,” 3.

406 Cf. Taves, *Religious Experience Reconsidered*.

subjacentes à consciência. Esse padrão é estabelecido pelo engajamento habitual do organismo com o ambiente. Conforme observa Ludwig:

EACs [estados alterados de consciência] podem ser produzidos em qualquer situação por uma ampla variedade de agentes ou manobras que interfiram com o fluxo de entrada normal de estímulos sensoriais ou proprioceptivos, o fluxo de saída normal de impulsos motores, o “tom emocional” normal, ou o fluxo e organização normais de processos cognitivos. Parece haver um intervalo ótimo de estimulação exteroceptiva necessária para a manutenção da consciência normal desperta, e níveis de estimulação acima ou abaixo desse intervalo parecem levar à produção de EACs. Além disso, adotando as visões de Hebb,⁴⁰⁷ também descobrimos que uma estimulação ambiental variada e diversificada parece necessária para a manutenção da experiência cognitiva, perceptual e emocional normal, e que, quando tal estimulação está ausente, aberrações mentais têm probabilidade de acontecer. Embora a evidência experimental seja esparsa acerca da manipulação de processos motores, cognitivos e emocionais, parece haver ampla evidência clínica e anedótica para sugerir que interferências drásticas nesses processos possam de modo semelhante produzir alterações na consciência.⁴⁰⁸

A “normalidade” aqui diz respeito aos padrões habituais de interação do organismo com seu ambiente. Os conteúdos habituais do campo da consciência são determinados em grande medida pelas estruturas recorrentes da vida cotidiana. Existem diversos tipos de fatores de estabilização de um estado de consciência, muitos dos quais são fatores ambientais. Os fatores recorrentes da experiência, como impressões sensoriais, padrões de interação social, padrões habituais de funcionamento inconsciente, etc., contribuem para dar uma forma específica ao que chamamos de nosso estado “ordinário” de consciência. Se de alguma maneira interferimos na organização de nossa vida habitual, ou no processamento das impressões que recebemos na vida habitual, interferimos no padrão costumeiro de funcionamento consciência. Desse modo, certas modificações da existência cotidiana podem produzir alterações temporárias ou permanentes na consciência. Mais frequentemente, no entanto, os sistemas psicobiológicos subjacentes à consciência atuam de modo a estabilizar o estado de consciência ordinário em relação às variações exteriores.

407 Donald O. Hebb, “The Motivating Effects of Exteroceptive Stimulation,” *American Psychologist* 13, no. 3 (1958): 109–113.

408 Ludwig, “Altered States of Consciousness,” 225.

Porém, não é absolutamente claro como os sistemas psíquicos se reorganizam para formar outros padrões estáveis, temporários ou não, que Tart chama de estados discretos de consciência. O problema que aparece em relação a essa explicação é um problema prático de avaliação de casos limítrofes: quando é que se pode dizer que uma mudança na atividade de um ou mais sistemas produz um estado alterado ou não?

Quando surge alguma função que não está presente no estado normal, conseguimos identificar claramente estados alterados (por exemplo: sinestesia). Quando desaparece alguma função usual, também conseguimos identificar alterações. Mas será que poderíamos dizer, por exemplo, que uma pessoa daltônica que momentaneamente adquire visão de cores está em um estado alterado de consciência? E um cego que voltou a ver? E uma pessoa que fecha os olhos momentaneamente? Isso constitui um estado alterado de consciência? A discussão de muitos desses casos pode se degenerar em mera controvérsia em torno de definições.

Fechar os olhos momentaneamente não é uma variação de experiência que costumemos rotular como um estado alterado de consciência. Mas imagine que uma pessoa resolva por algum motivo – um experimento psicológico, talvez, ou um ritual – usar uma venda nos olhos e abdicar da visão por vários dias. É possível que isso induza um padrão de consciência alterado durante esse período. Ou é possível que a pessoa não identifique nenhuma modificação global em seu padrão de consciência, exceto pela perda da visão. Da mesma forma, um cego que recupera a visão pode não julgar que seu padrão global de consciência se alterou, exceto pela característica da experiência visual. Mas dependendo de como se define “estado de consciência”, não seria totalmente inadequado dizer que o estado ordinário de consciência dessa pessoa passou por uma modificação permanente. O que dizer, então, de pessoas que momentaneamente enxergam cores vibrantes sob o efeito de uma sugestão hipnótica? Ou pessoas que ouvem vozes espontaneamente?

O ponto levantado por Tart é este: o que induz as pessoas a identificarem estados de consciência como “alterados” são mudanças mais radicais que envolvem diversas dimensões da experiência e uma avaliação global da situação, não apenas algumas alterações de percepção. Porém, a questão é mais difícil de ser decidida

nos casos limítrofes, e ali a definição passa a depender muito mais das preferências conceituais do falante.⁴⁰⁹

5.7. Considerações inconclusivas

A partir de uma discussão das dificuldades semânticas envolvidas na noção de “estados alterados de consciência”, podemos perceber que, em última instância, essa noção é apenas um conceito vago cuja única função é fazer referência a algum tipo de situação na qual a consciência de um sujeito funciona de maneira diferente daquela que é usual para aquele sujeito. No entanto, para saber em que sentido esse “estado” é diferente de um estado “usual” ou “ordinário”, é necessário saber (1) qual é o estado ordinário tomado como referência, e (2) qual o contexto total da diferença, ou seja: em última instância qual o contexto da própria caracterização daquele estado como “diferente” ou “alterado”. Em grande medida, as pistas sobre a caracterização são dadas por esse contexto da caracterização; enquanto a própria caracterização depende de uma série de pressupostos dos falantes.

Um exemplo disso é a noção de “transe”. Conforme utilizada no vocabulário comum, essa noção é apenas um conceito vago que pode se referir a praticamente qualquer tipo de alteração da consciência que não esteja incluída entre as mais conhecidas ou espontaneamente experienciadas pela maioria das pessoas na cultura ocidental (como sono, sonhos e embriaguez). Mas fora isso, a noção não diz quase nada. Na maioria dos casos, ela serve apenas como um ‘conceito guarda-chuva’ que é altamente dependente de contextos particulares e pressupostos dos falantes.

Por exemplo, quando alguém se refere a um estado de “transe xamânico” ou “transe hipnótico”, há um significado implícito dado a noções como xamanismo ou

409 Por isso é difícil falar na existência de um “estado hipnótico”, por exemplo, visto que pode haver variações no funcionamento de vários subsistemas da consciência, mas não necessariamente alguma variação no padrão qualitativo global de funcionamento que constitua um único padrão inequivocamente discernível. Pode haver muitos estados hipnóticos distintos, ou um sujeito hipnótico pode estar simplesmente em seu estado ordinário de consciência. Desse modo, está mais de acordo com a experiência dizer que não existe qualquer “estado de transe hipnótico” único, com características definidas.

hipnose. O significado dessas noções é bastante problemático, mas é assumido como simples pelos falantes – isto é, o falante supõe algum conhecimento a respeito dessas noções por parte do ouvinte. As pessoas geralmente têm alguma noção dessas práticas derivada da cultura popular, que muitas vezes corresponde a uma imagem superficial ou distorcida. Mas uma expressão como “transe xamânico” na verdade não diz nada sobre a experiência da pessoa, exceto que ela se encontra em um estado diferente de seu estado usual ou cotidiano, e que esse estado diferente tem alguma relação (não especificada) com um certo conjunto de práticas e ideias que vieram a ser agrupadas na cultura ocidental contemporânea sob o rótulo de “xamanismo”. O mesmo vale para noções como “hipnose”, “meditação”, “possessão”, “mediunidade”, e assim por diante.

Em última instância, carecemos de uma tipologia estados de consciência que possa servir de abreviação para falar de modo mais preciso sobre esses estados. Como observou Etzel Cardeña:

O estudo de EACs [estados alterados de consciência] atualmente encontra-se em um estágio semelhante ao da botânica antes de Lineu propor sua taxonomia, a saber, uma coleção de observações interessantes carecendo de organização e integração suficientes para dar-lhes um sentido teórico e empírico.⁴¹⁰

Uma definição mais precisa, como aquela tentada Tart e outros, seria um passo preliminar nessa direção.

5.8. Conclusão

As noções de “estado de consciência” e “estado *alterado* de consciência” são conceitos importantes para as psicologias contemporâneas da consciência, e que se tornaram mais populares a partir do início dos anos 1970. Tais noções têm antecedentes históricos no mesmerismo, no hipnotismo, e nas noções de “transe” originados nos séculos XVIII e XIX. Esse foi um campo de pesquisas no qual William

410 Cardeña, “Altering Consciousness,” 6.

James e os “pesquisadores psíquicos” do século XIX realizaram um grande número de investigações, e no qual suas reflexões permanecem úteis.

A principal tentativa de definição desses conceitos na segunda metade do século XX foi realizada por Charles Tart, que adotou um vocabulário derivado da teoria de sistemas contemporânea para falar sobre modificações fenomenológicas no funcionamento da consciência. Uma análise dessa tentativa nos permite perceber que, apesar de estes serem conceitos de fácil apreensão intuitiva, a explicação deles envolve diversas dificuldades semânticas. Embora qualquer pessoa seja capaz de reconhecer intuitivamente a existência de um padrão usual de funcionamento de sua consciência e seja capaz de reconhecer mudanças nesse padrão, é extremamente difícil explicitá-lo semanticamente. As dificuldades em torno dos conceitos de “estados de consciência” e “estados alterados de consciência” derivam dessa dificuldade básica de especificar para além de um nível linguístico intuitivo e coloquial o que significa o “estado ordinário” de consciência que é pressuposto como referência comparativa quando falamos sobre alterações da consciência.

Além disso, ainda que tais dificuldades conceituais não sejam empecilhos para o uso cotidiano das noções intuitivas de “estado de consciência” e “estado alterado de consciência”, o vocabulário científico e coloquial das línguas europeias carece de uma tipologia organizada de estados de consciência. A cultura ocidental hegemônica contemporânea dispõe apenas de observações não sistemáticas e definições vagas para um tipo de fenômeno que é facilmente reconhecível por qualquer sujeito, mas pouco explorado nessa cultura – um tipo de fenômeno que constitui inclusive uma espécie de *tabu* cultural no Ocidente. Assim, esse é um campo de pesquisas em aberto, mas difícil de explorar sistematicamente, por causa de restrições normativas – algo que podemos chamar de *políticas da consciência* – impostas pelas sociedades hegemônicas ocidentais. O contraste da perspectiva hegemônica ocidental acerca de alterações voluntárias ou espontâneas de consciência com outras visões de mundo ficará mais evidente a partir das reflexões desenvolvidas nos Capítulos 6 e 7 a seguir.

6. Alguns aspectos da estruturação lógica da espiritualidade

6.1. Introdução

Uma característica notável do campo complexo das espiritualidades contemporâneas é a imensa variedade de perspectivas, crenças, visões de mundo, propósitos e abordagens assumidos por seus praticantes. Contudo, independentemente da diversidade de seus conteúdos doutrinários culturalmente específicos, as tradições espirituais em geral constituem-se com base em uma certa lógica comum. Apesar das variações e particularidades das muitas tradições espirituais da humanidade, elas compartilham algumas semelhanças na estruturação de seus princípios filosóficos em relação à prática. Neste capítulo, pretendo mostrar como tradições espirituais diversas podem ser comparadas em termos dessa estruturação lógica comum de seus princípios. Discutirei inicialmente algumas características da organização dessas formações culturais no Ocidente contemporâneo, e em seguida apresentarei um esboço geral de uma certa estruturação lógica da espiritualidade que parece ser independente dos contextos culturais considerados.

6.2. *Psicologias espirituais*

Nas discussões sobre a psicologia transpessoal em capítulos anteriores (Capítulos 1 e 4) foi observado que, entre os fatores culturais relevantes para a formação dessa corrente da psicologia, há uma influência geral do esoterismo no sentido das várias tradições espirituais, místicas, esotéricas, religiosas, etc., com as quais o Ocidente teve contato. Agora, podemos observar que a própria *forma* desse contato constituiu um fenômeno cultural novo na história das religiões. Embora, em grande medida, uma influência tenha sido exercida pela via dos *textos* que se

tornaram mais facilmente acessíveis ao longo do século XX, o fator do *contato direto* entre indivíduos de diferentes culturas foi um determinante crucial desse cenário.

Desde o século XIX, muitos professores de tradições espirituais do Oriente passaram a ensinar e ter seguidores no Ocidente; indivíduos ocidentais tornaram-se parte de tradições religiosas, místicas, ou esotéricas originadas em outras culturas; e muitos ocidentais se tornaram também *professores* espirituais atuando *dentro* das tradições das quais eles vieram a fazer parte. Desse modo, ao longo do século XX, ocorreu o fato de que pessoas de origem e formação cultural ocidental passaram a fazer parte de praticamente toda e qualquer tradição religiosa conhecida. Há atualmente ocidentais em todas as grandes religiões orientais – o hinduísmo, o budismo, o islamismo, etc. – bem como em pequenas tradições nativas de diversas partes do mundo – e alguns desses indivíduos foram reconhecidos como “mestres” espirituais nessas tradições.

Andrew Rawlinson analisou esse fenômeno como a emergência de uma “psicologia espiritual”⁴¹¹ no Ocidente. Esse é um fenômeno cultural especificamente originário do contato da cultura ocidental europeia (ou euroamericana) com outras culturas, e por isso deve ser considerado um fenômeno relativamente novo na história das religiões. Rawlinson utiliza a expressão “psicologia espiritual” para fazer referência ao fato de que esses vários sistemas de prática espiritual são baseados em teorias (podemos dizer *onto-axiologias*, ou visões de mundo) particulares sobre a consciência e o ser humano, as quais têm implicações sobre a conduta dos praticantes de modo geral, em relação a todos os aspectos da vida. Esse tipo de “psicologia espiritual” não se reduz de maneira simples às visões de mundo de tradições específicas, pois origina-se de sincretismos e influências entre diversas tradições. Nas palavras de Rawlinson:

Um século atrás, não havia mestres ocidentais – não havia ocidentais que eram *swamis* hindus, *roshis* zen, ou *sheiks* sufi. Agora há centenas. Partindo quase do zero, o Ocidente produziu seus próprios professores espirituais em tradições que eram originalmente bastante estrangeiras. E nos últimos vinte e cinco anos, um número de professores independentes apareceu, os quais não pertencem a

411 Andrew Rawlinson, *The Book of Enlightened Masters: Western Teachers in Eastern Traditions* (La Salle: Open Court, 1997), xvii. O livro de Rawlinson é um trabalho enciclopédico que contém biografias de centenas de professores espirituais – entre ocidentais que se tornaram membros de tradições orientais, e orientais que tiveram vínculos importantes com o Ocidente.

nenhuma tradição, mas ensinam por si mesmos. Essas pessoas estão modificando a cultura ocidental ao tornarem disponível uma visão da condição humana que é nova no Ocidente.⁴¹² Essa visão é baseada em quatro princípios: [1] Os seres humanos são melhor compreendidos em termos da *consciência* e de suas modificações; [2] A consciência pode ser transformada pela *prática espiritual*; [3] Há *gurus/mestres/professores* que fizeram isso, e [4] eles podem ajudar outros a fazer o mesmo, por alguma forma de *transmissão*. Há um grande número de variantes de todos estes princípios. A *consciência* pode ser vista como divina, como intrinsecamente pura, ou como ‘vazia’. A *prática espiritual* varia desde a observação solitária do movimento da mente, até a adoração em templos e o ativismo social. Os *mestres* podem ser quietos ou extáticos, podem estar tentando mudar o mundo, ou podem ser bastante indiferentes a ele. A *transmissão* varia desde a iniciação formal, até um vislumbre dos olhos do amado.

Estamos lidando com mais de um conjunto de ideias aqui. Esses quatro princípios, tomados em conjunto, perfazem um modo de vida. Chamo-o de “psicologia espiritual”, porque ele diz respeito à vida espiritual, mas é baseado na noção fundamental de consciência.

A psicologia espiritual diz respeito a todos os aspectos da condição humana: o que é estar vivo, nascer, ter um corpo, morrer; a natureza da doença e do sofrimento, da felicidade e do amor; o que é ser do sexo masculino, feminino, heterossexual, homossexual; o que é ser uma criança, ou um pai ou mãe; a natureza da família (e suas alternativas: a família estendida, a vida monástica celibatária); como a sociedade deveria ser organizada e de acordo com quais princípios (política, economia, ética); como se deve comer, vestir, ganhar o sustento; a forma apropriada das artes (música, pintura, poesia – até mesmo a natureza da própria linguagem); o mundo e sua origem (incluindo o espaço [e a cosmologia], o tempo [e a história e a eternidade], a matéria e a energia); como a consciência funciona, desde os níveis mais mundanos (beber um copo d’água) até os mais rarefeitos (estados meditativos que estão além de todos os atributos) passando pelos extraordinários (encontros visionários de todo matiz concebível).⁴¹³

Neste capítulo, quero chamar atenção para o fato de que tradições espirituais diversas prescrevem certos *modos de vida* aos praticantes, os quais, a despeito das muitas variações e particularidades encontradas em uma miríade de sistemas, compartilham algumas semelhanças no que diz respeito a uma *estrutura lógica* geral de princípios filosóficos nos quais se baseiam. Assim, apesar da imensa variação de visões de mundo de várias tradições espirituais, podemos compará-las em termos

412 Uma ressalva: pode-se argumentar que ela não é inteiramente “nova” no Ocidente, mas esteve presente no esoterismo ocidental em várias formas, em tradições como a cabala judaica, a alquimia, o misticismo cristão, e assim por diante, desde a Antiguidade. Um desenvolvimento desse argumento não é possível nos limites do presente trabalho.

413 Rawlinson, *The Book of Enlightened Masters*, xvii.

de alguns princípios básicos.

Em primeiro lugar, notemos que as “psicologias espirituais” derivadas de diversas tradições têm em comum um princípio que podemos chamar de *necessidade da transformação*: um reconhecimento de que o ser humano, no estado em que naturalmente se encontra, necessita de uma transformação para “salvar-se” (como quer que se entenda isso). William James havia observado a recorrência desse princípio como um traço comum em todas as religiões, que ele descreveu da seguinte maneira:

Os deuses e fórmulas conflitantes das várias religiões de fato se cancelam uns aos outros, mas há uma certa declaração uniforme na qual todas as religiões parecem se encontrar. Ela consiste em duas partes:

1. Uma inquietação; e
2. Sua solução.

1. A inquietação, reduzida a seus termos mais simples, é um senso de que *há algo errado conosco* da maneira como naturalmente nos encontramos.

2. A solução é um senso de que *somos salvos do erro* [wrongness] ao fazemos uma conexão apropriada com os poderes superiores.⁴¹⁴

Esse princípio é indiferente ao modo como cada pessoa ou cada tradição define os “poderes superiores” ou a necessidade da “salvação”. O princípio básico é a afirmação de uma necessidade de transformação da consciência individual. Diversas visões de mundo variam em relação aos detalhes dessa transformação – isto é, sobre as formas como ela pode ou deve ser alcançada, a meta visada, e assim por diante. Mas um grande número de tradições concorda acerca do reconhecimento da necessidade de *alguma* transformação da consciência.

Diversas tradições espirituais também concordam acerca de três princípios indicados por Rawlinson, a saber: (i) a crença de que a consciência pode ser transformada por algum tipo de prática espiritual; (ii) a crença de que existem pessoas que alcançaram esse tipo de transformação pela prática; e (iii) a crença de que essa capacidade pode ser ensinada ou transmitida. Um grande número de onto-axiologias é possível dentro dessa estrutura lógica básica.

Uma consequência dessa estrutura é que, independentemente das crenças

414 James, *Varieties*, 400.

específicas de uma dada tradição, e independentemente das práticas específicas a que seus membros se submetem para produzir transformações em si mesmos, há uma relação social particular entre *professores* e *estudantes* (uma relação entre “mestre” e “aprendiz”, etc.) que é recorrente entre várias tradições. Tradições espirituais estabelecem *modos de vida* ideais baseados em suas filosofias particulares, que são transmitidos de acordo com essa estrutura básica de relacionamento entre professores e estudantes, em contextos definidos no referencial de cada tradição. Tais modos de vida, como nota Rawlinson, abrangem “todos os aspectos da condição humana”, a partir da visão de mundo de cada tradição.

Essa estrutura de transmissão permaneceu vigente nos contatos de buscadores e praticantes ocidentais com tradições espirituais de outras culturas, e passou a fazer parte do fenômeno relativamente novo da emergência de diversas psicologias espirituais no Ocidente. Contudo, conforme notou Rawlinson, esse contato com outras culturas também criou contextos antes inexistentes nas tradições originais:

[...] apesar dos vínculos óbvios, embora variáveis, com tradições orientais, a psicologia espiritual é um fenômeno *ocidental*; ela veio a existir porque todas as tradições orientais existem simultaneamente em um lugar: o Ocidente. Isso não aconteceu antes – certamente não no Oriente, seja no passado ou agora. E quando digo que as tradições orientais não existem em um lugar no Oriente, isso significa que você não pode encontrar sufismo em Bangkok, ou zen coreano em Benares. Mas ambos existem (e muito mais além deles) em Los Angeles, Londres e Paris – não apenas sufismo e zen coreano “tradicional” ou ortodoxo, mas também formas que você não poderia encontrar no Egito ou na Coreia.⁴¹⁵

As próprias tradições estrangeiras foram influenciadas por esse contato com o Ocidente e pela influência mútua entre culturas, de várias maneiras. Um dos aspectos dessa influência foi a forma como o Ocidente estabeleceu diálogos entre tradições que anteriormente se desenvolviam em relativo isolamento. Segundo Rawlinson, ao se tornarem membros de tradições espirituais diversas, ocidentais fizeram nessas tradições coisas que os membros “nativos” não costumavam fazer. Os ocidentais entraram em

415 Rawlinson, *The Book of Enlightened Masters*, 96.

mais ou menos todas as formas de budismo, hinduísmo e sufismo, moveram-se de uma tradição para outra, entraram em mais de uma tradição, estabeleceram uma derivação ocidental de uma tradição, abandonaram inteiramente as tradições e continuaram como professores independentes, e criaram tradições completamente novas. Os orientais fazem essas coisas muito raramente, ou não fazem de todo. Professores tibetanos, por exemplo, sabem pouco sobre a meditação *vipassana* ou a prática do *zazen*. Professores indianos que repetem o nome de Ram não têm nenhum contato com sufis egípcios que recitam os 99 nomes de Alá. São os ocidentais que estão fazendo essas conexões – e quando são feitas perguntas a respeito delas, é frequentemente um professor ocidental que fornece uma resposta.⁴¹⁶

Além disso,

Os professores ocidentais não são simplesmente cópias dos modelos orientais – uns poucos são, mas a vasta maioria está fazendo algo diferente. E porque eles se aproximaram das tradições orientais a partir de todo ângulo possível, os professores ocidentais são extremamente variados. Alguns são conservadores, alguns são inovadores, alguns têm organizações imensas, outros são praticamente impossíveis de encontrar; alguns ganham muito dinheiro, outros fizeram voto de pobreza; alguns são gentis, alguns são ferozes; alguns fazem alegações extremamente elevadas sobre si mesmos, outros são bastante modestos. Houve grandes sucessos e falhas abissais. Nomeie algo – e alguém, em algum lugar, o fez.⁴¹⁷

Os fenômenos complementares de psychologização da espiritualidade (ou do esoterismo, da religião, etc.) e sacralização da psicologia que podem ser observados nas sociedades ocidentais são produtos da cultura euroamericana moderna, mas também foram moldados por esses contatos com tradições estrangeiras. Por outro lado, o surgimento de psicologias espirituais sincréticas, que não se reduzem a visões de mundo de tradições particulares, é um fenômeno ocidental, em certo sentido, porque “é somente no Ocidente que as diferentes formas orientais se reuniram de modo a poderem ser comparadas. De fato, o Ocidente no presente contém uma variedade de professores espirituais maior do que jamais existiu em qualquer tempo ou lugar anterior.”⁴¹⁸

O estudo de Rawlinson concentra-se no contato com tradições do Oriente,

416 Ibid., xviii.

417 Ibid., xix.

418 Ibid., xviii.

mas podemos notar que esse tipo de troca cultural ocorreu em relação a quaisquer culturas com as quais o Ocidente teve contato. Em um sentido amplo, o contato ocorreu também de maneira indireta através de informações trazidas a público por estudos acadêmicos em disciplinas como a antropologia e o estudo comparativo de religiões. As diversas formas de xamanismo e “neo-xamanismo”⁴¹⁹ exploradas no contexto do movimento Nova Era e outros contextos de espiritualidades contemporâneas são exemplos desse tipo.

6.3. Caminhos de transformação

Independentemente de seus conteúdos doutrinários particulares, diversas tradições espirituais seguem uma lógica comum que permite tecer comparações entre elas. Essa lógica comum é o que se pode chamar de uma lógica de “caminhos de transformação”. Seguindo o trabalho de outros estudiosos acadêmicos de religiões, Ann Taves⁴²⁰ sugeriu uma interpretação da lógica dos sistemas de prática espiritual – que podem ser identificados variadamente como religiões, espiritualidades, tradições esotéricas, místicas, etc. – em termos da noção de *caminhos*. É bastante óbvio que todas essas tradições podem ser metaforicamente descritas como “caminhos”; essa é uma descrição êmica comumente encontrada nas próprias tradições. A partir dessa metáfora é possível construir um conceito [n]ético de tradições espirituais que leve em consideração suas semelhanças estruturais.

A categoria do *caminho* proposta por Taves é derivada da noção budista de *mārga*, uma palavra do sânscrito que se traduz literalmente como “caminho”, e que pode ser encontrada com um significado similar em diversas tradições religiosas e

419 “Também [...] novo xamanismo, xamanismo branco, xamanismo contemporâneo, xamanismo urbano, xamanismo ocidental. Um termo aplicado por estudiosos ao envolvimento com, aplicação de, ou apropriação do xamanismo indígena ou pré-histórico por ocidentais (em sua maioria de ascendência europeia) para cura e empoderamento pessoal e comunitário.” Graham Harvey e Robert J. Wallis, *Historical Dictionary of Shamanism* (Lanham: Scarecrow Press, 2007), 148. O termo “neo-xamanismo” é usado para se referir a certas bricolagens ocidentais de práticas consideradas “xamânicas”. Esses termos serão discutidos no Capítulo 7.

420 Taves, *Religious Experience Reconsidered*.

filosóficas do Oriente, como o hinduísmo e outras correntes do pensamento indiano.⁴²¹ A noção de *mārga* (caminho) foi proposta por Robert Buswell e Robert Gimello como uma categoria útil para o estudo comparativo das religiões,⁴²² pois permite examinar tradições espirituais não apenas em termos de suas doutrinas, mas também de seus “padrões de ação baseados em axiologias que são tão frequentemente tácitas quanto explícitas”.⁴²³

Taves esclarece a estrutura da metáfora do caminho e sua utilidade para estudos comparativos de religiões com base na teoria cognitiva das metáforas conceituais proposta por George Lakoff e Mark Johnson.⁴²⁴ Segundo essa teoria, nossos conceitos abstratos são todos *metáforas* que derivam da experiência sensoriomotora. Nossas estruturas conceituais, quaisquer que sejam, emergem de uma estrutura significativa pré-conceitual dada na experiência corpórea através de nossos sistemas perceptivos e motores, elaborada pela memória e pela imaginação. O pensamento abstrato que compõe a linguagem se forma através de uma espécie de mapeamento de metáforas do domínio sensoriomotor para o domínio conceitual. Assim, de acordo com essa teoria, toda linguagem é baseada em *esquemas de imagens* básicos que são estruturas metafóricas construídas a partir de experiências corporais fundamentais.

A metáfora do *caminho* é um desses esquemas básicos, derivado de nossas experiências de caminhar, de nos movimentar no espaço, de perceber trajetórias de outros objetos, etc. Conforme explica Taves:

O conceito de *mārga* tem um valor particular para estabelecer comparações entre culturas e épocas, pois é baseado naquilo que os linguistas cognitivos chamam de *esquema de imagem*, nesse caso um esquema de CAMINHO. Esquemas de imagens são padrões pré-linguísticos que acoplam o cérebro, o corpo e o mundo; eles operam atravessando as modalidades sensoriais, vinculando a atividade

421 Cf. Karl H. Potter, *Presuppositions of India's Philosophies* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1963), 36–46, 236–256. Citado em Robert E. Buswell e Robert M. Gimello, “Introduction,” in *Paths to Liberation: The Marga and Its Transformations in Buddhist Thought*, ed. Robert E. Buswell e Robert M. Gimello (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992), 31, n. 1.

422 Buswell e Gimello, “Introduction.”

423 Ibid., 4.

424 George Lakoff e Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980); Mark Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason* (Chicago: Chicago University Press, 1987); George Lakoff e Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999).

sensoriomotora no mundo com representações mentais em esquemas corporificados que usamos para estruturar nossa experiência (Gibbs 2006, 114-15).⁴²⁵ O significado, nessa visão, não é nem fixo nem infinitamente variável, mas *emerge através de*, e é *então delimitado por*, estruturas esquemáticas, tais como RECIPIENTE, EQUILÍBRIO, CAMINHO, CICLO, ATRAÇÃO, CENTRO-PERIFERIA, VÍNCULO, e VERTICALIDADE, que são frequentemente estendidos de maneira metafórica a formas mais abstratas de experiência (Johnson 1987, 28-30).⁴²⁶

Os esquemas de CAMINHO são rotas para o movimento de um ponto a outro, construídas com base em nossas próprias experiências de movimento, seja de uma parte do corpo (por exemplo, um braço no espaço) ou de nosso corpo inteiro, e em nossas experiências de acompanhar a trajetória de coisas que se movem a nosso redor. O esquema do CAMINHO tem uma estrutura interna definida, composta de uma origem ou ponto de partida, um objetivo ou ponto de término, e uma sequência de ações que ligam a origem ao objetivo (Johnson 1987, 113-17).⁴²⁷ Quando estendido metaforicamente à religião, o objetivo é metaforicamente transformado de um lugar físico (um destino) em um objetivo mais abstrato (um propósito). Em outras palavras, [o esquema] RELIGIÕES COMO CAMINHOS RUMO A UM OBJETIVO mapeia uma metáfora PROPÓSITOS SÃO OBJETIVOS FÍSICOS sobre o esquema do CAMINHO. Ao fazê-lo, contudo, o esquema do CAMINHO dá forma a nosso desejo de alcançar um objetivo religioso (um estado desejado) e limita os modos como podemos pensar em alcançá-lo (Johnson 1987, 116-17).⁴²⁸ Se concebemos as religiões como caminhos rumo a um objetivo, nos encontramos então naturalmente pensando em termos de sequências de ações (práticas consideradas eficazes) para nos movermos de um estado original para um estado desejado.⁴²⁹

A estrutura básica da metáfora do caminho envolve três componentes: uma origem, um destino, e uma trajetória entre eles. Aplicada ao contexto de tradições espirituais, essa metáfora se traduz como a noção de um objetivo – um estado de realização espiritual visado pelo praticante – que é alcançado através de uma série de práticas espirituais, realizadas pelo sujeito a partir de sua condição inicial. O caminho implica uma transformação do sujeito entre dois estados.

Caminhos de transformação podem ser entendidos como “sistemas de prática

425 Raymond W. Gibbs Jr., *Embodiment and Cognitive Science* (New York: Cambridge University Press, 2005), 114–115.

426 Johnson, *The Body in the Mind*, 28–30.

427 Ibid., 113–117.

428 Ibid., 116–117.

429 Ann Taves, “No Field Is an Island: Fostering Collaboration between the Academic Study of Religion and the Sciences,” *Method & Theory in the Study of Religion* 22, no. 2 (October 1, 2010): 180–181.

e performance”,⁴³⁰ um tipo de currículo para os membros de uma tradição espiritual, definindo o programa que eles têm de seguir para alcançar os objetivos estabelecidos pela tradição. Essa é uma generalização da teoria budista do *mārga*,⁴³¹ “a teoria segundo a qual certos métodos de prática, certos padrões prescritos de comportamento religioso, têm poder transformativo e levarão necessariamente, de alguma maneira, a objetivos religiosos específicos”.⁴³² O conceito de “caminhos de transformação”, formulado dessa maneira, é uma noção [n]ética útil para comparar os sistemas de prática empregados por diversas tradições espirituais em termos (1) dos objetivos definidos pelas tradições e (2) das práticas consideradas eficazes pelos membros de cada tradição para alcançar esses objetivos.

6.4. A lógica da transformação espiritual segundo Michel Foucault

O que estou chamando aqui de uma ‘lógica da transformação espiritual’ (por assim dizer) foi analisada por Michel Foucault em alguns estudos na última fase de sua obra. Nesta seção reunirei de modo esquemático uma série de conceitos úteis introduzidos por ele,⁴³³ que possibilitam esclarecer aspectos dessa lógica.

430 Buswell e Gimello, “Introduction,” 4.

431 Acerca da importância dessa noção no budismo, Buswell e Gimello dizem: “Ao longo dos dois milênios e meio de sua carreira pan-asiática, o budismo foi consistentemente explícito em declarar-se como sendo, acima de tudo, uma soteriologia, um método de salvação, em vez de, digamos, um credo. Sua persistente concentração no ‘caminho’, seja para o propósito de advogar e mapear aquele caminho, ou para o propósito de qualificá-lo e criticá-lo, levou não apenas ao cuidadoso e detalhado delineamento de numerosos currículos de prática religiosa e a privilegiarem-se tais delineamentos em detrimento de outros modos de discurso budista. Ela também estimulou a adoção, como princípios governantes do pensamento e do discurso, de apenas aqueles pressupostos que melhor assegurariam o primado da soteriologia ou da ‘teoria do caminho’ em detrimento de outras preocupações religiosas como a gnosiologia. Um exemplo é a adesão relativamente consistente do budismo ao princípio do pragmatismo espiritual segundo o qual a verdade de uma proposição religiosa consiste em sua utilidade prática, em vez de seu poder descritivo. Ademais, o budismo foi de modo geral bem menos perturbado por dúvidas acerca da eficácia do *mārga* do que a maioria das religiões teístas, como as dúvidas que poderiam ser ocasionadas pela crença de que somente Deus pode efetuar a salvação. Esse é um dos argumentos do budismo em sua ênfase sobre a autossustentação, isto é, em sua fidelidade à injunção final de Śākyamuni a seus discípulos, conforme recontada no cânone antigo, de que eles ‘elaborassem suas próprias salvaçãoes com diligência’ [*Dīghanikāya* II.156].” Ibid., 3.

432 Ibid. Cf. Taves, *Religious Experience Reconsidered*, 46–48.

433 Ver especialmente a seção intitulada “A estrutura da interpretação genealógica” [“The structure of genealogical interpretation”], em: Michel Foucault, “On the Genealogy of Ethics: An Overview of

Foucault discutiu a prática da espiritualidade (isto é, do que estou chamando de múltiplas formas de espiritualidade) como um “conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as asceses, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência”,⁴³⁴ que os sujeitos realizam para obter transformações de si mesmos. Nesse sentido específico, a espiritualidade foi definida por ele como “o acesso do sujeito a um certo modo de ser, e as transformações que o sujeito deve fazer de si mesmo para alcançar esse modo de ser.”⁴³⁵ Delimitando a noção de espiritualidade dessa maneira,⁴³⁶ Foucault entendeu a disciplina espiritual como uma forma de *prática ética*: um conjunto de práticas e atividades que visam um objetivo definido (por uma tradição, ou por indivíduos particulares), realizadas pelo sujeito sobre si mesmo. Essa noção de espiritualidade é equivalente ao que chamei acima, seguindo Ann Taves, de uma lógica de “caminhos de transformação”, e pode ser transposta para o contexto do estudo comparativo de tradições espirituais.

Na obra de Foucault, esse campo de estudos se insere em um campo mais amplo, o estudo da “moral” de modo geral. Ele dividiu o estudo da moral em três níveis de análise,⁴³⁷ a saber: (i) os códigos morais, (ii) os comportamentos das pessoas em relação aos códigos morais, e (iii) a “ética”, entendida como um tipo de relação, dada no contexto dos códigos e dos comportamentos morais, que o sujeito “deve ter” consigo mesmo. A ética, nesse sentido, é uma relação consigo (*rapport à soi*) “que determina como o indivíduo ‘supostamente deve’ [*is supposed to*] se constituir como um sujeito moral de suas próprias ações”.⁴³⁸ Foucault expôs essa divisão analítica do campo da moral da seguinte maneira:

Work in Progress [1983],” in *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ed. Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 237–243. E a seção intitulada “Moral e prática de si”, em: Michel Foucault, *História da sexualidade 2: O uso dos prazeres*, trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque (Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010 [1984]), 26–31.

434 Michel Foucault, *A hermenêutica do sujeito: Curso dado no Collège de France (1981-1982)*, trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail, 2a. ed. (São Paulo: Martins Fontes, 2006), 19.

435 Michel Foucault, “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté [1984],” in *Dits et écrits IV, 1980-1988* (Paris: Gallimard, 1994), 722.

436 A definição de espiritualidade de Foucault é uma noção [n]ética, não êmica: ela deriva de seus estudos abrangendo vários períodos históricos e localizações geográficas, desde a Antiguidade grega e greco-romana, passando pelos primeiros séculos do cristianismo, até o presente.

437 Foucault, *História da sexualidade 2*, 26–27.

438 Foucault, “On the Genealogy of Ethics,” 238.

Por “moral” entende-se um conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições educativas, as Igrejas, etc. Acontece dessas regras e valores serem bem explicitamente formulados numa doutrina coerente e num ensinamento explícito. Mas acontece também delas serem transmitidas de maneira difusa e, longe de formarem um conjunto sistemático, constituírem um jogo complexo de elementos que se compensam, se corrigem, se anulam em certos pontos, permitindo, assim, compromissos ou escapatórias. Com essas reservas podemos chamar “código moral” esse conjunto prescritivo. Porém, por “moral” entende-se igualmente o comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores que lhes são propostos: designa-se, assim, a maneira pela qual eles se submetem mais ou menos completamente a um princípio de conduta; pela qual eles obedecem ou resistem a uma interdição ou a uma prescrição; pela qual eles respeitam ou negligenciam um conjunto de valores; o estudo desse aspecto da moral deve determinar de que maneira, e com que margens de variação ou de transgressão, os indivíduos ou grupos se conduzem em referência a um sistema prescritivo que é explícita ou implicitamente dado em sua cultura, e do qual eles têm uma consciência mais ou menos clara. Chamemos a esse nível de fenômenos a “moralidade dos comportamentos”.

Mas não é só isso. Com efeito, uma coisa é uma regra de conduta; outra, a conduta que se pode medir a essa regra. Mas, outra coisa ainda é a maneira pela qual é necessário “conduzir-se” – isto é, a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código. Dado um código de ação, e para um determinado tipo de ações (que se pode definir por seu grau de conformidade ou de divergência em relação a esse código), existem diferentes maneiras de “se conduzir” moralmente, diferentes maneiras, para o indivíduo que age, de operar não simplesmente como agente, mas sim como sujeito moral dessa ação.⁴³⁹

As diferentes maneiras possíveis de se conduzir, concebidas e realizadas em relação ao horizonte dos códigos morais culturalmente estabelecidos, implícitos ou explícitos, constituem o campo da ética. Foucault analisa esse campo, no que diz respeito às diferenças possíveis entre exemplos particulares, em termos de quatro aspectos gerais que enumero a seguir.⁴⁴⁰

439 Foucault, *História da sexualidade* 2, 26–27.

440 “Essas diferenças podem dizer respeito a vários pontos. Elas concernem ao que se poderia chamar *determinação da substância ética*, isto é, a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral. [...] As diferenças podem [...] dizer respeito ao *modo de sujeição*, isto é, à maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática. [...] Existem também diferenças possíveis nas formas de *elaboração do trabalho ético* que se efetua sobre si mesmo, não somente para tornar seu próprio comportamento conforme a uma regra dada, mas também para tentar se transformar a si mesmo em sujeito moral de sua própria conduta. [...] Finalmente, outras diferenças dizem respeito ao que se poderia chamar *teleologia* do sujeito

O primeiro aspecto é o que ele chama de a “substância ética” (*substance éthique*):⁴⁴¹ uma parte ou aspecto de nós mesmos, ou de nosso comportamento – delimitada por nós mesmos – que tomamos como o domínio que consideramos relevante para o juízo ético. Essa “substância ética” será o objeto da atenção e da ação do sujeito, aquilo sobre o qual ele dirigirá seus esforços de transformação. Esse domínio é estabelecido em um campo discursivo que implica uma certa visão de mundo: por exemplo, se uma tradição considera que é a “alma” que deve ser transformada, essa afirmação é feita (implícita ou explicitamente) no contexto de toda uma doutrina sobre o que é a alma – uma doutrina que delineia uma *ontologia* da alma. Outros exemplos: se forem tomados como “substância ética” as intenções, os pensamentos, os desejos, o corpo, os impulsos, etc., cada uma destas coisas é entendida de acordo com um sistema metafísico culturalmente estabelecido. A substância ética é o *objeto* da atividade ascética do sujeito, aquilo que é levado em conta na formulação de um código moral qualquer.⁴⁴²

O segundo aspecto é o que Foucault chama de o “modo de sujeição” ou de “assujeitamento” (*mode d’assujettissement*):⁴⁴³ esse é o conjunto das justificativas que são dadas (por tradição, ou por elaboração individual) para as obrigações morais do sujeito. O modo de sujeição *não* é o mesmo que as próprias regras morais (obrigações e proibições) que um sujeito deve seguir, mas sim o conjunto dos

moral: pois uma ação não é moral somente em si mesma e na sua singularidade; ela o é também por sua inserção e pelo lugar que ocupa no conjunto de uma conduta; ela é um elemento e um aspecto dessa conduta, e marca uma etapa em sua duração e um progresso eventual em sua continuidade. Uma ação moral tende à sua própria realização; além disso, ela visa, através dessa realização, a constituição de uma conduta moral que leva o indivíduo, não simplesmente a ações sempre conformes aos valores e às regras, mas também a um certo modo de ser característico do sujeito moral. [...] Em suma, para ser dita ‘moral’ uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, lei ou valor. É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação [do sujeito] a si; essa relação não é simplesmente ‘consciência de si’, mas constituição de si enquanto ‘sujeito moral’, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controlar-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se. Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem ‘modos de subjetivação’, sem uma ‘ascética’ ou sem ‘práticas de si’ que as apoiem. A ação moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si, formas essas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, de regras e de interdições.” Ibid., 27–29.

441 Foucault, “On the Genealogy of Ethics,” 238; *História da sexualidade* 2, 27.

442 Arnold I. Davidson, “Archaeology, Genealogy, Ethics,” in *Foucault: A Critical Reader*, ed. David Couzens Hoy (Oxford: Basil Blackwell, 1986), 228.

443 Foucault, “On the Genealogy of Ethics,” 239; *História da sexualidade* 2, 27.

motivos para seguir um certo conjunto de regras. Conforme explica Arnold Davidson, Foucault notou que “diferentes pessoas e diferentes períodos históricos podem ser sujeitos às mesmas regras de diferentes maneiras”.⁴⁴⁴ Essas diferentes maneiras de se sujeitar são o que Foucault chamou de *modos de sujeição* às regras morais. Assim, por exemplo, uma regra como ‘dizer a verdade’ pode ser justificada como um mandamento divino, ou como um imperativo derivado de uma reflexão racional, ou como uma maneira de agir que o sujeito acha “bela”, ou como um costume ancestral; ou, em suma, com base em qualquer forma de justificativa que as pessoas queiram, ou sejam capazes, ou tenham aprendido a dar para seus atos. Diferentes sujeitos podem aderir a essa mesma regra (‘dizer a verdade’) por diferentes motivos. O modo de sujeição é “o modo como as pessoas são convidadas ou incitadas a reconhecer suas obrigações morais”.⁴⁴⁵ “É ele [o modo de sujeição], por exemplo, a lei divina, que foi revelada em um texto? É ele a lei natural, uma ordem cosmológica, em cada caso a mesma para todo ser vivo? É ele uma regra racional? É ele a tentativa de dar à sua existência a forma mais bela possível?”⁴⁴⁶ *Et cetera*.

O terceiro aspecto é o que Foucault chamou de “trabalho ético”.⁴⁴⁷ o conjunto das práticas que o sujeito exerce sobre si (ou, mais especificamente, sobre sua “substância ética”) para transformar-se, ou para ‘formar a si mesmo’. Um trabalho ético é uma “atividade autoformadora” ou “prática de si” (*pratique de soi*) exercida pelo sujeito com algum objetivo preconcebido; nesse sentido, o trabalho ético constitui “o que se poderia chamar de uma prática ascética, dando ao ascetismo um sentido muito geral, quer dizer, não o sentido de uma moral da renúncia, mas o de um exercício de si sobre si pelo qual o sujeito tenta se elaborar, se transformar, e alcançar um certo modo de ser”.⁴⁴⁸ Podemos pensar essas práticas em qualquer contexto cultural, como sendo qualquer tipo de ação que o sujeito realiza com a finalidade de alcançar um objetivo estabelecido por algum código de prescrições morais – seja este um código implícito ou explícito; coerente e sistemático, ou difuso e inconsistente; aprendido por simples convivência, ou ensinado intencionalmente.

444 Davidson, “Archaeology, Genealogy, Ethics,” 228–229.

445 Foucault, “On the Genealogy of Ethics,” 239.

446 Ibid.

447 Ibid.; *História da sexualidade* 2, 27–28.

448 Foucault, “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté,” 709. Cf. Foucault, “On the Genealogy of Ethics,” 239.

Por outro lado, algumas dessas práticas são executadas de modo sistemático no interior de tradições – filosóficas, espirituais, esotéricas, etc. – particulares.⁴⁴⁹ Nesse sentido, elas são “práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular”.⁴⁵⁰ Foucault chamou essas práticas de “técnicas de si” (*techniques de soi*), ou “tecnologias do eu” (*technologies of the self*).⁴⁵¹ Com essa expressão, ele se referiu a quaisquer conjuntos de operações envolvendo exercícios, repetições e treinamentos, executados pelos sujeitos sobre si mesmos, com o objetivo de alcançar um certo estado de ser – concebido a partir de uma visão de mundo culturalmente determinada – um estado que seria diferente daquele a partir do qual o indivíduo havia começado sua disciplina.⁴⁵² Técnicas

449 Foucault desenvolveu esse esquema interpretativo inicialmente a partir de seus estudos sobre a filosofia antiga. Um de seus referenciais é a leitura da filosofia antiga realizada por Pierre Hadot. Ver: Pierre Hadot, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique* (Paris: Études Augustiniennes, 1987); *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris: Gallimard, 1995); *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, trad. Arnold I. Davidson (Oxford: Blackwell, 1995); *Études de philosophie ancienne* (Paris: Les Belles Lettres, 1998). Segundo Hadot, e também Foucault, a filosofia antiga se distingue da filosofia moderna por ser principalmente um *modo de vida*, isto é, uma *forma de conduta* baseada em preceitos filosóficos, envolvendo certos tipos de exercícios práticos. Segundo essa interpretação, ser um filósofo na Antiguidade implicava viver de uma certa maneira, que era diferente da vida da maioria das pessoas. A prática da filosofia se dava principalmente no interior de tradições ou escolas filosóficas (como as antigas tradições dos cínicos, platônicos, estoicos, epicuristas, e neoplatônicos). Foucault caracteriza a filosofia antiga, nesse sentido, como vinculada à (sua noção [n]ética de) *espiritualidade*, no sentido da busca de um certo modo de ser. Segundo a leitura de Foucault, com o advento do cristianismo a filosofia se desvinculou progressivamente desse tipo de prática, tornando-se principalmente uma prática *escolástica*, baseada na leitura, interpretação e escrita de textos e discussão intelectual. Essa é, de modo bastante simplificado, a leitura da história da filosofia que ele apresenta em *A hermenêutica do sujeito*. O que estou fazendo aqui é aplicar a noção [n]ética de espiritualidade desenvolvida por ele a outras tradições além da tradição filosófica ocidental.

450 Foucault, *História da sexualidade* 2, 15.

451 Michel Foucault, “Technologies of the Self [1982],” in *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, ed. Luther H. Martin, Huck Gutman, e Patrick H. Hutton (Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1988), 16–49.

452 O uso das noções de “técnica” e “tecnologia” por Foucault no contexto da moral e da ética tem o efeito de vincular esse contexto a outros aspectos da conduta – isto é, dos discursos e das práticas humanas – que também podem ser designados como “sociotécnicos”. Especificamente, incluem-se aí os aspectos *material*, *simbólico*, ou comunicativo, e *político* da atividade humana. Referindo-se às várias formas, ou técnicas, ou “tecnologias” específicas que “os seres humanos usam para compreenderem a si mesmos”, ele diz: “Como um contexto, devemos compreender que há quatro grandes tipos dessas ‘tecnologias’, cada qual uma matriz de razão prática: (1) tecnologias de produção, que nos permitem produzir, transformar, ou manipular coisas; (2) tecnologias de sistemas de signos, que nos permitem usar signos, significados, símbolos, ou significação; (3) tecnologias de poder, que determinam a conduta de indivíduos e os submetem a certos fins ou a uma dominação, uma objetivação do sujeito; (4) tecnologias do eu, que permitem aos indivíduos efetuarem, por conta própria ou com a ajuda de outros, certo número de operações sobre seus corpos e almas, pensamentos, conduta, e modo de ser, de modo a se transformarem a fim de alcançar um certo estado de felicidade, pureza, sabedoria ou imortalidade. Esses quatro tipos de tecnologias raramente funcionam de modo separado, embora cada uma delas seja

desse tipo foram historicamente praticadas e desenvolvidas em diversos lugares, por indivíduos isolados ou no interior de tradições, ao longo de séculos desde a pré-história até o presente. No âmbito dos *textos*, descrições sobre esse tipo de atividade podem ser encontradas em todos os tipos de manuais de práticas espirituais ou morais, de todas as épocas e lugares, desde manuais de medicina e pedagogia até textos filosóficos, religiosos e esotéricos.

Por fim, o quarto aspecto geral do campo da ética – entendida como a relação do sujeito consigo mesmo na qual o sujeito estabelece a forma de sua conduta moral – é o que Foucault chamou de “teleologia” (*téléologie*) do sujeito.⁴⁵³ o tipo de sujeito que o indivíduo pretende tornar-se ao realizar o trabalho ético. Esse “tipo” é preconcebido, implícita ou explicitamente, a partir de um sistema metafísico dado pelas culturas (ou subculturas) nas quais o sujeito se forma. O referencial metafísico estabelece o estado final almejado pela prática ética: “Por exemplo, [se] devemos nos tornar puros, ou imortais, ou livres, ou senhores de nós mesmos, e assim por diante.”⁴⁵⁴

Em relação a esse esquema, a forma específica de prática ética que Foucault chama de “espiritualidade” significa o emprego voluntário de certas técnicas de si pelo sujeito para alcançar uma transformação de si mesmo. Essa forma de prática ética é caracterizada por um princípio que Foucault chamou de “cuidado de si”, ou “cultivo de si”.⁴⁵⁵ A expressão “cuidado de si” (*souci de soi*) é a tradução de Foucault para a expressão grega *epiméleia heautoû*, “o cuidado de si mesmo, o fato de ocupar-se consigo, de preocupar-se consigo”.⁴⁵⁶

Segundo Foucault, essa noção tem três aspectos que devemos inicialmente reter.⁴⁵⁷ Em primeiro lugar, o cuidado de si é uma atitude geral do sujeito em relação à existência: “um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar

associada a um certo tipo de dominação. Cada uma implica certos modos de treinamento e modificação de indivíduos, não apenas no sentido óbvio de adquirir certas habilidades, mas também no sentido de adquirir certas atitudes. Eu quis mostrar tanto sua natureza específica quanto sua interação constante.” Ibid., 17–18.

453 Foucault, “On the Genealogy of Ethics,” 239–240; Foucault, *História da sexualidade* 2, 28.

454 Foucault, “On the Genealogy of Ethics,” 239.

455 Cf. também Michel Foucault, *História da sexualidade* 3: *O cuidado de si*, trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque (Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010 [1984]).

456 Foucault, *A hermenêutica do sujeito*, 5. A expressão encontra-se originalmente nos diálogos de Platão *Alcibiades* e *Apologia de Sócrates*. Para um estudo sobre o *Alcibiades*, ver Ana Cristina de Souza Pires Dias, “*Alcibiades Primeiro* de Platão: Estudo e tradução” (Dissertação de mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2015).

457 Foucault, *A hermenêutica do sujeito*, 14.

ações, de ter relações com o outro. A *epiméleia heautoû* é uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo”.⁴⁵⁸ O cuidado de si é precedido por uma certa intenção, uma manifestação de um desejo ou interesse do sujeito de ser de uma certa maneira. Isso implica viver de uma certa maneira.

Em segundo lugar, o cuidado de si é “uma certa forma de atenção, de olhar”.⁴⁵⁹ Essa forma de olhar é uma conversão do olhar, é um ato de voltá-lo, dos outros e do mundo, para si mesmo – ou seja, para a própria subjetividade: “O cuidado de si implica uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento”.⁴⁶⁰ Foucault observa que “há um parentesco da palavra *epiméleia* com *meléte*, que quer dizer, ao mesmo tempo, exercício e meditação”.⁴⁶¹ Isso remete a um esforço do sujeito para examinar a si próprio.

Em terceiro lugar, o cuidado de si designa não apenas um direcionamento da atenção, mas também

designa sempre algumas ações, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos. Daí, uma série de práticas que são, na sua maioria, exercícios, cujo destino (na história da cultura, da filosofia, da moral, da espiritualidade ocidentais) será bem longo. São, por exemplo, as técnicas de meditação; as de memorização do passado; as de exame de consciência; as de verificação das representações na medida em que elas se apresentam ao espírito, etc.⁴⁶²

O cuidado de si significa uma certa atitude geral do sujeito em relação à existência, que envolve um desejo de ser de uma certa maneira, um voltar da

458 Ibid.

459 Ibid.

460 Ibid.

461 Ibid.

462 Ibid., 14–15. Em outra passagem Foucault enfatiza esse ponto: “Inicialmente, convém lembrar que aquela expressão, canônica, fundamental, encontrada, repito, desde o *Alcibiades* de Platão até Gregório de Nissa, ‘*epimeleisthai heautoû*’ (ocupar-se consigo mesmo, preocupar-se consigo, cuidar de si), tem afinal um sentido, no qual é preciso insistir: *epimeleisthai* não designa meramente uma atitude de espírito, certa forma de atenção, uma maneira de não esquecer tal ou tal coisa. A etimologia remete a uma série de palavras como *meletân*, *meléte*, *melétai*, etc. *Meletân*, frequentemente empregada e associada ao verbo *gymnázein*, é exercitar-se e treinar. *Melétai* são exercícios: exercícios de ginástica, exercícios militares, treinamento militar. Bem mais que a uma atitude de espírito, *epimeleisthai* refere-se a uma forma de atividade, atividade vigilante, contínua, aplicada, regrada, etc. [...] Assim, toda a série de palavras *meletân*, *meléte*, *epimeleisthai*, *epiméleia*, etc. designa um conjunto de práticas. No vocabulário cristão do século IV, veremos que *epiméleia* tem, correntemente, o sentido de exercício, exercício ascético. Portanto, jamais esqueçamos: *epiméleia* / *epimeleisthai* remete a formas de atividade.” Ibid., 104–105.

atenção para a própria subjetividade, e a execução de certas práticas ou exercícios que visam a transformação da subjetividade. A natureza exata dessas práticas ou técnicas de si depende dos preceitos assumidos pelo praticante. A tradição espiritual delinea uma doutrina ou visão de mundo (uma ontologia e uma axiologia) e um conjunto de práticas a serem realizadas pelos membros (uma disciplina), com o objetivo de alcançar um certo estado de ser (descrito pela doutrina). Os membros de uma tradição, ao praticarem uma forma qualquer de espiritualidade, aderem à disciplina prescrita, à sua maneira e segundo suas capacidades e possibilidades.

O cuidado de si, portanto, é um princípio geral que assume diferentes formas particulares, de acordo com o modelo de subjetividade visado por diferentes tradições. Em relação a esse princípio geral, podem variar os quatro aspectos diferenciais do campo da ética – a substância ética, o modo de subjetivação, as técnicas de si, e a teleologia – e ainda assim, a injunção do cuidado de si (“ocupa-te te ti”), implícita ou explícita, permanece constante. Apenas o *significado* específico dela varia. De um ponto de vista puramente lógico, podemos usar esse princípio, conforme delineado por Foucault, para caracterizar a espiritualidade como uma noção [n]ética que pode ser usada para comparar diferentes tradições espirituais.

O exemplo da vida monástica é útil para compreender essa lógica da transformação espiritual: um monge (de uma tradição qualquer) segue uma disciplina preestabelecida, que envolve prescrições sobre coisas que ele *deve* fazer todos os dias (como rezar a tal e tal hora, estudar, exercitar-se nisso ou naquilo), outras coisas que ele *não deve* fazer, ou das quais deve abster-se (como, talvez, não comer carne, evitar álcool e sexo, não mentir, etc.). A série de exercícios e atividades prescritas depende da linhagem específica de prática à qual o sujeito pertence. O objetivo das práticas, por sua vez, é estabelecido por uma doutrina – implícita ou explícita – dada por sua tradição.

O ponto importante a observar é que a conduta é regulada por *preceitos* que são baseados, em última instância, em algum sistema metafísico. O sistema metafísico que dá sustentação ao modo de vida do monge também estabelece a meta da disciplina monástica. O sistema metafísico postula a existência de um estado de ser (digamos, a iluminação, a liberação, a pureza, a imortalidade, a perfeição, a conexão com o divino, etc.), que pode ser alcançado segundo um

método. De modo geral, esse estado relaciona-se à salvação do sujeito, ou seja, a superação do estado de sofrimento e imperfeição (ou pecado, impureza, ignorância, distância em relação ao divino, etc.) em que o sujeito atualmente se encontra. A salvação pode ser uma meta pós-morte, ou pode ser imediata, etc. Isso depende do sistema metafísico adotado. O objetivo não é necessariamente o mesmo para toda tradição; ele é descrito em diferentes termos, diferentes linguagens, diferentes símbolos – e pode descrever modos de ser intrinsecamente distintos. Ainda assim, a estrutura do processo de transformação segue uma lógica semelhante em qualquer tradição.

Exemplos particulares de aplicação dessa lógica podem ser encontrados em abundância na Antiguidade greco-romana, bem como nas tradições religiosas dos três “Povos do Livro” (a tradição judaica, cristã e islâmica)⁴⁶³ e nas tradições orientais;⁴⁶⁴ assim como em vários contextos religiosos, esotéricos e ocultistas dos períodos moderno e contemporâneo.

A explicitação dessa lógica é útil para elucidar a relação mencionada anteriormente entre psicologias contemporâneas, como a chamada psicologia transpessoal, e tradições esotéricas diversas. Do ponto de vista da psicologia transpessoal, essas tradições são vistas como repositórios de técnicas e teorias a respeito da consciência, visando transformações permanentes do sujeito, tanto em contextos psicoterapêuticos quanto de desenvolvimento pessoal. A avaliação da eficácia dessas técnicas, por outro lado, é um problema empírico que vai além da

463 Particularmente, esse é o caso nos três grandes sistemas espirituais relacionados a essas tradições, a saber, a cabala judaica, o hesicasmo cristão, na tradição dos padres do deserto, e o sufismo islâmico.

464 A noção do cultivo de si pode ser encontrada em diversas tradições do Oriente, com o mesmo sentido. Segundo Yasuo Yuasa, a ideia do cultivo de si é designada em japonês pelo termo *shugyō* (ou simplesmente *gyō*), formado por dois caracteres chineses que significam “maestria” e “prática”, transmitindo, portanto, a ideia de “domínio de uma prática” (Yasuo Yuasa, *The Body, Self-Cultivation, and Ki-Energy* [New York: SUNY Press, 1993], 7–8). Na tradição da ioga indiana, a qual por si própria é uma tradição inteiramente voltada para o cultivo de si, essa ideia é designada pelo termo sânscrito *tapas*, que tem o sentido etimológico original de “calor” ou “ardor”. Esse termo é normalmente traduzido em japonês como *kugyō*, que significa “austeridade”, e tem aproximadamente o mesmo sentido dos termos *shugyō* e *gyō*, relacionados ao cultivo de si (Ibid., 8). Na tradição da ioga, *tapas* designa o esforço do iogue para a autorrealização, e remete ao calor ou energia produzidos pelos exercícios e privações envolvidos no cultivo de si (Lilian Gulmini, “O Yogasūtra de Patañjali: Tradução e análise da obra, a partir de seus fundamentos contextuais, intertextuais e linguísticos” [Dissertação de mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2002], 36). Em português, *tapas* pode ser traduzido como “ascese”, remetendo à mesma ideia do termo grego *áskesis*, isto é, o treinamento ou prática de exercícios que visam o aprimoramento do praticante.

estrutura lógica descrita aqui.

6.5. Conclusão

Ao passo que uma das principais características do campo complexo das espiritualidades contemporâneas é a imensa variedade de crenças e práticas encontradas nesse campo, é possível delimitar uma noção geral de “espiritualidade” em termos de uma estruturação lógica comum dos princípios filosóficos que orientam as diversas práticas espirituais.

Um princípio comum a diversas tradições, que fora observado por William James, é o princípio de uma *necessidade de transformação* do ser humano. A ideia básica da qual partem as diversas tradições espirituais é a de que o estado natural humano – a maneira como cada ser humano se encontra no mundo – é um estado problemático: há algo de *errado* conosco, em nossa condição comum, e esse estado precisa ser transformado.

Esse é um princípio geral que assume diferentes formas particulares, de acordo com as metafísicas adotadas por diferentes tradições. Tal princípio estabelece uma estrutura lógica da espiritualidade como uma busca de transformação, que pode ser descrita pela metáfora de percorrer um “caminho”: a busca espiritual envolve um ponto de partida (um estado inicial do praticante ou aprendiz espiritual), um ponto de chegada ou uma meta a ser alcançada (um estado final alcançado após o aprendizado), e um trajeto a ser percorrido, ou seja, um conjunto de técnicas, métodos ou práticas consideradas eficazes para se alcançar a meta visada.

Variações particulares ocorrem em cada tradição quanto às definições de em que consiste a transformação (qual o ponto de partida e qual o ponto de chegada) e de como efetuar-la, mas o princípio de uma necessidade de transformação permanece constante. A prática da espiritualidade, nesse sentido, envolve a busca de uma transformação dos sujeitos, que é a busca de sair de um estado considerado ruim – o qual pode ser entendido como um estado de sofrimento, ou um estado de

erro, ou de ilusão, ou de ignorância, ou de separação, ou um estado de não-realização, entre outras possibilidades – para um outro estado que seria a “solução” para esses problemas da condição humana. As concepções presentes nas diversas tradições quanto à forma dessa solução variam – ou seja, as múltiplas linhagens, tradições, grupos, etc., ligados à espiritualidade ou a religiões (institucionalizadas ou não) variam em relação às visões que elas têm em relação a em que consiste esse estado realizado. A saída do problema humano pode ser entendida como salvação, imortalidade, iluminação, transcendência, união com a divindade, ou outras noções diversas. Também variam as visões acerca de qual é a transformação necessária, de qual é a meta buscada pela tradição, assim como variam as ideias de como chegar a essa meta, de quais as técnicas ou métodos para alcançá-la. No entanto, a ideia básica de que existe uma necessidade de transformação, à primeira vista, parece ser encontrada em qualquer linha, ou tradição, ou grupo, ou doutrina religiosa dentro do campo complexo da espiritualidade entendido como fenômeno intercultural.

Assim, a prática da transformação espiritual pode ser definida em termos gerais como a prática de uma atividade do sujeito na qual o sujeito toma a si mesmo como objeto de sua própria atividade, realizando um trabalho de si sobre si mesmo. Esse tipo de prática adquire sentido no interior dos referenciais de diversos “caminhos de transformação” nos quais os sistemas metafísicos particulares adotados pelos praticantes especificam qual é o ponto de partida, qual é a meta da transformação a ser alcançada e quais as técnicas ou métodos para produzir essa transformação. Algumas psicologias contemporâneas, como a psicologia transpessoal, podem ser ditas “espirituais” na medida em que se organizam segundo esse mesmo tipo de estrutura lógica.

7. Outras relações

7.1. Introdução

Para além das relações mais imediatas entre psicologia e espiritualidade discutidas nos capítulos anteriores, a proposta deste capítulo é explorar algumas outras relações entre formas populares de espiritualidade contemporânea e manifestações culturais. Essas são relações nas quais também é possível traçar vínculos com o pensamento de William James. Este capítulo serve principalmente como uma sugestão para investigações e pesquisas futuras. No entanto, os temas tratados a seguir têm também uma relação direta com a psicologia transpessoal discutida em diversos momentos dos capítulos anteriores (e principalmente no Capítulo 4). O ponto principal dessa relação é o fenômeno do xamanismo, que será abordado adiante sob a perspectiva da história das ideias.

7.2. Cultura popular e cultura acadêmica

Além de oral, a cultura popular das espiritualidades contemporâneas é escrita, digital, propagada *online* nas redes sociais. Ela é viva em diversos “circuitos esotéricos” das metrópoles, bem como em regiões distantes dos grandes centros urbanos. Ela se intersecciona com as manifestações do “movimento” Nova Era, com o circuito das psicoterapias, das medicinas alternativas, das tradições heterodoxas e populares, do movimento psicodélico, da parapsicologia e do espiritismo, das religiões afro-brasileiras, dos xamanismos, das religiões ayahuasqueiras.⁴⁶⁵ Pode ser

⁴⁶⁵ *Ayahuasca* é uma palavra derivada das línguas quechua faladas na região dos Andes, formada por duas palavras: *aya* (“alma”, “espírito”, “cadáver”), e *wasca* (“corda”, “cipó”). A palavra foi traduzida de várias maneiras, como “cipó das almas”, “cipó dos espíritos”, “cipó dos mortos”. Ela se refere a uma bebida psicoativa preparada tradicionalmente a partir do cipó *Banisteriopsis caapi*, em mistura com outras plantas. A receita mais tradicional no Brasil é preparada com o cipó *B. caapi* e folhas do arbusto *Psychotria viridis*. Essa bebida também é conhecida por muitos outros nomes tradicionais (como: yagé, nixi pae, natem, shori, daime, hoasca, vegetal). Segundo Michael Winkelman: “O uso medicinal e religioso da ayahuasca foi difundido entre centenas de

encontrada em livros, filmes, música, obras de arte, internet; e nas ruas e esquinas das cidades. Isso já sabemos. Mas como ela chegou a esses lugares e a esses canais, e quais as transformações por que passou até chegar aí – isso não é imediatamente óbvio.

Quero mencionar aqui um aspecto específico dessas múltiplas transformações e influências que ajudaram a moldar o campo da espiritualidade contemporânea. Esse aspecto é a relação entre a cultura popular e a cultura acadêmica. Por esta última, entendo esses objetos, essas linguagens, esses discursos e essas práticas que emergem no contexto da academia.

Há uma retroalimentação, uma influência mútua, entre a cultura acadêmica e a cultura popular: cada um desses aspectos da espiritualidade contemporânea foi tema de teses, dissertações, artigos, livros. Consideremos como exemplo a antropologia, apenas uma dentre as várias disciplinas que tomam as religiões como um de seus objetos de estudo. Algumas horas de busca em repositórios acadêmicos na internet são suficientes para dar a impressão – certamente ilusória, mas ainda assim sugestiva – de que não há um só canto por onde não tenham passado etnógrafos, escurpulosamente registrando e recontando as vidas espirituais de multidões de seres humanos. Uma parcela do público-alvo dessa produção

grupos indígenas da América do Sul, e foi fonte de numerosas adaptações urbanas nas populações mestiças, nas quais os preparados de plantas são empregados para feitiçaria, cura, e profecia, bem como para propósitos religiosos mais comuns, tais como na União do Vegetal e nas igrejas do Santo Daime.” Michael J. Winkelman, “Therapeutic Applications of Ayahuasca and Other Sacred Medicines,” in *The Therapeutic Use of Ayahuasca*, ed. Beatriz Labate e Clancy Cavnar (San Francisco: Springer, 2014), 6–7. No Brasil há três grandes religiões ayahuasqueiras (ou “linhas” de ayahuasca) cristãs: o Santo Daime, originado por Raimundo Irineu Serra (1892-1971) – Mestre Irineu; a Barquinha, originada por Daniel Pereira de Matos (1888-1958) – Mestre Daniel; e a União do Vegetal, originada por José Gabriel da Costa (1922-1971) – Mestre Gabriel. Cf. Sandra Lucia Goulart, “Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: As religiões da ayahuasca” (Tese de doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2004). Há também um grande número de grupos ayahuasqueiros independentes, e tradições mestiças e amazônicas diversas. Ver ainda: Edward MacRae, “A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca,” in *Drogas e Cultura: Novas Perspectivas*, ed. Beatriz Caiuby Labate et al. (Salvador: EdUFBA, 2008), 289–313; Beatriz Labate, *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos* (Campinas: Mercado de Letras, 2004); Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo, eds., *O uso ritual da ayahuasca* (Campinas: Mercado de letras, 2004); Beatriz Caiuby Labate e Sandra Goulart, eds., *O uso ritual das plantas de poder* (Campinas: Mercado de letras, 2005); Beatriz Labate, Isabel Santana de Rose, e Rafael Guimarães dos Santos, eds., *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico* (Campinas: Mercado de Letras, 2008); Beatriz Labate e Henrik Jungaberle, eds., *The Internationalization of Ayahuasca* (Berlin: Lit Verlag, 2011). Para uma descrição dos efeitos subjetivos da ayahuasca, ver Benny Shanon, *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

acadêmica, bem como uma parcela da própria comunidade acadêmica que desenvolve pesquisas nesse campo, também participa dos movimentos estudados (por exemplo: mães e pais de santo, filhos e filhas de santo que escrevem teses sobre o candomblé, o tambor-de-mina, o batuque, o xangô; espíritas e umbandistas que escrevem teses sobre o espiritismo e a umbanda; xamãs que escrevem academicamente sobre xamanismo; ayahuasqueiros que escrevem academicamente sobre ayahuasca). A influência da produção acadêmica sobre as próprias tradições estudadas – por exemplo, quando membros ou participantes de tradições religiosas, espirituais, etc., recorrem à literatura acadêmica para fundamentar suas práticas e tradições – tem sido notada há décadas por pesquisadores.⁴⁶⁶

Esse é um tema importante para compreender as relações contemporâneas entre psicologia e espiritualidade, e os processos de sacralização da psicologia e psicologização da espiritualidade que influenciaram a forma do conjunto das espiritualidades contemporâneas. Um estudo detalhado desse tema está fora das possibilidades do presente trabalho. No entanto, quero fornecer pelo menos algumas indicações para reflexões posteriores. Para isso, tomarei como ponto de partida um campo que é importante para a formação da psicologia transpessoal, e que também permite tornar explícitos alguns aspectos da dinâmica das relações desta com tradições espirituais e esotéricas contemporâneas: o xamanismo.

7.3. Xamanismo

O xamanismo é especialmente importante para a psicologia transpessoal, pois é uma das principais formas de espiritualidade que trabalha diretamente com alterações da consciência como parte de seus métodos ou técnicas. Muitos conhecimentos de tradições xamânicas nativas foram incorporados pelas psicoterapias transpessoais – entendidas não como partes de uma linha de trabalho

466 Sutcliffe e Bowman, “Introduction”; Reginaldo Prandi, “As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia,” *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais* 63, no. 1 (2007): 7–30; Fernando Giobellina Brumana, “El candomblé y su espejo erudito,” *Revista de Antropología* 52, no. 2 (Julho 2009): 507–532.

unificada, institucionalizada, mas como uma bricolagem de técnicas, teorias, abordagens, e perspectivas, manifesta no trabalho de indivíduos particulares, que atuam às margens da academia.

A primeira questão que se coloca ao tratarmos do xamanismo é o problema de sua definição. É necessário levar em consideração tanto o olhar acadêmico sobre a questão da definição, quanto os olhares das pessoas que atuam naquelas correntes alternativas, como o movimento Nova Era, as psicoterapias transpessoais, etc., que fazem uso da noção de xamanismo.

Há inúmeras controvérsias a respeito de propostas definições de xamanismo,⁴⁶⁷ mas independentemente dessas controvérsias, o que é incontestável é que *o xamanismo é um conceito criado pela cultura ocidental moderna*, aplicado a diversos tipos de práticas culturais que não têm qualquer traço essencial que possa ser dito comum a todas elas. Nesse sentido, essas múltiplas tradições designadas pela noção de xamanismo são relacionadas entre si por nada mais que aquilo que Ludwig Wittgenstein chamou de uma “semelhança de família”.⁴⁶⁸

O termo “xamã” deriva da palavra evenki⁴⁶⁹ *saman*, que pode ser traduzida aproximadamente como “agitado”, “excitado”, “estimulado”, e que se refere ao curandeiro ou praticante espiritual nativo daquela etnia.⁴⁷⁰ No século XVII, os primeiros exploradores russos a terem contato com o povo evenki adotaram essa expressão como uma designação geral e passaram a aplicá-la a todos os curandeiros nativos da Sibéria. Segundo Andrei Znamenski, um possível motivo disso foi o fato de os próprios evenki serem de fato encontrados por toda a Sibéria.⁴⁷¹ A palavra entrou para as línguas europeias a partir do final do século XVII, através da língua alemã, quando exploradores germânicos adotaram a palavra *schaman* para se referir aos curandeiros nativos siberianos. De acordo com

467 Para uma visão geral, ver Jane Monnig Atkinson, “Shamanisms Today,” *Annual Review of Anthropology* 21 (1992): 307–330; Kocku Von Stuckrad, “Constructions, Normativities, Identities: Recent Studies on Shamanism and Neo-Shamanism,” *Religious Studies Review* 31, no. 3–4 (2005): 123–128.

468 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen; Philosophical Investigations (The German Text, with an English Translation)*, trad. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, e Joachim Schulte, Rev. 4th ed. (Oxford: Blackwell, 2009 [1953/1958]), 36. (*Investigações filosóficas*, § 66)

469 Os evenki são um povo habitante do extremo leste europeu e norte da Ásia. Antes de 1930, eles eram chamados de tungusi, e o idioma evenki era chamado de “tungus”, um termo que se acredita ser de origem chinesa e que nunca foi usado pelos próprios evenki. Igor Nedjalkov, *Evenki* (London: Routledge, 1997), xix.

470 Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, 4–5.

471 Ibid., 3.

Znamenski, o primeiro uso da palavra *schaman* em uma publicação para referir-se amplamente a praticantes espirituais de várias comunidades siberianas foi feito em 1692 por Nicolaas Witsen (1641-1717), um explorador holandês, em um livro intitulado *Tartária do Norte e do Leste* [*Noord en ost Tartaryen*]. Além de Witsen, exploradores europeus falantes de alemão no século XVIII foram os primeiros a “disseminar, projetar e moldar o conteúdo da expressão *schamanism* entre os ocidentais educados”.⁴⁷² Os xamãs foram vistos inicialmente no imaginário europeu a partir da ótica do Iluminismo, como propagadores insanos de práticas primitivas e superstições obscuras. O Romantismo posteriormente inverteria essa imagem, enxergando-os como portadores de uma herança espiritual arcaica. Ao final do século XIX, fundadores da antropologia moderna educados na cultura europeia, como Charles Godfrey Leland (1824-1903) e Franz Boas (1858-1942), entre outros, já usavam os termos *shaman* e *shamanism* para se referir às contrapartes nativas da América do Norte.⁴⁷³

Principalmente a partir dos anos 1950, a noção do xamanismo passou a se difundir fora da disciplina acadêmica da antropologia, adentrando o imaginário popular de maneira mais ampla. Essa difusão deveu-se em grande medida ao influente estudo de Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* [*O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*], publicado pela primeira vez em 1951 (traduzido pela primeira vez para o inglês em 1964).⁴⁷⁴ Em seu livro, Eliade apresentou o xamanismo como um tipo “universal” de religião baseado em “técnicas arcaicas de êxtase”. Dessa maneira, ele colocou as espiritualidades tribais no mesmo nível de importância das grandes religiões mundiais,⁴⁷⁵ apresentando o xamanismo sob a perspectiva da história das religiões, e afastando-se da ótica da psicopatologia.⁴⁷⁶ Para Eliade, o “arcaico” tem uma conotação positiva, sugerindo uma forma de sabedoria perdida pela civilização ocidental. O xamanismo é apresentado por ele como uma forma de religiosidade primordial que emerge de maneira independente entre todos os povos antes das influências da civilização, e

472 Ibid., 6.

473 Ibid., 64.

474 Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris: Payot, 1968 [1951]).

475 Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, 172.

476 Ibid., 170.

que permite um contato direto com o sagrado.⁴⁷⁷ Embora o livro de Eliade tenha permanecido como um texto “erudito”,⁴⁷⁸ ele influenciou de maneira perceptível não apenas os estudos acadêmicos sobre xamanismo e religiões nas décadas seguintes, mas também diversos autores que escreveram sobre esse tema fora da academia. Essa viria a ser, em linhas gerais, a concepção de xamanismo absorvida pelo movimento Nova Era.

O xamanismo é encontrado hoje em diversas manifestações da cultura popular – por exemplo, em filmes, livros, quadrinhos, videogames, etc., além de permear de diversas maneiras várias correntes da espiritualidade contemporânea. Na visão popular, o (ou a) “xamã” é visto(a) como membro de uma cultura “primitiva” ou “nativa” (ou ainda, “arcaica”), retratado(a) como intermediário entre o mundo humano e o mundo dos espíritos, iniciado em segredos mágicos, curandeiro, profeta, adivinho, conhecedor dos poderes das plantas e dos animais, poeta, sacerdote, feiticeiro, médium. Quase sempre, está implícita nessa imagem a ideia de que o xamã entra em algum tipo de “transe” para fazer seu trabalho.

Essa foi uma imagem que emergiu com mais força na cultura ocidental a partir da segunda metade do século XX, popularizada pela contracultura dos anos

477 Ibid., 171. A principal crítica antropológica ao livro de Eliade é o fato de ele não ter tido contato direto com as culturas sobre as quais escreve. Seu texto é construído a partir de etnografias publicadas por outros autores. Eliade apresenta o “xamanismo” como uma forma de religião arcaica com características que seriam identificáveis em todas as culturas nas quais essa forma de religiosidade se faz presente. Essas características são todas relacionadas à produção do “êxtase”, entendido em seu sentido etimológico literal como o “sair de si” (ἐκστασις), interpretado como uma forma de viagem espiritual para outros mundos ou “voo xamânico”. Os conceitos que Eliade usa para definir o xamanismo, incluindo a noção de “êxtase”, são apresentados como se fossem aspectos universais ou essenciais desse “xamanismo” como religião arcaica. No entanto, esses conceitos na verdade derivam de elementos relatados por etnógrafos em relação a culturas particulares. Esses elementos não são necessariamente encontráveis em outras culturas. Um ponto digno de nota é a atitude de Eliade em relação ao uso de plantas psicoativas. Nesse livro, ele considera essas práticas como formas inferiores ou degeneradas de um xamanismo “verdadeiro” que não necessitaria desse tipo de expediente. A definição do xamanismo como “técnica arcaica do êxtase” ou “voo xamânico”, por outro lado, excluía uma relação com espíritos que é comum em diversas culturas: a prática de incorporação ou “posseção”, na qual espíritos tomam o corpo do “médium” ou xamã; ou ainda, casos de mediunidade sem incorporação propriamente dita, nas quais o médium se comunica ou é influenciado por espíritos. Na definição de Eliade, a mediunidade e a posseção não estariam incluídas entre as práticas do xamanismo. Essa definição foi famosamente contestada por Ioan M. Lewis, *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession* (London: Routledge, 2003 [1971]). Para um estudo recente que se baseia em uma compreensão do espiritualismo moderno como uma forma de xamanismo, ver David G. M. Wilson, “Spiritualist Mediums and Other Traditional Shamans: Towards an Apprenticeship Model of Shamanic Practice” (PhD Thesis, University of Edinburgh, 2011). Para um estudo sobre as origens da noção de “êxtase”, ver: Friedrich Pfister, “Ekstase,” *Reallexikon für Antike und Christentum* (Stuttgart: A. Hiersemann, 1959).

478 Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, 189.

1960 e pela expansão do movimento Nova Era – e, de modo importante, sob influência do estudo de Eliade. Além do livro de Eliade, outro autor que teve um papel central na introdução do xamanismo no imaginário popular foi Carlos Castañeda (1925-1998). Seu primeiro livro, *The Teachings of Don Juan* [Os ensinamentos de Don Juan] (publicado no Brasil com o título de *A Erva do Diabo*), foi apresentado como sua tese de mestrado em antropologia na Universidade da Califórnia em Los Angeles (UCLA) e publicado pela *University of California Press* em 1968.⁴⁷⁹ Outros dois livros se seguiram, em 1971 e 1972; destes, o terceiro, *Journey to Ixtlan* [Viagem a Ixtlan] (1972) foi apresentado como sua tese de doutorado em antropologia à UCLA. Uma imensa controvérsia seguiu-se⁴⁸⁰ a respeito da veracidade e dos méritos acadêmicos do trabalho de Castañeda. Fora da academia, ele alcançou fama internacional e seguiu publicando uma sequência de sete outros livros descrevendo aspectos de seu “aprendizado” como feiticeiro sob a orientação do “índio yaqui” Don Juan.⁴⁸¹ Castañeda ajudou introduzir no imaginário popular não apenas a imagem do mestre indígena quase onisciente, harmonizado com os grandes mistérios, capaz de voar pelo desconhecido para além de qualquer linguagem e compreensão humanas; mas também a imagem do antropólogo erudito e ao mesmo tempo estúpido, que alcança a redenção através do conhecimento ancestral de seu mestre índio, ao tornar-se ele mesmo aprendiz de feiticeiro.⁴⁸²

479 Carlos Castañeda, *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge* (Berkeley: University of California Press, 1998 [1968]).

480 As principais críticas foram apresentadas por Richard De Mille, *Castaneda's Journey: The Power and the Allegory* (Santa Barbara: Capra Press, 1976); Daniel C. Noel, *Seeing Castaneda: Reactions to the "Don Juan" Writings of Carlos Castaneda* (New York: Perigee Books, 1976); Richard De Mille, *The Don Juan Papers: Further Castaneda Controversies* (Santa Barbara: Ross-Erikson, 1980); Jay C. Fikes, *Carlos Castaneda, Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties* (Victoria: Millenia Press, 1993).

481 As aspas indicam aspectos contestados da obra de Castañeda, acerca dos quais ele foi acusado de fraude.

482 “El caso me lo refirieron en Texas, pero había acontecido en otro estado. Cuenta con un solo protagonista, salvo que en toda historia los protagonistas son miles, visibles e invisibles, vivos y muertos. Se llamaba, creo, Fred Murdock. Era alto a la manera americana, ni rubio ni moreno, de perfil de hacha, de muy pocas palabras. Nada singular había en él, ni siquiera esa fingida singularidad que es propia de los jóvenes. Naturalmente respetuoso, no descreía de los libros ni de quienes escriben los libros. Era suya esa edad en que el hombre no sabe aún quién es y está listo a entregarse a lo que le propone el azar: la mística del persa o el desconocido origen del húngaro, las aventuras de la guerra o el álgebra, el puritanismo o la orgía. En la universidad le aconsejaron el estudio de las lenguas indígenas. Hay ritos esotéricos que perduran en ciertas tribus del oeste; su profesor, un hombre entrado en años, le propuso que hiciera su habitación en una reserva, que observara los ritos y que descubriera el secreto que los brujos revelan al iniciado. A su vuelta, redactaría una tesis que las autoridades del instituto darían a la imprenta. Murdock aceptó con alacridad. Uno de sus mayores había muerto en las guerras de la frontera; esa antigua discordia de sus estirpes era un vínculo ahora. Previó, sin duda, las dificultades que

A recepção acadêmica da obra de Castañeda é um tópico de importância no que diz respeito à relação entre a academia e o movimento Nova Era. Segundo a interpretação de Andrei Znamenski, o trabalho de Castañeda foi influenciado por correntes intelectuais que já estavam presentes no meio acadêmico quando Castañeda era estudante de pós-graduação na UCLA. As mais relevantes para a constituição de sua obra, segundo Znamenski, foram o que se convencionaria chamar de “pós-modernismo”, e a corrente da “etnometodologia”.

Apesar da controvérsia sobre a autenticidade da etnografia de Castañeda, esta colocou em pauta uma questão metodológica importante, que vinha se tornando uma preocupação central na antropologia nos anos 1960: como abordar outras culturas sem tentar enquadrá-las em categorias acadêmicas preestabelecidas? O orientador de tese de Castañeda, Harold Garfinkel, já vinha desenvolvendo uma abordagem desse tipo sob o rótulo da “etnometodologia”, uma abordagem experiencial que procurava compreender as culturas estudadas sem

lo aguardaban; tenía que lograr que los hombres rojos lo aceptaran como uno de los suyos. Empezó la larga aventura. Más de dos años habitó en la pradera, entre muros de adobe o a la intemperie. Se levantaba antes del alba, se acostaba al anochecer, llegó a soñar en un idioma que no era el de sus padres. Acostumbró su paladar a sabores ásperos, se cubrió con ropas extrañas, olvidó los amigos y la ciudad, llegó a pensar de una manera que su lógica rechazaba. Durante los primeros meses de aprendizaje tomaba notas sigilosas, que rompería después, acaso para no despertar la suspicacia de los otros, acaso porque ya no las precisaba. Al término de un plazo prefijado por ciertos ejercicios, de índole moral y de índole física, el sacerdote le ordenó que fuera recordando sus sueños y que se los confiara al clarear el día. Comprobó que en las noches de luna llena soñaba con bisontes. Confió estos sueños repetidos a su maestro; éste acabó por revelarle su doctrina secreta. Una mañana, sin haberse despedido de nadie, Murdock se fue.

En la ciudad, sintió la nostalgia de aquellas tardes iniciales de la pradera en que había sentido, hace tiempo, la nostalgia de la ciudad. Se encaminó al despacho del profesor y le dijo que sabía el secreto y que había resuelto no revelarlo.

– ¿Lo ata su juramento? – preguntó el otro.

– No es ésa mi razón – dijo Murdock –. En esas lejanías aprendí algo que no puedo decir.

– ¿Acaso el idioma inglés es insuficiente? – observaría el otro.

– Nada de eso, señor. Ahora que poseo el secreto, podría enunciarlo de cien modos distintos y aun contradictorios. No sé muy bien cómo decirle que el secreto es precioso y que ahora la ciencia, nuestra ciencia, me parece una mera frivolidad.

Agregó al cabo de una pausa:

– El secreto, por lo demás, no vale lo que valen los caminos que me condujeron a él. Esos caminos hay que andarlos.

El profesor le dijo con frialdad:

– Comunicaré su decisión al Consejo. ¿Usted piensa vivir entre los indios?

Murdock le contestó:

– No. Tal vez no vuelva a la pradera. Lo que me enseñaron sus hombres vale para cualquier lugar y para cualquier circunstancia.

Tal fue en esencia el diálogo.

Fred se casó, se divorció y es ahora uno de los bibliotecarios de Yale.” Jorge Luís Borges, “El Etnógrafo [1969],” in *Obras Completas: 1923-1972* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1974), 989–990.

assumir alguma superioridade intrínseca da posição do investigador.⁴⁸³ Por sua vez, “a principal mensagem do pós-modernismo era que não existe nenhuma verdade ou realidade objetiva, e que o mundo conforme nós o percebemos representa simplesmente nossas próprias construções culturais e sociais”.⁴⁸⁴ Essa é basicamente a visão apresentada por Don Juan nos livros de Castañeda.

Nos primeiros anos após a publicação de *The Teachings of Don Juan*, muitos acadêmicos ainda acreditavam na autenticidade de seu relato. Posteriormente, quando a acusação de fraude ganhou um peso quase inquestionável, muitos ainda observaram que, independentemente da veracidade do relato, a mensagem metodológica de Castañeda tinha algum valor. De qualquer modo, a obra de Castañeda exerceu uma influência definida na antropologia: qualquer que fosse a posição adotada no debate, não foi possível para os antropólogos profissionais ignorarem ou permanecerem indiferentes à obra e às controvérsias que se seguiram. Um efeito palpável dessas reações foi a realização de simpósios entre os profissionais da antropologia nos EUA especificamente acerca do desafio colocado às visões ortodoxas na academia pelos trabalhos de Castañeda, a partir de 1974. Em 1978, um grupo de antropólogos que havia se formado a partir do primeiro simpósio a tratar da obra de Castañeda em 1974, composto por pessoas que achavam importante adotar uma perspectiva mais inclusiva em seus trabalhos, deu origem à *Association for Transpersonal Anthropology* [Associação de Antropologia Transpessoal], oficializada em 1980 na Califórnia. Após uma década de desdobramentos, essa associação viria a se tornar a atual *Society for the Anthropology of Consciousness* [Sociedade para Antropologia da Consciência] (SAC), incorporada à *American Anthropological Association* [Associação Antropológica Americana] (AAA) em 1990.⁴⁸⁵

Fora da academia, independentemente das crenças e do debate a respeito da veracidade ou falsidade dos relatos de Castañeda, ele foi o originador de todo um gênero literário que contribuiu para a formação da noção de xamanismo no

483 Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, 208–209.

484 Ibid., 200.

485 Conforme relatado por Stephan A. Schwartz, “Boulders in the Stream: The Lineage and Founding of the Society for the Anthropology of Consciousness,” 2000, http://www.stephanaschwartz.com/PDF/SAC_history_old.pdf. (acesso em 04/09/2015). Ver também Mark A. Schroll e Stephan A. Schwartz, “Whither Psi and Anthropology? An Incomplete History of SAC’s Origins, Its Relationship with Transpersonal Psychology and the Untold Stories of Castaneda’s Controversy,” *Anthropology of Consciousness* 16, no. 1 (2005): 6–24.

imaginário popular.⁴⁸⁶ Diversos outros autores e autoras seguiram essa linha depois dele, publicando histórias fantásticas de aprendizado com xamãs de diversas culturas, de contatos com outros mundos e entidades estranhas, e outras experiências extraordinárias (alguns desses autores reconheceram abertamente o caráter ficcional de suas obras, outros o negaram). Daniel Noel, em uma interpretação literária do conceito de xamanismo, chamou esses escritores de “xamanovelistas” [*shamanovelists*].⁴⁸⁷ Eles foram responsáveis, em grande medida, pelo fato de que hoje em dia praticamente qualquer criança que goste de desenhos animados ou videogames sabe o que é um “xamã” (talvez eu esteja exagerando um pouco, mas vocês podem captar a ideia).

Ao longo do século XX, particularmente após os anos 1950,⁴⁸⁸ também tornou-se relativamente comum ver antropólogos abandonarem o trabalho na academia ao serem iniciados em tradições xamânicas, tornando-se praticantes dessas tradições⁴⁸⁹ – ou criando suas próprias versões sincréticas de práticas tradicionais. Em seu estudo, Noel chamou esses praticantes de “xamantropólogos” [*shamanthropologists*].⁴⁹⁰ Um nome importante desse grupo de autores (conforme definido por Noel) foi o antropólogo Michael Harner,⁴⁹¹ que elaborou um método

486 Há precedentes importantes nessa literatura, como o notável relato de Nicholas Black Elk (“Alce Negro”) (1863-1950), um “homem santo” oglala lakota, que narrou sua história de vida e suas visões ao poeta John Neihardt (1881-1973) no início dos anos 1930. Neihardt publicou um livro intitulado *Black Elk Speaks* em 1932, baseado em suas conversas com Black Elk. O livro seria redescoberto pela contracultura nos anos 1960, sendo republicado em 1961. Ver John G. Neihardt, *Black Elk Speaks* (New York: SUNY Press, 2008 [1932]). Sobre a influência do relato de Black Elk, ver Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, 222–224. Outras biografias espirituais semelhantes seriam publicadas a partir dos anos 1960, como Richard Erdoes, *Lame Deer, Seeker of Visions* (New York: Simon & Schuster, 1972).

487 Daniel C. Noel, *The Soul of Shamanism: Western Fantasies, Imaginal Realities* (New York: Continuum, 1997), passim. Nesse contexto, Andrei Znamenski (*The Beauty of the Primitive*, 215–220) cita os livros de Hyemeyohsts Storm, Lynn Andrews, Olga Kharitidi, Taisha Abelar e Florinda Donner. Há um número considerável de outros.

488 Acerca do período anterior aos anos 1950, ver Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, cap. 2.

489 Há também autores que trabalharam para conciliar simultaneamente a prática acadêmica e a prática xamânica. Ver, por exemplo: Robert J. Wallis, “Altered States, Conflicting Cultures: Shamans, Neo-Shamans and Academics,” *Anthropology of Consciousness* 10, no. 2–3 (1999): 41–49; “Queer Shamans: Autoarchaeology and Neo-Shamanism,” *World Archaeology* 32, no. 2 (October 2000): 252–262; *Shamans/Neo-Shamans: Contested Ecstasies, Alternative Archaeologies, and Contemporary Pagans* (New York: Routledge, 2003); Jenny Blain, *Nine Worlds of Seid-Magic: Ecstasy and Neo-Shamanism in North European Paganism* (London: Routledge, 2002).

490 Noel, *The Soul of Shamanism*, passim.

491 Além de Harner, Znamenski (*The Beauty of the Primitive*, 210–214) cita como exemplos os trabalhos de Robert Wallis, Edith Turner, Jenny Blain, William Lyon, Victor Sanchez e Luis Eduardo Luna. Há muitos outros, cujos trabalhos não foram publicados por grandes editoras internacionais ou periódicos acadêmicos, e que permanecem invisíveis à “análise textual”. Ver,

experencial baseado em suas pesquisas etnográficas. Harner procurou identificar um certo “cerne” [core] experencial do xamanismo, através do exame comparativo de várias culturas, e passou a ensinar seu método, chamado por ele de “core shamanism”, em *workshops* para quaisquer pessoas interessadas. Seu método foi apresentado no livro *The Way of the Shaman* [O caminho do xamã], um manual prático publicado em 1980.⁴⁹² Juntamente com Eliade e Castañeda, Harner se tornou um dos principais popularizadores do xamanismo a partir dos anos 1960.⁴⁹³

Ainda que diversos fatores históricos e culturais tenham contribuído de modo concomitante para a popularização do xamanismo, um dos principais foi a investigação acadêmica de diversas culturas pela disciplina da antropologia. O desenvolvimento da etnografia ao longo do século XX permitiu a um público cada vez mais amplo tomar conhecimento de práticas, crenças e modos de vida diversos, conforme estes foram estudados por etnógrafos. A experimentação psicodélica a partir dos anos 1950, o Movimento do Potencial Humano, as terapias alternativas, o movimento Nova Era – todos esses fenômenos culturais foram influenciados pela investigação antropológica de práticas religiosas de culturas nativas, absorvida pela cultura popular.

A perspectiva antropológica sobre o xamanismo é variada. Enquanto a literatura popular sobre o xamanismo tende a universalizar e homogeneizar o conceito, essa tendência é rejeitada pelas abordagens etnográficas. Essas abordagens enfatizam a grande diversidade de tradições xamânicas e a atenção aos contextos sociopolíticos onde essas tradições emergem. Como notou Jane Atkinson, “‘xamanismos’ não ocorrem em isolamento, mas são sempre inseridos em sistemas mais amplos de pensamento e prática”.⁴⁹⁴ Não é possível estudá-los sem considerar seu papel na cultura no qual estão inseridos, o desenvolvimento histórico dessas culturas, e suas relações com outras culturas – especialmente a cultura hegemônica do Ocidente e suas práticas de colonização. Além disso, xamanismos emergem em sistemas metafísicos, mitológicos, simbólicos, bastante diversos. Entre as disciplinas

por exemplo, de Beatriz Labate, “Uma antropologia que floresce fora da academia: Anthony Henman e el cactus San Pedrito,” *REVER - Revista de Estudos Da Religião*, no. 1 (2004): 60–70.

492 Michael Harner, *The Way of the Shaman*, 3rd ed. (New York: Harper & Row, 1990 [1980]).

493 Ver a entrevista com Harner em Walsh e Grob, *Higher Wisdom: Eminent Elders Explore the Continuing Impact of Psychedelics*, 159–177. Ver também a discussão em Tatiana Bužeková, “The Shaman’s Journeys between Emic and Etic: Representations of the Shaman in Neo-Shamanism,” *Anthropological Journal of European Cultures* 19, no. 1 (May 30, 2010): 116–130.

494 Atkinson, “Shamanisms Today,” 315.

que favorecem análises comparativas, como a psicologia e os estudos da religião, essas especificidades tendem a ser ignoradas.

Do ponto de vista da psicologia, até meados do século XX o xamanismo era analisado principalmente a partir da ótica da psicopatologia. Nas últimas décadas do século XX, essa tendência foi sendo gradativamente substituída pela análise em termos de capacidades psicobiológicas humanas que transcendem a cultura.⁴⁹⁵ Os estudos interdisciplinares sobre xamanismo em décadas recentes se concentraram principalmente na noção de “estados alterados de consciência” para caracterizar práticas xamânicas. Como notou Jane Atkinson, “a identificação do xamanismo com estados alterados de consciência se tornou tão forte que de fato os dois termos são às vezes usados de modo intercambiável”; e no entanto, “as dimensões sociais e culturais são aqui emudecidas; a ênfase é puramente psicológica”.⁴⁹⁶

Assim, atualmente o conceito de xamanismo é comumente usado para se referir a vários tipos de religiões ou visões de mundo caracterizadas por práticas deliberadas de indução de estados alterados de consciência. Contudo, essa não é uma característica necessariamente presente em todos os tipos de xamanismo – algumas práticas ou tradições que podem ser consideradas “xamânicas” podem não envolver a indução intencional de estados alterados de consciência.⁴⁹⁷

O xamanismo – conforme este conceito foi construído na cultura ocidental – sempre teve uma relação tensa com aspectos hegemônicos da própria cultura ocidental. Um dos pontos mais fortes de tensão é o uso tradicional de plantas e substâncias psicoativas, fortemente reprimido pelas sociedades industriais modernas. Atualmente, essa discussão tem passado para o plano dos debates de

495 Ibid., 309–310.

496 Ibid., 310–311.

497 Conforme discutido anteriormente, a noção de estados alterados de consciência envolve inúmeras dificuldades semânticas que são ignoradas em seu uso popular. Ao falar sobre o “estado alterado de consciência” do xamã, por exemplo, temos uma tendência a tomar como referência nossos próprios estados usuais e nossos próprios modos de vida. A experiência de um curandeiro tradicional em outra cultura é examinada e avaliada usando-se um vocabulário (“estado alterado”, etc.) que é tão culturalmente condicionado quanto o vocabulário do curandeiro, apenas originado em uma cultura diferente da dele. Assim, falar em uma “indução intencional de estados alterados de consciência” por parte do xamã é algo que deve ser entendido com ressalvas. O uso de uma técnica tradicional de cura, da perspectiva do curandeiro, raramente será visto como uma “indução intencional” de “alterações de consciência” (a menos que o próprio curandeiro detenha esse vocabulário, como é o caso em algumas situações). Por outro lado, aquilo que um observador externo tem condições de julgar como uma alteração de consciência pode ser um efeito secundário da técnica; enquanto em outras situações esse julgamento pode não ser aplicável nem mesmo da perspectiva de um observador externo que detenha esse vocabulário.

direitos humanos e da liberdade de religião, com inúmeras ramificações políticas e jurídicas. Outras questões, como a mercantilização de práticas tradicionais; o impacto do turismo e da apropriação cultural sobre populações nativas; a questão do turismo religioso e do “turismo xamânico”;⁴⁹⁸ e a posição de tradições ancestrais no mundo contemporâneo,⁴⁹⁹ são questões diretamente relacionadas ao tema da relação entre xamanismo e as espiritualidades contemporâneas. Todas essas questões e contextos devem ser levadas em conta quando falamos sobre o conceito de xamanismo; ainda assim, elas tendem a ser obscurecidas no uso popular dessa noção.

Tatiana Bužeková resumiu bem a situação do conceito de xamanismo no Ocidente contemporâneo da seguinte maneira:

a descrição êmica do xamã no Ocidente refere-se ao uso [n]ético desse termo por etnógrafos e antropólogos, enquanto a categoria [n]ética do ‘xamã’ é baseada em descrições êmicas de várias sociedades que compartilham algumas características, mas que podem diferir significativamente entre si.⁵⁰⁰

A “descrição êmica do xamã no Ocidente” é o modo como esse conceito veio a ser usado na cultura popular, incluindo os contextos das espiritualidades contemporâneas – como o movimento Nova Era, diversos circuitos esotéricos, os contextos das psicoterapias alternativas, e a psicologia transpessoal de modo geral – e incluindo contextos relacionados à indústria cultural, a ficção, as artes, e assim por diante. Esse conceito êmico (isto é, usado pelas pessoas em geral, em contextos não-teóricos) é derivado do “uso [n]ético desse conceito por etnógrafos e antropólogos”, conforme o conceito foi formado e problematizado em séculos de discussões acadêmicas (desde a introdução do conceito de *schamanismus* por exploradores europeus que percorreram a Sibéria no século XVIII). Por sua vez, “a

498 Cf. Marlene Dobkin de Rios, “Drug Tourism in the Amazon,” *Anthropology of Consciousness* 5, no. 1 (March 1994): 16–19; Michael Winkelman, “Drug Tourism or Spiritual Healing? Ayahuasca Seekers in Amazonia,” *Journal of Psychoactive Drugs* 37, no. 2 (June 2005): 209–218; Irmgard Bauer, “The Health Impact of Tourism on Local and Indigenous Populations in Resource-Poor Countries,” *Travel Medicine and Infectious Disease* 6, no. 5 (September 2008): 276–291; Veronica M. Davidov, “Shamans and Shams: The Discursive Effects of Ethnotourism in Ecuador,” *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 15, no. 2 (2010): 387–410.

499 Para um exemplo, ver Kenneth W. Tupper, “Ayahuasca Healing beyond the Amazon: The Globalization of a Traditional Indigenous Entheogenic Practice,” *Global Networks* 9, no. 1 (2009): 117–136.

500 Bužeková, “The Shaman’s Journeys between Emic and Etic,” 117.

categoria [n]ética do ‘xamã’”, usada pelos acadêmicos, “é baseada em descrições êmicas de várias sociedades que compartilham algumas características, mas que podem diferir significativamente entre si”. Isto quer dizer: “a categoria [n]ética do ‘xamã’” é baseada nas descrições de conceitos êmicos de várias sociedades, dadas pelos etnógrafos que traduziram esses conceitos para as audiências especializadas nas universidades do Ocidente “civilizado”, tanto na Europa quanto nas Américas colonizadas pelos povos europeus praticantes das disciplinas da antropologia. De dentro das universidades, o conceito passou para a cultura popular – até chegar novamente aos xamãs e neo-xamãs contemporâneos, praticantes de espiritualidades múltiplas, nas sociedades industriais modernas e nas sociedades nativas colonizadas por estas.

7.4. Uma antropologia da experiência extraordinária

Aqui – nessa encruzilhada entre academia, cultura popular, espiritualidade, psicologia, psicoterapias alternativas, antropologia, xamanismo – é possível encontrar novamente o nome de William James.⁵⁰¹ Mais especificamente, é comum encontrar referências a James em trabalhos que tentaram lidar com o problema de falar sobre experiências para as quais, nas atuais circunstâncias, é difícil encontrar *palavras* adequadas; e, em segundo lugar, sobre as quais é difícil conseguir *permissão*⁵⁰² para falar. O nome de James é evocado ali como uma espécie de

501 O primeiro comentador a notar conexões entre a visão de mundo de William James e visões de mundo nativas americanas (como, por exemplo, a visão de Black Elk) foi Bruce Wilshire. Ver Bruce Wilshire, *Wild Hunger: The Primal Roots of Modern Addiction* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1998); Bruce Wilshire, *The Primal Roots of American Philosophy: Pragmatism, Phenomenology, and Native American Thought* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2000).

502 No sentido definido por Michel Foucault, de um conjunto de condições de possibilidade historicamente estabelecidas para o conhecimento, ou antes, para o que é *aceitável* como conhecimento, em um dado contexto social – e aqui, especificamente, no contexto de uma ou outra disciplina acadêmica. Essas condições, dadas pelo esquema de estruturas de prática e discurso estabelecidas historicamente naquele contexto, são o que Foucault chamou de *épistémè*: “Se você quiser, definirei retrospectivamente a *épistémè* como o dispositivo estratégico que permite separar dentre todos os enunciados possíveis aqueles que poderão ser aceitáveis no interior, não direi de uma teoria científica, mas de um campo de cientificidade, e dos quais se poderá dizer: este aqui é verdadeiro ou falso. É o dispositivo que permite separar, não o verdadeiro do falso, mas o cientificamente inqualificável do qualificável.” Michel Foucault, “Le jeu de Michel Foucault [1977],” in *Dits et écrits III, 1976-1979* (Paris: Gallimard, 1994), 301.

senha: uma indicação de um caminho trilhado por um ancestral respeitado que conseguiu fazer as duas coisas sem se perder. Seu legado para os que vieram depois – na medida em que a racionalidade de sua defesa se provou difícil de contestar⁵⁰³ – foi abrir a possibilidade de continuar fazendo aquilo que ele mesmo fazia: investigar a totalidade da experiência humana. Sua presença nessa estranha encruzilhada foi descrita assim por um comentador de sua época, George Santayana (1863-1952):

William James manteve sua mente e seu coração bem abertos para tudo que pudesse parecer, para as mentes polidas, esquisito, pessoal, ou visionário na religião e na filosofia. Ele concedeu um ouvido sinceramente respeitoso a sentimentalistas, místicos, espiritualistas, feiticeiros, excêntricos, charlatões e impostores – pois é difícil traçar uma linha, e James não estava disposto a traçá-la prematuramente. Ele pensava, com sua usual modéstia, que qualquer um destes podia ter algo a lhe ensinar. Os coxos, os mancos, os cegos, e aqueles falando em línguas podiam vir até ele com a certeza de encontrar simpatia; e se eles não eram curados, pelo menos eram confortados, em que um professor famoso os levasse tão a sério; e eles começavam a sentir que, afinal, ter somente uma perna, ou uma mão, ou um olho, ou ter três, podia em si mesmo não ser menos belo do que ter apenas dois, como a imperturbável maioria. Assim, William James tornou-se o amigo e ajudante daqueles indivíduos tateantes, nervosos, semieducados, espiritualmente deserdados, emocionalmente famintos, dos quais a América está cheia. Ele se tornou, ao mesmo tempo, porta-voz e representante deles diante do mundo erudito; e fez com que uma parte importante da vocação dele próprio fosse remodelar aquilo que o mundo erudito tem a oferecer, de modo que, tanto quanto possível, tal mundo pudesse servir às necessidades e aos interesses daquelas pessoas.⁵⁰⁴

Que trabalhos são esses que podem, se quiserem, evocar o nome de James como uma proteção e um salvo conduto para falar de coisas atualmente estranhas aos corredores da academia? O presente trabalho, como deve ser óbvio, é um deles. Contudo, há outros.

É digna de nota uma corrente de teoria e prática na antropologia contemporânea que é relacionada a temas “transpessoais”, representada mais

503 Cf. Seigfried, *William James's Radical Reconstruction of Philosophy*. Ver também David C. Lamberth, *William James and the Metaphysics of Experience* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

504 George Santayana, “The Genteel Tradition in American Philosophy [1911],” in *Winds of Doctrine: Studies in Contemporary Opinion* (New York: Charles Scribner's Sons, 1913), 205.

claramente nos trabalhos da citada Sociedade para Antropologia da Consciência. No plano teórico, essa corrente é vinculada à chamada “antropologia da experiência” que emergiu independentemente a partir dos trabalhos de diversos autores na segunda metade do século XX.⁵⁰⁵

Um ponto importante a ser discutido, no que diz respeito à relação com o pensamento de James, é a crítica que foi feita a partir dessa abordagem experiencial, por diversos autores, a posições metodológicas e ontológicas antes tomadas como pressupostos implícitos que guiavam a prática da antropologia. Essas abordagens configuram o que Michael Jackson, adotando a expressão de William James, chamou de um método de “empirismo radical” em antropologia.⁵⁰⁶ Nessa abordagem, a experiência pessoal “torna-se um modo de experimentação, de teste e exploração das maneiras como nossas experiências nos vinculam ou nos conectam com os outros, em vez das maneiras como elas nos separam”.⁵⁰⁷ A questão colocada por antropólogos da experiência é esta: como lidar com certas experiências que são significativas em outras culturas, mas que são consideradas impossíveis ou interpretadas como fantasiosas pela cultura acadêmica? A crítica é que a atitude de observação “científica” desapegada (que privilegia o sentido da visão e o raciocínio discursivo, em detrimento dos outros sentidos, da presença corpórea, e das emoções) torna impossível determinados tipos de investigação antropológica. Essa crítica deu origem a metodologias experienciais nas quais os pesquisadores participam plenamente das experiências que tentam investigar.

505 Especialmente relevantes, quanto à teoria, são: Victor W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Ithaca: Cornell University Press, 1969); Victor W. Turner e Edward M. Bruner, eds., *The Anthropology of Experience* (Urbana: University of Illinois Press, 1986); Michael Jackson, *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry* (Indianapolis: Indiana University Press, 1989); Paul Stoller, *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989); Paul Stoller, *Sensuous Scholarship* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997). Destes, apenas o livro de Jackson faz uma referência direta a James. Contudo, todos pertencem a uma mesma linhagem filosófica, que pode ser resumida na seguinte frase de Stoller: “Lentamente, descobri uma regra importante: não se pode separar pensamento de sentimento e ação. Eles são inextricavelmente ligados.” Stoller, *The Taste of Ethnographic Things*, 5.

506 Cf. também Charles D. Laughlin e John McManus, “The Relevance of William James’ Radical Empiricism to the Anthropology of Consciousness,” *Anthropology of Consciousness* 6, no. 3 (1995): 34–46; Ralph Metzner, “Psychedelic, Psychoactive, and Addictive Drugs and States of Consciousness,” in *Mind-Altering Drugs: The Science of Subjective Experience*, ed. Mitchell Earleywine (Oxford: Oxford University Press, 2005), 25–48.

507 Jackson, *Paths Toward a Clearing*, 4. Citado em David E. Young e Jean Guy Goulet, “Theoretical and Methodological Issues,” in *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience*, ed. David E. Young e Jean Guy Goulet (Petersborough, Ontario: Broadview, 1994), 305.

Tal abordagem coloca em evidência uma série de problemas filosóficos que vou apenas mencionar aqui de maneira superficial. Uma discussão aprofundada não será possível nos limites do presente trabalho. Minha proposta com essa breve aproximação ao assunto é situar essa discussão no referencial de estudos da consciência estabelecido pela filosofia de William James, que tento formular na Parte II deste trabalho.

A necessidade de uma mudança metodológica na antropologia da experiência tornou-se evidente para diversos antropólogos e antropólogas que, durante suas pesquisas, “tiveram experiências que se encontram fora do escopo do que tendemos a considerar ‘normal’.”⁵⁰⁸ Embora do ponto de vista de nossa cultura possamos chamar tais experiências de “extraordinárias”, algumas delas podem ser consideradas comuns, ou pelo menos compreensíveis e aceitáveis, dentro do referencial de outras culturas. No entanto, esses antropólogos perceberam que, às vezes, para integrar essas experiências em suas vidas, ou em muitos casos, para ter acesso a elas em primeiro lugar, é necessário uma mudança de perspectiva *ontológica*. O principal conflito de sistemas metafísicos encontrado por eles é aquele entre diversas formas de materialismo, comuns na academia, e diversas visões de mundo espiritualistas – e profundamente corporificadas, ou ainda não-dualistas – adotadas em um número considerável de culturas e subculturas investigadas pela antropologia. O problema que se coloca, para os antropólogos experienciais, é o de como lidar com experiências extraordinárias vividas por eles próprios, que contradizem pressupostos metafísicos implícitos em sua disciplina.

De que tipo de experiências estamos falando? Por princípio, todas – uma vez que, em última instância, o conflito diz respeito à interpretação de qualquer experiência, e os sistemas metafísicos implícitos às interpretações se aplicam a todas as experiências. Mas as que tornam o conflito metafísico mais evidente são aquelas que foram chamadas por James de “feras selvagens do deserto filosófico”, encontradas espontaneamente, e muitas vezes de maneira inesperada, por antropólogos ocidentais durante trabalhos de campo entre grupos culturais distintos. Muitas dessas experiências não são reconhecidas como válidas ou aceitáveis do

508 David E. Young e Jean Guy Goulet, “Introduction,” in *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience*, ed. David E. Young e Jean Guy Goulet (Petersborough, Ontario: Broadview, 1994), 7.

ponto de vista dos sistemas normativos⁵⁰⁹ hegemônicos da cultura ocidental moderna. Muitas dizem respeito àquilo que chamamos de “espiritualidade”, nos vários sentidos possíveis dessa palavra. Como consequência desse tipo de experiências antropológicas – em conjunto com outros desenvolvimentos críticos na disciplina da antropologia na segunda metade do século XX⁵¹⁰ – tem havido uma quantidade crescente de estudos que adotaram uma perspectiva mais aberta (ou menos etnocêntrica) em relação às experiências e visões de mundo de outras culturas.

Edith Turner, em um artigo publicado há uma década, fez um apanhado dos desenvolvimentos nesse campo, e de como tem se tornado possível, no âmbito de uma antropologia da experiência, falar sobre experiências desse tipo.⁵¹¹ Ela cita diversos exemplos, que não descreverei aqui.⁵¹² Todos esses exemplos têm em

509 Utilizo essa noção aqui no sentido dado por Arne Naess, “Notes on the Methodology of Normative Systems,” *Methodology and Science* 10 (1977): 64–79. Naess chama de “sistema normativo” uma sistematização explícita de uma filosofia (no sentido de uma ‘visão de mundo’) qualquer. Isso significa uma apresentação de pressupostos que se seguem logicamente de um dado conjunto de pressupostos fundamentais assumidos por uma pessoa. Tal sistematização é necessariamente incompleta, uma vez que não é possível explicitar todos os pressupostos de uma visão de mundo. No entanto, é sempre possível explicitar um certo número de pressupostos fundamentais de qualquer visão de mundo. Ele divide os pressupostos em dois tipos: hipóteses e normas. Hipóteses são enunciados sobre a realidade. Normas são imperativos de ação. Ver também Arne Naess, “Reflections About Total Views,” *Philosophy and Phenomenological Research* 25, no. 1 (September 1964): 16–29. Uma “visão de mundo” explícita pode ser entendida como “uma descrição do mundo, uma descrição do que é ser humano nesse mundo, e uma descrição do papel dos humanos nesse mundo”. Viola Faye Cordova, *How It Is: The Native American Philosophy of V. F. Cordova*, ed. Kathleen Dean Moore et al. (Tucson: University of Arizona Press, 2007), 61.

510 Para uma visão geral, ver: Sherry B. Ortner, “Theory in Anthropology since the Sixties,” *Comparative Studies in Society and History*, 26, no. 1 (January 1984): 126–166; Barbara Tedlock, “From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography,” *Journal of Anthropological Research* 47, no. 1 (Spring 1991): 69–94.

511 Edith B. Turner, “Advances in the Study of Spirit Experience: Drawing Together Many Threads,” *Anthropology of Consciousness* 17, no. 2 (2006): 33–61.

512 Turner (“Advances in the Study of Spirit Experience”) fornece uma bibliografia cronológica de língua inglesa, anotada até 2006. Reproduzo brevemente alguns exemplos, os primeiros que, de acordo com ela, marcaram uma mudança nítida nos discursos antropológicos acerca de experiências extraordinárias, com as anotações de Turner e o número de página do artigo dela entre parênteses. Michael Harner, “The Sound of Rushing Water,” *Natural History* 77, no. 6 (1968): 28–33, 60–61. (“Descreve a curiosa visão do autor entre os Jivaro, sob influência da ayahuasca, quando ele realizou voos sobre cachoeiras identificáveis que ele nunca havia visitado.” [56]) Solon T. Kimball, “Learning a New Culture,” in *Crossing Cultural Boundaries: The Anthropological Experience*, ed. Solon T. Kimball e James B. Watson (San Francisco: Chandler House Press, 1972), 192. (“Um relato pouco conhecido de como o antropólogo Kimball imergiu na cultura irlandesa e experienciou o avistamento de um fantasma bem conhecido.” [57]) Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la mort, les sorts* (Paris: Gallimard, 1977). (“A autora aprende defesa contra bruxaria na França rural.”) David Hufford, *The Terror That Comes in the Night: An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982). (“Hufford descreve a paralisia noturna, tendo ele próprio experienciado a miséria daquilo

comum o fato de que um grande número de pessoas na cultura ocidental (aquelas que aderem a um modelo de racionalidade científica que nega a existência desse tipo de fenômeno) tende a achá-los altamente improváveis, se não impossíveis – embora tais fenômenos (ou crenças acerca deles) façam parte de práticas culturalmente estabelecidas em outras sociedades. Esse é justamente o ponto: a cultura de origem dos antropólogos (a cultura acadêmica ocidental) interpreta certos fenômenos, considerados reais em outras culturas, como *meras* crenças errôneas sobre a realidade – originadas, talvez, de experiências em “estados alterados de consciência”.

Essa última posição corresponde ao que Michael Harner chamou de um “cognocentrismo”.⁵¹³ o pressuposto metafísico de que apenas o estado considerado “normal” pela tradição intelectual hegemônica no Ocidente tem valor cognitivo. Posições cognocêntricas classificam *todos* os estados místicos e outros estados alterados de consciência como simplesmente ilusórios ou patológicos.⁵¹⁴ Tais definições são problemáticas, pois excluem de antemão a possibilidade metafísica de que alguns estados alterados de consciência sejam capazes de nos dar um acesso melhorado à realidade;⁵¹⁵ ou de que sejam capazes de servir como formas alternativas de conhecimento, aplicáveis em certas situações, como é afirmado em diversas tradições culturais. Além disso, posições cognocêntricas ignoram a

que é conhecido como ser montado por uma bruxa [*hag-riding*]. [57]) Bruce T. Grindal, “Into the Heart of Sisala Experience: Witnessing Death Divination,” *Journal of Anthropological Research*, 1983, 60–80. (“Grindal testemunha uma ocasião espantosa na África Ocidental, a ressurreição de um homem morto que se levanta e dança em seu próprio funeral.” [57]) Paul Stoller, “Eye, Mind and Word in Anthropology,” *L’Homme*, 1984, 91–114. (“Treinado e testado em resistência à feitiçaria, o autor faz o enunciado pioneiro na antropologia sobre a filosofia do método da experiência espiritual.” [57]) Karen McCarthy Brown, *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn* (Berkeley: University of California Press, 1991). (“[U]m livro sobre a vida xamânica de uma sacerdotisa e como a antropóloga Brown tornou-se ela mesma uma praticante de vodu.” [58]) Edith B. Turner, *Experiencing Ritual: A New Interpretation of African Healing* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992). (“A autora avista um espírito durante um ritual em Zâmbia e discute isso à luz de mudanças contemporâneas no pensamento.” [59])

513 Harner, *The Way of the Shaman*, xx.

514 Ver, por exemplo, Antti Revonsuo, Sakari Kallio, e Pilleriin Sikka, “What Is an Altered State of Consciousness?,” *Philosophical Psychology* 22, no. 2 (2009): 187–204. Revonsuo et al. definem um estado alterado de consciência como uma *falha* no funcionamento “normal” das faculdades mentais em sua função de “representação” da “realidade”, e assumem que o estado normal é o estado privilegiado de acesso à realidade, isto é, o único estado de consciência que tem valor cognitivo.

515 Aaron L. Mishara e Michael A. Schwartz, “Altered States of Consciousness as Paradoxically Healing: An Embodied Social Neuroscience Perspective,” in *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspectives. Volume 2: Biological and Psychological Perspectives*, ed. Etzel Cardeña e Michael Winkelman (Santa Barbara: Praeger, 2011), 327–354.

possibilidade metafísica de que nossa apreensão ordinária da realidade seja ela própria ilusória em algum sentido,⁵¹⁶ como é afirmado por um número considerável de tradições espirituais.

Essas posições são contestadas por etnometafísicas⁵¹⁷ que consideram *alguns* estados de ser, equivalentes ao que chamaríamos de “estados alterados de consciência”,⁵¹⁸ como acessos a outros “mundos”, ou a outros níveis ou dimensões de realidade, ou como formas de acesso melhorado à realidade.

Em sua discussão sobre a religião, William James problematiza as posições cognocêntricas do que ele chamou de “materialismo médico”.⁵¹⁹ James observou que uma característica importante dos chamados “estados místicos” de consciência é o que ele chama de “qualidade noética” desses estados: o fato de que eles parecem se referir a realidades objetivas – eles parecem ser “estados de conhecimento” para aqueles que os experienciam, “e como regra carregam consigo um curioso senso de autoridade” que persiste mesmo após o fim da experiência.⁵²⁰ Por outro lado, observa James, a verdade dessa qualidade noética não é garantida. Mesmo quando reconhecemos que muitos estados místicos têm valor prático para aqueles que os experienciam (tornando-os pessoas mais felizes ou dando-lhes força para enfrentar as dificuldades da vida, por exemplo), o valor noético desses estados é duvidoso – ou seja, afirmações sobre a realidade derivadas de experiências místicas continuam necessitando de verificação e confirmação externa para serem validadas por outras pessoas. James observa que as experiências místicas têm autoridade para seus sujeitos, compelindo-os à crença, mas essa autoridade não se impõe a outros indivíduos. Nesse sentido, as afirmações dos místicos devem ser

516 Para um argumento fenomenológico de que nossa apreensão ordinária é de fato ilusória, ver Tart, *States of Consciousness*, 258–271.

517 A noção de “etnometafísica” foi introduzida por A. Irving Hallowell: “Seres humanos em qualquer cultura recebem orientação cognitiva em um cosmos; há ‘ordem’ e ‘razão’, em vez de caos. Há premissas e princípios básicos implícitos, mesmo que estes não sejam conscientemente formulados e articulados pelas próprias pessoas. Somos confrontados com as implicações filosóficas de seu pensamento, a natureza do mundo conforme elas o concebem. Se perseguirmos o problema de modo suficientemente profundo, logo ficamos cara a cara com um território relativamente inexplorado – a etnometafísica.” A. Irving Hallowell, “Ojibwa Ontology, Behaviour, and World View [1960],” *Readings in Indigenous Religions* 22 (2002): 19–20. Ver também a utilização desse conceito por Dennis H. McPherson e J. Douglas Rabb, *Indian From the Inside: Native American Philosophy and Cultural Renewal*, 2nd ed. (Jefferson: McFarland, 2011).

518 Novamente, é necessário fazer a ressalva de que a noção de “estado de consciência” é uma noção ocidental que pode não ter um correspondente linguístico direto nas culturas comparadas.

519 James, *Varieties*, 11–29.

520 *Ibid.*, 302.

tomadas apenas como hipóteses metafísicas, proposições que podem ser postas em dúvida e debatidas. Embora James estivesse discutindo o misticismo,⁵²¹ essa discussão se estende a quaisquer estados de consciência.⁵²²

As experiências “não-ordinárias” que têm sido documentadas de modo sistemático por antropólogos experienciais se inserem nesses debates metafísicos ao colocarem um desafio para definições comuns de o que é considerado possível ou impossível pelas culturas acadêmicas modernas de base europeia. O desafio é o mesmo que havia sido colocado à academia pela obra de Castañeda no final dos anos 1960, com a diferença de que o conjunto das experiências relatadas por diversos antropólogos em décadas recentes tem um peso evidencial maior, uma vez que a integridade desses antropólogos é menos duvidosa.

De fato, conforme observou Yves Marton,⁵²³ o legado de Castañeda teve um efeito ambíguo sobre o trabalho de antropólogos que trabalharam com uma temática semelhante. Por um lado, sua obra serviu como um impulso para o questionamento de posturas teóricas e metodológicas arraigadas na academia, no que diz respeito ao estudo de “caminhos religiosos de iniciação”.⁵²⁴ Por outro lado, as controvérsias e reações contrárias – juntamente com a atitude obscura do próprio Castañeda, a aura de culto ou seita fanática que se formou em torno de sua figura, o caráter fantástico de seus livros, e sua popularidade no movimento Nova Era – criaram um ambiente negativo para outros antropólogos que tiveram experiências de campo comparáveis às narradas por ele.

A questão da ficcionalidade do trabalho de Castañeda torna-se irrelevante a partir do momento em que profissionais cujo integridade pública não é posta em dúvida começam a trabalhar com fenômenos que colocam em dúvida a validade de ontologias hegemônicas. O ponto crucial, que foi de certa forma obscurecido pela controvérsia em torno da figura de Castañeda, é que o tipo de experiências narradas

521 Para definir termos como “misticismo” e “religião”, adoto a estratégia proposta por Taves, *Religious Experience Reconsidered*. Essa é uma abordagem pragmática correspondente à de James, integrando desenvolvimentos das ciências cognitivas contemporâneas.

522 Cf. James, *Principles*, 757, 918; “Psychological Seminary: The Feelings [1895-1896],” in *Manuscript Lectures* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), 223, 229.

523 Yves Marton, “The Experiential Approach to Anthropology and Castaneda’s Ambiguous Legacy,” in *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience*, ed. David E. Young e Jean Guy Goulet (Petersborough, Ontario: Broadview, 1994), 273–297.

524 *Ibid.*, 274.

por ele não é absolutamente único,⁵²⁵ nem absolutamente impossível, como podem atestar as pessoas que tiveram experiências extraordinárias com as chamadas “plantas de poder”⁵²⁶ ou “plantas professoras”.⁵²⁷ Utilizo aqui o exemplo das plantas (e podemos incluir também substâncias psicodélicas em geral),⁵²⁸ pois elas são a técnica mais fácil⁵²⁹ para um acesso popular a experiências transformativas profundas. Mas tais experiências foram relatadas por pessoas que tiveram contato com ensinamentos de diversas tradições espirituais, não necessariamente envolvendo ferramentas psicoquímicas.⁵³⁰

Conforme relatam Turner⁵³¹ e os colaboradores do volume editado por David Young e Jean-Guy Goulet,⁵³² há diversos outros antropólogos que escreveram

525 Marton, por exemplo, levanta essa questão em relação a suas próprias experiências antropológicas no estudo de religiões afro-brasileiras, em *Ibid.*, 276–280.

526 A noção de “plantas de poder” deriva de Castañeda, *The Teachings of Don Juan*. São plantas que permitem a um sujeito ter acesso a “outras realidades” e/ou realizar feitos extraordinários. Em suas narrativas, Castañeda refere-se a três “plantas de poder”: *Datura innoxia* (em português popularmente conhecida por vários nomes, como trombeta, zabumba, figueira-do-diabo, orelha-de-macaco), *Psilocibe mexicana* (que é de fato um cogumelo, popularmente chamado de “cogumelo mágico”, ou simplesmente “psilocibe”; outras espécies desse gênero são mais comuns no Brasil, especialmente *Psilocibe cubensis*), e *Lophophora williamsii* (o cacto peiote). Ver também Labate e Goulart, *O uso ritual das plantas de poder*.

527 A noção de “plantas professoras” foi introduzida por Luis Eduardo Luna para referir-se aos sistemas de conhecimento de vegetais peruanos que trabalham com a noção de “*vegetales que enseñan*” ou vegetais “*doctores*”. São plantas (ou, em alguns casos, fungos), em geral psicoativas, que são usadas com propósitos cognitivos, medicinais, espirituais e mágicos. A ayahuasca e o peiote se enquadram nessa categoria. Luis Eduardo Luna, “The Concept of Plants as Teachers among Four Mestizo Shamans of Iquitos, Northeastern Perú,” *The Journal of Ethnopharmacology* 11 (1984): 135–156; *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1986).

528 Do ponto de vista de uma análise foucaultiana de discursos, Andy Letcher resume da seguinte maneira o problema epistemológico colocado pela experiência psicodélica, no que diz respeito às respostas que são oferecidas à questão do que acontece à consciência sob a influência de substâncias psicodélicas (em seu texto ele discute especificamente a experiência com cogumelos, mas sua discussão se estende a quaisquer substâncias psicodélicas): “As respostas predominantes socialmente legitimadas (os discursos patológico, psicológico, e proibicionista) são aquelas que, no sentido de Foucault, são impostas de fora como ‘classificações científicas’, isto é, elas são baseadas em observações dos efeitos de cogumelos [e outros psicodélicos] em *outras* pessoas. Por contraste, uma série de discursos resistivos (os discursos recreativo, psicodélico, enteogênico e animista) foram construídos em oposição, como meios de dar sentido à experiência *subjetiva* de tomar cogumelos. Quando criticados, somente o discurso animista – a crença de que cogumelos ocasionam encontros com entidades espirituais desencarnadas, ou *animafania* – transgride um limite social fundamental. No Ocidente, acreditar na existência de espíritos é arriscar ser rotulado de ‘louco’, e como tal o fenômeno da animafania induzida por cogumelos permanece amplamente ignorado. Não obstante, ele permanece um fenômeno que necessita de pesquisa acadêmica ulterior.” Andy Letcher, “Mad Thoughts on Mushrooms: Discourse and Power in the Study of Psychedelic Consciousness,” *Anthropology of Consciousness* 18, no. 2 (September 2007): 74–98.

529 Cf. a discussão em Staal, *Exploring Mysticism*.

530 Ver também, a esse respeito, Murphy, *The Future of the Body*.

531 Turner, “Advances in the Study of Spirit Experience.”

532 David E. Young e Jean Guy Goulet, eds., *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The*

etnografias de experiências espirituais consideradas extraordinárias (do ponto de vista da cultura acadêmica ocidental), após os anos 1970. Como observa Marton, é possível notar em várias dessas etnografias uma abordagem narrativa parecida com a de Castañeda, “incluindo o envolvimento pessoal em uma tradição espiritual e/ou experiências paranormais recontadas de uma maneira reflexiva e narrativa, seminovelística”.⁵³³ A variação de estilos narrativos é fruto de uma tendência mais geral na antropologia a partir dos anos 1980, a chamada “virada narrativa” ou reflexiva.⁵³⁴ Por sua vez, o envolvimento pessoal com tradições de conhecimento de outras culturas (envolvendo cura, religiosidade, transformação pessoal, contato com outras realidades, e diversas epistemologias tradicionais⁵³⁵) é uma tendência relacionada às mudanças metodológicas possibilitadas pelas antropologias da experiência. Porém, um fenômeno social evidenciado por essa literatura – se olharmos agora para a antropologia sob a ótica da análise cultural – é que em vista de mudanças culturais ocorridas nas próprias sociedades industriais do Ocidente, mudanças relacionadas às espiritualidades contemporâneas ou “pós-modernas”, um número maior de antropólogos tem achado possível ou permissível falar mais abertamente, em contextos acadêmicos (incluindo publicações), sobre experiências de campo consideradas “extraordinárias” pela cultura acadêmica hegemônica.

Os primeiros a fazerem isso após Castañeda o fizeram com alguma apreensão acerca de suas carreiras acadêmicas. (Por exemplo, Bruce Grindal ao narrar sua experiência de ver um cadáver dançar em um funeral;⁵³⁶ ou Peter Stoller, ao narrar suas experiências como aprendiz entre os Songhay da Nigéria, quando foi assaltado magicamente por uma feiticeira;⁵³⁷ ou Jeanne Favret-Saada ao narrar suas

Anthropology of Extraordinary Experience (Petersborough, Ontario: Broadview, 1994).

533 Marton, “The Experiential Approach to Anthropology and Castaneda’s Ambiguous Legacy,” 274.

534 Cf. James Clifford e George E. Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986); Marilyn Strathern, “Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology,” *Current Anthropology* 28, no. 3 (1987): 251–281; Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (Stanford: Stanford University Press, 1988); Tedlock, “From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography.”

535 Utilizo esta noção no sentido que vem sendo dado a ela por Boaventura de Sousa Santos e outros. Ver: Boaventura de Sousa Santos, “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes,” *Revista Crítica de Ciências Sociais* 78 (Outubro 2007): 3–46; Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses, eds., *Epistemologias do Sul* (Coimbra: Edições Almedina, 2009).

536 Grindal, “Into the Heart of Sisala Experience.”

537 Stoller, “Eye, Mind and Word in Anthropology”; Paul Stoller e Cheryl Olkes, *In Sorcery’s Shadow: A Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

experiências como aprendiz de sortilégios na região rural da Mayenne, na França;⁵³⁸ entre outros.⁵³⁹) O ponto aqui não é que essas experiências começaram a acontecer de repente no mundo contemporâneo; antes, como notara William James, elas sempre ocorreram, porém fora das vistas e da consciência institucional dos acadêmicos.

Tampouco é mais importante o teor das experiências, ou as intermináveis discussões que é possível tecer a respeito delas, e sobre a veracidade ou falsidade das interpretações, e assim por diante. Como notou James, e como notam os praticantes de diversas tradições espirituais, um dos pontos mais importantes acerca da dimensão “espiritual” ou “religiosa” do ser humano é ético e prático: a busca de felicidade, realização, liberação do sofrimento – ou, como colocou Foucault, a busca de um certo “estado de ser”. Diante de uma determinada questão ética central – o que fazer com o breve tempo que cada um de nós tem na Terra – as experiências “fantásticas” e “extraordinárias” da espiritualidade assumem um caráter secundário.

Porém, as questões levantadas por uma antropologia da experiência extraordinária tocam em um ponto importante no que diz respeito a essa questão ética. Os problemas científicos e metodológicos colocados no campo da antropologia a esse respeito (a questão antropológica é: como investigar experiências que estão fora da norma hegemônica?), bem como os problemas epistemológicos levantados pelas experiências extraordinárias, evidenciam um emaranhado de questões *políticas* acerca do conhecimento, e da relação entre a cultura hegemônica do Ocidente e seus efeitos homogeneizantes e alienantes, historicamente presentes na relação da cultura euroamericana com outras culturas.

Essas questões são ao mesmo tempo *ontológicas*: elas dizem respeito a quais definições de realidade são consideradas verdadeiras na prática – implícita ou explicitamente – pelas instituições que detêm poderes políticos e econômicos no mundo. Uma tomada de consciência desse vínculo entre política e ontologia tem se tornado urgente no mundo contemporâneo, na medida em que as ontologias implícitas que orientam políticas hegemônicas têm tido o efeito prático de nos

538 Favret-Saada, *Les Mots, la mort, les sorts*.

539 Turner, “Advances in the Study of Spirit Experience.” Para um exemplo em um contexto espiritualista urbano, ver Burke Forrest, “Apprentice-Participation: Methodology and the Study of Subjective Reality,” *Urban Life / Journal of Contemporary Ethnography* 14, no. 4 (January 1, 1986): 431–453.

conduzir, enquanto espécie, a catástrofes ecológicas e sociais em escala planetária.

7.5. Conclusão

Há uma relação de influência mútua entre culturas populares e culturas acadêmicas, em que os conteúdos de cada uma servem como material para desenvolvimentos ocorridos em outras. Essa é uma via de mão dupla, por assim dizer, na qual tanto a academia influencia a cultura popular, quanto a cultura popular influencia a academia.

Esse é um fenômeno social marcante no campo complexo das espiritualidades contemporâneas, do qual derivam diversas formações específicas que nos acostumamos a perceber como relacionadas à espiritualidade em suas manifestações cotidianas. Um exemplo foi tratado neste capítulo: a formação histórica da noção de xamanismo.

O xamanismo é um conceito ocidental usado para fazer referência a tradições bastante diferentes entre si, originárias de diversas culturas estudadas no âmbito da disciplina acadêmica da antropologia. A partir da academia, a noção passou a fazer parte do imaginário popular e do campo complexo das espiritualidades contemporâneas – um campo que continua a ser estudado pela antropologia e por outras disciplinas acadêmicas.

Nesse entrecruzamento de relações entre culturas diversas (cultura popular e cultura acadêmica, cultura ocidental e culturas nativas, etc.), o pensamento de William James aparece como uma fonte de inspiração metodológica possível (na antropologia e nas ciências sociais, bem como na psicologia e na filosofia) e também como um fermento de críticas e perspectivas filosóficas sobre questões contemporâneas. Este é um outro aspecto da posição de James na complexa relação contemporânea entre psicologia e espiritualidade abordada no presente trabalho. Esse tema foi indicado neste capítulo como uma fonte de ideias a serem exploradas.

Um exemplo de possibilidades abertas pelo pensamento de James nessa

área é a construção de metodologias radicalmente empiristas no âmbito de uma antropologia da experiência. Essa possibilidade coloca em evidência diversas questões filosóficas na interseção entre epistemologia, ontologia, ética e política – questões que dizem respeito às atitudes e ações das instituições representantes da cultura hegemônica do Ocidente (como, por exemplo, Estados e grandes corporações capitalistas, além da própria academia) em relação a outras culturas, outras visões de mundo, e outros modos de existência. O pensamento de James fornece uma base filosófica para explorarmos posições epistemológicas e ontológicas que na academia tendem normalmente a ser consideradas impensáveis como alternativas sérias às visões de mundo hegemônicas das culturas científicas e acadêmicas ocidentais. Essa possibilidade tem implicações políticas relevantes no que diz respeito às atitudes institucionais em relação a outras culturas e outras visões de mundo, ao abrir caminho para um pluralismo de visões de mundo e modos de existência alternativos em relação à norma hegemônica do Ocidente moderno.

CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE A PARTE I

Em meio ao desencantamento, entre espaços seculares, a religiosidade e o encantamento permanecem existindo em uma imensa variedade de formas e intensidades no mundo contemporâneo. Vivemos em um mundo social que é simultaneamente encantado e desencantado, secularizado e espaço de encontro de muitas religiões.

Nesse contexto complexo que é o das formas de espiritualidade contemporâneas, múltiplas possibilidades de transformação e recriação da subjetividade coexistem com processos de empobrecimento geral e massificação das experiências humanas – em uma conjunção de intensas injustiças sociais, de catástrofes e irresponsabilidades ecológicas, e de múltiplas formas de violência humana. Em um mundo atravessado por uma crescente mercantilização, burocratização e controle institucional – tanto público quanto privado – de todos os domínios da vida material e psíquica, encontram-se presentes, ao mesmo tempo, várias formas de busca de sentido existencial – formas seculares ou não, espirituais ou não – pelas quais se manifesta o anseio humano de *ir além*. Não é necessário ser específico sobre o significado disto: muitos são os entendimentos possíveis. Como quer que se entenda isso, para algumas pessoas esse tipo de anseio se manifesta com mais força, enquanto para outras ele é quase inexistente.

Ao falarmos em espiritualidade no mundo contemporâneo, podemos entendê-la como um modo de engajamento com a vida que não é necessariamente vinculado à religião, embora não exclua essa possível relação. Para fins analíticos, podemos entender a espiritualidade – usando uma linguagem derivada de Michel Foucault – como a prática de uma atividade, pelo sujeito, na qual o sujeito toma a si mesmo como objeto de sua própria atividade, realizando um trabalho de si sobre si mesmo com vistas a uma transformação de sua subjetividade.

Na Parte I deste trabalho, procurei mostrar como o pensamento de William James – caracterizado como um *empirismo radical* – emerge historicamente no contexto de um engajamento científico e filosófico com formas de experiência humana ligadas ao campo complexo da espiritualidade, nos vários sentidos que se

podem atribuir a essa noção. James prefigura várias investigações contemporâneas sobre esse campo complexo, abrangendo desde formas religiosas convencionais até experimentações e misturas que emergem na cultura popular.

Situando a obra de James analiticamente em seu contexto, procurei mostrar que ela ocupa uma posição central de influência em uma relação histórica de interação mútua entre ciência e espiritualidade, participando simultaneamente tanto da formação da disciplina acadêmica da psicologia, quanto de elaborações do esoterismo moderno. A contextualização histórica que foi apresentada aqui, contudo, é apenas parcial e não deve ser vista como exaustiva de todos os aspectos e influências históricas constitutivas da (e pela) obra de James. Foi apresentado apenas um recorte, com o propósito de enfatizar alguns elementos do pensamento de James que contrastam com formas estabelecidas de pensamento contemporâneo.

O pensamento de James diverge em relação às ciências normais contemporâneas em dois aspectos principais. Um deles é que sua filosofia tem uma orientação meliorista e soteriológica, voltada para uma transformação da experiência humana em nível pessoal. Essa orientação o coloca em contato com questões que são éticas e espirituais, relacionadas à constituição dos sujeitos, sua atividade moral, e suas possibilidades de transformação. James abordou a questão da transformação sob uma perspectiva pragmática e metafisicamente neutra, a partir de um reconhecimento da ausência de quaisquer princípios absolutos, universais e incontestáveis de conduta moral. Sob essa perspectiva, a avaliação de qualquer posição ética só pode ser empírica, feita a partir das consequências dos atos praticados. Mas as questões éticas levantadas dizem respeito também ao problema humano da salvação ou redenção da consciência empírica, de modo que esse é um tipo de soteriologia formulada em termos psicológicos – termos que também são espirituais (em sentido foucaultiano), e que podem ser, embora não necessariamente tenham de ser, situados em referenciais religiosos.

Um outro aspecto da divergência de James em relação às perspectivas científicas modernas é epistemológico. Nesse caso ele diverge, não por uma rejeição de fatos empíricos reunidos pelas ciências, mas por pretender uma inclusão de outros fenômenos e experiências cuja existência ou relevância é rejeitada pelas

ciências normais. Seu empirismo implica uma ampliação radical das ciências, abrindo mais possibilidades imaginativas do que as convencionalmente admitidas na prática das ciências contemporâneas. Em outras palavras, seu empirismo abre possibilidades de pensamento que são, do ponto de vista da ciência hegemônica, *heresias epistemológicas*. Isso significa uma abertura para outras formas de conhecer, e para formas de experiência “não-canônicas” na cultura acadêmica constituída ao longo do século XX (no Ocidente e nos países colonizados ou influenciados pela cultura euroamericana moderna). De um ponto de vista filosófico, uma consequência importante da atitude radicalmente empirista de James é a abertura para a possibilidade de outras ontologias e outras epistemologias, e mesmo ontologias e epistemologias que são excluídas ou marginalizadas pelo pensamento hegemônico ocidental.

Mas não é o caso que James simplesmente diverge da ciência hegemônica por algum tipo de inspiração ou genialidade inexplicável. De fato, ele o faz por causa de seu estudo de um certo tipo de experiências que fazem parte da vida de um número considerável de pessoas, tanto na cultura euroamericana quanto em outras culturas, mas que são ignoradas pelas ciências normais. Esse é um ponto principal a ser enfatizado, em relação ao recorte contextual apresentado na Parte I: é o *empirismo* de James que dá origem a sua divergência em relação à ciência convencional.

As experiências transpessoais em geral, e as questões metafísicas levantadas por essas experiências, colocam de modo imediato para a ciência moderna problemas relacionados a esses dois aspectos em que o pensamento de James se diferencia do pensamento científico convencional (o interesse soteriológico e o pluralismo epistêmico). Estes são, de fato, dois aspectos de um certo tipo de *experiências* com que James trabalhou em seu pensamento. Tais experiências envolvem simultaneamente, por um lado, uma dimensão soteriológica e transformativa; e, por outro lado, uma dimensão epistêmica que se relaciona a questões políticas e sociais incidentes sobre a legitimação de saberes e conhecimentos. Tais experiências envolvem transformações da subjetividade, ou apontam para possibilidades de transformação, na direção de potenciais que em geral não são manifestados – que são negligenciados, ignorados, ou muitas vezes

rejeitados – nas formas socialmente instituídas de produção de subjetividades. E, ao mesmo tempo, essas experiências colocam em pauta questões metafísicas que as instituições hegemônicas da cultura euroamericana consideram questões fechadas.

Tais questões são fechadas no sentido de que elas não são passíveis de discussão no âmbito dessas instituições. Elas são implicitamente consideradas já resolvidas – na medida em que as instituições não atuam como se tais questões fossem problemas a serem discutidos e investigados, mas simplesmente atuam como se as questões não existissem. De fato, as instituições produtoras de conhecimento atuam como se essas questões tivessem respostas já dadas. Isso não diz respeito necessariamente às crenças pessoais dos indivíduos que trabalham como produtores de conhecimento, mas aos mecanismos sociais que sustentam as práticas de produção de conhecimentos – como os mecanismos de financiamento de pesquisas, os mecanismos de seleção de objetos de pesquisa, e os próprios métodos e técnicas de investigação adotados, que atuam efetivamente com base em pressupostos materialistas e reducionistas.

Isso fica claro a partir de alguns exemplos que apareceram na discussão apresentada aqui sobre o contexto das espiritualidades contemporâneas. Um deles é a existência de espíritos, tal como é afirmada por tradições indígenas, ou por diversas tradições religiosas – como, por exemplo, o espiritismo, a umbanda, e o candomblé no Brasil. Hoje é de certa maneira uma heresia, dentro da academia, discutir, ou colocar em pauta seriamente, considerando como uma possibilidade real, a existência de espíritos – como afirmam e com os quais trabalham várias tradições e culturas fora da nossa cultura científica e acadêmica ocidental. Essa é uma discussão que se estende a todo o campo dos fenômenos chamados “paranormais”, que a ciência normal euroamericana tende a rejeitar. Essa é uma longa polêmica, que envolve coisas como, por exemplo, o estatuto da parapsicologia enquanto ciência. Outras heresias, do ponto de vista da ciência normal, como a questão da sobrevivência da consciência após a morte, reencarnação, e ideias semelhantes, que se colocam a partir da experiência de algumas pessoas (experiências cuja interpretação, evidentemente, permanece em aberto) recebem o mesmo tratamento.

Um outro exemplo é o que se costuma chamar de “estados alterados de consciência”: experiências, ou modos de funcionamento da consciência, que são

diferentes do modo considerado normal. Existe um pressuposto básico na cultura ocidental de que o único tipo de consciência que tem algum valor cognitivo é o estado chamado “normal” – o estado comum, o estado da consciência cotidiana. Enquanto isso, outras visões de mundo, outras ontologias e epistemologias, em outras culturas, e em diversas tradições espirituais, consideram que há vários estados possíveis de conhecimento e de atuação na realidade, diferentes do estado cotidiano que é o único ao qual a ciência normal euroamericana atribui algum valor. Essa também é uma outra polêmica, que tem implicações políticas – por exemplo quando examinamos as ontologias e epistemologias implícitas em discursos proibicionistas em relação às experiências de estados alterados de consciência no Ocidente. Nas sociedades ocidentais encontramos uma longa tradição de classificar esses estados sob o rótulo das psicopatologias e das alucinações.

De modo geral, as atitudes das instituições produtoras de conhecimento nas sociedades modernas, no caso desses dois exemplos, são: “esses fenômenos não existem” (no caso dos espíritos e fenômenos paranormais); e “o estado normal é o único dotado de valor cognitivo, enquanto desvios em relação a esse estado são patológicos, ou no máximo inócuos” (no caso da discussão sobre estados alterados de consciência).

Uma atitude radicalmente empirista, por outro lado, considera esses fenômenos, antes de mais nada, como experiências a serem investigadas, sem impor sobre eles interpretações de antemão. Essa atitude filosófica nos permite vislumbrar possibilidades de ação e de conhecimento que hoje se encontram fora do que é possível nos esquemas e aparatos institucionais nos quais nós mesmos fomos educados.

A Parte II deste trabalho foi dedicada a um exercício de exploração livre sobre o embasamento filosófico desse modo de pensar, como um preâmbulo na direção dessas possibilidades. Alguns comentários sobre a forma da segunda parte serão dados a seguir, uma vez que ela se afasta da forma e dos temas discutidos na primeira parte. O empirismo radical se estende a uma consideração de quaisquer experiências, de um modo que ultrapassa um simples binômio de experiências ordinárias e não-ordinárias. A Parte II, portanto, constitui uma reflexão sobre as raízes de qualquer experiência.

EXCURSO: Exegese

1. Introdução

O propósito da Parte II deste trabalho é conduzir uma reflexão sobre diversos temas que me parecem importantes para a elaboração filosófica de um *empirismo radical*. Essa posição filosófica, conforme proposta por William James, pode ser tomada como uma referência para investigações antropológicas da consciência na interseção entre o que chamamos, em vários contextos, de “psicologia” e “espiritualidade”. O empirismo radical de James surgiu como uma reflexão filosófica de alguém que atuou nessa interseção. Porém, ele não se restringe a ela. Com isso em mente, tentei realizar uma reflexão que possa servir como fonte de conceitos para estudos radicalmente empíricos de quaisquer assuntos ou objetos de investigação, e não apenas aqueles relacionados à psicologia e à espiritualidade. Antes de apresentar o resultado escrito dessa reflexão, será útil fazer um comentário sobre o método empregado para construir o texto resultante, e sua relação com a obra de James.

2. James

William James é às vezes considerado um pensador assistemático, mas essa leitura não é totalmente acurada. Ele próprio observou mais de uma vez a intenção totalizante e sistemática de seu pensamento, reconhecendo, ao mesmo tempo, a impossibilidade de completar sua pretensão. Isso se deve ao fato de a própria tarefa – a de apresentar uma visão total sobre a realidade – ser impossível. Como ele disse em 1898, na conferência em que nomeou publicamente pela primeira vez sua filosofia como um “pragmatismo”, a morte chega para o filósofo antes de este completar a expressão de sua visão total sobre o universo:

Há de ser amanhã, ou depois, ou depois: e muito certamente a morte me surpreenderá antes de a promessa ser cumprida. De tais realizações adiadas consistem as vidas de todos os filósofos. A totalidade da verdade é elusiva; sempre não inteiramente, não inteiramente!⁵⁴⁰

Pelo menos duas vezes depois disso, James expressou sua insatisfação diante do destino de incompletude de seu sistema. Em 1906, em uma carta a Henry James, onde se mostra insatisfeito por não ter ainda realizado uma exposição mais sistemática de sua filosofia e novamente preocupa-se com a possibilidade de que a morte o encontre no meio da tarefa, ele diz: “É uma tragédia estética ter uma ponte começada e interrompida no meio de um arco”.⁵⁴¹ Em 1910, um mês antes de sua morte, ele usa mais uma vez a imagem do arco inacabado – dessa vez em uma nota orientando a publicação póstuma de *Some Problems of Philosophy* [*Alguns problemas de filosofia*] (1911), obra incompleta que deveria ter sido a apresentação final do “sistema” jamesiano: “Digam que eu esperava com ela arredondar meu sistema, que agora parece muito com um arco construído apenas de um lado”.⁵⁴²

Apesar da intenção de construir um sistema, há uma tensão entre o *sistemático* e o *assistemático* na obra de James. Por um lado, a busca de uma sistematização e o impulso totalizante são atributos da prática da metafísica a que ele se dedicou, e por isso inerentes à obra de James como um todo, na medida em que ela é uma constante labuta com questões metafísicas. Mas a essa tendência à sistematização se contrapõe uma forma de apresentação intrinsecamente assistemática, decorrente da exposição oral que foi uma marca do trabalho filosófico de James. Com exceção dos *Principles of Psychology* [*Princípios da psicologia*] (1890) e do *Psychology: The Briefer Course* [*Psicologia: O curso mais breve*] (1892), a maior parte de seus escritos foi apresentada inicialmente em forma de conferências públicas, posteriormente editadas como ensaios ou livros. James exibiu uma atitude ambígua em relação a essa forma de exposição. Essa atitude se revelou, por um lado, em suas expressões de desconforto em relação à exposição

540 William James, “Appendix I: Philosophical Conceptions and Practical Results [1898],” in *Pragmatism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975 [1907]), 258.

541 Carta a Henry James, 10 de setembro de 1906, in: Henry James, ed., *The Letters of William James* (Boston: Atlantic Monthly Press, 1920), vol. 2: 259.

542 Citado por Henry James, “Prefatory Note”, in: William James, *Some Problems in Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy* (New York: Longmans, Green & Co., 1911), p. viii.

em forma de palestras ou conferências. Por exemplo, após aceitar o convite para as “Conferências Hibbert” de 1908, que viriam a ser publicadas como *A Pluralistic Universe* [*Um universo pluralista*] (1909), ele escreve em uma carta a F. C. S. Schiller: “Na verdade eu odeio ministrar conferências: e este trabalho me condena a publicar outro livro escrito em estilo pitoresco e popular, quando eu estava me preparando para algo cujo estilo seria mais ‘*wissenschaftlich*’ [‘científico’], i. e. conciso, seco, impessoal.”⁵⁴³ Por outro lado, em uma ocasião James elogiou a apresentação em forma de palestra por sua possibilidade de “traçar perspectivas, definir tendências, expor contrastes e sumarizar resultados”.⁵⁴⁴ De maneira semelhante, ele escreveria em seu prefácio à edição italiana dos *Principles*, publicada em 1901:

O livro é realmente mais sistemático e completo do que uma olhada no sumário pode sugerir. Evitei expressamente a aparência exterior de doutrina e sistema, as definições, classificações, subdivisões e a multiplicação de termos técnicos, porque sei que essas coisas tendem a substituir um esquematismo artificial pela realidade viva, e eu quis colocar meu leitor em contato concreto e direto com a realidade viva, quer ele tenha termos técnicos para nomear suas partes ou não.⁵⁴⁵

Essa tensão entre a forma de expressão e o objeto da investigação filosófica na obra de James é paralela a uma tensão presente no próprio objeto. O “sistema” de James visa uma explicação abrangente da totalidade da experiência humana. No entanto, a pluralidade e a incompletude são reconhecidos como traços fundamentais dessa experiência, juntamente com o reconhecimento de que não há qualquer perspectiva privilegiada sobre a realidade. Na expressão da visão filosófica de James, o universo é algo inacabado e em constante criação: afinal, é assim que nós o experienciamos. Não é possível, portanto, esperar que qualquer filosofia seja de alguma maneira um enunciado definitivo sobre a totalidade da experiência, mesmo enquanto o impulso totalizante é parte essencial da própria atividade filosófica. Desse modo, a obra é inacabada como as próprias realidades que tenta abarcar.

543 Citado em Perry, *Thought and Character*, vol. 2: 583.

544 James, citado em Seigfried, *William James's Radical Reconstruction of Philosophy*, 180.

545 William James, “Appendix III: James's Preface to Ferrari's Italian Translation [1900],” in *The Principles of Psychology: Notes, Appendixes, Apparatus, General Index*, vol. 3 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981), 1483.

Uma característica marcante do estilo expositivo de James é seu uso extensivo de metáforas. Charlene Seigfried⁵⁴⁶ sugere que esse uso decorre do reconhecimento de James de que a experiência concreta é rica demais para ser apreendida em sua plenitude pelo discurso conceitual. A consciência de que a linguagem é insuficiente para descrever a experiência é um ponto importante da filosofia de James, e é natural que a metáfora seja usada como uma forma de superar essa insuficiência. Como nota Seigfried, as metáforas de James são “mais ricas, mais informativas e mais provocativas do que seus equivalentes conceituais”,⁵⁴⁷ e não poderiam ser substituídas por enunciados literais sem prejuízo para a descrição dos fenômenos estudados.

O uso da metáfora na obra de James foi um tema de análise para diversos comentadores que, seguindo principalmente as interpretações propostas por Charlene Seigfried e William Gavin, consideram esse uso como parte integrante do método filosófico de James.⁵⁴⁸ Na interpretação de Seigfried, o estilo de James é uma consequência direta do conteúdo de sua filosofia, e ao mesmo tempo faz parte do método empregado por ele para chegar a esse conteúdo. A escrita de James é vaga, pois a própria realidade tem esse caráter. De acordo com Seigfried:

Não estou argumentando que James advogava o obscurantismo e o desleixo no discurso filosófico, como se um estudo da lama tivesse de ser enlameado. Mas ele anseia por incorporar às explicações estruturadas do mundo o reconhecimento do caráter tentativo e necessariamente limitado de tais projetos. Não é meramente acidental, ou uma curiosidade psicológica, que a adesão a um sistema de explicação que se acredita ser verdadeiro e inatacável, seja porque se aderiu a certos protocolos de investigação empírica,

546 Seigfried, *William James's Radical Reconstruction of Philosophy*, cap. 8.

547 Ibid., 215.

548 Ver: Seigfried, *William James's Radical Reconstruction of Philosophy*.; William J. Gavin, *William James and the Reinstatement of the Vague* (Philadelphia, PA: Temple University Press, 1992).; Kristin Boudreau, “The Greatest Philosophy on Earth: William James’s Lowell Lectures and the Idiom of Showmanship,” *William James Studies* 2 (2007). <http://williamjamesstudies.org/the-greatest-philosophy-on-earth-william-james-lowell-lectures-and-the-idiom-of-showmanship/> (acesso 24/04/2016); Megan Rust Mustain, “Metaphor as Method: Charlene Haddock Seigfried’s Radical Reconstruction,” *William James Studies* 1 (2006)., <http://williamjamesstudies.org/metaphor-as-method-charlene-haddock-seigfrieds-radical-reconstruction/> (acesso 24/04/2016); David Perley, “Explosive Metaphors and Vagueness: Seigfried’s Contribution to James Scholarship and Its Significance Beyond the Field of Philosophy,” *William James Studies* 1 (2006)., <http://williamjamesstudies.org/explosive-metaphors-and-vagueness-seigfrieds-contribution-to-james-scholarship-and-its-significance-beyond-the-field-of-philosophy/> (acesso 24/04/2016); Jill M. Kress, “Contesting Metaphors and the Discourse of Consciousness in William James,” *Journal of the History of Ideas* 61, no. 2 (April 2000): 263–83.

ou porque crenças culturais tornaram o sistema inexpugnável, tendeu a promover uma autoafirmação presunçosa que ignora possibilidades alternativas, algumas das quais podem vir a se mostrar mais viáveis, e algumas das quais, se ignoradas, podem mesmo se provar letais. Isso não é uma questão de tornar as teorias menos sistemáticas ou de sustentar especulações des governadas, superstições sem fundamento, ou um relativismo desenfreado. Isso é uma afirmação de que até mesmo as melhores explicações que temos, e menos do que melhor não deve ser uma meta, são necessariamente limitadas, e a melhor maneira de evitar sermos aprisionados em tais limitações é integrar metodologicamente um reconhecimento de outras alternativas.⁵⁴⁹

No entanto, sugere Seigfried, tratar a metáfora como método exige um tipo específico de exegese, que precisa ir além daquilo que se encontra diretamente dado nos textos do autor, buscando reconstruir imaginativamente o que é sugerido.

E, segundo Seigfried, há ainda uma outra prática de James que torna mais complexa a exegese de sua obra: sua prática de se basear em explicações anteriores, inclusive dadas em outros trabalhos, sem referir-se a elas explicitamente.⁵⁵⁰ Nesse sentido, como diz Seigfried, os intérpretes de James encontram um problema:

O crítico precisa desenvolver a posição de James para além daquilo que é explicitamente escrito em qualquer texto dado, porque James assume coisas demais como dadas. Tornar-se claro sobre questões em passagens particulares exige uma familiaridade geral com todos os seus escritos.⁵⁵¹

Além dessas peculiaridades, uma exegese de James tem de lidar com o caráter processual de seu pensamento, presente tanto na forma quanto no conteúdo. O texto de James aponta e deixa em aberto muitos temas, sem desenvolvê-los. Diante desse fato, diversos comentadores⁵⁵² adotaram uma

549 Charlene Haddock Seigfried, "Vagueness and the Adequacy of Concepts," *Philosophy Today* 26, no. 4 (Winter 1982): 359.

550 Isso é mais evidente no uso que ele faz, em seus ensaios e palestras, de conceitos que foram trabalhados nos *Principles of Psychology*. Assim, por exemplo, uma leitura de *The Will to Believe* [A vontade de crer] (1896) é empobrecida se o leitor não tem uma familiaridade com os conceitos de "vontade" [will] e "crença" [belief] desenvolvidos nos *Principles*. Há inúmeros exemplos semelhantes de vínculos implícitos entre textos na obra de James como um todo.

551 Seigfried, *William James's Radical Reconstruction of Philosophy*, 4.

552 Por exemplo: Seigfried, *William James's Radical Reconstruction of Philosophy*; Taylor, *William James on Consciousness Beyond the Margin*; Barnard, *Exploring Unseen Worlds*; Lamberth, *William James*; Eugene Fontinell, *Self, God, and Immortality: A Jamesian Investigation* (Philadelphia: Temple University Press, 2000).

abordagem de reconstrução do pensamento de James, visando o preenchimento de lacunas e/ou a aplicação do pensamento jamesiano a problemas específicos que ele não desenvolveu explicitamente.

Tal abordagem se harmoniza com algumas considerações do próprio James a respeito do trabalho de exegese de sua obra, que ele expressou em uma carta escrita a uma estudante de doutorado em 26 de maio de 1900. A estudante, que havia escrito uma tese sobre a obra de James, enviara-lhe o manuscrito para uma avaliação informal, solicitando sua opinião a respeito do trabalho. Eis um trecho da resposta de James:

É um grande cumprimento para mim ser tomado de modo tão filológico e importante, e devo dizer que, de um ponto de vista técnico, você pode ficar orgulhosa de sua produção. Aprecio enormemente o tom objetivo e desapaixonado que você mantém em tudo, e o número de subdivisões e articulações que você faz me dá uma admiração vertiginosa. Não obstante, resta o trágico fato de que não me sinto atingido de modo algum por toda essa produção de habilidade, e por razões que penso poder expor de modo suficientemente breve. Tudo provém, aos meus olhos, de um excesso de método filológico – como uma tese de doutorado, seu ensaio é supremo, mas por que você não vai mais longe? Você toma enunciados meus, escritos em diferentes datas, para diferentes audiências, pertencendo a diferentes universos de discurso, e os reúne como elementos abstratos de uma filosofia total, que você então mostra ser internamente incoerente. Isto é esplêndida filologia, mas será que é uma crítica viva da *Weltanschauung* [visão de mundo] de alguém? Seu uso do método apenas fortalece a impressão que tive ao ler as críticas à minha explicação “pragmática” da “verdade”, de que toda a indústria do doutoramento, de formular o sentido de um autor a partir de textos separados, não leva a lugar nenhum, a menos que você tenha primeiro apreendido o centro de visão dele mediante um ato de imaginação. Isto, ao que me parece, falta-lhe em meu caso.⁵⁵³

A tendência da exegese filosófica é fazer aquilo que James criticava: um estudo filológico cheio de subdivisões e articulações, tomando enunciados apartados e reunindo-os como elementos abstratos de uma “filosofia total”. Isso é inevitável, na medida em que um conjunto de textos é transformado em uma “filosofia” ao ser tomado como um objeto de estudo e discurso. O conselho final de James à estudante é abandonar a exegese: “posso sugerir [...] que você agora volte

⁵⁵³ Carta de William James a “Miss S.”, 26 de maio de 1900, em: H. James, *The Letters of William James*, vol. 2: 354-355.

totalmente as costas para esse tipo de artificialidade acadêmica, e dedique seus [...] talentos ao estudo da realidade em sua concretude?”⁵⁵⁴

3. *Anti-exegese*

Seguindo esse conselho de James, me propus fazer na Parte II deste trabalho uma reflexão sobre um aspecto da realidade que ele investigou em profundidade, e de cuja investigação derivou sua filosofia do empirismo radical: a consciência. James assume, por princípio, que essa é uma investigação que tem a característica de poder ser “imediatamente verificada pela consciência de toda pessoa”.⁵⁵⁵ No entanto, isso não é tão simples. A questão que se apresenta logo no início desse tipo de investigação é: como *falar* sobre a consciência? Como dizer aos outros aquilo que descobrimos, ao investigar a consciência? É necessário ter para isso uma linguagem compartilhada, e uma *cultura* compartilhada, na medida em que a proficiência no uso de uma linguagem depende do aprendizado de uma forma de vida em uma cultura. Esse é um aprendizado que ocorre pela convivência e pela comunicação.

Como um ensaio de abordagem a esse problema, o texto da Parte II é um exercício filosófico feito como uma preparação para futuras trocas de ideias. Ele se constitui como uma série de apontamentos sobre diversos temas – todos eles relacionados ao estudo da consciência. O exercício assumiu a forma de uma enumeração, encadeando vários *protoconceitos* – ou sementes de conceitos – que poderiam ser – mas não foram – desenvolvidos ulteriormente. O texto permanece na forma de uma possibilidade.

Mas tendo dito o que ele é, é importante dizer também o que ele *não é*: ele não é uma exegese sobre uma filosofia, exceto em um sentido extremamente oblíquo. Seria possível construir um comentário filosófico a partir dele, e as notas foram usadas para indicar os pontos que poderiam ser articulados em uma exegese. Os apontamentos, contudo, não fornecem uma compreensão direta da doutrina do

554 Carta de William James a “Miss S.”, 26 de maio de 1900, 355.

555 James, “James’s Preface to Ferrari’s Italian Translation,” 1483.

empirismo radical de James, como a que poderia ser dada a partir de uma exegese de seus textos. No máximo, tais apontamentos fornecem uma compreensão indireta, misturada às ideias de vários outros autores – as quais foram indicadas nas notas ao lado dos textos do próprio James, e que também serviram de inspiração para os apontamentos. Além disso, não me restringi a temas que foram tratados por James em sua obra, mas abordei também temas com os quais ele não trabalhou – sem, contudo, indicar essa diferença no texto.

O texto, dessa maneira, é uma espécie de *anti-exegese*, uma vez que é baseado em uma leitura da obra de James, mas foi escrito experimentalmente, como uma enumeração de temas, sem serventia para explicar de imediato a obra à qual ele constantemente se remete. É um anticomentário, pois ele mesmo necessitaria de comentário e elucidação, o que não foi feito. Um leitor necessitaria de ajuda para decifrá-lo – sem a qual talvez não seja possível decifrá-lo – mas a um possível leitor não foi dada essa ajuda. Não há nem mesmo o pressuposto de algum leitor, a não ser seus juízes institucionais – que foram, por um dos rigores de sua posição, obrigados a lê-lo. O texto é aberto mesmo a fracassar, a ser inútil, a ser incompreendido, ou a não ser lido.

O texto é assim lançado no mundo, por cima do vazio do absurdo de sua composição, como uma queda intencional – assim como um passo rumo a uma direção qualquer é uma forma de queda. Escrevo-o como quem dá um passo, como um passo serve, simplesmente, para o corpo sair de onde estava antes – e ele é para mim como um passo do pensamento, para o pensamento sair de onde estava antes. O resultado não é um texto que possa ser lido com facilidade, ou de modo agradável. Talvez seja ilegível. Mas o texto é apenas um suporte material para um tipo de exercício cujos efeitos podem se manifestar também de outras maneiras, como uma conversa, por exemplo, ou como um fluxo de ideias fora do texto.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANDRÉ OÍDES MATOSO E SILVA

**Para um empirismo radical:
Sobre William James e a relação contemporânea entre psicologia e
espiritualidade**

Vol. 2

Versão corrigida

São Paulo
2016

ANDRÉ OÍDES MATOSO E SILVA

**Para um empirismo radical:
Sobre William James e a relação contemporânea entre psicologia e
espiritualidade**

Vol. 2

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. João Vergílio Gallerani Cuter

Versão corrigida

São Paulo

2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S586p Silva, André Oides Matoso e
Para um empirismo radical: Sobre William James e a relação contemporânea entre psicologia e espiritualidade / André Oides Matoso e Silva ; orientador João Vergílio Gallerani Cuter. -São Paulo, 2016.
618 f.

Tese (Doutorado)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Filosofia contemporânea. 2. Psicologia da religião. 3. Espiritualidade. 4. Espiritualismo. 5. Esoterismo. I. Cuter, João Vergílio Gallerani, orient. II. Título.

RESUMO

SILVA, A. O. M. Para um empirismo radical: Sobre William James e a relação contemporânea entre psicologia e espiritualidade. 2016. 618 pp. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016.

William James desenvolveu no conjunto de seus trabalhos um referencial filosófico útil para estudos da consciência e da religião que permanece válido e aplicável na prática contemporânea de disciplinas como a psicologia e a antropologia. O presente trabalho é uma exploração inicial de possibilidades filosóficas abertas por James nesses campos: a religiosidade, a espiritualidade, e a busca de sentido e transcendência em um mundo desencantado. A tese foi dividida em duas partes. Na Parte I, apresentei o contexto da relação contemporânea entre psicologia e espiritualidade. Nessa parte, discuti o significado de ambas as palavras, a relação que historicamente existe entre elas, e o papel de James na constituição histórica dessa relação. Além de ter tido um papel histórico na formação de um campo de estudos no qual esses dois assuntos se interconectam, James também forneceu uma abordagem filosófica para investigá-los. Essa abordagem foi chamada por ele de “empirismo radical”. Na Parte II, desenvolvi uma reflexão em torno do empirismo radical, trabalhando alguns conceitos que podem ser úteis para uma prática de investigação radicalmente empirista.

Palavras-chave: Pragmatismo, Espiritualidade, Psicologia Transpessoal, William James.

ABSTRACT

SILVA, A. O. M. Toward a radical empiricism: On William James and the contemporary relationship between psychology and spirituality. 2016. 618 pp. Thesis (Doctoral). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016.

William James developed in his work a useful philosophical framework for studies on consciousness and religion which remains valid and applicable in the contemporary practice of disciplines such as psychology and anthropology. The present work is an initial exploration of philosophical possibilities opened up by James in these fields: religiosity, spirituality, and the search for meaning and transcendence in a disenchanted world. The thesis was divided into two parts. In Part I was presented the context of the contemporary relationship between psychology and spirituality. In this part, I discussed the meaning of both words, the relationship that historically exists between them and James's role in the historical constitution of that relationship. Besides having a historical role in the formation of a field of studies in which these two topics interconnect, James provided also a philosophical approach to investigate them. He called this approach "radical empiricism". In Part II, I developed a reflection on radical empiricism, working out some concepts which may be useful for a radically empiricist inquiry.

Keywords: Pragmatism, Spirituality, Transpersonal Psychology, William James.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
PARTE I: Contexto.....	13
1. Psicologias e espiritualidades contemporâneas.....	15
1.1. Introdução.....	15
1.2. Religião, secularização e espiritualidade.....	16
1.3. Psicologias e espiritualidades.....	20
1.4. Psicologização da religião e sacralização da psicologia.....	23
1.5. A “Nova Era”.....	32
1.6. Mercantilização da espiritualidade.....	37
1.7. Conclusão.....	40
2. Perspectivas sobre o estudo de tradições esotéricas.....	42
2.1. Introdução.....	42
2.2. Possibilidades: perspectiva interna e perspectiva externa.....	43
2.3. O significado de tradição.....	50
2.4. O significado de esoterismo.....	55
2.5. Métodos no estudo acadêmico do esoterismo.....	64
2.6. Conclusão.....	71
3. Alguns aspectos da influência de William James.....	72
3.1. Introdução.....	72
3.2. William James na história institucional da psicologia.....	73
3.3. Feras selvagens do deserto filosófico.....	82
3.4. Sociologia da ciência do supranormal.....	89
3.5. Potenciais latentes do ser humano.....	94
3.6. Conclusão.....	99
4. A psicologia transpessoal.....	101
4.1. Introdução.....	101
4.2. O Movimento do Potencial Humano.....	101
4.3. “Terceira força”: a psicologia humanista.....	108
4.4. “Quarta força”: psicologia trans-humanista ou transpessoal.....	111
4.5. William James e a psicologia transpessoal.....	119
4.6. Dificuldades levantadas pela abordagem transpessoal.....	126

4.7. Conclusão.....	131
5. Sobre a noção de estados de consciência.....	133
5.1. Introdução.....	133
5.2. Estados alterados de consciência: alguns antecedentes históricos.....	133
5.3. Ordens de transformação.....	147
5.4. Estados alterados de consciência: tentativas de definição.....	150
5.5. Teoria de sistemas aplicada à consciência.....	155
5.6. O estado ordinário.....	161
5.7. Considerações inconclusivas.....	165
5.8. Conclusão.....	166
6. Alguns aspectos da estruturação lógica da espiritualidade.....	168
6.1. Introdução.....	168
6.2. Psicologias espirituais.....	168
6.3. Caminhos de transformação.....	174
6.4. A lógica da transformação espiritual segundo Michel Foucault.....	177
6.5. Conclusão.....	187
7. Outras relações.....	189
7.1. Introdução.....	189
7.2. Cultura popular e cultura acadêmica.....	189
7.3. Xamanismo.....	191
7.4. Uma antropologia da experiência extraordinária.....	202
7.5. Conclusão.....	213
CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE A PARTE I.....	215
EXCURSO: Exegese.....	220
1. Introdução.....	220
2. James.....	220
3. Anti-exegese.....	226
PARTE II: Apontamentos para um empirismo radical.....	229
I. Um conceito de experiência.....	231
§ 1. Um pedido.....	231
§ 2. Exercício fora do texto.....	231
§ 3. Experiência e consciência.....	232
§ 4. Para explicar palavras.....	233
§ 5. Intimidade indizível.....	235

§ 6. Experiência e atenção.....	235
§ 7. O campo da atenção.....	236
§ 8. Centro e periferia.....	240
§ 9. Corpo.....	241
§ 10. Atenção fora do campo da atenção.....	242
§ 11. Concentração, distração, dispersão.....	244
§ 12. Um animal distraído.....	245
§ 13. Meta-atenção: atenção sobre a atenção.....	246
§ 14. Inefabilidade da experiência.....	246
§ 15. Inefabilidade da linguagem.....	249
§ 16. Privacidade.....	249
§ 17. Comunicabilidade da experiência.....	250
§ 18. Hipnose da linguagem.....	252
§ 19. Introspecção.....	253
§ 20. Pressupostos em geral.....	254
§ 21. Pressupostos linguísticos.....	256
§ 22. Conceitos.....	257
§ 23. Exemplos de conceitos.....	259
§ 24. Novamente conceitos.....	259
§ 25. Um dispositivo imaginativo para construir um conceito de experiência	260
§ 26. Uso do dispositivo.....	262
§ 27. A tendência à distração.....	264
§ 28. Contação.....	265
§ 29. O mundo.....	266
§ 30. A realidade postulada.....	267
§ 31. Objetos.....	268
§ 32. Exame de consciência.....	269
§ 33. Onde concebo o trovão.....	269
§ 34. Exame do olhar.....	270
§ 35. Ambiente.....	273
§ 36. As coisas que descobrimos, ou: como descobrimos as coisas.....	274
§ 37. A fronteira do mundo.....	276
§ 38. Espaço.....	279

§ 39. Tempo.....	280
§ 40. Passagem.....	283
§ 41. Agora.....	285
§ 42. Consciência inconsciente.....	285
§ 43. Agora estacionário.....	286
§ 44. Ponto de fuga.....	287
§ 45. Fertilidade do discurso.....	288
§ 46. Quem?.....	289
§ 47. Eu.....	290
§ 48. Diz um personagem.....	290
II. O falar sobre experiências.....	293
§ 49. Experiência e experiências.....	293
§ 50. Acesso.....	293
§ 51. Expressão.....	294
§ 52. A mudança da memória.....	295
§ 53. Interesse seletivo.....	296
§ 54. Um círculo: experiência, expressão.....	297
§ 55. O senso de realidade.....	299
§ 56. Atribuição.....	302
§ 57. Ontologias.....	303
§ 58. A pergunta ontológica.....	305
§ 59. Exemplos de coisas.....	307
§ 60. Estórias.....	307
§ 61. Ontologias implícitas.....	309
§ 62. Aprendizado ontológico.....	310
§ 63. Valoração.....	311
§ 64. Axiologias.....	312
§ 65. Duas dimensões da valoração.....	313
§ 66. O campo biográfico.....	315
§ 67. Fatores existenciais.....	317
§ 68. Situação momentânea.....	317
§ 69. Atenção e valoração.....	318
§ 70. Impulsos vitais.....	318
§ 71. Sentimentos.....	326

§ 72. Desejos.....	328
§ 73. Fantasias.....	328
§ 74. Avaliações.....	330
§ 75. Aprendizado intelectual.....	332
§ 76. Prazer e dor.....	332
§ 77. Demandas.....	334
§ 78. Aprendizado da ação.....	336
§ 79. Formação, ou a forma prévia da ação.....	337
§ 80. Autoanálise dos desejos.....	341
§ 81. Necessidades.....	344
§ 82. Desejos e formas culturais.....	346
§ 83. Singularização.....	347
§ 84. Uma metarreflexão.....	350
§ 85. Perguntas reais.....	352
III. O condicionamento da experiência.....	354
§ 86. Estudo do inconsciente.....	354
§ 87. Estrutura.....	355
§ 88. Perspectivas sobre o corpo.....	356
§ 89. Sistema.....	357
§ 90. Caixas pretas.....	359
§ 91. Interfaces.....	362
§ 92. O inconsciente como caixa preta.....	364
§ 93. Topografias psíquicas.....	366
§ 94. Limite da introspecção.....	367
§ 95. Interior e exterior.....	369
§ 96. Porta da frente e porta dos fundos.....	369
§ 97. Inconsciente cognitivo e afetivo.....	372
§ 98. Mitopoesia e sabedoria inconsciente.....	375
§ 99. Aparato subjetivo.....	378
§ 100. Enigma de nós (a desatar).....	380
§ 101. Formação da subjetividade.....	380
§ 102. Força e forma.....	382
§ 103. Impulso e hábito.....	384
§ 104. O princípio do hábito.....	388

§ 105. Formação de hábitos.....	391
§ 106. Dissociação.....	393
§ 107. Acumulação.....	394
§ 108. Corpo político.....	396
§ 109. Campo social.....	397
§ 110. Emergências.....	398
§ 111. Relações entre relações.....	400
§ 112. Uma reflexão sobre a sociedade.....	403
§ 113. Sistemas sociais.....	403
§ 114. Cultura.....	406
§ 115. Informação.....	408
§ 116. Sugestão.....	410
§ 117. Imitação e empatia.....	414
§ 118. Técnicas do corpo.....	418
§ 119. Instituições.....	419
§ 120. Papéis sociais.....	421
§ 121. Estereótipos e preconceitos.....	426
§ 122. Sujeitos.....	429
§ 123. Tipificação.....	432
§ 124. Forças que (in)formam sujeitos.....	435
IV. A determinação da experiência.....	437
§ 125. Lugar de encontro.....	437
§ 126. Rotina.....	437
§ 127. Situação.....	439
§ 128. Cenário e sujeito.....	439
§ 129. Situações sociais.....	440
§ 130. Macrocontextos.....	443
§ 131. Temporalidades.....	444
§ 132. Atrações.....	446
§ 133. Infraestrutura.....	446
§ 134. Objetos técnicos.....	448
§ 135. Formação de objetos técnicos.....	450
§ 136. Fator humano.....	451
§ 137. Estruturação da ação pelo objeto técnico.....	453

§ 138. Possibilidades de ação.....	455
§ 139. Poder.....	457
§ 140. Força e influência.....	459
§ 141. Força física.....	459
§ 142. Uso da força como mensagem.....	462
§ 143. Diferença energética entre força e influência.....	464
§ 144. Influência social.....	465
§ 145. Poder social.....	465
§ 146. Obediência.....	466
§ 147. Coerção.....	467
§ 148. Violência estrutural.....	469
§ 149. Persuasão.....	470
§ 150. Relatividade subjetiva do fundamento da influência.....	474
§ 151. Campo de autoridade.....	475
§ 152. Poderes situados.....	476
§ 153. Rapport.....	478
§ 154. Demandas situacionais.....	480
§ 155. Diálogos do inconsciente.....	481
§ 156. Política inconsciente.....	484
§ 157. Modo imperativo.....	485
§ 158. A dificuldade de desobedecer.....	486
§ 159. Formação da obediência.....	488
§ 160. Formas de comunicação.....	491
§ 161. Definidores da situação.....	493
§ 162. Rupturas.....	496
§ 163. Experiências-limite.....	496
§ 164. Reformulação de limites.....	498
§ 165. Transformação.....	499
§ 166. Ações voluntárias e involuntárias.....	500
§ 167. Atividade.....	502
§ 168. Decisões.....	503
§ 169. Não-decisões.....	504
§ 170. Sugestão e automatismo.....	505
§ 171. Inibição.....	506

§ 172. Esforço.....	507
§ 173. Autoformação.....	510
ÚLTIMAS PALAVRAS.....	512
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	513

PARTE II: Apontamentos para um empirismo radical

I. Um conceito de experiência

§ 1. *Um pedido*

Por favor, volte nesse momento sua atenção para sua si. Faça isso como um teste, um experimento. Coloque a leitura de lado por um momento, quando terminar de ler este parágrafo, e preste atenção em como seu corpo está posicionado, em sua respiração, em seus pensamentos, sensações que estiverem presentes, emoções. Se quiser, pense um pouco em sua vida, em como está sua situação nesse momento. Pense nas circunstâncias que fizeram com que você esteja neste momento lendo este texto. Olhe ao redor, escute os sons do ambiente. Observe-se de novo, por um momento.

Ao fazer isso, o que você encontra?

Cada pessoa encontra algo diferente, e pode fazer coisas diferentes a partir daquilo que encontra. Antes de falar sobre essas coisas, antes de falar sobre o que elas são e sobre o que é possível fazer com elas, é preciso esclarecer como vou falar sobre elas – estabelecer alguns pontos de partida, um vocabulário comum entre mim e você.

O que importa aqui, antes de mais nada, é que cada pessoa *pode* fazer esse movimento por si mesma – voltar sua atenção para si mesma – e ver o que descobre. Se quisermos falar sobre isso do modo mais genérico possível, de modo que a afirmação se aplique a qualquer pessoa, diremos que, ao voltar sua atenção para si mesma, uma pessoa encontra *experiências*.

§ 2. *Exercício fora do texto*

Acabo de fazer-lhe um pedido, que você pode atender ou não. Independentemente de sua atitude e opinião a respeito, sugiro que você examine as consequências de atendê-lo ou não. Você encontra diante de si um objeto: um texto, corporificado em uma forma material específica (impresso em papel, ou exibido em

uma tela, etc.). O texto lhe pede para realizar um *exercício fora do texto*. Qual a diferença entre realizá-lo ou não? Essa será uma diferença em sua experiência do texto – uma diferença entre duas experiências possíveis.

§ 3. *Experiência e consciência*

O que são “experiências”?

Vou usar essa palavra para me referir aos eventos específicos que uma pessoa vivencia. O conceito de experiência é intimamente ligado ao conceito de “consciência”. Às vezes eles podem mesmo ser usados como sinônimos.⁵⁵⁶ Mas consciência é outra palavra difícil de definir.⁵⁵⁷ Muitas vezes a consciência é

556 “Se pararmos para refletir, podemos distinguir entre pelo menos três maneiras diferentes como usamos a palavra ‘experiência’: (1) experiências específicas de algo (‘eu experienciei algo’ ou ‘eu tive uma experiência na qual’ ou ‘a experiência foi especial’); (2) experiência como uma abstração cumulativa (‘minha experiência sugere’ ou ‘em minha experiência’); e (3) tipos de experiência, alguns mais abstratos e alguns mais concretos (‘experiência religiosa’ ou ‘experiência humana’ ou ‘experiência de vida’ ou ‘experiência ao ar livre’ ou ‘experiência de trabalho’). Em adição, às vezes usamos ‘experiência’ como um sinônimo de ‘consciência’ (‘eu estava apagado [ou eu estava em sono profundo] e não experienciei coisa alguma’).” Taves, *Religious Experience Reconsidered*, 57.

557 “A expressão ‘consciência’ (*conscientia*) não pode ser definida; podemos apenas exibir [aquilo que ela denota] como um dado último incapaz de análise ulterior. Eu experiencio em mim mesmo o modo como algo (uma série de fatos) está ali para mim. Não importa quão diversos possam ser esses fatos que existem em mim, aquilo que eles têm em comum e o que resulta de seu estar-ali-para-mim eu chamo de ‘consciência’. Essa maneira de exibir o estado de coisas designado pelo termo ‘consciência’ nos ajuda a evitar restringir seu significado a processos representacionais e intelectuais. Há consciência quando eu percebo a fragrância das montanhas, e não menos quando sou prazerosamente estimulado por ela – e quando eu a recordo, reconheço suas causas, ou experiencio uma saudade dela. Esse termo singular, ‘consciência’, abrange todos os vários modos e maneiras como algum conteúdo psíquico existe para mim. Em adição a esse uso, há um outro de acordo com o qual o termo ‘consciência’ equivale a uma expressão abreviada para o conteúdo inteiro que está ali para mim, da maneira como estava em minha experiência vivida. O hipostasiamento inerente aos conceitos conduz ao erro de considerar a consciência como um espaço dentro do qual percepções ou representações vêm e vão, ou como um poder que as sustenta, mas cuja luz ilumina apenas uma esfera delimitada de percepções ou representações. Objetos, bem como atos de vontade – de fato, todo o imenso mundo exterior, bem como meu eu que se diferencia dele – são, para começar, experiências vividas em minha consciência, às quais eu aqui me refiro como ‘fatos da consciência’. A afirmação mais geral que pode ser feita sobre as coisas, bem como sobre pensamentos ou sentimentos, é que eles são fatos da consciência. Pois isso designa a característica essencial uniforme e abrangente de todos eles – serem dados na consciência, e assim serem um conteúdo da consciência. Essa relação universal é a condição mais geral de tudo que existe para nós. O que quer que esteja ali para nós – porque e na medida em que está ali para nós – é sujeito à *condição* de ser dado na consciência. Se alguém pudesse demonstrar uma pluralidade de leis governando o conteúdo da consciência, esse alguém poderia, de maneira correspondente, reformular nossa tese como se segue: aquilo que é real (isto é, todos os fatos exteriores, tanto pessoas quanto coisas) é sujeito às *condições* da consciência.” Wilhelm Dilthey, “The Facts of Consciousness (Breslau Draft) [circa 1882],” in *Introduction to the Human Sciences. Select Works of Wilhelm Dilthey*, Vol. 1, ed. Rudolf A.

entendida como sendo a ocorrência de experiências.⁵⁵⁸ Assim teremos uma definição circular: experiência é consciência, e consciência é experiência. Podemos tentar tornar mais claro o significado dessas palavras *circulando* em torno delas.

§ 4. Para explicar palavras

Notemos o seguinte fato sobre as palavras: é possível falar sobre qualquer uma delas usando outras. Para explicar a alguém uma palavra, é possível criar experiências de muitas maneiras, inclusive (mas não apenas) usando outras palavras. Em um texto escrito as possibilidades são mais restritas, e é preciso usar palavras para explicar palavras. Ainda assim, é necessário recorrer à experiência prévia do leitor ou interlocutor. Pense, por exemplo, em um dicionário. Qualquer palavra ali é definida em termos de outras palavras que também estão no dicionário. Em última instância, o dicionário é um dispositivo⁵⁵⁹ de definições circulares. Essa circularidade só é rompida pelo fato de que algumas palavras são entendidas

Makkreel e Frithjof Rodi (Princeton: Princeton University Press, 1989), 246–247.

558 Ver, por exemplo: David J. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 4.

559 Dispositivo: “Aquilo que procuro individualizar com este nome é, antes de tudo, um conjunto absolutamente heterogêneo que implica discursos, instituições, estruturas arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas, em resumo: tanto o dito como o não dito, eis os elementos do dispositivo. O próprio dispositivo é a rede que se estabelece entre estes elementos. [...] com o termo dispositivo, compreendo uma espécie – por assim dizer – de formação que num certo momento histórico teve como função essencial responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função eminentemente estratégica [...]. Disse que o dispositivo tem natureza essencialmente estratégica, que se trata, como consequência, de uma certa manipulação de relações de força, de uma intervenção racional e combinada das relações de força, seja para orientá-las em certa direção, seja para bloqueá-las ou para fixá-las e utilizá-las. O dispositivo está sempre inscrito num jogo de poder e, ao mesmo tempo, sempre ligado aos limites do saber, que derivam desse e, na mesma medida, condicionam-no. Assim, o dispositivo é: um conjunto de estratégias de relações de força que condicionam certos tipos de saber e por ele são condicionados.” (Michel Foucault, *Dits et écrits III, 1976-1979* [Paris: Gallimard, 1994], 299–300. citado em Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?* [Roma: Nottetempo, 2006], 6–7). “Generalizando posteriormente a já bastante ampla classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar.” (Ibid., 21–22).

imediatamente, sem que se precise explicá-las.⁵⁶⁰ Mas isso depende também de quem está lendo: algumas pessoas necessitam de mais explicações do que outras – seja por terem tido menos experiências, seja por não se satisfazerem com as explicações dadas. O entendimento depende das histórias pessoais dos indivíduos (que por sua vez depende da história da cultura e da sociedade à qual esses pertencem), bem como do contexto dos enunciados.

Entre as ‘palavras que são entendidas imediatamente’, nem todas são fáceis de explicar com palavras. Algumas são entendidas, mas se alguém nos pergunta o que elas significam, percebemos que é difícil explicá-las. Noções como espaço, tempo, matéria, consciência, experiência e verdade se enquadram nessa categoria. Elas são noções elementares que usamos para falar sobre outras coisas. De modo geral, quando as usamos, muitas pessoas (quais pessoas?) sabem do que estamos falando, embora não necessariamente entendam essas palavras da mesma maneira que nós. Isso é assim porque essas pessoas têm algum conhecimento⁵⁶¹ dessas noções, derivado de suas experiências prévias (o que inclui suas experiências de

560 Da mesma maneira, em sistemas lógicos formais, há sempre alguns conceitos não definidos, em termos dos quais os outros conceitos do sistema são definidos. Os conceitos não definidos são chamados de “termos primitivos”. Ver: Alfred Tarski, *Introduction to Logic and to the Methodology of the Deductive Sciences*, ed. Jan Tarski, 4th ed. (Oxford: Oxford University Press, 1994 [1st ed. 1941]), 109–110.

561 “*Há dois tipos de conhecimento*, distinguíveis de modo amplo e prático: podemos chamá-los, respectivamente, de *conhecimento por contato* [*knowledge by acquaintance*] e *conhecimento-sobre* [*knowledge-about*]. [...] Tenho contato com muitas pessoas e coisas, *sobre* os quais conheço muito pouco, exceto sua presença nos lugares onde eu as encontrei. Conheço a cor azul quando eu a vejo, e o sabor de uma pera quando a provo! Conheço uma polegada quando movo meu dedo ao longo dela; um segundo de tempo, quando o sinto passar; um esforço de atenção, quando eu o faço; uma diferença entre duas coisas, quando eu a noto; mas *sobre* a natureza interior desses fatos, ou o que faz deles o que são, não posso dizer coisa alguma. Não posso transmitir o contato com eles a alguém que não o tenha tido por si mesmo. Não posso *descrevê-los*, fazer um homem cego adivinhar como é o azul, definir um silogismo para uma criança, ou dizer a um filósofo exatamente em que sentido uma distância é exatamente o que ela é, e em que ela difere de outras formas de relação. No máximo, posso dizer a meus amigos, vão até certos lugares e ajam de certas maneiras, e esses objetos provavelmente virão. Todas as naturezas elementares do mundo, seus gêneros mais altos, as qualidades simples da matéria e da mente, junto com os tipos de relação que vigoram entre elas, devem não ser conhecidos de todo, ou ser conhecidos dessa maneira silenciosa por contato, sem um *conhecimento-sobre*. Nas mentes capazes de falar de alguma maneira, há, é verdade, algum conhecimento sobre tudo. As coisas podem pelo menos ser classificadas, e os momentos de seu aparecimento podem ser ditos. Mas em geral, quanto menos analisamos uma coisa, e quanto menos de suas relações nós percebemos, menos sabemos sobre ela, e mais nossa familiaridade com ela é do tipo do contato. Os dois tipos de conhecimento são, portanto, conforme a mente humana os exerce na prática, termos relativos. Isto é, o mesmo pensamento de uma coisa pode ser chamado de conhecimento sobre ela, em comparação com um pensamento mais simples, ou de contato com ela, em comparação com um pensamento sobre ela que é mais articulado e explícito ainda.” James, *Principles*, 216–217.

aprendizado de uma linguagem).

§ 5. *Intimidade indizível*

Uma característica da experiência imediata – aqui agora – é a intimidade dos eventos para quem os vivencia: uma certa *qualidade* subjetiva, o fato de a experiência ser *isso aí, isso mesmo*, do jeito que é. Não é possível contar a alguém como é, mas toda pessoa sabe. Estou tentando dizer algo sobre o indizível. Isso será ininteligível se você não conseguir apreender diretamente esse movimento: prestar atenção à sua experiência.

Talvez já tenha acontecido isso a você alguma vez: alguém tenta te mostrar algo. Um pássaro em uma árvore, talvez. A pessoa aponta e diz: “Olha lá! Está ali! Você viu?” Mas você não viu. Você pergunta: “Onde? Onde?” Ali! Ali! Siga o meu dedo! Viu? Não vi... Até que de repente, você vê. Ah, ali! Talvez o pássaro estivesse bem longe de onde você havia suposto, de onde você o procurava. Às vezes você não vê, e a pessoa diz: “Ah, foi embora...”.

§ 6. *Experiência e atenção*

A experiência é um acontecimento espontâneo: um tipo de atividade, uma mudança constante, que apenas acontece: as experiências acontecem, se sucedem. A atenção é a seleção, às vezes espontânea, às vezes voluntária, de objetos da experiência. A experiência depende da existência da atenção – minha experiência é aquilo a que minha atenção se volta.⁵⁶²

Aqui temos uma definição *quase* circular de experiência: experiência é aquilo que é apreendido pela atenção; atenção é a seleção de objetos da experiência, ou melhor: a seleção de objetos *para a* experiência, *para serem experienciados, para se tornarem conscientes*. Essa expressão é enganosa, porque ao dizer “para serem experienciados”, parece que isso implica um lapso de tempo entre a seleção e a

⁵⁶² Ibid., 380.

experiência. Mas não há lapso nenhum – a seleção de objetos pela atenção é a própria experiência imediata; a seleção é a própria tomada de consciência.

A inclusão da palavra “objetos” nos dá uma outra pista. O significado de “objetos” aqui é simplesmente o de “coisas postas diante” de nós, onde “coisa” pode significar *qualquer tipo de coisa*: objetos materiais, pessoas, eventos, experiências, comportamentos, emoções, pensamentos, sentimentos; partes ou qualidades de qualquer uma dessas coisas; ou simplesmente qualquer coisa não especificada.⁵⁶³ Esse significado de “objeto” equivale ao sentido literal da palavra “fenômeno” (do grego *φαινόμενον*), “algo que aparece”.⁵⁶⁴

Quando dizemos que algo aparece, está implícito também que esse algo aparece para *alguém*. O objeto enquanto fenômeno implica um sujeito, alguém que o encontra, ou que pode encontrá-lo. Mesmo quando imaginamos objetos independentes, em um lugar desabitado por qualquer sujeito, somos nós, afinal, que os estamos imaginando, somos nós que os encontramos na imaginação. Podemos conceber objetos sem fazer referência ao ato do conhecimento ou a um sujeito que os conheça, isto é, que os encontre, que os experiencie. Nós fazemos isso o tempo todo, e isso faz parte de nosso entendimento da palavra “objeto”: nos referimos a objetos como entidades independentes de nós. Mas ao dizermos “objetos da experiência”, estamos nos referindo implicitamente ao par sujeito-objeto, pois a experiência ocorre sempre *para* um sujeito: para uma consciência.

§ 7. O campo da atenção

O fato mais básico da consciência é que ela se apresenta como uma

563 “E, contudo, a palavra *coisas* contém em si uma ambiguidade mais audaciosa. [...]. Ela denota uma massiva generalidade, bem como particularidades [...]. A palavra designa o que é concreto e ainda assim ambíguo no cotidiano: ‘Coloque isso perto daquela coisa verde no saguão.’ Ela serve para superar a falta de outras palavras, ou como um substituto posicional para alguma futura operação de especificação: ‘Preciso daquela coisa que você usa para alcançar as coisas entre seus dentes.’ Ela designa uma característica amorfa, ou um enigma francamente insolúvel [...]. [...] *coisas* é uma palavra que tende, especialmente em seu [aspecto] mais banal, a indexar um certo limite ou liminaridade, a pairar sobre o limiar entre o nominável e o inominável, o figurável e o não figurável, o identificável e o não identificável [...]” Bill Brown, “Thing Theory,” *Critical Inquiry* 28, no. 1 (Autumn 2001): 4–5.

564 Cf. James, “Psychological Seminary: The Feelings,” 213; “Does ‘Consciousness’ Exist?,” 7.

totalidade, da qual diferentes aspectos são enfatizados a cada instante.⁵⁶⁵ Essa variação de ênfases, ou distinções, da consciência, é o que chamamos de *atenção*. O movimento da atenção enfatiza algumas coisas e exclui outras, e a ênfase muda o tempo todo.

Podemos usar a metáfora de um campo espacial (ou de um campo visual) para descrever os diferentes graus de *ênfase* ou *distinção* com que diferentes aspectos da experiência aparecem para a consciência ao longo do tempo. Para entender por que é possível usar a metáfora de um CAMPO para falar sobre a atenção, é preciso reconhecer que *a experiência da atenção é a origem da própria metáfora do campo espacial, assim como de qualquer outra metáfora que possamos imaginar*.

Considere, em primeiro lugar, o maior nível de generalidade com que é possível falar sobre qualquer coisa. Esse é o nível das puras distinções, quando

565 “O fato primeiro e mais elementar que se encontra dentro do escopo da observação real é a apreensão simples, que é comensurável com, e inseparável de, nossa consciência. Eu já o descrevi como a soma daquelas percepções, de qualquer tipo, que estão presentes para a mente ao mesmo tempo. E posso observar que, neste enunciado, é uma questão inteiramente indiferente se estas são operações, ou estados da mente, ou a própria mente. Não temos nenhuma preocupação com tais considerações: elas estão inteiramente fora do alcance da observação, e do âmbito da inferência racional. O fato elementar do qual parto é este, que a todo instante de pensamento consciente há uma certa soma de percepções, ou reflexões, ou ambas juntas, presentes, e juntas constituindo um estado inteiro de apreensão. Deste, alguma porção definida pode ser muito mais distinta do que todo o resto; e o resto pode ser, em consequência, proporcionalmente vago, mesmo até o próprio limite da obliteração. Mas ainda assim, dentro desse limite, a sombra mais indistinta de percepção entra em, e em algum grau infinitesimal modifica, todo o estado existente. Esse estado será então, de alguma maneira, modificado por qualquer sensação ou emoção, ou ato de atenção distinta, que possa dar proeminência a qualquer parte dele; de modo que o resultado real é passível de máxima variação, de acordo com a pessoa ou a ocasião. Uma pessoa pode estar indistintamente contemplando a mesa, as luzes e a multidão diante de nós, e ser vagamente impressionada pelo murmúrio das vozes; outra pode, com estas, estar engajada em pensamentos de alguma outra cena; uma terceira pode estar prestando atenção aos passos de uma demonstração: o campo de visão intelectual de cada uma delas seria parcialmente o mesmo, parcialmente diferente, enquanto para cada uma o estado inteiro de apreensão existente seria muito mais consideravelmente modificado. Para qualquer porção do escopo inteiro descrito aqui pode haver uma direção especial da atenção, e essa direção especial é estritamente o que é reconhecido como a ideia presente para a mente. Essa ideia evidentemente não é comensurável com o estado de apreensão inteiro, e muita perplexidade originou-se de não se observar esse fato. Não importando quão profundamente possamos supor que a atenção esteja engajada em qualquer pensamento, qualquer alteração considerável dos fenômenos ao redor ainda seria percebida; a demonstração mais abstrusa nesta sala não impediria um ouvinte, não importando o quão absorto, de notar a súbita extinção das luzes. [...] [Nossos estados mentais] têm sempre uma unidade essencial, tal que cada estado de apreensão, não importando quão variadamente composto, é um todo único, do qual todo componente é, portanto, estritamente apreendido (conquanto seja apreendido) como uma parte. Tal é a base elementar a partir da qual todas as nossas operações intelectuais se iniciam.” James Wills, “An Essay on Accidental Association,” *The Transactions of the Royal Irish Academy* 21 (1846): 88–89. Citado em James, *Principles*, 234–235, n. 12. Incluí aqui algumas passagens que William James havia excluído de sua citação.

traçamos uma distinção entre o que algo é e o que esse algo não é.⁵⁶⁶ Nós fazemos isso pela atenção, concentrando a atenção na distinção: esse é o ato de tornar algo distinto – distinguir algo por meio da atenção. Esse acontecimento, ao mesmo tempo, exclui da consciência aquilo que não faz parte da distinção.

Considere, agora, o CAMPO: um campo é uma região de um espaço delimitada por uma fronteira. Essa fronteira é arbitrária: onde quer que ela seja fixada, estabelece-se uma zona para além dela. A fronteira de um campo define regiões distintas de um espaço, e define duas classes de elementos: aqueles que estão dentro e aqueles que estão fora do campo. Em princípio, essa fronteira pode ser atravessada – qualquer elemento concebível pode transitar livremente entre essas duas classes, “dentro” e “fora” do campo. O campo, enquanto região geométrica abstrata, é também uma metáfora para um receptáculo. Há coisas que *estão contidas* no campo, *dentro* dele; e há coisas que *não estão contidas* no campo, *fora* dele. Além disso, o campo define *posições*, que são distâncias em relação à fronteira: os elementos que estão dentro do campo podem estar mais próximos ou mais distantes da fronteira, assim como os elementos que estão fora podem estar mais próximos ou mais distantes da fronteira. No interior do campo, os elementos mais distantes da fronteira são os mais centrais. O campo tem um ponto

566 “[...] um universo vem a existir quando um espaço é separado ou tomado à parte. A pele de um organismo vivo separa um fora de um dentro. O mesmo é feito pela circunferência de um círculo em um plano. Ao rastrear o modo como representamos uma tal separação, podemos começar a reconstruir, com uma acurácia e abrangência que parecem quase misteriosas, as formas básicas subjacentes à ciência linguística, matemática, física e biológica, e podemos começar a ver como as leis familiares de nossa própria experiência seguem-se inexoravelmente do ato original de separação. O ato é ele próprio já lembrado, mesmo que inconscientemente, como nossa primeira tentativa de distinguir diferentes coisas em um mundo onde, em primeiro lugar, as fronteiras podem ser traçadas em qualquer lugar que desejarmos. Nesse estágio, o universo não pode ser distinguido de como agimos sobre ele, e o mundo pode parecer como areia movediça sob nossos pés.” George Spencer-Brown, *Laws of Form* (New York: Dutton, 1979 [1969]), v. “Tomamos como dadas a ideia da distinção e a ideia da indicação, e que não podemos fazer uma indicação sem traçar uma distinção. Tomamos, portanto, a forma da distinção como sendo a forma. Definição: A distinção é a perfeita continência. Isso quer dizer, uma distinção é traçada arranjando-se uma fronteira com lados separados, de modo que um ponto de um lado não pode alcançar o outro lado sem cruzar a fronteira. Por exemplo, em um espaço plano um círculo traça uma distinção. Uma vez que uma distinção é traçada, os espaços, estados ou conteúdos de cada lado da fronteira, sendo distintos, podem ser indicados. Não pode haver nenhuma distinção sem motivo, e não pode haver nenhum motivo a menos que os conteúdos sejam vistos como diferindo em valor. Se um conteúdo tem valor, um nome pode ser tomado para indicar esse valor. Assim, o chamado do nome pode ser identificado com o valor do conteúdo.” (Ibid., 1) “Construção: Trace uma distinção. Conteúdo: Chame-a de a primeira distinção. Chame o espaço no qual ela é traçada de o espaço separado ou clivado pela distinção. Chame as partes do espaço moldado pela separação ou clivagem de ‘os lados da distinção’, ou, alternativamente, os espaços, estados ou conteúdos distinguidos pela distinção.” (Ibid., 3)

central (ou mais de um), em torno do qual se estende uma margem ou periferia que vai até os limites do campo, até suas fronteiras. Fora do campo, os elementos mais próximos da fronteira são os que estão mais perto de adentrar o campo.

Ao invés de dizermos que a atenção tem a estrutura de um campo, devemos dizer que qualquer campo tem a estrutura que lhe é dada pela atenção. Por conveniência, dizemos que a atenção tem a estrutura de um campo, pois essas são as palavras de que dispomos para descrever aquilo do qual todas nossas palavras se originam. Seja, então o “campo da atenção” o conjunto de tudo aquilo que está imediatamente ao alcance da atenção em um dado instante.

No campo da atenção – ou da consciência – o centro é sempre variável. O centro do campo é o foco da atenção, aquilo que é enfatizado com mais intensidade em um dado instante. O centro é dado pelo foco da atenção. A cada instante, esse foco muda, assim como as margens mudam. Tudo que faz parte do campo, mas que não está no centro, é dito estar nas margens. O que está além dos limites da atenção está fora da consciência.

Aqui a metáfora do campo se esgota, pois as fronteiras da atenção não são nítidas. É impossível distinguir o que está dentro e o que está fora do campo da atenção – que podemos também chamar de “campo da consciência” – pois quando se distingue algo como estando “fora”, ele está imediatamente “dentro”. Além disso, nem o centro nem as margens são nítidos, exceto em instantes infinitesimais. O que é o centro em um dado instante? Ele foi, já não é mais. O que são as margens? Também foram, não são mais. A atenção é a variação de distinções em um fluxo de instantes infinitesimais que deixam de ser o que são a cada instante.⁵⁶⁷

567 “Meu campo de consciência presente é um centro rodeado por uma franja que se dissolve gradativamente, de modo insensível, em um algo mais que é subconsciente. Uso aqui três termos separados para descrever este fato; mas bem poderia usar trezentos, pois o fato é todo feito de matizes e nenhum limite. Qual parte dele está propriamente em minha consciência, e qual está fora? Se eu nomeio aquilo que está fora, ele já veio para dentro. O centro funciona de uma maneira, enquanto as margens funcionam de outra, e presentemente subjugam o centro e são centrais elas mesmas. Aquilo com que conceitualmente nos identificamos e sobre o que dizemos que estamos pensando em qualquer instante é o centro; mas nosso eu inteiro é o campo todo, com todas aquelas possibilidades subconscientes de aumento indefinidamente irradiantes que podemos apenas sentir sem conceber, e que dificilmente podemos começar a analisar.” James, *A Pluralistic Universe*, 130. “O fato importante que esta fórmula do ‘campo’ comemora é a indeterminação da margem. Embora o material que a margem contém não seja atentamente percebido, ele está lá, não obstante, e ajuda a guiar nosso comportamento e a determinar o próximo movimento de nossa atenção. Ele jaz ao nosso redor como um ‘campo magnético’, dentro do qual nosso centro de energia gira como a agulha de uma bússola à medida que a fase presente da consciência se transforma em sua sucessora. Todo nosso estoque passado de memórias flutua além dessa margem, pronto para vir para dentro a um toque; e toda a massa de

Ao falar sobre a fixação da atenção em um centro por um período mais longo que um instante, estamos nos referindo, na verdade, a variações mínimas da atenção nas proximidades desse alvo fixo. Esse é o caso em que a atenção se desvia e retorna, entre breves períodos – sem se desviar demais, e sem deixar de retornar. Quando deixa de retornar, acabou-se a fixação: a atenção tem agora um novo alvo. Se as circunstâncias permitirem, ela pode retornar ao alvo anterior no futuro. (É claro que, no futuro, nem a pessoa nem o alvo serão os mesmos; ainda assim: podem ser aproximadamente os mesmos.)

§ 8. Centro e periferia

A qualquer instante uma variedade de coisas pode estar presente para a consciência, mas nem todas elas estão presentes com igual intensidade. Algumas estão no centro do interesse ou da atenção, enquanto outras estão na periferia. E há coisas que não estão presentes, mas que podem se tornar presentes a qualquer momento – coisas que são pré-conscientes, ou potencialmente presentes para a consciência.⁵⁶⁸ Em um dado instante, por exemplo, você não está necessariamente pensando em seu próprio nome, mas se alguém lhe pergunta, “como você se chama?”, seu nome torna-se imediatamente presente à sua consciência – provavelmente; ou na maioria das vezes. Algumas lembranças podem levar um tempo maior para emergir na consciência, quando tentamos trazê-las à tona; quando emergem, elas ocupam momentaneamente o centro da atenção. Quando uma coisa ocupa o centro da atenção, outras coisas que antes estavam no centro

poderes, impulsos e conhecimentos residuais que constituem nosso eu empírico se estende continuamente para além dela. Os limites entre o que é atual e o que é apenas potencial em qualquer momento de nossa vida consciente são traçados de modo tão vago que é sempre difícil dizer, acerca de certos elementos mentais, se somos conscientes deles ou não.” James, *Varieties*, 189–190.

568 Freud distinguiu entre conteúdos pré-conscientes – aqueles que não estão presentes na consciência, mas que podem se tornar conscientes a qualquer momento – e conteúdos inconscientes propriamente ditos, que são aqueles que não podem se tornar conscientes a não ser que a causa de sua repressão seja removida. (Freud, “O Inconsciente [1915].”) Essa distinção é válida independentemente dos detalhes particulares da teoria freudiana e de suas explicações sobre os mecanismos da repressão (ou mesmo da existência de tais mecanismos). É nesse sentido fraco, independente da teoria freudiana, que a distinção será adotada aqui. Ou seja, não é relevante para nós, por ora, o motivo pelo qual alguns conteúdos podem passar para a consciência e outros não. Mas é relevante considerar que existe essa diferença. Esse é o fato em que se baseia qualquer conceito de memória consciente.

passam para a periferia, ou são completamente excluídas. Da mesma forma, coisas que estavam na periferia podem passar para o centro, ou podem ser completamente excluídas, conforme o foco da atenção varia.

§ 9. *Corpo*

Há uma coisa que está sempre presente, ou sempre potencialmente presente, em todo campo de atenção – quando não no centro, ao menos na periferia, ou bem próximo dela. Essa coisa é o *corpo*. Sensações corporais fazem parte de quase todas as nossas experiências – e quando dizemos que em algum momento elas *não* fazem parte de nossa experiência, isso significa apenas que não estávamos prestando atenção a elas. De qualquer modo, elas estavam sempre potencialmente ali.

As formas básicas de todas as nossas experiências e de todos os nossos conceitos – os quais são também experiências,⁵⁶⁹ e que por sua vez ajudam a dar forma a experiências subsequentes – derivam de nosso tempo acumulado de *encarnação*: nosso tempo de vida em um corpo.

Toda experiência, para nós, é uma experiência encarnada: com pulsação, respiração, sensação, movimento, pequenos e grandes ajustes e tensões musculares, prazer e dor, desejos, necessidades. Essas coisas estão sempre na periferia de nossa atenção, ou próximas da periferia, e às vezes passam para o centro.

Por exemplo: em quase todo campo visual – exceto alguns, dependendo do posicionamento do corpo – a presença do corpo se encontra sempre na periferia: um

569 “Não é que as determinações conceituais também são conteúdos imediatos? Sim. Mas conteúdos *significativos* – significativos de outros conteúdos, pois no fim tudo é conteúdo.” James, “Psychological Seminary: The Feelings,” 214. “Coisas percebidas e coisas pensadas [são] ambas experiências.” Ibid., 217. “Será que devemos descrever a experiência como uma qualidade de nosso sentimento ou como nosso sentimento de uma qualidade? A fala ordinária vacila incessantemente neste ponto. A palavra ambígua ‘conteúdo’ foi recentemente inventada em vez de ‘objeto’, para escapar de uma decisão; pois ‘conteúdo’ sugere algo não exatamente fora do sentimento, nem tampouco exatamente idêntico ao sentimento, uma vez que o último permanece sugerido como o *container* ou recipiente. Contudo, de nossos sentimentos como recipientes separados de seu conteúdo nós realmente não temos nenhuma noção clara. O fato é que tal experiência [...], conforme ela é imediatamente dada, só pode ser chamada por algum nome neutro tal como o de *fenômeno*.” James, *Psychology: Briefer Course*, 398.

vislumbre das mãos, dos pés, de outras partes. Há algumas partes do corpo que nunca podemos ver, exceto com ajuda de instrumentos: as costas, o topo da cabeça, a face, o interior, etc. Ainda assim, podemos tocá-las e senti-las. Os campos auditivo, tátil, olfativo e gustativo – os outros sentidos além da visão – têm uma presença semelhante: sons internos (os sons dos ajustes de músculos e tendões na cabeça e outras partes do corpo, sons de órgãos internos, etc.), e sons externos; sensações táteis (movimentos, ajustes, tensões musculares, microssensações, a pressão do corpo sobre as superfícies nos quais se apoia, a força da gravidade, a pulsação, a sensação das roupas sobre o corpo); odores (provenientes da própria pessoa, ou do ambiente); o gosto da saliva (e de qualquer outra coisa que esteja presente no momento). Tudo isso compõe uma margem familiar em qualquer campo de atenção, uma margem variável que é facilmente ignorada ou esquecida, mas que contém elementos que sempre podem retornar ao centro (os “elementos” aqui envolvem tudo que diz respeito ao corpo).

O modo como o corpo é percebido tem outra peculiaridade: não sentimos de uma vez o corpo inteiro, exceto, talvez, como essa margem de sensações vagas nas fronteiras da atenção. Quando prestamos atenção a alguma parte do corpo, a maioria das outras partes desaparece da consciência. Por exemplo: a atenção voltada para os pés nos faz esquecer a cabeça, e vice-versa, a menos que tentemos incluir ambos – e nesse caso outras coisas ficam de fora. É possível – com algum esforço, que pode variar muito de pessoa para pessoa – trazer o corpo inteiro para o foco da atenção a um só tempo.⁵⁷⁰ (Tente fazer isso.) Mas, em seus movimentos involuntários, a atenção não faz (ou não costuma fazer) isso espontaneamente.

§ 10. Atenção fora do campo da atenção

A diferença entre aquilo que está *dentro* do campo da atenção, mas na periferia, e aquilo que está *fora* do campo, mas bem próximo da fronteira, é muito

570 “Penso que será visto que a dificuldade de estimar corretamente a forma de nosso corpo pelo puro sentimento deriva do fato de que é muito difícil sentir sua totalidade como uma unidade de algum modo. [...] Quando conscientes de nossa cabeça, tendemos a nos tornar inconscientes de nossos pés, e aí penetra assim um elemento de sucessão temporal em nossa percepção de nós mesmos que transforma esta última de um ato de intuição em um ato de construção.” James, *Principles*, 788.

sutil.

Quando estamos absorvidos em alguma atividade, a periferia da atenção pode reduzir-se e chegar quase a desaparecer completamente. Por exemplo, muitas pessoas já tiveram a experiência de lerem um livro e estarem tão absorvidas na leitura que não notaram a presença de outras pessoas conversando ou se movimentando nas proximidades. Essa experiência pode se estender durante um período, até que de repente os ruídos retornam. Ou então, algumas pessoas andam pela rua tão absorvidas em pensamentos, imaginações, monólogos ou diálogos interiores, que não notam os acontecimentos ao redor, e não se lembram de nenhum detalhe do caminho que percorreram para chegarem a seu destino. Isso pode ocorrer até mesmo ao dirigir um carro. As sensações corporais diversas que tendem a permanecer à margem de nossa atenção são sensações desse tipo, quase totalmente ignoradas na maior parte do tempo.

O mecanismo da atenção tem uma maneira de monitorar essa periferia, sem que a consciência esteja imediatamente presente. Quando alguma dessas sensações torna-se importante, por qualquer motivo, a atenção instantaneamente foca-se nela. Assim, uma mãe pode permanecer desatenta aos sons do ambiente enquanto dorme, mas o mais leve ruído de seu filho é suficiente para atrair sua atenção. Uma pessoa pode estar absorta em uma leitura, mas se alguém a chama pelo nome ela geralmente ouve. Enquanto andamos pela rua, podemos estar absortos em nossos pensamentos, mas algo que nos interessa – uma música da qual gostamos, um objeto que gostaríamos de ter, alguma pista sobre comida, se estamos com fome – é suficiente para atrair nossa atenção. Tudo isso depende do grau de nossa absorção, a absorção da atenção em seus interesses momentâneos. De modo geral, coisas ou eventos que dizem respeito à segurança imediata de uma pessoa têm prioridade sobre praticamente qualquer outro interesse, no campo imediato da consciência daquela pessoa. Outros interesses de uma pessoa dependem muito de sua constituição e de sua história pessoal. Muitos desses interesses são determinados pela cultura e pelos hábitos de atenção (que nada mais são do que o que chamamos de “hábitos” de modo mais geral). Retornarei a esse assunto depois.

§ 11. *Concentração, distração, dispersão*

Há algumas distinções terminológicas que são úteis quando falamos sobre a atenção. Podemos descrever a mudança da atenção como uma mudança de intensidade das partes que compõem um campo de atenção ou consciência. As mudanças da atenção são determinadas por nossos interesses, conforme o foco de nossa atenção é atraído ou dirigido para essa ou aquela coisa.⁵⁷¹ O interesse pode ser entendido como a mobilização da consciência em relação às coisas.⁵⁷² Novamente usarei uma definição circular: atenção é interesse, interesse é atenção.

Chamarei então de *concentração* a fixação da atenção em algo por um certo período de tempo (lembrando que essa fixação não é exatamente fixa, mas composta de pequenas variações). Chamarei o contrário da concentração de *distração*: a falta de concentração – quando a atenção se desvia erráticamente, sem se fixar em coisa alguma por muito tempo.

E chamarei o contrário da atenção de *dispersão*: uma diminuição geral da intensidade da atenção, de sua distinção, de seu nível de detalhe, ou uma diminuição geral do interesse. A dispersão equivale a uma espécie de atenção sem foco.⁵⁷³

571 “Diz-se que as coisas para as quais atentamos nos *interessam*. Supõe-se que nosso interesse nelas seja a *causa* de nosso atentar.” Ibid., 393.

572 “Nosso *interesse pelas coisas* significa a atenção e a emoção que o pensamento delas excitará, e as ações que a presença delas irá evocar. Assim, cada espécie é particularmente interessada em suas próprias presas e alimentos, em seus próprios inimigos, em seus próprios parceiros sexuais, e em seus jovens. Essas coisas fascinam por seu poder intrínseco de fazê-lo; elas são cuidadas com vistas a elas mesmas [*they are cared for for their own sakes*].” Ibid., 304.

573 “Todos conhecemos este último estado, mesmo em seu grau extremo. A maioria das pessoas provavelmente cai várias vezes por dia em um acesso de algo assim: os olhos ficam fixos no vazio, os sons do mundo derretem em uma unidade confusa, a atenção está dispersa, de modo que o corpo inteiro é sentido, por assim dizer, de uma só vez, e o primeiro plano da consciência é preenchido, se por alguma coisa, por uma espécie de senso solene de rendição à passagem vazia do tempo. No indistinto pano de fundo de nossa mente, sabemos, enquanto isso, que deveríamos estar fazendo algo: nos levantando, nos vestindo, respondendo à pessoa que falou conosco, tentando dar o próximo passo em nosso raciocínio. Mas de algum modo não podemos *começar*; a *pensée de derrière la tête* falha em romper a camada de letargia que envolve nosso estado. A cada momento esperamos que o feitiço se quebre, pois não sabemos de nenhuma razão por que ele deveria continuar. Mas ele continua, pulso após pulso, e flutuamos com ele, até que – também sem qualquer razão que possamos descobrir – uma energia é dada, algo – não sabemos o que – nos permite nos recobramos, piscamos os olhos, balançamos a cabeça, as ideias no pano de fundo tornam-se efetivas, e as rodas da vida voltam a girar.” Ibid., 382.

§ 12. Um animal distraído

Dizemos que uma pessoa é distraída (ou seja, atribuímos a ela essa característica psicológica) quando a atenção dela se desvia facilmente de um objeto a outro. Dizemos que fomos distraídos por um acontecimento ou por um objeto quando nossa atenção foi desviada para aquele acontecimento ou objeto. Às vezes nós chamamos a *dispersão* de distração, mas é preciso considerar que são coisas diferentes. Se quisermos usar a palavra “distração” para indicar a dispersão geral da atenção, é preciso lembrar que há outro tipo de distração, que é o desvio da atenção.

Diferentes entidades animadas (diferentes pessoas, animais, etc.) têm diferentes amplitudes temporais de atenção. Isso varia conforme níveis de fadiga, desenvolvimento, treinamento, níveis de interesse e diferenças individuais.

Considere um exemplo. Imagine um animal que tenha uma amplitude temporal de atenção muito reduzida. Um gato doméstico, por exemplo. Ele se distrai facilmente: sua atenção não se mantém fixa por mais do que alguns segundos, mudando de foco repentinamente o tempo todo. Às vezes, você o observa durante algum tempo, até sua própria atenção ser desviada por outra coisa. Isso quer dizer que seu interesse nele tem uma duração mais longa do que o interesse dele por várias outras coisas, de modo que você pode observar a atenção dele mudando várias vezes em um curto período de tempo. (Você também pode ver isso acontecer ao observar crianças, ou outros tipos de animais, ou outras pessoas. Talvez alguém possa ver isso acontecer ao observar você.)

Você pode ver o gato fazer o seguinte: enquanto anda pela sala, a atenção dele é atraída por algum objeto do outro lado da sala, como uma cortina balançando, etc. Ele então começa a se movimentar na direção do objeto – sua postura pode nos fazer imaginar um predador na selva, espreitando uma presa. Mas então, de repente, quando ele está a meio caminho, sua atenção é atraída por alguma outra coisa, e ele se esquece completamente do que estivera fazendo antes. Às vezes um ruído em outro canto da sala, ou um movimento de alguém. E então ele abandona seu primeiro objeto e muda de alvo, seguindo na direção da coisa que desviou sua

atenção. Às vezes ele faz isso várias vezes, em sequência. Às vezes, não é um objeto da sala que atrai a atenção dele, mas ele simplesmente parece sentir alguma coceira, e para no meio da “caçada” para se coçar, esquecendo completamente seu objetivo anterior. Imagino que, se sua vida dependesse disso, sua atenção talvez se fixasse plenamente em seu alvo, sem se desviar.

§ 13. *Meta-atenção: atenção sobre a atenção*

Agora note que há uma diferença entre prestar atenção aos *objetos da experiência*, e prestar atenção ao *processo da experiência* (o fato de haver experiências, e como elas ocorrem). Podemos voltar voluntariamente nossa atenção para o processo da experiência. A diferença entre prestar atenção aos *objetos* da experiência e prestar atenção ao *processo* da experiência é uma mudança de atitude em relação aos objetos da experiência. Em vez de me relacionar com esses objetos como realidades imediatas e independentes com as quais interajo, eu suspendo esse relacionamento e examino-o como *mais um* objeto: ou seja, o *processo da experiência torna-se um novo objeto da atenção*. Nessa suspensão do meu relacionamento automático com um objeto *há* um lapso de tempo, mesmo que infinitesimal. Em vez de simplesmente pegar o copo sobre a mesa, eu *hesito*: examino como é minha relação com o copo, *como* o copo me aparece. Mesmo que isso dure apenas uma fração infinitesimal de segundo, mesmo que ninguém perceba minha mudança de atitude, a mudança implica um lapso de tempo. Esta é, de qualquer modo, uma mudança de atenção – uma seleção de uma experiência: a seleção da experiência de prestar atenção ao processo da experiência.

§ 14. *Inefabilidade da experiência*

Toda experiência é inefável – em um certo sentido.

Com isso, refiro-me ao fato de que há sempre um elemento *incomunicável* em toda experiência. Essa inefabilidade ou incomunicabilidade da experiência tem dois

aspectos.

a) Primeiro, um aspecto fraco: os detalhes de qualquer experiência são inexauríveis; é impossível, na prática, exprimir todos esses detalhes.⁵⁷⁴ A impossibilidade de uma descrição completa não é uma impossibilidade lógica ou ontológica, mas prática. A indescritibilidade aqui diz respeito a um problema prático de completude. Não é *praticável* descrever todos os detalhes de uma experiência, pois o número deles é indeterminadamente grande. É possível descrever um número imenso de detalhes, mas isso leva um tempo muito longo – sendo o tempo e a complexidade da descrição proporcionais ao número de detalhes que uma pessoa deseja incluir em sua descrição. É teoricamente possível descrever tantos detalhes quanto se queira; é possível inclusive criar conceitos e palavras novas para descrevê-los, ou usar palavras de várias linguagens, quando as de uma única linguagem não forem suficientes. No entanto, a utilidade (deve-se perguntar: para quem?) de uma descrição reside justamente na capacidade de deixar de fora detalhes que não são relevantes.

Quem define o que é relevante?

Quem faz esse julgamento é o falante (ou o escrevente, etc.), com base em certos critérios que dependem do contexto social da descrição: qual o papel de quem faz a descrição? Por que motivo, ou com que propósito ele faz a descrição? Como (por quais meios)? Para quem?

Em princípio, uma representação da experiência pode ser tão detalhada quanto necessário. Mas é preciso lembrar que uma representação não é a coisa representada,⁵⁷⁵ e que uma representação completa seria tão complexa quanto a coisa representada. Na prática, não é possível ir além de um certo nível de detalhe: há limitações de ordem técnica, e limitações de ordem temporal. No caso de descrições verbais, a inexauribilidade prática da experiência em relação à linguagem é óbvia. O propósito de nossos conceitos é tornar manejável a complexidade da experiência, simplificando-a. A utilidade das representações consiste exatamente em

574 Nicholas Rescher, "How Many Possible Worlds Are There?," *Philosophy and Phenomenological Research* 59, no. 2 (June 1999): 403–406; *Epistemics* (New York: Cambridge University Press, 2006), 81 ss.

575 "Um mapa não é o território." Alfred Korzybski, "A Non-Aristotelian System and Its Necessity for Rigour in Mathematics and Physics [1931]," in *Science and Sanity*, 5th ed. (New York: Institute of General Semantics, 1958), 750–751.

elas serem mais simples que as realidades que visam representar.⁵⁷⁶ (Por exemplo: considere o caso de descrever a alguém um caminho para chegar a um lugar que a pessoa não conhece. Há muitas informações sobre o caminho que são irrelevantes para o fim que se tem em vista.)

b) Segundo, um aspecto forte: a qualidade subjetiva da experiência, a *intimidade* para o sujeito, é impossível de ser comunicada.⁵⁷⁷ Mesmo assumindo a possibilidade lógica de uma *descrição* infinitamente detalhada de uma experiência, a qualidade íntima da experiência para a pessoa que a vivencia não pode ser compartilhada com outra pessoa por meio da linguagem. Podemos imaginar formas de comunicação mágica, intuição direta, revelação divina ou mística dessa qualidade íntima da experiência do outro (telepatia, comunhão de almas, união mística, harmonia preestabelecida, o que seja); mas a linguagem é incapaz de capturar essa qualidade. No máximo, é possível indicar a alguém modos de produzir uma experiência semelhante à que você deseja comunicar.

Por outro lado, embora sejamos cegos para a intimidade do outro, nós sabemos que ela é comparável à nossa, *mutatis mutandis*: ou seja, temos a intimidade de nossa própria experiência como referência para imaginar a intimidade do outro – sabemos o que é *ter experiências* no nosso próprio caso. Assim, podemos imaginar como é estar no lugar do outro, como seria “ser o outro”, embora essa imaginação seja equivalente a simplesmente imaginar *a nós mesmos* nas circunstâncias do outro. Podemos conceber aquilo a que não temos acesso experiencial, designando aquela experiência como uma incógnita, um “x” desconhecido. Também podemos dar ao outro instruções para ter uma experiência semelhante à nossa, ou seguir instruções para ter uma experiência semelhante à do

576 “... En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, esos Mapas Desmesurados no satisfacieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Sigüientes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y de los Inviernos. En los desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas. Suárez Miranda, *Viajes de varones prudentes*, Libro Cuarto, Cap. XLV, Lérida, 1658.” Jorge Luís Borges, “Del Rigor En La Ciencia [1946],” in *Obras Completas: 1923-1972* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1974), 847.

577 Cf. William James, “On a Certain Blindness in Human Beings [1899],” in *Talks to Teachers on Psychology And to Students on Some of Life’s Ideals* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983 [1899]), 132–149.

outro: se você nunca comeu uma maçã, vá até a rua tal, número tal, onde há uma banca de frutas; compre uma maçã e coma-a. Assim você pode saber qual é o gosto, que não sou capaz de descrever.

§ 15. *Inefabilidade da linguagem*

Usar a linguagem é uma experiência. Há, portanto, um componente de inefabilidade na própria linguagem. Não é relevante analisar esse componente, pois você sabe como é a experiência de usar uma linguagem. Esse componente é inefável, na medida em que não é possível expressá-lo. Por outro lado, uma vez que todo mundo sabe o que ele é, não há nenhuma necessidade real de expressá-lo.

§ 16. *Privacidade*

Apontar para o fato de que toda experiência é inefável não é um mero recurso a uma “retórica da privacidade” que destaca a experiência pessoal como algo epistemicamente inacessível, especial, privado. Sempre há possibilidade de tornar pública a intimidade da experiência ao compartilhar aspectos *biográficos* que compõem as circunstâncias da experiência. São esses aspectos que moldam aquela qualidade íntima que é de fato – e continuará sendo – inefável. Ao compartilhar verbalmente aspectos biográficos, posso tornar a qualidade íntima de minha experiência pelo menos *concebível* para outras pessoas. Posso dizer o que significa *para mim* o gosto da maçã, dizendo qual o sentido que isso assume *em minha vida*, e você talvez seja capaz de compreender essa intimidade, à sua maneira.

A qualidade íntima de minha experiência depende de minha história pessoal. Compartilhar essa história permite tornar pública, de *certo modo* (ou seja, conceitualmente), essa qualidade íntima. Mas aqui entra em cena um outro sentido importante de *privacidade*: o privado como aquilo que quero manter assim, aquilo que não quero tornar público. Entra em cena um jogo de interesses: (1) aquilo que *o outro* quer que eu torne público, a demanda que o outro me impõe (e quais os meios

ele tem para exigir isso de mim) ao desejar conhecer minha experiência (e quais os interesses dele ao desejar isso), são fatores que influenciam minha descrição e minha seleção dos detalhes que incluo nela; (2) aquilo que *eu* desejo tornar público (e quais os meus interesses em fazer isso, incluindo minhas intenções de influenciar o comportamento de meus interlocutores) são outros fatores que influenciam minha comunicação. O contexto da comunicação é fundamental. As relações de poder são complexas, mesmo no caso mais simples de uma díade (duas pessoas interagindo socialmente). Atos linguísticos em geral, e descrições em particular, não acontecem em um vácuo, mas em um contexto material e social que estabelece as possibilidades de relações. Nossos atos linguísticos *não são* moralmente neutros. Eles fazem parte de uma rede de interações sociais, e são atos *políticos* em um sentido geral – quando a política é entendida como o exercício de poder em qualquer forma possível, incluindo tanto a coerção quanto a persuasão.

§ 17. Comunicabilidade da experiência

Considere o caso amigável em que meus interesses em fornecer uma descrição de minha experiência se alinham com os interesses de meu interlocutor em obter essa descrição – uma situação cooperativa, em vez de agonística.

Se a experiência é impossível de ser plenamente descrita, como nós a descrevemos? Nós certamente a descrevemos de algum modo, como qualquer pessoa sabe. "Se qualquer pessoa sabe a resposta, para que fazer essa pergunta?", você pode perguntar. Eu não disse que qualquer pessoa sabe a resposta. Qualquer pessoa sabe *que* nós fazemos isso, mas *como* nós fazemos isso não é algo muito claro para a maioria das pessoas. Ou ainda: qualquer pessoa sabe *fazer* isso, qualquer pessoa faz isso sempre, mas não é tão fácil explicar esse fazer – a explicação não é tão imediata quanto o próprio fazer. Mas é fácil “ver” como isso acontece, bastando prestar atenção ao modo como usamos a linguagem.

O que me parece é o seguinte: descrevemos experiências “apontando” – metaforicamente falando – para experiências que o interlocutor é capaz de reconhecer. *Sugerimos* experiências através da linguagem. Isso só é possível pois

nosso interlocutor tem uma base de experiências prévias à qual pode recorrer; ele aprendeu a falar mais ou menos da mesma maneira que nós: pela experiência, vivendo, convivendo com outras pessoas (e, de fato, em um contexto parecido, na medida em que falamos a mesma língua). Nossa comunicação se baseia nesse pressuposto.

Falamos por metáforas o tempo todo.⁵⁷⁸ Uma vez mencionado, esse fato é bastante óbvio. Você pode encontrar os exemplos em sua própria experiência (como se eles fossem conchas na areia de uma praia). Nossas metáforas têm uma base que é experiencial, derivada daquilo que toda pessoa humana tem em comum com toda outra pessoa humana: um corpo humano em um ambiente material e social (não *o mesmo* ambiente, mas *algum* ambiente).⁵⁷⁹ Pelo fato de ter um corpo, todo ser humano tem uma certa base comum de experiências. Independentemente do nome e da interpretação que se dê a essas coisas, todo ser humano sabe o que são, por exemplo (entre outras coisas): emoções, pensamentos, linguagem, sexo (ter sexo, ter gênero, ter sexualidade, e impulsos sexuais), desejos, fome e sede, prazer e dor, sono e sonhos, hábitos e lembranças; tempo, espaço; lágrimas e sorrisos; nascimento e morte.⁵⁸⁰ A interpretação dada por cada pessoa a essas coisas (e inclusive a própria noção de “pessoa”)⁵⁸¹ varia conforme a cultura (na verdade, os múltiplos campos culturais sobrepostos nos quais um dado ser humano foi educado) de quem faz a interpretação, além de fatores idiossincráticos (possíveis variações espontâneas individuais).

(Note também que nada disso implica que um hipotético ‘ser humano sem corpo’ – o que quer que isso signifique – não possa saber o que são essas coisas.)

Além do fato de “ter” um corpo (algumas pessoas preferem dizer: “ser” um corpo), toda pessoa é parte de um campo cultural complexo, com o qual sua história

578 Lakoff e Johnson, *Metaphors We Live By*, 3.

579 Ibid., 56.

580 “Universais humanos – dos quais centenas foram identificados – consistem naqueles traços de cultura, sociedade, linguagem, comportamento, e mente que, até onde o registro foi examinado, são encontrados entre todos os povos conhecidos pela etnografia e pela história.” Donald E. Brown, “Human Universals, Human Nature and Human Culture,” *Daedalus* 133, no. 4 (Fall 2004): 47. Um exemplo importante é a construção de ferramentas.

581 Cf. Marcel Mauss, “Une categorie de l’esprit humain: la notion de personne, celle de ‘moi,’” *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 68 (July 1938): 263–281. Ver também as discussões sobre esse texto de Mauss no volume de Michael Carrithers, Steven Collins, e Steven Lukes, eds., *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

pessoal se entrelaça. Isso nos permite entendermos o que dizemos uns aos outros, quando temos uma linguagem compartilhada – mas de modo que o entendimento jamais seja completo. (Isto é: você jamais entende o que eu digo exatamente como eu mesmo o entendo.) Somente uma intimidade absoluta permitiria um entendimento absoluto.

§ 18. Hipnose da linguagem

A linguagem provoca em nós um efeito particular, que podemos descrever como um feitiço,⁵⁸² ou ainda, um ato hipnótico:

Tendemos a imaginar coisas onde há palavras, imaginar palavras como coisas; e tendemos a ignorar aquilo que não temos palavras para descrever, como se onde não há palavras não houvesse nada. Se não existe uma palavra para uma coisa, pensamos que tal coisa não existe – ou melhor: não pensamos nada. E se existe uma palavra, pensamos que existe uma coisa.⁵⁸³ Não fazemos isso de modo

582 Etimologicamente, “feitiço” refere-se a algo “feito, artificial”, do latim *facticius* ou *factitius*, adjetivo derivado do verbo *facere*, “fazer”. Entre os antigos romanos, essa palavra era usada em um contexto mercantil. No português arcaico, “feitiço” adquiriu o sentido de “falso, postiço”, mas tornou-se também ligado, no imaginário cristão, à ideia da magia como arte diabólica (William Pietz, “The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish,” *RES: Anthropology and Aesthetics* 13 [Spring 1987]: 23–45). Assim, a palavra “feitiço” relaciona-se para nós (isto é, falantes de português) à ideia de magia: “arte ou ciência oculta com que se pretende produzir, por meio de certos atos e palavras, e por interferência de espíritos, gênios e demônios, efeitos e fenômenos extraordinários, contrários às leis naturais; mágica, bruxaria”; ou ainda: “[Em antropologia] Conjunto mais ou menos sistemático de saberes, crenças e práticas, relativamente institucionalizados dentro de um grupo social, e que dizem respeito à possibilidade de manipular certas forças impessoais ou indecifráveis que se manifestam na natureza, na sociedade ou nos indivíduos.” (Aurélio Buarque de Holanda, verbete “magia”, *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, 3a ed. [Curitiba: Positivo, 2004]). A palavra “magia” chegou até nós através do latim *magia*, que provém do grego *magiké tékhne* (μαγική τέχνη), a “arte dos *mágoi*” (μάγοι), antigos sacerdotes persas (“magos”) seguidores de Zoroastro (nome greco-latino do profeta iraniano Zaratustra, que se supõe ter vivido por volta de 1000 a. C.) (Fritz Graf, “Magic II: Antiquity,” ed. Wouter J. Hanegraaff, *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* [Leiden: Brill, 2006]; Albert De Jong, “Zoroaster,” ed. Wouter J. Hanegraaff, *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* [Leiden: Brill, 2006]). Donde deriva então, por um longo caminho, a figura popular do “feiticeiro” como “fazedor de feitiços”. Pela arte do feiticeiro – literalmente, “alguém que faz coisas que são feitas” – o imaginado torna-se verdadeiro, o inexistente, existente, pelo menos enquanto dura o feitiço. O ato do feiticeiro é um ato de criação, frequentemente realizado através da linguagem. A palavra mágica “Abracadabra”, que muitos de nós ouvimos pelo menos alguma vez quando crianças, significa exatamente isso: “eu criarei enquanto falo” (do hebraico ABRA K’ADaBRA, אברא כארברא) (Aryeh Kaplan, *Sefer Yetzirah: The Book of Creation*, Revised Edition [Boston: Weiser Books, 1997], xxi.).

583 “Os escritores empiristas gostam muito de enfatizar um grande conjunto de enganos [*delusions*] que a linguagem inflige em nossa mente. Sempre que criamos uma palavra, dizem eles, para

refletido. Pelo contrário, a reflexão é nosso contra-feitiço. Mas sempre que nos distraímos, mesmo enquanto refletimos, as palavras nos enfeitiçam, nos hipnotizam.

As palavras são dispositivos que capturam a atenção.

É difícil para nós acessar na memória experiências para as quais não temos palavras; nós as classificamos envolvendo-as em palavras, etiquetando-as, por assim dizer, o que facilita nosso trabalho quando tentamos recuperá-las depois. Por outro lado, imaginamos uma existência permanente, substancial, para tudo que pode ser designado por um substantivo – inclusive nós mesmos.

§ 19. Introspecção

Às vezes chamamos o ato de voltar a atenção para nós mesmos – para nossas emoções, nossos pensamentos, nosso corpo, etc. – de introspecção. Isso significa literalmente “olhar dentro”. Esse modo de falar pressupõe um “dentro” e um “fora”, e implica a metáfora do olhar. Olhar pela janela não é introspecção. Considerar nossos olhos como janelas e olhar para o mundo também não. Mas olhar pela janela (da sala ou de nossos olhos) e prestar atenção às percepções como se fossem “ideias” ou “eventos mentais” ou “estados de consciência”; isto, segundo esse modo de falar, é um tipo de introspecção.

A introspecção se relaciona de alguma maneira com aquilo que é chamado de propriocepção. Consideramos que a fronteira que define o “dentro” e o “fora” é nossa pele. Temos alguma percepção da situação interna de nosso corpo (propriocepção), e podemos perceber coisas como a posição de nossos membros, nossa orientação geral em relação à gravidade (deitado, inclinado, etc.), alguns movimentos de órgãos internos, nossa respiração, tensões musculares, batimentos cardíacos, pulsação. Tomamos consciência de sensações provenientes do corpo, como dor, fome, sede, necessidade de urinar ou defecar, *como se fossem mensagens* que nos aparecem em meio ao fluxo normal de nossas atividades. (Mas pense nisso: quem é o emissor,

denotar um certo grupo de fenômenos, somos inclinados a supor uma entidade substantiva existindo para além dos fenômenos, da qual a palavra será o nome. Mas a *falta* de uma palavra conduz com a mesma frequência ao erro diretamente oposto. Somos então inclinados a supor que nenhuma entidade pode estar ali; e assim chegamos a ignorar fenômenos cuja existência seria patente para todos nós, se apenas tivéssemos crescido para ouvi-la familiarmente reconhecida na fala.” James, *Principles*, 194.

e quem é o receptor da mensagem?)

Também falamos sobre a observação de pensamentos, de sentimentos, de desejos, que vão surgindo e compondo o fluxo de nossas experiências, e podemos chamar isso de introspecção. “Introspecção” é uma dessas palavras que muitas pessoas costumam entender imediatamente.⁵⁸⁴

Ao falar dessa maneira, pressupomos muitas coisas. Por exemplo: falamos sobre uma pessoa que examina seus próprios pensamentos. Aqui nossa linguagem impõe algumas coisas separadas: uma pessoa, um pensamento, um mundo (no qual a pessoa vive). O pensamento é “sobre” alguma coisa. A pessoa observa o pensamento – e, portanto, pessoa e pensamento são duas coisas diferentes. O mundo está “fora” da pessoa, separado dela pela pele. O pensamento, “dentro” (talvez da cabeça).

Mas isso é apenas um modo de falar: uma designação de um tipo de experiência que toda pessoa pode ter – a experiência de conduzir voluntariamente sua atenção para si mesma. A constelação ‘eu, pensamento, mundo’ é uma construção de palavras que usamos para nos referir a algumas de nossas experiências (possíveis ou reais, ou imaginadas), quando desejamos conversar sobre isso com outras pessoas – ou conosco mesmos.

§ 20. Pressupostos em geral

Todo ato depende de pressupostos:

“Suposto” significa, literalmente, “posto embaixo”. Essa é uma metáfora espacial que indica uma organização, ordenação, de coisas (nesse caso, ideias); um jogo de forças, de relações dinâmicas entre coisas. “Pressuposto” indica algo que é anterior, no tempo; e que está posto embaixo, como um solo ou base material, em relação a algo que acontece no presente. Os pressupostos são, nesse sentido metafórico, todas as condições ou antecedentes de uma ação ou acontecimento.

Nesse sentido absolutamente geral, dizer que todo ato depende de

⁵⁸⁴ “A palavra introspecção dificilmente precisa ser definida – ela significa, é claro, olhar dentro de nossas próprias mentes e relatar o que encontramos ali. *Todos concordam que ali encontramos estados de consciência.*” Ibid., 184.

pressupostos é simplesmente enunciar o óbvio. Em certo sentido, toda a história do mundo até o momento de um ato é um pressuposto para aquele ato. Mas falar com esse grau de abrangência é praticamente inútil. Os pressupostos mais relevantes são aqueles que estão mais próximos do agente: sua própria história pessoal, suas circunstâncias presentes, e as relações destas (sua história, suas circunstâncias) com o restante da existência. Pressupostos dizem respeito ao futuro, bem como ao passado: eles implicam coisas do passado que afetam o presente, e sobre as quais um agente atua de modo a produzir um efeito futuro, visado pela ação. Em relação ao agente, um pressuposto diz respeito a um passado que possibilita – que dá forma – a uma ação presente; e remete-se também a um futuro que aquela ação visa alcançar.

Os pressupostos de uma ação não se limitam a crenças do agente sobre a realidade, embora essas crenças sejam um tipo de pressuposto. Pressupostos podem incluir qualquer registro (forma) na estrutura interna do agente; e incluem também suas circunstâncias presentes. O fato de que eu sou um ser humano encarnado é um pressuposto de minha ação. Toda minha educação – entendida aqui como o conjunto de minhas experiências passadas, na medida em que estas afetam minha percepção no presente – é outro pressuposto. Meu ambiente perceptivo imediato, no qual a ação se realiza, é outro pressuposto. Minhas crenças sobre a realidade, e sobre quaisquer circunstâncias não imediatas da existência que eu leve em conta ao agir, são ainda outros pressupostos.

Quando abro a porta de casa para sair, pressuponho que há um mundo lá fora. Pressuponho que ao girar a maçaneta a porta irá se abrir. Pressuponho que o lugar aonde pretendo ir estará lá. Pressuponho que uma série de condições são válidas – a série é incontável. Se saio de casa para ir ao trabalho, pressuponho que tenho um trabalho, que as pessoas lá sabem quem sou, que há “pessoas” lá. Uma certa noção de “pessoa” é um dos meus pressupostos, bem como uma certa noção de “trabalho”, além de meu entendimento – não só intelectual, mas afetivo, emocional, visceral – de qual é minha função lá, de quem eu sou, e assim por diante. Há muitas coisas que não entendo, ou que não fazem parte de minha experiência, mas que são pré-condições para meu ato. “Quem eu sou”, é uma delas, na medida em que há muitas coisas a meu respeito que eu mesmo desconheço.

Pressuponho tudo isso – inclusive a existência de coisas que desconheço – com base em um aprendizado prévio, que para ocorrer dependeu ainda de outros pressupostos e escolhas, não necessariamente feitos por mim, mas também por outros indivíduos.

“Pressupostos”, nesse sentido, não são fatores exclusivamente linguísticos. No entanto, para um ser humano, a linguagem é sempre um pressuposto. Pressupostos não implicam necessariamente alguma “representação” da realidade, mas são fatores que dependem de *aprendizado*. (Entidades animadas que não falam – plantas, animais, máquinas, computadores, etc. – também agem com base em pressupostos, na medida em que seus comportamentos respondem a informações do ambiente.)

“Aprendizado”, aqui, não se restringe àquilo que um indivíduo aprende durante sua existência, mas inclui quaisquer eventos que produzem um registro em sua estrutura. Instintos e hábitos, nesse sentido, são resultados de um aprendizado. Certos instintos (aqueles considerados inatos) podem ser vistos como registros que antecedem a história do indivíduo. Hábitos, por sua vez, são registros que fazem parte da história do indivíduo, incorporados durante sua existência. E, nesse sentido, entidades animadas não biológicas – por exemplo, alguns tipos de máquinas construídas por seres humanos – também agem com base em pressupostos que foram registrados em sua estrutura por seus construtores.

§ 21. *Pressupostos linguísticos*

No que diz respeito à linguagem, há uma longa série de pressupostos implícita em cada um de nossos atos linguísticos. Cada palavra tem uma história, não só para nós (nosso próprio aprendizado das palavras), mas anterior a nós. O uso de nossas palavras no presente deriva de diversas transformações de práticas e sistemas conceituais do passado. Em muitos casos, nossas palavras são antigas metáforas que perderam para nós sua aparência de metáfora e se tornaram nomes de coisas ou de ações.⁵⁸⁵ Sistemas conceituais são entendidos aqui como redes de

⁵⁸⁵ Considere, por exemplo, a palavra “considerar” (do latim *considerare*), que originalmente tinha o significado literal de “estar com as estrelas”, e agora significa “refletir sobre” algo. Jorge Luís

conceitos que têm alguma relação semântica uns com os outros. Tais sistemas não existem abstratamente, mas sim corporificados em sociedades humanas.

Quando aprendemos uma linguagem, estamos inseridos em um campo de relações humanas que implica uma história prévia de práticas, discursos, instituições, disciplinas, conceitos, crenças, rituais, eventos, relatos, narrativas e existência material. Mesmo se não temos consciência dessa história, ela determina de modo importante nosso aprendizado, pois este se dá no contexto de uma sociedade e de uma cultura específicas moldadas pela história. Desse modo, as palavras carregam consigo implicitamente relações com sistemas de conceitos e de valores que são anteriores à pessoa que aprende a fazer uso delas.

Nossos conceitos, e o uso que aprendemos a fazer deles, são intrinsecamente embebidos na vida social e nas práticas cotidianas; conceitos, usos, práticas, determinam por sua vez nossas experiências, na medida em que estruturam nossas relações com as coisas, com os eventos, com o mundo.

§ 22. *Conceitos*

Um conceito de conceito:

Começemos com uma distinção: “concepção” e “conceito” são coisas diferentes.

Uma concepção é uma intenção de nos referirmos a algo – a qualquer coisa. A concepção é como uma semente de palavra na mente; mas ela não é uma coisa que existe em algum lugar: ela é um evento, um ato de pensar, que acontece imediatamente quando há intenção de nos referirmos a algo. (A intenção não precisa ser voluntária; ela pode ser compulsória: por exemplo, se eu digo a você: “NÃO pense em maçãs!”, você imediatamente pensa em maçãs.) Uma concepção não precisa ser associada a nenhuma imagem – é possível conceber coisas inimagináveis.

Um conceito nasce de um ato de apontar para além de si, pelo pensamento. Um conceito é um pensamento que concebe algo. Esse apontar para além de si é o

Borges, *This Craft of Verse: The Charles Eliot Norton Lectures, 1967-1968*, ed. Calin-Andrei Mihailescu (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), 23.

ato da concepção. Quem aponta é o pensamento, chamado então de *conceito*: o veículo do ato de conceber. Conceber é identificar – um ficar idêntico, fincar, fixar a identidade – indicando algo que está além: além do lugar onde o conceito está, onde ele fica idêntico; além do momento em que ele acontece, pois quando a indicação acontece ela já passou. Passando, o conceito indica algo que foi idêntico ao que ele indicou, que ainda será reconhecido como idêntico, sempre que for concebido assim.⁵⁸⁶

Um conceito é uma experiência, que vem e passa. A concepção é o ato do conceito, o ato de conceber – um ato realizado *através* do conceito, por quem produz o conceito, por quem tem a experiência do conceito. Uma concepção pode se repetir, embora uma mesma experiência nunca se repita. A cada vez que você concebe algo, você pode conceber uma mesma coisa, mas o pensamento é sempre diferente, pois nenhum instante é idêntico a outro. Conceber uma coisa é pensar o que ela é, saber distingui-la do que ela não é. É um ato com potencialidades implícitas: outras concepções, diferentes concepções possíveis sobre uma mesma coisa, e possíveis concepções sobre outras coisas. (Uma coisa pode ser qualquer coisa.) O conceito é um acontecimento que depende de condições concretas; seus requisitos: uma pessoa que pense, que seja dotada de memória, que seja dotada de um passado (para servir de fonte de concepções), e que tenha a capacidade da

586 Anteriormente, “foi traçada a distinção entre dois tipos de conhecimento das coisas, o puro contato [*bare acquaintance*] com elas e o conhecimento sobre [*knowledge about*] elas. A possibilidade de dois tipos tais de conhecimento depende de uma peculiaridade psíquica fundamental que pode ser intitulada ‘o princípio de constância nos significados da mente’, e que pode ser expresso assim: ‘Os mesmos assuntos [*the same matters*] podem ser pensados em porções sucessivas do fluxo mental, e algumas dessas porções podem saber que significam os mesmos assuntos que as outras porções significavam.’ Poder-se-ia colocá-lo de outro modo dizendo-se que ‘a mente pode sempre intencionar, e saber quando intenciona, pensar no Mesmo’. Este senso de identidade [*sense of sameness*] é a própria quilha e coluna vertebral de nosso pensar.” (James, *Principles*, 434.) “A função pela qual nós assim identificamos um assunto [*subject*] permanente e numericamente distinto de discurso é chamada de CONCEPÇÃO; e os pensamentos que são seus veículos são chamados de *conceitos*. [...] A palavra ‘concepção’ é desprovida de ambiguidade. Ela não denota propriamente nem o estado mental nem aquilo que o estado mental significa, mas a relação entre os dois, a saber, a *função* do estado mental de significar exatamente aquela coisa em particular.” (Ibid., 436.) “Algumas concepções são de coisas, algumas de eventos, algumas de qualidades. Qualquer fato, seja ele uma coisa, um evento, ou uma qualidade, pode ser concebido suficientemente para propósitos de identificação, contanto que seja destacado e marcado de modo a ser separado de outras coisas. Simplesmente chamá-lo de ‘isto’ ou ‘aquilo’ será suficiente. Falando em linguagem técnica, um assunto [*subject*] pode ser concebido por sua *denotação*, sem nenhuma *conotação*, ou com um mínimo absoluto de conotação, ligado a ele. O ponto essencial é que ele seja re-identificado por nós como aquilo sobre o que é a conversa; e nenhuma representação completa dele é necessária para isso, mesmo quando ele é uma coisa completamente representável.” (Ibid., 437.)

conceber.

§ 23. *Exemplos de conceitos*

Exemplos de coisas que podem ser concebidas: uma árvore; todas as árvores do mundo; o mundo; uma pessoa; uma pessoa qualquer; uma pessoa específica chamada “Madalena”; o conjunto de todos os objetos feitos por mãos humanas; coisas que não existem; Deus; deuses; o infinito; um círculo quadrado; entes da ficção; entes reais; qualquer coisa que se possa pensar; algo definido como “impensável”.

§ 24. *Novamente conceitos*

Outro conceito de conceito:

Quando falamos em conceitos, além de indicar um evento psicológico específico que envolve o ato de concepção, podemos estar nos referindo também a conjuntos de ideias registrados em discursos, reutilizados para evocar pensamentos. Cada conceito implica outros, se articula com outros, estabelece uma certa maneira de usar um dado conjunto de palavras.⁵⁸⁷

587 “Não há conceito simples. Todo conceito tem componentes, e se define por eles. Tem portanto uma cifra. É uma multiplicidade, embora nem toda multiplicidade seja conceitual. Não há conceito de um só componente: mesmo o primeiro conceito, aquele pelo qual uma filosofia ‘começa’, possui vários componentes, já que não é evidente que a filosofia deva ter um começo e que, se ela determina um, deve acrescentar-lhe um ponto de vista ou uma razão. [...] Todo conceito é ao menos duplo, ou triplo, etc. Também não há conceito que tenha todos os componentes, já que seria um puro e simples caos: mesmo os pretensos universais, como conceitos últimos, devem sair do caos circunscrevendo um universo que os explica (contemplação, reflexão, comunicação...). Todo conceito tem um contorno irregular, definido pela cifra de seus componentes. [...] o conceito é questão de articulação, corte e superposição. É um todo, porque totaliza seus componentes, mas um todo fragmentário. É apenas sob essa condição que pode sair do caos mental, que não cessa de espreitá-lo, de aderir a ele, para reabsorvê-lo.” Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie?* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1991), 21.

§ 25. Um dispositivo imaginativo para construir um conceito de experiência

Voltemos ao problema de explicar o que são experiências. Isso equivale a formular um conceito de experiência.

Podemos tentar produzir um conceito de experiência a partir de uma construção – análoga, em certo sentido, a uma construção matemática.⁵⁸⁸ É possível usar o efeito hipnótico das palavras para produzir experiências que nos levem a conceber um conceito de experiência. Isso também nos ajudará a tomar consciência do fato de que as palavras que usamos para falar sobre a realidade são as mesmas que usamos para criar ficções. E também para dizer coisas sem sentido. (Note que dizer ou ouvir algo sem sentido também é uma experiência.)

Então vamos começar postulando um dispositivo imaginário. Não importa saber como ele funciona, qual o mecanismo que permite que ele realize sua função. Seja como for, é um dispositivo que está além de nossa presente compreensão; não faz diferença para nós se seu funcionamento é resultado de magia ou tecnologia.⁵⁸⁹

Nosso dispositivo pode assumir qualquer forma.⁵⁹⁰ Pode ser um anel que você coloca no dedo, uma moeda que você guarda no bolso, um animal que você vê de relance, um lugar que você descobre, uma pessoa que você conhece – pode, inclusive, ser você mesmo.

Por ora, vou imaginá-lo como um chapéu. Um chapéu de palha branca, de aba larga, cuidadosamente trançado à mão.

O que é mais importante, na verdade, é o que esse dispositivo *faz*. Ele permite que você tenha *uma experiência direta da experiência* de qualquer pessoa

588 “Até mesmo a ciência natural parece ser mais dependente da injunção do que somos usualmente preparados para admitir. A iniciação profissional do homem de ciência consiste não tanto em ler os compêndios apropriados, quanto em obedecer injunções tais como ‘olhe naquele microscópio’. Mas não é fora de ordem para os homens da ciência, tendo olhado no microscópio, descreverem agora uns para os outros e discutirem entre si o que viram, e escrever artigos e compêndios descrevendo-o. De modo semelhante, não é fora de ordem para os matemáticos, cada qual tendo obedecido um dado conjunto de injunções, descreverem uns para os outros e discutirem entre si o que viram, e escrever artigos e compêndios descrevendo-o. Mas em cada caso, a descrição é dependente e secundária em relação ao conjunto de injunções ter sido obedecido primeiro.” Spencer-Brown, *Laws of Form*, 78.

589 “Qualquer tecnologia suficientemente avançada é indistinguível da magia.” Arthur C. Clark, *Profiles of the Future: An Inquiry into the Limits of the Possible*, Revised Ed. (New York: Harper & Row, 1977), 39.

590 Essa é uma propriedade que o dispositivo imaginário aqui descrito compartilha com o *zahir* descrito por Borges: Jorge Luís Borges, “El Zahir [1949],” in *Obras Completas: 1923-1972* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1974), 589–595.

ou animal, ou mesmo de qualquer objeto. Não sei o que aconteceria se você o utilizasse em uma coisa como uma planta ou um objeto inanimado. Ainda não tive coragem de testar, mas me foi dito que ele funcionaria mesmo assim.

Para usá-lo, o que você tem a fazer é tocá-lo e apontar na direção da pessoa (ou coisa) que você quer examinar. Não importa como você faz isso, você só precisa apontar na direção da pessoa. Não precisa ser *com* o dispositivo, pois dependendo da forma que ele assuma isso pode ser difícil. Pode ser com o seu dedo mesmo, ou com seu nariz, se você quiser, ou com qualquer parte do seu corpo. Na verdade, o que importa é sua intenção de apontar. Você pode simplesmente apontar com sua imaginação, se quiser. Mas você precisa fechar os olhos, enquanto aponta.

Ao usá-lo, o que acontece é o seguinte: você vivencia por alguns instantes, enquanto você conseguir manter sua concentração sem pensar em outra coisa, a experiência da pessoa ou animal que você escolher como alvo. Enquanto isso, seu corpo permanece na posição em que estava antes de fechar os olhos; você simplesmente o esquece onde ele estiver, como se estivesse dormindo.

Apesar de esse dispositivo ter muitos usos extraordinários, o mais notável de todos é o uso que podemos fazer dele para investigar a nós mesmos. Suponha que você coloque na cabeça esse chapéu introspectivo e aponte para si mesmo. Quando você faz isso, ele te dá um poder extraordinário, que logo vou descrever. Mas antes, vou responder à pergunta que imagino que você tenha feito logo de cara: “Como assim, extraordinário? Esse uso é o mais trivial de todos! É simplesmente a introspecção comum, que qualquer pessoa já pode fazer sem ajuda de coisa alguma.” Com certeza, você tem toda razão. Colocar esse chapéu e apontar para si mesmo é o mesmo que simplesmente “olhar para dentro de si mesmo”, uma habilidade que toda pessoa tem.

Agora, o chapéu te dá uma capacidade extra, que poucas pessoas têm, e é isso que o torna absolutamente extraordinário. Ele permite que você examine sua experiência por quanto tempo você quiser, sem que sua atenção se desvie, enquanto você mantiver o chapéu na cabeça, os olhos fechados, e seu dedo apontando para si mesmo.

§ 26. *Uso do dispositivo*

Usando esse chapéu imaginário, vou tentar explicar o significado da palavra “experiência” usando outras palavras que você entende bem. Para compreender o conceito, você precisa seguir as instruções.

Use o chapéu introspectivo para examinar você mesmo. Primeiro tente descobrir, examinando sua consciência, o que são “pensamentos”. Você precisa fazer isso por si mesmo. Vou descrever o que encontro quando faço isso, mas se você não o fizer também, minha descrição será quase inútil.⁵⁹¹ Lembre-se do que foi dito até aqui sobre as palavras e a linguagem. “Pensamentos” é uma palavra que usamos para falar sobre um certo tipo de experiência.

Então, quando tento examinar meus pensamentos, o que encontro é o seguinte:

Pensamentos não são pequenas coisas que ficam paradas no lugar enquanto eu os examino. Eles se transformam em *outras coisas* o tempo todo. Além disso, eles não são “coisas” semelhantes às coisas que me parecem e que suponho (tenho a certeza de) existirem “do lado de fora” de minha consciência. Embora nós possamos chamá-los de coisas, eles são *outro tipo de coisas* – eles se comportam de um jeito diferente daquelas que chamamos de “coisas materiais”.

Algo muito estranho – estranho porque é diferente daquilo que as palavras nos levam a supor – é que, mesmo com a ajuda do meu chapéu introspectivo, não consigo contar quantos pensamentos eu tenho em um certo período de tempo.⁵⁹² Não consigo encontrar alguma coisa para a qual eu possa “apontar” e dizer: “isso é

591 O chapéu introspectivo é um dispositivo que funciona de uma maneira específica. Para usá-lo é preciso ter clareza sobre seu funcionamento. A investigação introspectiva da consciência pode ser vista como uma técnica ou disciplina somática. Isso significa que, para executá-la com resultados proveitosos, o controle do corpo é um fator crucial. Esse aspecto costuma ser negligenciado na filosofia acadêmica, e quase nunca é mencionado explicitamente quando se fala sobre métodos fenomenológicos. A técnica somática em si pode ser bastante complexa, e é difícil explicá-la apenas através de um texto. Um mínimo que deve ser notado é o seguinte: a posição do corpo, o ritmo da respiração, o ambiente da prática, são fatores que influenciam diretamente os resultados. Ler uma descrição introspectiva sem tentar realizar um *exercício fora do texto* produz um resultado experiencial muito diferente do que uma prática psicossomática de introspecção disciplinada. A prática significa deixar de lado o texto, mesmo que por alguns segundos, e tentar realizar o exercício fora do texto. Fechar os olhos, relaxar as tensões, sentar-se confortavelmente, com a coluna ereta, respirar de modo desimpedido, por um breve período antes de voltar à leitura. Isso pode trazer um olhar diferente para a reflexão filosófica.

592 Você pode tentar fazer isso, colocando um relógio para despertar daqui a 1 minuto, fechando os olhos e tentando contar quantos pensamentos você tem nesse tempo.

um pensamento... e aqui está outro... e outro...”. Na verdade, ao tentar contá-los, tudo que consigo fazer é repetir para mim mesmo: “um pensamento, dois pensamentos, três pensamentos...”, e enquanto isso um monte de outras coisas estão acontecendo ao mesmo tempo, junto com essas palavras que digo silenciosamente. Ou então acontece isso: se eu destaco algo em meio a essas “coisas” como sendo *um* (1) pensamento, agora já são *dois* (2): o primeiro, o segundo, e a própria contagem, que não foi contada; e se eu conto dois pensamentos (o primeiro e sua contagem), agora são *três* (3); isso acontece muito mais rápido do que eu sou capaz de contar, e logo a contagem deixa de ser importante, pois enquanto isso, um monte de outras coisas vão surgindo ao mesmo tempo, às quais também tenho vontade de prestar *atenção*.

(É tão difícil dizer o que é a “atenção” quanto dizer o que é a experiência. A atenção é uma seleção – mas de quê, exatamente? Daquilo que aparece para minha consciência. E o que é a “consciência”? Em certo sentido, tudo isso que está acontecendo agora, para você, é sua consciência. Por outro lado, a consciência não é uma entidade para a qual você possa apontar e dizer “aqui está ela”. Tentar fazer isso é como tentar prender um pouco de vento em uma garrafa.)

Isso me leva agora a dizer que pensamentos não são coisas separadas. Talvez seja melhor dizer que eles são uma ‘única grande coisa contínua’, um único longo Pensamento: um fluxo de pensamento – que é composto de todas essas coisas que eu poderia chamar de “pensamentos”, se pudesse separá-las. Mas o “fluxo de pensamento” não é composto só de pensamentos. Ele também é composto sensações, percepções, sentimentos, emoções, lembranças, imaginação, significados, movimentos, intuições, desejos, vontades, decisões, e talvez outras coisas que você consiga nomear. Um pensamento não é *só um pensamento*, mas potencialmente todas essas coisas, e em atualidade, a cada instante, muitas delas. Então, novamente, “fluxo de pensamento” é só um modo de dizer, e um modo confuso, ainda por cima. Por isso, é melhor substituir a palavra “pensamento” aqui por “consciência”, e dizer que o que temos é um *fluxo de consciência*.

Agora, seja como for, noto uma coisa importante. Embora não seja possível para mim contar meus pensamentos (talvez seja para você; quem sabe?), posso contar *coisas*. Consigo perceber que tive um pensamento sobre, digamos, uma

cadeira. (Também consigo perceber quando tive um pensamento sobre um pensamento, ou sobre um desejo, ou sobre uma sensação, ou sobre uma percepção, etc.). Com ajuda do meu chapéu introspectivo, o que vejo é que meu pensamento *sobre* uma cadeira não é só *um pensamento* sobre uma cadeira. O pensamento muda o tempo todo e, mesmo que eu continue pensando na cadeira, há várias outras coisas nesse pensamento além da intenção de se referir à cadeira. (Da mesma forma, uma “sensação” não é só uma sensação, uma “emoção” não é só emoção, um “sentimento” não é só sentimento, etc.) Essas não são coisas separadas, independentes; são o próprio fluxo de experiências que vai acontecendo enquanto penso em uma cadeira. Meu ato de pensar sobre uma cadeira pode incluir, ao longo de um período de tempo: a imagem de uma cadeira, a palavra “cadeira”, memórias do meu passado, emoções que acompanham tudo isso, outros conceitos além do de “cadeira” (por exemplo, se eu fosse um marceneiro, poderia ter várias noções de como se constrói uma cadeira, junto – sincrônica ou diacronicamente – com meu conceito de “cadeira”), sensações que julgo virem de dentro do meu corpo, sensações que julgo virem do ambiente fora do meu corpo, e muitas outras possibilidades. Tudo isso acontece até que, sem perceber, *eu me esqueci* da cadeira e já estou pensando em outra coisa, que será algo que capturou minha atenção enquanto eu pensava na cadeira. Noto ainda o seguinte: quando eu percebo que algo captura minha atenção, isso é diferente de esquecer meu objeto presente *sem perceber*.

§ 27. A tendência à distração

O pensamento tende a se distrair incessantemente. Isso é algo que percebo ao observá-lo com meu chapéu introspectivo. Isso é também o que torna esse chapéu um dispositivo extraordinário: ele nos permite perceber *quando* o pensamento se distrai, sempre que ele se distrai. Essa é uma capacidade que só uma mente treinada possui. É preciso praticar bastante para ser capaz de perceber o início de uma distração *toda vez* que isso acontece. Aqui a ajuda do chapéu se faz sentir. O chapéu funciona como uma espécie de alarme: quando minha atenção se

distrai, alguma coisa em mim torna-se consciente da distração. Isso faz com que a distração deixe de ser uma distração, pois minha atenção não é arrebatada sem que eu perceba.

Aqui também torna-se clara uma outra confusão linguística que é comum quando estamos falando sobre o pensamento (e a emoção, sentimento, etc.). Costumamos dizer “eu estou pensando”, ou “eu pensei” ou “eu penso” nisso ou naquilo. Mas na verdade é mais correto dizer que “um pensamento se apoderou de mim”, pois isso é o que acontece na maioria das vezes. Quase sempre, não sou “eu” que penso isso ou aquilo, mas um pensamento que acontece de modo automático, como uma reação a algum pensamento anterior, ou a algum evento perceptivo. Uma vez que o pensamento acontece “para mim”, tenho a tendência a dizer que sou eu o pensador – que aquele pensamento é “meu”. Mas isso encobre o fato de que o pensamento é um acontecimento sobre o qual “eu” não tenho nenhum grande controle, na maioria das vezes.

§ 28. Contação

Então eu disse que não consigo contar pensamentos, mas consigo contar coisas (ou pensamentos sobre coisas; tomando “coisas” no sentido mais amplo possível). E percebo que o modo como faço isso é o seguinte: consigo contar, em um certo período de tempo, quantas vezes eu pensei em certa uma coisa. Cada vez que me esqueço da cadeira (por exemplo), torna-se possível pensar nela de novo. E cada vez que faço isso, penso uma (1) vez em uma (ou em 1 [*uma*], ou em mais de uma) cadeira. O modo como eu faço essa contagem depende de minhas intenções. Se estou apenas considerando quantas vezes penso em *alguma* cadeira qualquer, ou se estou considerando quantas vezes penso em *uma certa* cadeira em particular, etc.; dependendo da escolha, minha contagem será diferente. Mas, de qualquer forma, sou capaz de fazer uma contagem.

Portanto, embora não seja possível contar quantos pensamentos eu tenho (pois, em certo sentido, só tenho um fluxo de pensamento e de outras coisas mais, sem pensamentos separados – isto é, um fluxo de consciência ou de experiências) é

possível contar quantas vezes eu penso sobre uma determinada coisa nesse fluxo. E mais do que isso, a única maneira que tenho de nomear “um” pensamento é dizer sobre o que ele é. Todavia, essa é uma designação enganosa, pois deixa de fora todos os detalhes do acontecimento daquele pensamento, a condição total de minha consciência enquanto eu estava tendo aquele pensamento (e o fato de que um pensamento contém um certo grau de emoção, sensação, sentimento, e assim por diante). Assim, um pensamento sobre uma cadeira tido em uma sala iluminada em um dia de sol é diferente de um pensamento sobre uma cadeira tido à noite em um vagão de trem, e cada um desses seria diferente se eu estivesse com dor de dentes, ou quando estou apaixonado. Ainda assim, chamo todos eles de “pensamento sobre uma cadeira”. (Outra coisa para se pensar: por que quando estamos – digo, nós, filósofos na tradição ocidental, e principalmente na tradição analítica – pensando sobre a relação entre pensamentos e objetos, usamos tantas vezes o exemplo das “cadeiras”? De onde vem essa nossa obsessão por cadeiras? Ou sofás, mesas, e peças de mobília em geral? A resposta é bastante óbvia, quando refletimos a respeito. É justamente daí que vem a expressão “filósofo de poltrona”).

§ 29. O mundo

Um pensamento pode ser sobre qualquer coisa. Uma grande classe de coisas sobre as quais costumamos pensar é a daquelas que percebemos como estando fora de nós, no “mundo exterior”. Vamos utilizar agora o chapéu introspectivo para examinar essas coisas e, principalmente, essa grande coisa que chamamos de mundo. Estudar o mundo leva uma vida inteira, e levaria muitas, se as tivéssemos. Aqui vamos apenas estudar alguns aspectos simples do mundo. Quero chamar atenção, inicialmente, para um fato sobre o mundo, o fato de que todos nós concordamos que há um mundo “lá fora” – a não ser quando, por qualquer razão, *decidimos* questionar esse pressuposto.

Nós interagimos durante toda nossa vida com as “coisas do mundo” – por exemplo, objetos materiais – manipulando-as ou nos relacionando com elas através do corpo. Atentamos para elas, ou temos nossa atenção atraída para elas; e as

concebemos naturalmente como “coisas” separadas e independentes umas das outras, independentes de nós. Todos sabemos o que significa interagir com objetos de uma realidade que é independente de nós. A existência dessa realidade é tão óbvia que nos esquecemos, ou deixamos de atentar para o fato, de que ela é na verdade um postulado – um postulado automático (isto é, involuntário) derivado de um fluxo de experiências. Deriva daí, também, que a “realidade” para mim pode ser uma coisa muito diferente da “realidade” para você (ou seja: nossos conceitos de “realidade” podem ser muito diferentes), mas ainda assim falamos sobre uma realidade, e nos entendemos de alguma maneira.

§ 30. A realidade postulada

Pode parecer estranho dizer que a realidade é um postulado. O que quero dizer com isso é apenas o seguinte: não temos acesso direto à realidade inteira, mas apenas a uma parcela limitada dela. Essa parcela limitada é aquela que se apresenta para cada um de nós como um fluxo de experiências. Esse fluxo nos permite inferir – “inferência” talvez não seja a melhor palavra aqui, pois estou me referindo a algo que fazemos como que por instinto, ou seja, automaticamente; mas vamos seguir com ela por enquanto – o fluxo de experiências nos permite inferir que há sempre algo além daquilo que está dado, no presente, para cada um de nós, no fluxo. Isto é algo que está dado no próprio fluxo: a possibilidade de ir além do que está dado,⁵⁹³ pois sempre sabemos que *isto aqui agora* não é tudo que há – se fazemos essa pergunta, “isto é tudo?”, a resposta é sempre “não, há mais isso aqui também...”.⁵⁹⁴ A partir dessa possibilidade, inferimos (automaticamente) a existência do restante da realidade, e imaginamos coisas a respeito dela. A noção abstrata de

593 “A referência do pensamento ao real é a algo desenvolvível, à possibilidade.” James, “Psychological Seminary: The Feelings,” 219.

594 “Em torno de cada cada campo, um campo mais amplo que o supera, que produz mais verdade, a verdade de cada momento encontrando-se assim além de si mesmo. Não que o dado presente [*the present datum*] precise dar o sentimento de ser insuficiente, ou carregar uma referência trans subjetiva todas as vezes. Mas somente *quando você levanta a questão* de sua suficiência, então o julgamento é sempre não (como *quando você pergunta* se este é todo o espaço, & o julgamento deve ser *não*). Um ‘ejecto’ [*‘eject’*], um ainda não realizado, é continuamente conectado com o realizado, sendo tal a analogia de toda experiência, e consequentemente uma indução inevitável.” Ibid., 223.

uma experiência possível, não atualmente dada, é uma generalização inevitável a partir do conteúdo de qualquer campo de experiência. Essas coisas que concebemos – sobre a parcela da realidade que *não foi* dada para nós imediatamente na experiência – vou chamar de “hipóteses” (embora muitas vezes nós as tratemos como certezas absolutas). Interagindo com aquilo que se apresenta na experiência, vamos fazendo alguns julgamentos sobre nossas hipóteses. Ao longo do tempo, vamos atribuindo a algumas delas o rótulo de “verdadeiras” ou “falsas”, enquanto outras permanecem incertas. Vamos abandonar umas, concebendo outras, mantendo algumas, trocando rótulos, mudando de opinião, ou não, e assim por diante, ao longo da vida.

Na medida em que minhas experiências são diferentes das suas, e meu conjunto de hipóteses diferente do seu, então, nossos conceitos de “realidade” são diferentes. Ainda assim, naquilo que eles têm de comum, são suficientemente semelhantes para que possamos nos comunicar a respeito da realidade.

Meu conceito de realidade hoje também é diferente de meu conceito de realidade ontem, e de meu conceito de realidade anos atrás. Ainda assim, uma parte de minha maneira de conceber a realidade – talvez uma grande parte, talvez só uma pequena parte – pode permanecer constante para mim durante toda minha vida. Da mesma forma, minha concepção sobre a realidade pode vir a se alterar drasticamente – a ponto de você dizer que me tornei outra pessoa.

§ 31. *Objetos*

Então, continuando o exercício de examinar a realidade com ajuda do chapéu imaginário, voltarei minha atenção para os objetos do mundo exterior, e para minhas experiências desses objetos (e se você fizer um outro exercício e fingir que a palavra “chapéu” na sentença anterior não existe, você pode ter uma percepção clara do que estou fazendo aqui).

Quando examinamos (sim, nós quem?) o *processo* de nossa experiência do mundo, o modo como os objetos nos aparecem, o que encontramos não são objetos puros, mas *objetos em um contexto*, *objetos em campos de atenção*; e objetos, além

disso, que podemos nomear e classificar. Isso vale tanto para objetos em sentido amplo, entendidos como “fenômenos”, quanto para objetos em sentido restrito, “objetos materiais”. Que contexto é esse?

§ 32. *Exame de consciência*

Será útil se você fizer uma pausa em sua leitura, e examinar seus campos de atenção por alguns instantes. Examine, inclusive, suas opiniões e seus sentimentos sobre este texto que você está lendo. O propósito aqui é circular em torno do conceito de experiência, tentando reunir significados sobre esse conceito. Essa tentativa, no entanto, só funciona bem na medida em que conseguimos realizar um certo movimento de atenção que não consigo descrever, mas apenas sugerir. Na medida em que a leitura é uma experiência, você pode fazer esse movimento e observar a própria leitura, o texto, e a relação entre nós – eu que o escrevi, você que o lê. Você tem diante de si um objeto material, um dispositivo de leitura. Sua relação com esse objeto é um exemplo a ser examinado. Por exemplo, *atente para o motivo de você estar se relacionando agora com este objeto*. Em que medida essa foi uma escolha sua, e em que medida foi uma imposição de circunstâncias independentes de sua escolha?

§ 33. *Onde concebo o trovão*

Quando examinamos (nós, humanos) o modo como os objetos nos aparecem, podemos perceber que o que aparece para nós não são apenas objetos, mas sentimentos, emoções, lembranças, pensamentos, conceitos, várias outras sensações além daquelas que consideramos serem causadas pelo objeto (como sensações proprioceptivas, sensações de outras partes do ambiente), etc. E respondemos, deliberadamente ou não, aos objetos que encontramos – mesmo que seja não fazendo nada em relação a eles.

Por exemplo, considere o evento de ouvir um trovão. Não ouço apenas o

trovão, mas “o-trovão-irrompendo-no-silêncio-e-contrastando-com-ele”.⁵⁹⁵ O trovão irrompe onde antes havia silêncio, em meio a minha experiência de outras coisas. Estou em algum lugar: na mata, ou dentro de casa, ou no alto de uma montanha. Eu estava fazendo alguma coisa ali, antes de isso acontecer; e vou seguir fazendo outras coisas, após o acontecimento. Pode ser que eu volte para casa porque parece que vai chover. Isso acontece *para mim*, o que significa que é preciso levar em conta toda minha história pessoal. Se sou uma pessoa que gosta de chuva, ou que tem medo de trovões, ou que gosta de lendas e mitologia, ou que estuda meteorologia, e assim por diante. Se *quero* me molhar ou não. Qual o estado do meu corpo naquele momento. Quais os meus sentimentos, quais os meus pensamentos. É no meio de tudo isso que eu concebo o trovão – e penso nele como um evento que acontece em uma realidade exterior (ou seja, para além das fronteiras de meu próprio corpo).

§ 34. Exame do olhar

Agora por favor examine sua experiência de olhar para um objeto qualquer. Vou fazer o mesmo: vejo aqui um copo sobre a mesa.

Quando vejo um copo sobre uma mesa, não vejo apenas um copo, mas um copo em um ambiente que o circunda. Vejo o copo, a mesa, a toalha, e uma parte da sala. Vejo de relance a janela, e o que há do lado de fora da casa. Tudo isso está aqui junto com meu estado de espírito nesse momento, minhas emoções, sentimentos e lembranças, outros pensamentos que me ocorrem, as sensações do meu corpo, meus movimentos, etc. Toda minha história pessoal até esse momento está aqui, quando tenho essa experiência de ver esse objeto. (Imagine a diferença entre ver um copo em um dia qualquer, ver um copo que você trouxe de uma viagem à China, ver um copo no dia do seu casamento, etc.)

Então quero examinar como o copo aparece para mim: vejo apenas um lado dele, e o restante de sua estrutura está oculto para mim. O modo como ele aparece depende de minha posição na sala, e da postura do meu corpo. A partir de onde

⁵⁹⁵ James, *Principles*, 233–235.

estou, não sei se ele está vazio ou cheio. Para saber, tenho de andar até ele. Sei que *posso* andar até ele, dar a volta na mesa e ver seu outro lado, olhar dentro dele, pegá-lo e beber seu conteúdo – e mais uma série inesgotável de outras possibilidades. O que vou fazer depende de minhas motivações, depende da situação, de por que eu faria isso ou aquilo, e de como e por que cheguei aqui.

O copo é *concebido* por mim, agora, a partir de minha experiência imediata, e essas possibilidades estão implícitas no meu conceito do copo. Ou seja, nenhuma dessas possibilidades está dada na experiência de modo articulado, mas o horizonte de possibilidades está implícito naquela experiência, e no conceito que formo a partir dela. Muitas dessas possibilidades eu posso também conceber e articular em palavras, se quiser. Algumas dessas concepções podem se revelar como suposições errôneas sobre a realidade; mas só posso descobrir isso interagindo com a experiência – pois qualquer descoberta *sobre* uma experiência depende de minhas atividades em momentos posteriores àquela experiência.

Posso descobrir, por exemplo, que eu estava olhando para uma pintura muito elaborada feita na própria mesa, que me dava a ilusão de ver um copo sobre a mesa. Mas é claro que neste momento eu não julgo estar olhando para uma ilusão elaborada de um copo, pois estou na sala da *minha* casa, olhando para um copo que uso todos os dias para beber café. Minha experiência imediata é concebida de acordo com minhas experiências anteriores e com o que sei sobre o contexto no qual aquela experiência imediata está acontecendo. Que motivo eu teria para pensar que vejo uma ilusão?

O que acontece quando vejo um copo sobre a mesa, então, é que faço uma inferência automática (ou uma série incontável delas) sobre o copo: *não tenho uma experiência* do “copo” como objeto isolado, mas sim uma *experiência total* que se desenrola no tempo e que envolve muitas outras coisas, inclusive, neste momento, um conceito de um copo (porque estou refletindo sobre ele). Esse conceito é algo muito peculiar e pessoal, dependente de minha história, e ao mesmo tempo relacionado a coisas que são independentes de mim. Ele inclui a noção de que o copo não é apenas uma criação mental minha, mas está ali para outras pessoas também, com as mesmas, ou mais ou menos as mesmas, possibilidades. E ele é inexoravelmente ligado, é claro, à palavra “copo”, que aprendi a usar há muito

tempo, em circunstâncias bem específicas, das quais não me recordo agora. (Quando será que eu a ouvi pela primeira vez?)

A partir dessa experiência total estendida no tempo – o desenrolar da percepção e de minha interação com ela – faço a inferência de que ali há um copo, que considero automaticamente ser um objeto separado, presente no “mundo” exterior (a menos que o desenrolar subsequente de minha experiência, ou outros conhecimentos que trago na memória, me deem indicações em contrário). Tanto o copo quanto o mundo – enquanto concepções – são postulados silenciosos que construo (ou que são construídos para mim) automaticamente, involuntariamente, a partir dessa experiência total de um desenrolar de vários pontos de vista.⁵⁹⁶ Digo “automaticamente” pois esses postulados *aparecem prontos* em minha consciência quando vejo o copo – tão rápido que não sou capaz de dizer quando. Mas digo que são “postulados”, porque eles não são imediatamente dados em minha experiência do copo – o que é imediatamente dado é um ponto de vista (ou uma série contínua deles) – e as inferências que dão origem a esses postulados podem ser errôneas.

Minhas possibilidades de interação com o copo, então, podem ser articuladas como conceitos a partir daquela experiência – quando penso sobre a experiência ou quando falo sobre ela. Note também que a palavra “construídos” implica um construtor. Mas esse é apenas um pressuposto imposto pela palavra – não somos obrigados a supor construtor nenhum. Podemos simplesmente dizer: é assim que as coisas acontecem. E quando não penso muito sobre o copo, quando simplesmente

596 “Se houvesse um pensamento humano sozinho no mundo, não haveria razão para qualquer outra assunção a respeito dele. O que quer que ele tivesse diante de si seria sua visão, estaria ali, em *seu* ‘ali’, ou então, em *seu* ‘então’; e nunca surgiria a questão de se uma duplicata extramental dele existiria ou não. A razão por que todos nós acreditamos que os objetos de nossos pensamentos têm uma existência duplicada no exterior é que há *muitos* pensamentos humanos, cada qual com o *mesmo* objeto, como não podemos deixar de supor. O julgamento de que *meu* pensamento tem o mesmo objeto que o pensamento *dele* é o que faz o psicólogo chamar meu pensamento de cognitivo de uma realidade exterior. O julgamento de que meu próprio pensamento passado e meu próprio pensamento presente são do mesmo objeto é o que faz com que *eu* extraia o objeto de cada um deles e o projete, por um tipo de triangulação, em uma posição independente, a partir da qual ele pode *aparecer* a ambos. A *identidade* [sameness] em uma multiplicidade de aparências objetivas é portanto a base de nossa crença em realidades exteriores ao pensamento.” (Ibid., 262.) “Se apenas uma pessoa vê uma aparição, nós a consideramos sua alucinação privada. Se mais de uma, começamos a pensar que ela pode ser uma presença exterior real.” (ibid., nota 27) “A ordem do mundo que acabamos concebendo como sendo real nunca é apresentada. O que é apresentado é uma multidão de aparências dela a partir de pontos de vista particulares. Suplementamos qualquer um desses mediante a suposição do restante. Não obstante, a suposição *enquanto tal* não é o real exterior. Ela é *sobre* este último, que é, portanto, um postulado.” (James, “Psychological Seminary: The Feelings,” 219.)

uso o copo, nada disso é relevante – nada disso se torna objeto de minha atenção.

§ 35. Ambiente

Minha experiência de um objeto é uma experiência do objeto em um ambiente. Eu *compartilho* esse ambiente com o objeto, estou no ambiente, tanto quanto o objeto está nele. Esse é o significado mais imediato do “mundo”: um lugar onde as coisas acontecem, onde as coisas estão, onde eu estou, e onde estão todos os seres que têm um corpo.

É preciso distinguir entre o que chamo de “mundo”, conforme eu o percebo imediatamente, e o “mundo” enquanto conceito. Imediatamente, o “mundo” é meu ambiente perceptivo. O ambiente perceptivo não é o mundo da física. O mundo da física é uma construção conceitual; o ambiente perceptivo é uma experiência sensorial.

Nós (seres humanos e outros animais) agimos em relação a coisas que distinguimos no ambiente, as quais podemos ver, tocar, ouvir, cheirar, etc.⁵⁹⁷ Nossa sobrevivência depende de nossa capacidade de fazer distinções: distinguir alimentos, abrigos, outros seres, amigos, inimigos, ferramentas, sinais, ações, etc. (Por exemplo: um animal precisa distinguir alimentos, abrigos, e perigos; precisa distinguir entre animais de sua própria espécie, animais de outras espécies, animais de sua espécie do mesmo sexo que ele, animais de sua espécie do sexo oposto, adultos, filhotes, e entre estes, aqueles que são sua própria prole, aqueles que são prole de outros; e assim por diante.)

Interagimos com aquilo que somos capazes de perceber. Nosso ambiente de interação é delimitado por nossas capacidades de percepção, nossas possibilidades de sensação. Essas possibilidades são determinadas pelo corpo. O corpo estabelece os limites para nossa percepção do ambiente, determinando uma certa faixa perceptiva para nós. Não somos capazes de perceber nada que esteja além dessa faixa perceptiva. Não percebemos coisas muito grandes, nem muito pequenas, nem mudanças muito rápidas, nem muito lentas. Grande, pequeno,

⁵⁹⁷ James J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception* (New York: Psychology Press, 2015 [1979]), 5.

rápido, lento, são qualidades que atribuímos às coisas relativamente a nosso próprio corpo.⁵⁹⁸

As distinções que fazemos no ambiente referem-se a “coisas”, consideradas aqui no sentido mais geral possível (ou seja, qualquer coisa que possa ser entendida como uma coisa), mas percebidas ali, no próprio ambiente, como coisas particulares. O ponto essencial de nossas percepções e distinções é que cada coisa é apreendida como uma unidade, uma totalidade. Além disso, uma coisa sempre pode ser entendida como um componente de outra coisa; e também como composta de outras coisas.⁵⁹⁹ Tudo isso depende de como fazemos nossas distinções. As distinções dependem, por sua vez, do movimento da atenção; elas são constantemente feitas e refeitas.

§ 36. *As coisas que descobrimos, ou: como descobrimos as coisas*

Voltando ao exemplo do copo. Quando vejo o copo sobre a mesa, não vejo primeiro um conjunto de sensações indistintas, uma espécie de campo caótico e desestruturado, ao qual em seguida eu imponho uma ordem e acrescento o rótulo conceitual “copo”, “mesa”, etc. Isso é algo que podemos ser levados a imaginar

598 Cf. Nietzsche: “Na prisão. – Minha vista, quer seja aguda, quer seja fraca, não vê senão a certa distância. Vivo e ajo nesse espaço, essa linha do horizonte é meu mais próximo destino, grande ou pequeno, ao qual não posso escapar. Em torno de cada ser se estende assim um círculo concêntrico que lhe é particular. Igualmente o ouvido nos encerra num pequeno espaço, da mesma forma que o sentido do tato. É a partir desses horizontes, onde nossos sentidos encerram cada um de nós, como nos muros de uma prisão, que avaliamos o mundo, dizendo que tal coisa está perto, tal outra está longe, tal coisa é grande, tal outra é pequena, tal coisa é dura e tal outra é mole: chamamos ‘sensação’ essa forma de medir — e tudo isso é simplesmente um erro em si! A partir da quantidade de experiências e emoções que nos são possíveis em média num espaço de tempo dado, avaliamos nossa vida, a achamos curta ou longa, rica ou pobre, cheia ou vazia: em função da média da vida humana, avaliamos aquela de todos os outros seres — e isso, tudo isso, é simplesmente um erro em si! Se tivéssemos uma vista cem vezes mais penetrante para as coisas próximas, o homem nos pareceria enorme; poderíamos até imaginar órgãos por meio dos quais o homem pareceria incomensurável. Por outro lado, certos órgãos poderiam ser constituídos de tal maneira que reduziriam e limitariam sistemas solares inteiros, para torná-los semelhantes a uma única célula: e para seres inversamente constituídos, uma única célula do corpo humano poderia apresentar-se em sua construção, seu movimento e sua harmonia como um sistema solar. Os hábitos de nossos sentidos nos envolveram num tecido de sensações enganadoras que são, por sua vez, a base de todos os nossos juízos e de nosso ‘entendimento’ — não há absolutamente saída, não há escapatória, não há senda voltada para o mundo *real*! Estamos em nossa teia como aranhas e ainda que apanhemos alguma coisa, podemos apanhar somente e sempre o que *se deixar* prender em *nossa teia*.” Friedrich W. Nietzsche, *Aurora*, trad. Antonio Carlos Braga (São Paulo: Escala, 2008 [1881]), § 117.

599 Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, 8.

quando dizemos que nossas percepções são “construídas” por algum processo psicológico ou cognitivo. Mas não é isso que me aparece quando examino diretamente minha experiência de ver o copo.

Os significados das coisas são *descobertos* por nós no ambiente; as coisas são imediatamente significativas para os indivíduos que as percebem (humanos ou animais):⁶⁰⁰ vejo imediatamente um copo, que posso usar para beber água. Vejo uma pessoa, que reconheço como minha amiga Maria. Ou vejo uma pessoa desconhecida, que reconheço como uma pessoa – e não só como uma pessoa, mas como uma mulher de uns 20 e poucos anos, ouvindo música e esperando o trem.⁶⁰¹ O que vejo depende tanto de meu ambiente quanto do modo como fui *educado* para ver.

Não estou *argumentando* que isso é assim, mas apontando para uma experiência – ou antes, para um aspecto de *qualquer* experiência. Estou me referindo à *atividade não reflexiva*, aos momentos em que agimos em relação às coisas, sem fazer um esforço especial de refletir sobre elas.

O “mundo” é um conjunto de circunstâncias imediatamente (e não apenas reflexivamente) interpretadas – mas em tais circunstâncias não estamos pensando no mundo (ou seja, não estamos refletindo sobre as circunstâncias imediatas a partir das quais inferimos um “mundo”). Naquele momento, não chegamos a pensar nele como “mundo”, mas simplesmente como “aqui” ou “ali”, ou mesmo nenhuma dessas coisas. O mundo torna-se um conceito apenas quando pensamos sobre ele. Somente assim ele se torna um conjunto de circunstâncias reflexivamente interpretadas. Somente assim falamos em um “mundo”.

600 Ibid., 28.

601 Minha percepção é inevitavelmente condicionada por minha participação masculina em uma sociedade patriarcal e pelos olhares das culturas nas quais fui educado, em relação às mulheres – embora o efeito que a educação e o condicionamento socioculturais exercem sobre uma pessoa dependam também da individualidade da própria pessoa. Inevitavelmente, toda percepção tem um componente político (social, cultural). Retornarei a esse tema depois. Ver, a esse respeito, a influente crítica de Iris Marion Young à abordagem fenomenológica de Merleau-Ponty: Iris Marion Young, “Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality [1980],” in *On Female Body Experience: “Throwing Like a Girl” and Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 27–45. Sobre o poder patriarcal, ver: Sandra L. Bartky, “Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power,” in *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression* (New York: Routledge, 1990), 63–82.

§ 37. *A fronteira do mundo*

Há algumas coisas que nos permitem reconhecer quando nossas experiências acontecem em um mundo que é, de certa maneira, o mesmo em que vivemos desde que nascemos. (Considere, por um instante, a possibilidade de ter experiências em outro mundo, que não aquele em que você nasceu. O que isso significaria?)

Em primeiro lugar, vamos deixar de lado, por enquanto, o conceito de “mundo”. A única maneira de um “mundo” ser um objeto de uma experiência (isto é, de um campo de atenção) é enquanto conceito. Vamos deixar de lado esse caso, e considerar as experiências diretas que, reflexivamente – ou seja, posteriormente –, podemos situar em um “mundo”. Essas experiências, a partir das quais formulamos nossos conceitos de “mundo”, acontecem em um ambiente sensorial.

Você pode tomar sua experiência neste momento como um exemplo.

Um primeiro fato importante sobre a experiência sensorial é que você não é um ponto fixo no ambiente. Você experiencia seu ambiente do ponto de vista de um corpo que pode se mover de várias maneiras: mudar de postura, andar, correr, saltar, mudar de lugar no ambiente, interagir com as coisas, conforme as possibilidades de seu corpo e do ambiente em que você se encontra. O modo como nos movimentamos depende de nossas percepções: controlamos nossos movimentos no ambiente com base naquilo que percebemos.

A experiência sensorial é uma mistura de vários sentidos – os cinco sentidos básicos: visão, audição, olfato, paladar, tato; e mais aquilo que vou chamar de um “sexto sentido”, onde quero incluir o sentimento, a emoção e o pensamento. É importante notar que essas coisas, ou seja, sentimentos, emoções e pensamentos, ocorrem de modo tão espontâneo quanto as diversas sensações dos outros sentidos, em resposta às coisas que encontramos no ambiente.

Em qualquer ambiente encontramos sempre alguns elementos básicos. (Estou adotando aqui a perspectiva humana, mas a descrição pode ser extrapolada para a perspectiva de outros tipos de animais, com algumas variações.) Nosso corpo se apoia sobre uma superfície, que em última instância se apoia sobre a terra. É possível verificar esse fato andando até ele (se você está dentro de uma sala, pode

ir até o lado de fora e caminhar até encontrar terra; se estiver em uma metrópole, talvez tenha de andar um pouco mais). Seja como for, qualquer ambiente tem um chão. Em qualquer ambiente, estamos sempre imersos em ar, sem o qual não poderíamos viver por mais de alguns minutos (a exploração de ambientes sem ar respirável, como ambientes subaquáticos, exige que levemos um suprimento de ar, empregando técnicas especiais). Além de terra e ar, nossa existência depende da água, sem a qual não podemos viver mais do que alguns dias. Por fim, as atividades humanas dependem de maneira especial do fenômeno que chamamos de fogo, o qual, no entanto, não é encontrado no ambiente com tanta frequência quanto a terra, a água e o ar. (Você podemos considerar a palavra “fogo” aqui também como um símbolo da técnica, se levarmos em conta o papel do fogo na história das culturas humanas.)

Nossos ambientes sensoriais são *orientados* de uma maneira facilmente reconhecível: podemos fazer uma distinção imediata entre o que está *acima* e o que está *abaixo*. Isso se deve ao fato de que há uma força que puxa tudo para baixo, para o chão, uma força que chamamos de “gravidade”. Acima de nós há um céu: uma amplitude fora do alcance (mesmo quando não imediatamente perceptível, o céu, assim como a terra, é sempre potencialmente perceptível). Nossos ambientes são iluminados pela luz natural que vem do sol, quando é dia; e por luzes artificiais, em ambientes fechados, ou quando é noite. Em muitas ocasiões, quando é noite, ou em outras ocasiões possíveis, reconhecemos no céu ainda outras luzes: a lua, as estrelas. Raramente nos encontramos em escuridão absoluta, embora muitas vezes nos encontremos em alguma escuridão. O meio aéreo no qual vivemos apresenta ainda outros fenômenos diversos, que reconhecemos e nomeamos: ventos, chuvas, nevascas, nuvens, relâmpagos, e assim por diante; bem como temperaturas variáveis (frio, calor, etc.). Chamamos isso de clima.

Além do meio no qual estamos imersos – ar e luz – nossos ambientes sensoriais são feitos de formas com superfícies visíveis e tangíveis, de diversas texturas que podem ser reconhecidas pela visão ou pelo toque. Nesses ambientes, pelo ar também podemos perceber sons e odores. No ambiente encontramos plantas, animais, pessoas e objetos (alguns presos a outros objetos, outros soltos; alguns feitos por seres humanos, outros não). Todas essas coisas são percebidas

como superfícies de diversos formatos, muitas das quais recobrem um interior ao qual não temos acesso imediato.

Um tipo importante de objetos são aqueles que chamamos de ferramentas: em sua maioria objetos soltos, portáteis, manipuláveis, feitos por seres humanos, utilizados como extensões do corpo para produzir mudanças no ambiente. Há alguns objetos feitos por seres humanos que têm tamanhos maiores: abrigos, edifícios, máquinas, monumentos, etc.

Nossos ambientes sensoriais são o que chamamos de *lugares*; e lugares, por sua vez, são entendidos como localizações em ambientes sensoriais. Isso não é uma simples definição circular, mas um caso de inclusão. Um lugar é localizado por sua inclusão em um lugar mais amplo. O sofá da sala pode ser visto como um lugar. A sala também é um lugar, assim como a casa, e assim por diante.⁶⁰² Geralmente, quando falamos sobre o “mundo”, estamos nos referindo ao *lugar de todos os lugares* que realmente existem, com todas as coisas que existem neles, e todos eventos que acontecem ali. Mas nenhum de nós (eu suponho – embora eu não deseje negar essa possibilidade em certos casos especiais) tem uma experiência direta desse lugar imenso, assim como acontece com qualquer lugar maior do que nosso ambiente perceptivo imediato.

Além disso, o modo como cada um de nós traça a fronteira desse “lugar de todos os lugares” nem sempre é explícito; a fronteira nem sempre é determinada com nitidez, inclusive para o próprio dono do conceito. Além disso, o modo como cada um de nós traça essa fronteira quase nunca é comunicado diretamente ao interlocutor. E mais do que isso: essa fronteira quase nunca é diretamente *formulada* por nós mesmos, quando pensamos no mundo. *O mundo é um conceito naturalmente vago.*

Note que essa é apenas *uma* maneira de falar sobre “o mundo”, ou sobre mundos em geral. Nem sempre as pessoas usam a palavra “mundo” dessa mesma maneira.

602 Um exemplo de Gibson: “A lareira da cabana na curva do rio na Grande Planície.” Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, 29.

§ 38. Espaço

Nosso ambiente perceptivo não é o mundo da física. Este último é descrito em termos de espaço, tempo, massa e energia. Mas nenhuma dessas coisas faz parte da percepção direta.

Embora possamos dizer que o ambiente em que estamos é um espaço, de modo imediato ele é muito diferente de um espaço geométrico. O ambiente sensível é o que percebemos em nossas imediações. Um espaço geométrico é uma ficção construída a partir dessas percepções originais, na medida em que não é percebido diretamente, mas apenas concebido.⁶⁰³ Mas note: embora o *espaço geométrico* não seja percebido diretamente, a *espacialidade* é uma qualidade intrínseca de qualquer percepção.

Sem dúvida, todas as nossas sensações (de qualquer um dos sentidos) têm uma *qualidade espacial* dada pelo corpo e pelos órgãos sensíveis. Sensações são localizadas, situadas: quando *vejo*, sei que vejo através dos olhos, que estão localizados em uma parte específica de meu corpo (minha cabeça), e sei que vejo algo que está além da superfície dos meus olhos. Algo semelhante ocorre quando ouço, ou quando sinto um cheiro. Já o toque é diferente da visão e da audição, pois me informa não sobre algo que está distante do órgão perceptivo, mas sobre algo que está o mais perto possível: quando sinto algo pelo tato, sei que esse algo está em contato com meu corpo (e também posso saber quando algo está muito próximo de mim: pela temperatura, pelo movimento do ar, por uma série de pistas sutis). De modo semelhante, as sensações que temos do interior do corpo são localizadas e têm uma qualidade espacial intrínseca.⁶⁰⁴

603 “A doutrina de que não poderíamos perceber o mundo ao nosso redor a menos que já tivéssemos o conceito de espaço é um contrassenso. Ocorre bem o contrário: não poderíamos conceber o espaço vazio a menos que pudéssemos ver o chão sob nossos pés e o céu acima. O espaço é um mito, um fantasma, uma ficção para geômetras. Tudo isso soa muito estranho, sem dúvida, mas recomendo ao leitor que considere a hipótese. Pois se você concordar em abandonar o dogma de que ‘perceptos sem conceitos são cegos’, como colocou Kant, uma profunda confusão teórica, um genuíno pântano, secará.” Ibid., xv–xvi. “Chamo essa visão de mitológica, porque não tenho consciência de nenhuma tal casa de máquinas kantiana em minha mente, e não sinto nenhum chamado para depreciar os poderes da pobre sensação dessa maneira cruel. Não tenho nenhuma experiência introspectiva de produzir ou criar mentalmente o espaço. Minhas intuições espaciais não ocorrem em duas etapas, mas em uma. Não há nenhum momento único de sensação passiva inextensa, sucedido por outro de percepção extensiva ativa, mas a forma que vejo é sentida tão imediatamente quanto a cor que a preenche.” James, *Principles*, 905. Cf. também: Ibid., 341–350, especialmente 344.

604 “Os órgãos internos também têm suas *qualia* específicas de sensação. Uma inflamação do rim é

Qualquer uma de minhas sensações me permite localizar um “algo” em algum lugar: “aqui”, ou “ali”, ou “lá”. Graças à orientação gravitacional do ambiente e à estrutura de meu corpo, minhas sensações são posicionadas imediatamente segundo uma certa localização relativa: acima, abaixo, à esquerda, à direita, à frente, atrás. Além disso, a sensação me dá uma certa indicação do tamanho das coisas que percebo, uma vaga impressão que depende tanto das coisas quanto de meus órgãos de percepção. (O modo como distinguimos posteriormente o tamanho envolve a comparação de sensações e uma série de operações conceituais sobre essas sensações.)

Nesse sentido, do ponto de vista da percepção imediata, toda sensação é intrinsecamente espacial, conforme somos capazes de discerni-la; há uma qualidade de espacialidade que faz parte de qualquer sensação: uma “extensidade”, por assim dizer, que faz parte da percepção tanto quanto a “intensidade” que atribuímos a diferentes sensações.⁶⁰⁵ Ambas, extensidade e intensidade, são qualidades intrínsecas da percepção, que podemos discernir pelo pensamento, como estou fazendo agora ao falar sobre elas. Do ponto de vista da percepção imediata, as sensações – consideradas como espaciais desde sua origem – precedem qualquer conceito de espaço; o que chamamos de espaço é uma construção intelectual derivada de sensações anteriores e de operações de memória, imaginação, associação e seleção, e assim por diante.⁶⁰⁶

§ 39. *Tempo*

diferente de uma do fígado; dores nas juntas e em inserções musculares são distinguidas. Uma dor nos nervos dentais é inteiramente diferente da dor de uma queimadura. Mas similaridades muito importantes e curiosas prevalecem entre essas diferenças. Dores internas, cujo assento não podemos ver, e que não temos quaisquer meios de conhecer a menos que o caráter da própria dor o revele, são sentidas *aonde* elas pertencem. Doenças do estômago, do rim, do fígado, do reto, da próstata, etc., dos ossos, do cérebro e suas membranas, são remetidas a sua posição apropriada. Dores dos nervos descrevem o comprimento do nervo. Localizações tais como as de dores de cabeça de origem intracraniana, verticais, frontais, ou occipitais, nos forçam a concluir que as partes que são vizinhas, sejam elas internas ou externas, podem possuir, pela mera virtude desse fato, uma peculiaridade comum de sentimento, um aspecto em que suas sensações concordam, e que serve como uma indicação de sua proximidade.” James, *Principles*, 797.

605 Ibid., 776–778.

606 Ibid., 787.

Assim como o conceito de espaço, o conceito de tempo é uma construção a partir de nossas experiências imediatas em ambientes perceptivos. O que é o tempo? Não sei dizer *o que ele é*, mas posso dizer de onde tiro minha compreensão da ideia do tempo (isto é, minha compreensão de qualquer ideia de tempo que alguém venha a propor): tiro essa compreensão das mudanças que percebo em minhas experiências. Nossa marcação do tempo só acontece em termos das mudanças e movimentos que percebemos acontecer na experiência. Para conceber o tempo, tomamos como referência tanto as mudanças do ambiente quanto as mudanças que percebemos em nossos próprios corpos.

A *mudança* é um aspecto essencial de nossas percepções. Nossa atenção muda o tempo todo, e com ela nossa percepção do ambiente. E assim como nossa atenção muda, também percebemos o ambiente mudar, e sabemos distinguir quando algo em nós mudou e quando algo no ambiente mudou. Em um ambiente qualquer, encontramos as coisas dispostas de uma certa maneira, e percebemos movimentos acontecendo. O que entendemos como movimento é uma mudança de disposições do ambiente: mudanças das formas, mudanças nas superfícies que percebemos. Seja como for – o tempo todo – ou as coisas mudam, ou nós mudamos, ou ambas as coisas. Isso é o que chamamos de “passagem do tempo”.

As mudanças que percebemos têm uma característica essencial, que é a seguinte: as coisas estão sempre se transformando, mas nunca inteiramente, nunca de uma só vez; elas se transformam gradualmente, de modo que algo persiste em meio à mudança; enquanto esse algo muda, outras coisas persistem; e assim por diante. As disposições e arranjos que encontramos – as coisas, formas, eventos que nossa atenção distingue – apresentam-se em relativa persistência e relativa mudança umas para com as outras.⁶⁰⁷

607 “Considere o formato [*shape*] do ambiente terrestre, ou o que pode ser chamado de sua *disposição* [*layout*]. Uma sala de estar, por exemplo, é relativamente permanente no que diz respeito à disposição do chão, das paredes e do teto, mas vez ou outra o arranjo da mobília na sala é alterado. A forma de uma criança em crescimento é relativamente permanente no caso de algumas características e mutante no caso de outras. Um observador pode reconhecer a mesma sala em diferentes ocasiões, enquanto percebe a mudança do arranjo, ou a mesma criança em diferentes idades, enquanto nota o crescimento dela. A permanência é subjacente à mudança. A permanência é relativa, é claro; isto é, ela depende de se você se refere à persistência ao longo de um dia, um ano, ou um milênio. Quase nada é permanente para sempre; nada é exclusivamente imutável ou mutável. Então é melhor falar da persistência sob a mudança. Os ‘objetos permanentes’ do mundo, com os quais os psicólogos e filósofos se preocupam tanto, são realmente apenas objetos que persistem por um tempo muito longo. A noção abstrata de invariância e variância na matemática é relacionada ao que se entende por persistência e

Em nossos ambientes perceptivos encontramos diversos processos de mudança; alguns são rítmicos, outros não, e aqueles que formam ciclos se repetem ao longo de períodos diferentes: dia e noite; mudanças da posição do sol, da lua, das estrelas (ao longo de um dia, ou de uma noite, ou ao longo de um mês, um ano, etc.); mudanças de luminosidade e temperatura ao longo do dia, do ano, etc.; comportamentos de plantas, animais e outras pessoas; mudanças do clima e fenômenos atmosféricos (nuvens, vento, chuva, sol, neve, etc.).

Além das mudanças que percebemos no ambiente, nossa consciência é sempre envolvida por uma margem de sensações corpóreas sutis, sempre presentes no limiar de nossa atenção:⁶⁰⁸ pulsações, respiração, fragmentos de diálogo mental, pensamentos, sentimentos, tensões, ajustes, relaxamentos musculares, mudanças de posição do corpo (algumas grandes, algumas minúsculas) – em suma, movimentos.⁶⁰⁹ A própria mudança da atenção é acompanhada por diversos ajustes corporais e de órgãos sensoriais, que permeiam, portanto, as margens da consciência. Alguns desses processos, como a respiração e os batimentos cardíacos, são cíclicos: eles se repetem com uma constância variável; sua repetição forma ritmos que se alteram dentro de certos limites. Fome, sede, excreção, sono são processos cíclicos desse tipo, que se impõem à atenção ao longo do dia e nos ajudam a formar uma concepção da passagem do tempo.⁶¹⁰

mudança no ambiente. Há variantes e invariantes em qualquer transformação, constantes e variáveis. Algumas propriedades são conservadas e outras não são conservadas. [...] O ponto a ser notado é que para a persistência e a mudança, para o que é variante e invariante, cada termo do par é recíproco ao outro.” Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, 8–9.

608 “[...] estamos sempre interiormente imersos naquilo que Wundt em algum lugar chamou de ‘o crepúsculo de nossa consciência geral’. Nossos batimentos cardíacos, nossa respiração, os pulsos de nossa atenção, fragmentos de palavras ou sentenças que passam através de nossa imaginação, são o que habita esse ambiente obscuro. Ora, todos esses processos são rítmicos, e são apreendidos por nós, conforme ocorrem, em sua totalidade; a respiração e os pulsos de atenção, como sucessões coerentes, cada qual com sua ascensão e queda; os batimentos cardíacos, de modo similar, só que relativamente muito mais breves; as palavras, não separadamente, mas em grupos conectados. Em suma, esvaziamos nossas mentes o quanto quisermos, alguma forma de *processo mutante* permanece para sentirmos, e não pode ser expelido.” James, *Principles*, 583–584. Cf. *Ibid.*, 994–1003.

609 “Todos os estados mentais (não importando qual possa ser seu caráter no que diz respeito à utilidade) são seguidos por uma atividade corpórea de algum tipo. Eles levam a mudanças inconspícuas de respiração, circulação, tensão muscular geral, e atividade glandular e visceral outra, mesmo que não levem a movimentos conspícuos dos músculos da vida voluntária. Não apenas certos estados particulares da mente, portanto (tais como aqueles chamados de volições, por exemplo), mas estados da mente enquanto tais, *todos* os estados da mente, até mesmo meros pensamentos e sentimentos, são *motores* em suas consequências.” James, *Psychology: Briefer Course*, 12.

610 Cf. Serge Daan, “A History of Chronobiological Concepts,” in *The Circadian Clock*, ed. Urs Albrecht (New York: Springer, 2010), 1–35.

Em última instância, a falha dos ciclos do corpo implica a morte.

§ 40. *Passagem*

O que é mais imediato para nós, no que diz respeito ao tempo, é a passagem, o acontecimento, a mudança. A noção de tempo é intimamente ligada à percepção de sucessões de eventos, que concebemos em termos das noções de *passado*, *presente* e *futuro*. O passado é apreendido pela memória: nos lembramos (ou pensamos que lembramos) do que aconteceu. Apreendemos o futuro pelo pensamento, concebendo aquilo que ainda não aconteceu. Da mesma forma, apreendemos o presente como conceito, pois em sua imediatez ele tem a estranha característica de *desaparecer*: só temos dele a experiência de um deixar de ser e de um vir a ser, de um tornar-se. O “agora” é algo que sempre escapa à apreensão imediata: ele deixa de ser “agora” quando tentamos apreendê-lo; quando digo “agora”, ele já se tornou passado; e o que antes era vagamente concebido como futuro tornou-se presente, e então passado.⁶¹¹

O presente ao qual nos referimos, sobre o qual falamos quando queremos

611 “Que qualquer pessoa tente, não direi interromper, mas notar e atentar para, o momento presente do tempo. Uma das experiências mais desconcertantes ocorre. Onde está ele, esse presente? Ele se derreteu em nossas mãos, fugiu antes que pudéssemos tocá-lo, desaparecido no instante do tornar-se. Como diz um poeta, citado pelo Sr. Hodgson, ‘*Le moment où je parle est déjà loin de moi*’, e é somente como entrando na organização viva e móvel de um trato muito mais amplo de tempo que o presente estrito é apreendido de alguma maneira. Ele é, de fato, uma abstração completamente ideal, não apenas nunca realizado nos sentidos, mas provavelmente nunca nem mesmo concebido por aqueles que não são acostumados à meditação filosófica. A reflexão nos leva à conclusão de que ele deve existir, mas que ele existe nunca pode ser um fato de nossa experiência imediata. O único fato de nossa experiência imediata é aquilo que o Sr. E. R. Clay bem chamou de ‘o presente especioso’. Suas palavras merecem ser citadas na íntegra: ‘A relação da experiência com o tempo não foi profundamente estudada. Seus objetos são dados como sendo do presente, mas a parte do tempo a que o dado se refere é uma coisa muito diferente do contêrmino do passado e do futuro que a filosofia denota pelo nome de Presente. O presente a que o dado se refere é realmente uma parte do passado – um passado recente – ilusoriamente dado como sendo um tempo que intervém entre o passado e o futuro. Que ele seja chamado de o presente especioso, e que o passado que é dado como sendo o passado seja conhecido como o passado óbvio. Todas as notas de um compasso de uma canção parecem ao ouvinte estarem contidas no presente. Todas as mudanças de lugar de um meteoro parecem ao observador estarem contidas no presente. No instante do término de tais séries, nenhuma parte do tempo medido por elas parece ser um passado. O tempo, portanto, considerado relativamente à apreensão humana, consiste em quatro partes, a saber, o passado óbvio, o presente especioso, o presente real, e o futuro. Omitindo o presente especioso, ele consiste em três [...] não-entidades, o passado que não existe, o futuro que não existe, e seu contêrmino, o presente; a faculdade da qual ele procede encontra-se para nós na ficção do presente especioso.’” James, *Principles*, 571–572.

nos referir ao “presente”, é um bloco de duração indeterminada que envolve o passado e o futuro imediatos, relacionados a um conceito do que seria o agora se a mudança da experiência pudesse ser interrompida. Transformamos um fluxo ininterrupto de experiências em uma sucessão discreta de “instantes” quando *distinguimos* quaisquer instantes. Distinguir um instante é algo que só pode ser feito por reflexão: a distinção de um “instante” marca um instante passado como tendo sido presente; aquele “agora” é marcado como tendo acontecido *após* um instante que fora “passado” antes dele e *antes* de um outro que era “futuro” relativamente a ele. Essa demarcação é feita graças àquilo que chamamos de *memória*: a capacidade de reter o passado e trazê-lo de volta à consciência; e graças à capacidade de fazer distinções em meio àquilo que se apresenta à consciência como uma totalidade imediata.

O modo como marcamos a passagem do tempo é uma construção conceitual e simbólica a partir da imediaticidade perceptiva das mudanças. Somos capazes de estimar a passagem do tempo, de nomear de alguma forma o momento em que nos encontramos (em que já não nos encontramos mais), ou outros momentos quaisquer, na medida em que dirigimos a atenção para um dado momento e o distinguimos como “agora” ou “então”. Só podemos fazer isso em pulsos discretos de atenção, transformando em instantes discretos o fluxo contínuo das experiências.⁶¹² Os pulsos – agora, agora, agora, ... – podem então ser contados. É através da *contagem* que transformamos as *qualidades* subjetivas de nossas experiências em *quantidades* simbolizadas. As quantidades emergem assim de pulsos discretos da atenção, a partir dos quais os objetos ou eventos são identificados – conceitualizados – como discretos.⁶¹³

Para além da experiência imediata de mudanças percebidas, o tempo é para nós uma construção simbólica de ordens de eventos que nomeamos e dispomos em sequências. Usamos, para isso, datas, calendários, e marcações de eventos cíclicos

612 “A qualidade discreta [*discreteness*] deve-se, no entanto, meramente ao fato de que nossos atos sucessivos de *reconhecimento* ou *apercepção* de o que ela é são discretos. A sensação é tão contínua quanto qualquer sensação pode ser.” Ibid., 585. “Deve-se lembrar ainda que nos fenômenos naturais as observações são quase invariavelmente feitas em intervalos discretos; a ‘continuidade’ atribuída a eventos naturais foi frequentemente posta ali pela imaginação do observador, não pela observação real em cada um de um número infinito de pontos.” W. Ross Ashby, *An Introduction to Cybernetics* (London: Chapman & Hall, 1956), 28.

613 “O *número* parece significar principalmente os pulsos [*strokes*] de nossa atenção ao discriminar as coisas.” James, *Principles*, 1247.

que nomeamos por convenção (unidades de tempo). Usamos também muitas metáforas *espaciais* para falar sobre o tempo, como quando usamos a expressão “um espaço de tempo” para nos referir a um período, ou dizemos que um “longo” tempo se passou, etc.

§ 41. *Agora*

O que acontece com a consciência quando não estamos prestando atenção a ela? O que é o *agora* quando não o distinguimos, quando não o representamos entre um antes e um depois? Onde estamos quando não estamos pensando sobre o lugar em que estamos? O que são as coisas quando não estamos refletindo sobre elas, ou sobre nossas relações com elas?

Quando damos alguma resposta a essas perguntas, estamos fazendo o contrário daquilo que estamos tentando apreender: refletindo sobre o aqui e agora, tentando conceber como ele é quando não há reflexão.

O agora é o ponto de fuga da observação introspectiva: o lugar onde a introspecção nos escapa – o limite de nossa capacidade de *prestar atenção*. Qualquer coisa dita sobre ele é uma adição posterior, desenrolando-se no tempo enquanto o dizemos. Podemos acessá-lo *retrospectivamente*, e por meio da memória tentar desvendar suas características. Sabemos que agora há pouco estávamos pensando, sentindo e agindo; que agora há pouco tivemos tal ou tal experiência. Somente nessas condições podemos fazer da experiência um objeto de conhecimento.

§ 42. *Consciência inconsciente*

Também podemos saber, por reflexão, que frequentemente pensamos sem tomar ciência dos nossos pensamentos. Quando a consciência se distrai, o fluxo da consciência continua acontecendo de modo automático, conforme o organismo interage com o ambiente. Posteriormente, podemos reconhecer que nos distraímos:

que estávamos pensando, ou sentindo, ou agindo, automaticamente, sem consciência. Dizemos que estávamos inconscientes naquele momento, mas isso não é “estar inconsciente” no mesmo sentido de “estar desacordado”. O que é essa inconsciência? Qual a diferença entre esses dois tipos de inconsciência?

§ 43. *Agora estacionário*

Seja o ‘campo presente da consciência’ o conjunto de tudo que se encontra *simultaneamente* presente para um sujeito *em um dado instante* – o conjunto de todas as sensações, percepções, sentimentos, pensamentos, memórias, desejos, aversões, intenções, intuições, e assim por diante.⁶¹⁴ Na realidade, essas experiências encontram-se em constante mutação, conforme a atenção se movimenta e muda de foco.⁶¹⁵

O ‘campo presente da consciência’ equivale ao campo da atenção em um certo “agora” concebido reflexivamente. Falar desse modo é uma abstração, dado que jamais experienciamos algum “agora estacionário”,⁶¹⁶ mas apenas mudanças em um fluxo contínuo de experiências. O campo presente da consciência, tomado no “presente”, é um evento absolutamente transitório: aquilo que foi identificado como presente já se tornou imediatamente passado e foi substituído pelo que antes era um futuro indeterminado. Podemos apenas *concebê-lo* como presente – como *tendo estado* presente em um dado momento, que agora é reconhecido como

614 “*Temos então campos de consciência* – esse é o primeiro fato geral; e o segundo fato geral é que os campos concretos são sempre complexos. Eles contêm sensações de nossos corpos e dos objetos ao nosso redor, memórias de experiências passadas e pensamentos de coisas distantes, sentimentos de satisfação e insatisfação, desejos e aversões, e outras condições emocionais, juntamente com determinações da vontade, em toda variedade de permutação e combinação.” William James, *Talks to Teachers on Psychology And to Students on Some of Life's Ideals* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983 [1899]), 20.

615 “Nas mutações sucessivas de nossos campos de consciência, o processo pelo qual um se dissolve em outro é frequentemente bastante gradual, e todos os tipos de rearranjos interiores de conteúdos ocorrem. Às vezes o foco permanece pouco alterado, enquanto a margem se altera rapidamente. Às vezes o foco se altera, e a margem permanece. Às vezes o foco e a margem mudam de lugar. Às vezes, novamente, ocorrem alterações abruptas do campo inteiro. Raramente pode haver uma descrição nítida. Tudo que sabemos é que, em sua maior parte, cada campo tem uma espécie de unidade prática para seu possuidor, e que desse ponto de vista prático podemos classificar um campo com outros campos semelhantes a ele, chamando-o de um estado de emoção, de perplexidade, de sensação, de pensamento abstrato, de volição, e coisas semelhantes.” *Ibid.*, 21.

616 Cf. James, “Psychological Seminary: The Feelings,” 220.

passado. É óbvio que isso é apenas um modo de dizer, pois os “estados” que identificamos como as configurações instantâneas de campos da consciência jamais existiram como “estados” discretos, e sim como processos de mudança contínua.⁶¹⁷ Quando examinamos a consciência, a mudança é o que é diretamente apreendido, e jamais encontramos algum momento da consciência exatamente igual a outro, pois cada momento, ao advir, é predicado sobre a memória daquilo que aconteceu antes.

Há então pelo menos duas maneiras possíveis, não mutuamente excludentes (pois podem ser usadas simultaneamente), para falar sobre um “campo de consciência”.⁶¹⁸ A primeira equivale à metáfora de um campo de visão, uma janela: a janela da atenção, que delimita uma região de experiência, uma região daquilo sobre o qual tenho consciência, e cuja vista (o conteúdo) vai mudando continuamente ao longo do tempo, sem que seu tamanho se altere. A segunda maneira de falar sobre o campo de consciência equivale à metáfora de uma fotografia: é como se aquele fosse um “agora estacionário”, uma imagem congelada do campo da atenção em um dado instante, se o campo fosse um campo de visão. A noção de um “agora estacionário” é uma abstração conceitual que usamos quando queremos nos referir à totalidade da consciência em um instante passado. Nesse sentido, falar sobre um “campo de consciência” equivale a tomar um momento específico, concreto, da consciência – um momento passado, recuperado através da memória – como objeto presente da consciência. A ação reflexiva da consciência consiste nisso: um pulso de atenção que reflete sobre um pulso anterior, tomando-o como seu objeto.

§ 44. Ponto de fuga

A introspecção é um processo no qual a consciência examina a si mesma. Em sua maior parte o exame se dá através de atos reflexivos: campos de consciência que tomam campos anteriores como objetos presentes. A atenção opera

617 “A consciência, enquanto processo no tempo, oferece os paradoxos que foram encontrados em toda mudança contínua. Não há quaisquer ‘estados’ em tal coisa, não mais do que há facetas em um círculo, ou lugares onde uma flecha ‘está’ quando ela voa. [...] Onde tudo é mudança e processo, como podemos falar em ‘estado’? Ainda assim, como podemos ficar sem ‘estados’, ao descrever aquilo que os veículos de nosso conhecimento parecem ser?” James, *Psychology: Briefer Course*, 399–400.

618 Cf. James, “Psychological Seminary: The Feelings,” 220.

sobre suas próprias memórias recentes (de campos de atenção anteriores): a introspecção é, nesse caso específico, uma *retrospecção*.

Mas será que a atenção tem a capacidade de voltar-se sobre si mesma no presente imediato, enquanto ela acontece?

Tente fazer isso e veja o que você descobre.

De minha parte, a melhor maneira que encontro de descrever o sentimento, quando faço esse exercício, é dizer que tenho a experiência de uma certa *presença*, a experiência de *estar presente*. Ao tentar voltar a atenção para o presente, encontro a presença do corpo, a presença do lugar onde estou agora. A experiência torna-se menos conceitual e mais sensorial. E logo ela torna-se novamente mais conceitual, ou emocional, quando reflito sobre a experiência buscando palavras para descrevê-la.

A partir desse exercício, é possível perceber de modo direto que o presente é *discursivamente* opaco para si mesmo *enquanto presente*, pois o discurso é um processo que se desenrola no tempo, preenchendo mais de um instante. Não sou capaz de responder à pergunta: um campo de consciência pode ser seu próprio objeto? Esse é o ponto em que a certeza da observação introspectiva escapa à minha consciência.

§ 45. *Fertilidade do discurso*

É verdade que o campo presente é discursivamente opaco para si mesmo enquanto “agora estacionário” – pois é impossível um discurso sem tempo, e um “agora estacionário” é uma coisa que não existe. Mas essa afirmação tem seu complemento nesta outra: *o campo do presente é discursivamente fértil no tempo*. Um discurso pode ser construído sobre qualquer experiência, se entendermos “discurso” como um fluxo livre de palavras. É somente dentro de um discurso que um discurso (ou uma experiência) pode ser dito verdadeiro, falso, absurdo, bonito, feio, útil, inútil, inspirado, sem sentido, simples, complexo, ingênuo, sutil, coerente, incoerente, ou o que quer que seja. Quem atribui qualquer qualidade a qualquer coisa é sempre uma *pessoa* específica, embora no discurso esse fato possa às

vezes ser ocultado (como pode acontecer em um texto como este que você está lendo).

A atividade reflexiva da consciência é o que dá origem ao diálogo interno da consciência: a experiência da consciência que faz comentários para si mesma, sobre sua própria experiência. Essa atividade ocorre dentro do fluxo da consciência, conforme os conteúdos do campo se transformam. A análise introspectiva de um campo instantâneo de consciência só pode ocorrer por meio desse tipo de reflexão, ou retrospectção, desenrolando-se no tempo, à medida que um campo toma outro como seu objeto de reflexão.

§ 46. *Quem?*

Mas quem é a pessoa que realiza a reflexão? Quem é o sujeito que identifica esses objetos de pensamento? Quem sou eu? Quem é você?

Coloco na cabeça meu chapéu introspectivo, fecho os olhos para procurar quem sou eu. Aponto para mim mesmo – percebo que faço isso de uma maneira que é comum fazermos quando estamos gesticulando em uma conversa, quando queremos nos referir a nós mesmos enquanto falamos – encosto a mão no centro do peito. E penso: “eu... quem sou eu?”

O que encontro de imediato é um fluxo de sensações do meu corpo. Alguns sons do ambiente atraem minha atenção, e começo a pensar. Começo a lembrar-me de coisas a meu respeito, de pessoas que conheço, de onde estou agora. Minha atenção é atraída para minha respiração, mas depois de algum tempo percebo que eu estava pensando em uma cena de algo que me ocorreu em um dia anterior. Volto novamente minha atenção para a respiração, procurando encontrar alguma pista sobre quem sou eu. Depois de algum tempo, percebo de novo que estivera pensando em cenas do passado, em coisas que eu deveria ter feito e não fiz, em coisas que eu não deveria ter feito e fiz; estivera pensando nessas coisas sem perceber, pensando no passado, e pensando no futuro, em coisas que eu gostaria de fazer, em problemas que preciso resolver, coisas assim. Percebo que estivera pensando nessas coisas e sentindo emoções relacionadas a elas, por algum tempo,

sem perceber. Eu havia me distraído de minha busca.

“Estranho, meu chapéu introspectivo deveria ter evitado que eu me distraísse. Eu deveria ter sido alertado no momento de minha distração”, penso. Mas quando abro os olhos e procuro o chapéu, percebo que ele desapareceu.

§ 47. *Eu*

O que é possível dizer sobre esse “eu” que vivencia as experiências – o eu que tem pensamentos, o eu que vive no mundo?

Discursivamente, conseguimos dizer quem somos em termos biográficos, contando fatos a nosso respeito e o sentido que esses fatos têm para nós. Também conseguimos nos descrever em termos de características físicas e psicológicas: podemos dar, por um lado, uma descrição do corpo; e por outro lado, descrições de opiniões, valores, crenças, expectativas, interesses, gostos, padrões de comportamento, etc., com os quais nos identificamos. Ainda assim, há coisas sobre nós que não reconhecemos de imediato, coisas não imediatamente acessíveis, não imediatamente evidentes para nós mesmos; e há coisas sobre as quais *não somos capazes* ou *não desejamos* falar.

Suponha que sejamos capazes de uma sinceridade absoluta para conosco mesmos (o que nem sempre é o caso), na privacidade de nossa consciência, sem estarmos sujeitos à pressão de uma confissão. Suponha que desejemos encontrar as verdades que pudermos sobre nós mesmos. Como podemos começar a procurá-las? (A suposição desse desejo não elimina, contudo, essa outra pergunta que é possível fazer: para que desejaríamos tal coisa?)

§ 48. *Diz um personagem*

Ao procurar o “eu” introspectivamente, o que encontramos são sensações do corpo, fragmentos de frases, pensamentos, sentimentos, memórias e assim por diante: encontramos o mesmo fluxo de consciência que encontramos quando

tentamos observar nossos pensamentos – sem nada que se destaque ali como sendo nitidamente o “eu”, a não ser, talvez, o ato de procurá-lo. A tentativa de observar a consciência produz apenas objetos da consciência – e uma *tentativa*.

Ao tentar encontrar o aspecto mais íntimo de minha experiência – mas por que suponho que existe um “aspecto mais íntimo”? – aquele aspecto que suponho não ser igual para nenhuma outra pessoa – encontro objetos de experiência conforme distinguidos por movimentos da atenção. Aquilo que “faz” minha atenção se movimentar, a “fonte” dos meus interesses: esse é um conceito que construo a partir da intimidade de minha experiência imediata. O que é, em nós, a origem dos pensamentos, das emoções, dos sentimentos, dos desejos, dos interesses? Não é nada que possamos identificar com nitidez, dada a impossibilidade de apreender o presente enquanto presente imediato. Ao pensar a respeito, apenas suponho ou assumo que há algo que, no presente, *atua* selecionando os alvos da atenção – conforme apreendo pela reflexão em um presente posterior.⁶¹⁹ Posso dar um nome a esse “algo” a partir da reflexão subsequente sobre ele, quando então ele me aparece como “conceito”. Seu modo de aparecimento é como um objeto do pensamento e do discurso. Imediatamente não consigo apreendê-lo; posteriormente me parece que ele esteve atuando.⁶²⁰ Nesse sentido, o “eu” é um conceito: nada

619 “Provavelmente todos os homens o descreveriam mais ou menos da mesma maneira, até certo ponto. Eles o denominariam o elemento *ativo* em toda a consciência; dizendo que quaisquer que sejam as qualidades que os sentimentos de um homem possam possuir, ou qualquer que seja o conteúdo que seu pensamento possa incluir, há um quê espiritual nele que parece *sair* para encontrar estas qualidades e conteúdos, enquanto eles parecem *entrar* para serem recebidos por ele. Ele é o que acolhe ou rejeita. Ele preside a percepção das sensações, e ao dar ou negar seu assentimento ele influencia os movimentos que elas tendem a provocar. Ele é o lar do interesse – não o prazeroso ou o doloroso, nem mesmo o prazer e a dor enquanto tais, mas aquilo dentro de nós a que o prazer e a dor, o prazeroso e o doloroso, falam. Ele é a fonte do esforço e da atenção, e o lugar a partir do qual parecem emanar as ordens da vontade. Um fisiologista que refletisse sobre ele em sua própria pessoa dificilmente poderia evitar, penso eu, conectá-lo mais ou menos vagamente com o processo mediante o qual as ideias ou sensações entrantes são ‘refletidas’ ou se convertem em atos voltados para o exterior. Não que ele devesse *ser* necessariamente esse processo ou o mero sentimento desse processo, mas que ele devesse estar, de algum modo íntimo, *relacionado* com esse processo; pois ele desempenha um papel análogo a este processo na vida psíquica, sendo uma espécie de entroncamento onde as ideias sensoriais terminam e do qual as ideias motoras partem, e formando uma espécie de elo entre as duas. Estando mais incessantemente ali do que qualquer outro elemento singular da vida mental, os outros elementos acabam por parecerem se agregar ao seu redor e pertencer a ele. Ele se torna oposto a eles como o permanente é oposto ao mutável e inconstante.” James, *Principles*, 285.

620 “É somente para a reflexão e a discussão que [o] Pensador é suprido. Diretamente, o pensador está ali, mas não é conhecido como estando ali. No instante seguinte, ele é conhecido como tendo estado ali. Todos os nossos objetos *passados* são então objetos *nossos*, e assim vem [o] hábito da antecipação acerca do presente. No momento em que uma questão ou discussão emerge sobre qualquer conteúdo, aquele momento o remete a juízes futuros, e considera-o uma

pode ser *conhecido sobre* ele, a não ser reflexivamente.⁶²¹

Pela introspecção não encontramos uma sensação *clara* de “ser eu”, mas uma sensação *misteriosa* de “ser eu”. O fluxo da experiência se organiza como uma trama, como a trama de uma novela, como um teatro do qual somos um dos personagens. É claro que a metáfora aqui está invertida: as histórias (e as estórias), os romances, o teatro, as tramas da ficção – essas coisas é que são construídas a partir das vidas das pessoas, e não o contrário.

opinião desde já.” James, “Psychological Seminary: The Feelings,” 214.

621 Esse é um dos enigmas metafísicos deixados sem resposta pela introspecção direta: “Estados de consciência não são eles mesmos fatos verificáveis. Mas ‘resta o pior’. Nem o senso comum, nem a psicologia, até onde ela já foi escrita, jamais duvidaram de que os estados de consciência que aquela ciência estuda sejam dados imediatos da experiência. Duvidou-se das ‘coisas’, mas nunca se duvidou de pensamentos e sentimentos. O mundo exterior foi negado, mas o mundo interior nunca o foi. Toda pessoa assume que temos familiaridade introspectiva direta [*direct introspective acquaintance*] com nossa atividade pensante enquanto tal, com nossa consciência enquanto algo interno e contrastado com os objetos exteriores que ela conhece. Contudo, devo confessar que de minha parte não posso me sentir certo dessa conclusão. Sempre que tento me tornar senciente [*become sensible*] de minha atividade pensante enquanto tal, o que apreendo é algum fato corporal, uma impressão proveniente de minha testa, ou cabeça, ou garganta, ou nariz. É como se a consciência enquanto uma atividade interior fosse antes um postulado do que um fato sensivelmente dado, o postulado, a saber, de um conhecedor como correlato de tudo isso que é conhecido; e como se a ‘ciência’ [*sciousness*] fosse uma palavra melhor com a qual descrevê-la. Mas a ‘ciência’ [*sciousness*] postulada como uma hipótese é na prática uma coisa muito diferente de ‘estados de consciência apreendidos com certeza infalível por um senso interior’.” James, *Psychology: Briefer Course*, 400. Cf. *Principles*, 304.

II. O falar sobre experiências

§ 49. *Experiência e experiências*

É útil distinguir entre “a experiência”, tomada como um conceito abstrato que se refere àquilo que encontramos em nossos campos de atenção (o que quer que seja), e “experiências” específicas, consideradas como eventos particulares vivenciados por entidades conscientes. Quando refletimos sobre algum evento específico vivenciado por nós ou por alguma outra pessoa, estamos nos referindo a “*uma* experiência” no singular. Essa distinção é importante porque tudo o que temos, na realidade, são experiências particulares – *essa* experiência, *aquela* experiência, etc. O real, para mim, são minhas experiências. Para você, as suas.

§ 50. *Acesso*

Supomos que qualquer pessoa tem acesso direto à sua própria experiência, e apenas acesso indireto à experiência de outras entidades.⁶²² O acesso direto à nossa própria experiência é aquele que se dá no campo imediato do presente – um acesso fugidio que logo se torna indireto: para fins de reflexão, o que temos é um acesso retrospectivo, que se dá pela memória. O acesso indireto à experiência de outros seres se dá pela inferência que fazemos a partir do comportamento deles – incluindo seu comportamento verbal e não-verbal, suas narrativas, suas produções materiais, e assim por diante.

622 “A dificuldade com a experiência, entretanto, é que só podemos experimentar nossa própria vida, o que é recebido por nossa própria consciência. Nunca podemos conhecer completamente as experiências de uma outra pessoa, mesmo embora tenhamos muitas pistas e façamos inferências o tempo todo. Os outros podem estar dispostos a compartilhar suas experiências, mas todo mundo censura ou reprime, ou pode não estar plenamente ciente de, ou ser capaz de articular, certos aspectos daquilo que foi experienciado.” Edward M. Bruner, “Experience and Its Expressions,” in *The Anthropology of Experience*, ed. Victor W. Turner e Edward M. Bruner (Urbana: University of Illinois Press, 1986), 5.

§ 51. Expressão

Experiências só podem ser investigadas e discutidas, ou tornadas objetos de alguma ação, a partir de *expressões*. Na prática, quando nos referimos a “uma experiência”, estamos de fato lidando com uma *expressão* de uma experiência. A palavra “expressão” aqui indica qualquer tipo de evento comportamental ou produção material de um sujeito: ações, reações, representações, objetificações, textos. Comportamentos, num sentido amplo, incluem eventos mentais, atos linguísticos e atos comunicativos em geral, e ações e reações fisiológicas. Comportamentos podem ser públicos, isto é, observáveis; ou privados, no sentido de que observadores externos podem não saber que eles ocorreram ou estão ocorrendo. Comportamentos também podem ser comunicativos – realizados com intenção explícita ou implícita de comunicar algo – ou não comunicativos. Em certo sentido, mesmo comportamentos não comunicativos comunicam algo, na medida em que permitem a um observador fazer inferências sobre um agente (por exemplo, sobre seus propósitos e motivos, sobre seus estados mentais, emocionais e fisiológicos, sobre sua história).

Uma expressão é o modo como uma experiência pessoal é delineada e articulada, tornada explícita, para o próprio sujeito ou para um outro. Uma expressão intencional de uma experiência – por exemplo, uma narrativa – é uma articulação intersubjetiva concreta da vivência de um sujeito,⁶²³ produzida pelo próprio sujeito, para um interlocutor ou interlocutores específicos, que pode ser o próprio sujeito. (Sim, quando alguém produz uma narrativa para si mesmo.)

Há diferenças nas situações em que atores e observadores expressam coisas para si mesmos (privadamente) ou para outros (publicamente e interativamente).⁶²⁴ No primeiro caso, trata-se da produção de sentido para o próprio sujeito, a construção pessoal do sentido de eventos experienciados; no segundo caso, trata-se da gestão do comportamento do outro: a explicação envolve a tentativa de gerir a

623 Victor W. Turner, “Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience,” in *The Anthropology of Experience*, ed. Victor W. Turner e Edward M. Bruner (Urbana: University of Illinois Press, 1986), 35.

624 Taves, *Religious Experience Reconsidered*, 100–101; Bertram F. Malle, *How the Mind Explains Behavior: Folk Explanations, Meaning, and Social Interaction* (Cambridge, MA: MIT Press, 2004), 62–63. Interação é entendida aqui como “a influência recíproca dos indivíduos sobre as ações uns dos outros”: Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Edinburgh: University of Edinburgh Social Sciences Research Centre, 1956), 8.

relação entre o falante (quem explica) e o ouvinte (quem recebe a explicação). As explicações, relatos, e descrições dirigidos a outros sujeitos tendem a se concentrar naquelas coisas que o sujeito pensa que os outros necessitam ou desejam que sejam explicadas, descritas, etc.;⁶²⁵ e tendem a ser moldadas tendo em vista as reações que ele deseja obter dos outros.⁶²⁶ Essas diferenças de contexto (contextos privados e contextos públicos) produzem diferentes estratégias explicativas, que podem ser vistas, por exemplo, na forma concreta (documentação) assumida pela explicação ou descrição (por exemplo, a diferença entre um testemunho, um relatório científico, um diário, etc.).

Por outro lado, podemos considerar como expressões não-intencionais quaisquer tipos de comportamento ou produção que possam servir de pista para alguma inferência sobre a vida interior de um sujeito – por exemplo: gestos, expressões faciais, atitudes corporais, formas de movimento, entonações. Objetos ou representações também podem ser produzidos sem a intenção direta de comunicar uma experiência a outra pessoa, e ainda assim servir como pista para uma experiência; ou podem ser produzidos com intenção de comunicar uma coisa específica, e ainda permitir inferências sobre outras coisas que o sujeito não tinha intenção de comunicar.

Vista através de uma expressão (intencional ou não intencional), uma experiência é um evento concreto – que ocorre em um contexto – e discreto – com início e fim no tempo. Uma expressão é uma ação que ocorre em uma situação social particular, com pessoas reais, em uma cultura específica, em circunstâncias históricas específicas.⁶²⁷

§ 52. *A mudança da memória*

O princípio de que sempre trabalhamos com expressões, e nunca diretamente com experiências – ou de que sempre trabalhamos com experiências apenas indiretamente – é válido mesmo quando estamos trabalhando com nossas

625 Taves, *Religious Experience Reconsidered*, 101; Malle, *How the Mind Explains Behavior*, 63–72.

626 Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 1–9.

627 Bruner, “Experience and Its Expressions,” 9.

próprias experiências, pois na verdade trabalhamos com objetificações de nossas experiências: memórias ou registros de memórias. Essas também são expressões.

Por outro lado, um acesso a uma expressão é em si mesmo uma experiência. Expressões são processuais, não estáticas. Quando uma expressão assume uma forma estática – como um texto ou um objeto – essa forma precisa ser manipulada e experienciada, para ser interpretada como uma expressão. Uma narrativa deve ser contada, uma memória lembrada (isto é, trazida à consciência), um objeto visto e sentido, manipulado, etc., para expressar algo.⁶²⁸

Esse é um aspecto essencial da relação entre experiência e expressão: a cada instante infinitesimal, o campo da consciência – o pensamento que julga – precisa julgar o campo antecedente com base na memória. A memória do passado, no entanto, muda constantemente: um tempo infinitesimal introduz já uma possibilidade infinitesimal de mudança da memória (incluindo falhas, esquecimento, erros de atribuição, ilusões, e falsas lembranças, além de simples reinterpretações e reavaliações daquilo que é lembrado).⁶²⁹

§ 53. Interesse seletivo

Todo acesso a uma experiência é interpretativo, no sentido de que toda expressão – pela qual se dá o acesso analítico à experiência – implica uma seleção baseada no interesse.⁶³⁰ A pessoa que constrói a expressão decide qual o início e qual o fim da experiência, quais os limites, o que incluir e o que deixar de fora. A

628 Ibid., 7.

629 “A memória não é fotográfica; as pessoas esquecem, atribuem erroneamente, e elaboram informações armazenadas na memória de modo que múltiplas descrições da mesma experiência não serão a mesma. [...] A memória, em outras palavras, é plástica e não fixa, e construída em vez de recuperada.” Taves, *Religious Experience Reconsidered*, 71. Ver também Daniel L. Schacter, *The Seven Sins of Memory: How the Mind Forgets and Remembers* (Boston: Houghton Mifflin, 2001). Sobre falsas lembranças, uma bibliografia útil pode ser encontrada em Hedwige Dehon, “Illusory Recollection: The Compelling Subjective Remembrance of Things That Never Happened. Insights from the DRM Paradigm,” *Psychologica Belgica* 52, no. 2–3 (September 1, 2012): 121–149.

630 De modo que a seguinte definição irônica se aplica não apenas ao trabalho da interpretação intersubjetiva, mas também à interpretação pessoal que uma pessoa dá a suas próprias experiências: “Intérprete, s. Alguém que possibilita que duas pessoas de linguagens diferentes se entendam repetindo para cada uma delas o que teria sido vantajoso para o intérprete que a outra tivesse dito.” Ambrose Bierce, *The Unabridged Devil’s Dictionary*, ed. David E. Shultz e Sunand Tryambak Joshi (Athens: University of Georgia Press, 2000 [1911]), 135.

seleção se baseia tanto em preferências e propensões individuais quanto nos antecedentes culturais da pessoa – que condicionam a experiência e dão forma à expressão.

A seleção é uma escolha de uma faceta do real: o início escolhido exclui aquilo que veio antes; o final escolhido exclui o que veio depois. Um fluxo contínuo de experiência é assim transformado em unidades discretas, expressões comunicadas, conforme a seleção enfatiza algumas partes do fluxo e ignora outras.

Assim, várias camadas de interpretação se sobrepõem: em um primeiro nível, há a interpretação de quem articula uma expressão. A expressão, por sua vez, é submetida à interpretação de quem experiencia a expressão, dando sentido a ela com base em suas próprias vivências.

§ 54. *Um círculo: experiência, expressão*

A relação entre experiência e expressão é circular. Experiências – elas próprias estruturadas por expressões anteriores – estruturam expressões, que por sua vez estruturam experiências posteriores. Entendemos outras pessoas e suas expressões com base em nossas próprias experiências e no entendimento que temos de nós mesmos. Esses entendimentos são construídos a partir de nossos recursos expressivos, adquiridos em nossas interações com as culturas das quais participamos. Ou seja, nossas experiências são moldadas por nossa subjetividade, que é moldada por nossas experiências – as quais adquirem sentido através de expressões (necessariamente culturalmente condicionadas) com as quais interagimos (criamos, trocamos, aprendemos, etc.) durante nossa história pessoal.⁶³¹ É assim que obtemos nossos *recursos expressivos*, nossa capacidade de articular e expressar nossas experiências. Esses recursos são aprendidos *através* de nossas experiências. Mas:

Apesar de serem dois aspectos de uma única realidade em constante diálogo, expressão e experiência não são *simplesmente* contínuas – a relação não é sem tensões e percalços. Ela é, antes de tudo, um diálogo mudo: há um salto inefável,

631 Bruner, “Experience and Its Expressions,” 6.

invisível justamente por não poder ser descrito, quando se passa da experiência à expressão. (Aqui não há, na verdade, um diálogo: não há alguém que fala e ouve, que responde a um outro que ouve e responde na fala – como dois personagens, Expressão e Experiência, trocando sinais entre si. Uma imagem antropomorfizada desses conceitos abstratos, ao mesmo tempo que serve para torná-los mais inteligíveis, ilude-nos a respeito deles. Esse é o ônus da metáfora.) O paradoxo da inefabilidade – dizer que algo é inefável é exprimir algo sobre o que se diz ser inexprimível – é a expressão (não exprimida) desse salto, feito por nós tão facilmente, tão habilmente, que não o percebemos. Um salto feito sem sentir, como um passe de mágica: capturamos sempre algo da experiência na expressão; a captura é inesgotável, sempre se pode capturar algo mais; mas sempre permanece algo livre, que não pode ser capturado. Entre expressão e experiência há uma lacuna intransponível, sobre a qual saltamos – sem percorrer a distância entre os dois lados do abismo: desaparecemos de um lado e aparecemos do outro.

O salto da experiência para a expressão é absolutamente simples quando temos a capacidade de expressar o que queremos – e absolutamente complicado, entrecortado, ou impossível, quando não temos os recursos para tal. Assim, algumas experiências podem ser incipientes por falta de recursos expressivos.⁶³² Ou a conversa sobre a experiência pode ser incompreensível para um interlocutor que não compartilha o vocabulário do outro que se expressa.

632 Há dois estudos notáveis sobre o tema da experiência da falta de recursos expressivos que mostram o quanto e de quão variadas maneiras essa falta pode ser vinculada a formas de exclusão social e cultural: Robert R. Desjarlais, *Shelter Blues: Sanity and Selfhood among the Homeless* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997); Simon J. Charlesworth, *A Phenomenology of Working-Class Experience* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999). Charlesworth descreve uma situação social – o contexto da classe trabalhadora na cidade de Rotherdam, no Reino Unido – onde se instaura um círculo vicioso: a falta de poder de existir (na forma de pobreza, doença, opressão, falta de acesso a oportunidades e a recursos materiais, sociais, culturais) conduz gradualmente (ao longo de anos e gerações) a uma falta de capacidade de articular e dar sentido à própria existência; por sua vez, a falta de capacidade de expressão agrava ainda mais a falta de poder de existência, eliminando para muitos indivíduos a possibilidade de sair da situação de opressão e falta de recursos em que se encontram. Por outro lado, o estudo de Desjarlais mostra que a tentativa de “dar voz” ao outro (conforme realizada, por exemplo, por psiquiatras e etnógrafos) pode vir ela mesma a ser uma forma de aumento de sua alienação e sofrimento. Isso ocorre quando a falta de expressão – e, o que é mais importante, a falta de um desejo de expressar-se, ou de analisar-se, ou de articular retoricamente qualquer experiência – é ela mesma um mecanismo de defesa contra a dor da realidade social na qual a pessoa se encontra. Ambos os contextos são relevantes para o que estou tentando expressar neste trabalho.

§ 55. O senso de realidade

A afirmação de que a realidade, para cada um de nós, é aquilo que se apresenta em nossos campos de atenção, pode ser entendida em um sentido bastante preciso: *aquilo que captura a atenção é a realidade naquele instante*.

Ou, em outras palavras: a realidade, para uma consciência, em um dado instante, é aquilo que a pessoa *considera* como real. Isso é o mesmo que a *crença*,⁶³³ definida como sendo um certo tipo de atitude em relação a um objeto, quando entendemos um “objeto” como um elemento qualquer de um campo de experiência. Essa atitude é *a atitude de tomá-lo como real*, que na prática significa *estar disposto a agir em relação a ele* de uma certa maneira (o *tipo* de ação, por outro lado, dependerá de *o que* consideramos que o objeto seja).⁶³⁴ Tal atitude nunca

633 “Todo mundo conhece a diferença entre imaginar uma coisa e acreditar em sua existência, entre supor uma proposição e concordar com sua verdade. No caso da concordância ou da crença, o objeto é não apenas apreendido pela mente, mas é considerado como tendo realidade. A crença é assim o estado mental ou função de conhecer a realidade. Conforme utilizada nas páginas seguintes, ‘Crença’ significará todo grau de segurança, incluindo a certeza e convicção mais alta possível. [...] *Em sua natureza interna, a crença, ou o senso de realidade, é uma espécie de sentimento mais aliado às emoções do que a qualquer outra coisa*. O Sr. Bagehot chama-a distintamente de ‘emoção’ da convicção. Agora mesmo falei dela como concordância. Ela se assemelha mais do que qualquer coisa àquilo que na psicologia da volição conhecemos como consentimento. O consentimento é reconhecido por todos como sendo uma manifestação de nossa natureza ativa. Ele seria naturalmente descrito por termos tais como ‘propensão’ [*willingness*] ou o ‘direcionamento de nossa disposição’. O que caracteriza tanto o consentimento quanto a crença é a cessação da agitação teórica, por meio do advento de uma ideia que é interiormente estável, e preenche a mente de modo sólido, excluindo ideias contraditórias. Quando esse é o caso, efeitos motores podem seguir-se. Assim, os estados de consentimento e crença, caracterizados pelo repouso do lado puramente intelectual, são ambos intimamente conectados à atividade prática subsequente. Essa estabilidade interior do conteúdo da mente é tão característica da descrença quanto da crença. Mas veremos logo que nunca desacreditamos de algo exceto pela razão de que acreditamos em alguma outra coisa que contradiz a primeira coisa. A descrença é, portanto, uma complicação incidental da crença, e não necessita ser considerada por si mesma. *Os verdadeiros opostos da crença*, considerados psicologicamente, *são a dúvida e a investigação, não a descrença*. Em ambos esses estados, o conteúdo de nossa mente está inquieto, e a emoção engendrada por isso é, assim como a emoção da própria crença, perfeitamente distinta, mas perfeitamente indescritível em palavras.” James, *Principles*, 913–914.

634 “Todas as nossas atitudes, morais, práticas ou emocionais, bem como religiosas, devem-se aos ‘objetos’ de nossa consciência, as coisas que acreditamos existirem, seja realmente ou idealmente, juntamente com nós mesmos. Tais objetos podem estar presentes aos nossos sentidos, ou podem estar presentes apenas para nosso pensamento. Em qualquer caso, eles extraem de nós uma *reação*; e a reação devida às coisas do pensamento é notoriamente em muitos casos tão forte quanto aquela devida às presenças sensíveis. Ela pode ser ainda mais forte. A memória de um insulto pode nos deixar com mais raiva do que o insulto o fez quando o recebemos. Ficamos frequentemente mais envergonhados de nossos disparates posteriormente do que estivéramos no momento de cometê-los; e em geral toda nossa vida prudencial e moral superior é baseada no fato de que as sensações materiais atualmente presentes podem ter uma influência mais fraca sobre nossa ação do que ideias de fatos remotos.” James, *Varieties*, 51. “O

é apenas relacionada a um “objeto” singular (a uma parte de um campo de experiência), mas sempre a um “objeto total” (um campo de experiência inteiro),⁶³⁵ uma vez que objetos não ocorrem isoladamente, mas sempre em contexto – sempre em um campo total.

Nós acreditamos imediatamente na realidade dos objetos da consciência,⁶³⁶ a não ser que essa realidade seja contradita por outras realidades que consideremos “mais” reais.⁶³⁷ A única maneira de atribuímos mais ou menos realidade a uma

sentimento de realidade pode, de fato, ligar-se tão fortemente a nosso objeto de crença que toda nossa vida seja polarizada completamente, por assim dizer, por seu senso da existência da coisa acreditada, e ainda assim aquela coisa, para o propósito de uma descrição definida, pode dificilmente ser dita estar presente para nossa mente de algum modo. É como se uma barra de ferro, sem tato ou visão, sem nenhuma faculdade de representação que seja, pudesse não obstante ser fortemente dotada de uma capacidade interna de sentimento magnético; e como se, através das várias excitações de seu magnetismo por ímãs indo e vindo em sua vizinhança, ela pudesse se conscientemente determinada a diferentes atitudes e tendências. Tal barra de ferro nunca poderia lhe fornecer uma descrição exterior das agências que tiveram o poder de excitá-la com tanta força; contudo, ela seria intensamente consciente da presença e da significância delas para sua vida, através de toda fibra de seu ser.” Ibid., 53.

635 “Em toda proposição, portanto, na medida em que é acreditada, questionada, ou desacreditada, quatro elementos devem ser distinguidos, o sujeito, o predicado, e a relação entre eles (de qualquer tipo que seja) – estes formam o *objeto* da crença – e finalmente a atitude psíquica em que nossa mente se encontra em relação à proposição tomada como um todo – e essa é a própria crença.” James, *Principles*, 917.

636 Em outras palavras, de um ponto de vista solipsista, “o conteúdo imediato é absoluto.” James, “Psychological Seminary: The Feelings,” 229.

637 “Suponha uma mente recém-nascida, inteiramente vazia e esperando que a experiência comece. Suponha que ela comece na forma de uma impressão visual (que ela seja fraca ou vívida é irrelevante) de uma vela acesa contra um plano de fundo escuro, e nada mais, de modo que enquanto essa imagem perdura ela constitui todo o universo conhecido para a mente em questão. Suponha, além disso (para simplificar a hipótese), que a vela seja apenas imaginária, e que nenhum ‘original’ dela seja reconhecido por nós psicólogos do lado de fora. Esta vela alucinatória será acreditada, terá ela uma existência real para a mente? Qual sentido possível (para aquela mente) faria uma suspeita de que a vela não é real? O que a dúvida ou a descrença dela implicaria? Quando *nós*, os psicólogos observantes, dizemos que a vela é irreal, isso significa algo bastante definido, a saber, que há um mundo conhecido para *nós* que é real, e ao qual percebemos que a vela não pertence; ela pertence exclusivamente àquela mente individual, não tem nenhuma posição em nenhum outro lugar, etc. Ela existe, por certo, de uma certa maneira, pois ela forma o conteúdo da alucinação daquela mente; mas a própria alucinação, embora inquestionavelmente seja uma espécie de fato existente, não tem nenhum conhecimento de *outros* fatos; e uma vez que aqueles *outros* fatos são as realidades *par excellence* para nós, e são as únicas coisas nas quais acreditamos, a vela está simplesmente fora de nossa realidade e de nossa crença de modo completo. Por hipótese, contudo, a mente *que vê a vela* não pode tecer nenhuma consideração como essa a respeito dela, pois não tem absolutamente nenhuma pista de outros fatos, atuais ou possíveis. Aquela vela é sua totalidade, seu absoluto. Sua faculdade de atenção inteira é absorvida por ela. Ela *é*, ela *é aquilo*; ela está *ali*; nenhuma outra vela possível, ou qualidade dessa vela, nenhum outro lugar possível, ou objeto possível no lugar, em suma, nenhuma alternativa se sugere, nem mesmo como concebível; então como a mente pode deixar de crer que a vela é real? A suposição de que ela teria a possibilidade de fazê-lo, sob as condições supostas, é ininteligível. [...] O senso de que alguma coisa sobre a qual pensamos é irreal só pode advir, portanto, quando aquela coisa é contradita por alguma outra coisa sobre a qual pensamos. *Qualquer objeto que permaneça não contradito é acreditado ipso facto e postulado como realidade absoluta.*” James, *Principles*, 917–918.

experiência é a partir de sua relação com outras experiências.

Cada campo de experiência é incompleto, e sempre aponta para outros conteúdos além de si mesmo. Assim, a única maneira de verificar realidades é traçando suas relações com a totalidade da experiência, o que inclui experiências subsequentes, o restante da história pessoal do sujeito e a confirmação pública por outros sujeitos. Em última instância, o grau de realidade que atribuímos a um objeto da consciência depende do modo como aquele objeto mobiliza a consciência, e não do tipo de objeto.⁶³⁸ A verificação de uma realidade é um evento *exterior* (posterior, aditivo, ou “ejetivo”⁶³⁹) ao campo imediato do presente.⁶⁴⁰

Assim, a constituição da “realidade” para um sujeito inclui não apenas os conteúdos e os padrões da experiência enquanto tais, mas também as *relações* de um campo de experiência com outros campos – o contexto passado e futuro no qual os conteúdos e padrões de experiência ocorrem. Os julgamentos que fazemos sobre campos de consciência precisa incluir alguma referência à *realidade* que transcende esses campos. Uma vez que qualquer “realidade” – na medida em que é transformada em objeto de reflexão e discurso – deve ser definida como uma parcela de experiência para *algum sujeito* (isto é verdade mesmo quando uma realidade independente da consciência é postulada, pois *quem* a postula é uma consciência), qualquer julgamento sobre um campo de experiência *deve necessariamente* se dar em termos das relações desse campo com outros campos. Qualquer afirmação ou suposição sobre a realidade dada em um campo de atenção necessita de verificação e confirmação externa àquele campo. *Teoricamente*, temos, de fato, um regresso ao infinito, pois uma confirmação necessita ser confirmada por outra, e assim por diante, infinitamente. Na prática isso não acontece, pois em algum momento deixamos de lado a dúvida teoricamente possível e agimos. De um ponto

638 “No sentido relativo, portanto, o sentido no qual contrastamos a realidade com a simples irrealidade, e no qual se diz que uma coisa tem mais realidade que outra, e é mais acreditada, *a realidade significa simplesmente a relação com nossa vida ativa e emocional*. Esse é o único sentido que a palavra tem alguma vez nas bocas dos homens práticos. *Nesse sentido, o que quer que excite e estimule nosso interesse é real*; sempre que um objeto apela tanto para nós que nós nos voltamos para ele, o aceitamos, preenchemos nossa mente com ele, e o levamos em conta na prática, nessa medida ele é real para nós, e acreditamos nele. Sempre, pelo contrário, que o ignoramos, deixamos de considerá-lo e de agir acerca dele, o desprezamos, rejeitamos, esquecemos, nessa medida ele é irreal para nós e desacreditado.” Ibid., 924.

639 James, “Psychological Seminary: The Feelings,” 228.

640 “Em torno de cada campo, um campo mais amplo que o sobrepuja, que produz mais verdade, a verdade de cada momento estando assim além dele mesmo.” Ibid., 223.

de vista psicológico, a dúvida na verdade é um evento posterior à crença. Não contestamos a realidade dos conteúdos de um campo imediatamente, mas apenas *ex post facto*: aquilo que se apresenta no campo da experiência é real na medida daquele instante. Em um instante posterior, nós passamos a alterar a medida da realidade atribuída ao conteúdo de um campo passado, conforme o colocamos reflexivamente em relação com outros campos. O resultado desse processo é a modificação – um enfraquecimento ou um reforço – da atitude anterior em relação a um objeto. Isso acontece *enquanto* o objeto permanece como objeto da atenção – até ser esquecido ou substituído por outro. A verificação de uma crença – isto é, de uma realidade proposta –, assim como a dúvida, pode se dar em um instante posterior, em um desdobramento da experiência, a partir das ações realizadas em relação àquela crença.

Seja como for, o senso da realidade não depende do conteúdo do campo – qualquer conteúdo, não importando quão absurdo (do ponto de vista de outro campo), pode ser tomado como real por um campo de atenção.⁶⁴¹

§ 56. Atribuição

Antes de as pessoas se comportarem em relação a suas experiências – ou seja, antes de *agirem* em relação aos conteúdos de seus campos de atenção (sendo que por *ação* podemos entender: movimento, comunicação com outras pessoas, pensamento, etc.) – elas realizam a atividade de classificar objetos da experiência em categorias, atribuir-lhes causas e qualidades, dar-lhes graus de importância. Com base nessas atividades podemos fazer inferências sobre as consequências de ações possíveis, planejar, escolher, e agir de diversas maneiras. Todas essas atividades envolvem um tipo de processo psicológico que pode ser agrupado sob o nome coletivo de *atribuição*.⁶⁴² Esse é o aspecto psicológico da constituição de

641 “Entre a percepção normal e a ilusão, vimos que não há ruptura, sendo o *processo* identicamente o mesmo em ambas.” James, *Principles*, 757.

642 A noção de *atribuição* deriva das chamadas “teorias de atribuição” em psicologia social. A expressão “teoria de atribuição” provém dos trabalhos do psicólogo austríaco Fritz Heider (1896-1988) no anos 1940, cuja publicação consolidada se deu no final dos anos 1950: Fritz Heider, *The Psychology of Interpersonal Relations* (New York: John Wiley & Sons, 1958). Nos anos 1980, o campo das teorias de atribuição desenvolveu-se como uma ponte teórica entre a psicologia social e as ciências cognitivas (ver Friedrich Försterling, *Attribution: An Introduction to Theories*,

realidades humanas: *o modo como* nós realizamos atribuições – isto é, em que circunstâncias e sob quais condições realizamos atribuições de causas, qualidades, e valores a objetos da experiência (considerando “objetos” como qualquer campo ou parte de um campo de atenção).

A atribuição não é necessariamente apenas um processo explícito. A maioria dos processos atributivos é implícita, no sentido de que acontece de maneira pré-consciente. Nesses casos, a atribuição apresenta-se pronta na consciência, e não é um processo ao qual temos acesso consciente, a não ser na forma de seus resultados: simplesmente “encontramos” as qualidades e características que atribuímos – nem sempre realizamos um ato deliberado de atribuição, mas descobrimos as qualidades na própria experiência.

§ 57. Ontologias

Usamos a palavra “coisa” para nos referir a qualquer objeto de uma experiência. Recursivamente, isso pode incluir qualquer coisa, seja ela um objeto material, uma pessoa, um comportamento, uma experiência, uma emoção, um

Research, and Applications [Philadelphia: Psychology Press, 2001]; cf. Taves, *Religious Experience Reconsidered*, 90–91). Uma formulação mais recente dessa vinculação, propondo uma abordagem compatível com modelos atuais nas ciências cognitivas, pode ser encontrada na obra de Bertram Malle, *How the Mind Explains Behavior*. Estou seguindo aqui o trabalho de Ann Taves, que se baseia no trabalho de Försterling, Malle, e outros autores. “Teorias de atribuição” são teorias que tratam de processos psicológicos de atribuição de causas e qualidades a eventos e objetos. Uma teoria de atribuição é um modelo para explicar explicações – uma teoria sobre o processo psicológico de explicação de eventos e comportamentos. Essas são teorias que visam explicar quando, como e por que as pessoas explicam eventos do modo como o fazem; isto é, quando, como e por que as pessoas atribuem causas e qualidades a elementos de suas experiências, e como e por que as explicações de um sujeito sobre uma experiência parecem verdadeiras para aquele sujeito, independentemente de serem ou não verdadeiras em algum sentido mais amplo (Taves, *Religious Experience Reconsidered*, 89). Tentar explicar cientificamente por que as pessoas explicam as coisas da maneira como o fazem não é o mesmo que tentar explicar cientificamente os próprios eventos (Ibid., 90). Essa distinção está na base das teorias de atribuição, na medida em que elas são explicações sociocognitivas sobre o senso comum, e não explicações sobre os objetos do senso comum. A distinção aqui é entre (1) as explicações dadas pelas pessoas em geral sobre eventos experienciados, e (2) as explicações dadas por *cientistas* (isto é, por certos tipos de especialistas) sobre as explicações das pessoas em geral (incluindo os próprios cientistas, em situações fora de sua especialidade). Nesse sentido, teorias de atribuição são explicações “científicas” sobre explicações comuns. Para meu propósito, é importante levar em consideração ainda outra distinção entre (A) uma *análise* de atribuições e (B) uma *teoria* de atribuições. Uma análise de atribuições é um trabalho descritivo acerca de comportamentos atributivos. Uma teoria de atribuições é um trabalho explicativo, de formulação de hipóteses científicas sobre processos atributivos (Ibid., 99). Meu foco aqui será sobre a análise descritiva (ou fenomenológica) de atribuições, não sobre a explicação delas.

pensamento, um evento, um processo.⁶⁴³ Se considerarmos as “coisas” nesse sentido geral como “entidades”, podemos chamar a prática de dar nomes às coisas e falar sobre o que pensamos que elas são de *ontologia*:⁶⁴⁴ qualquer discurso sobre entidades, sobre as qualidades que lhes atribuímos e sobre as relações entre elas. A palavra “ontologia” aqui diz respeito, em primeiro lugar, ao modo como classificamos os objetos de nosso discurso: enunciados ontológicos são enunciados de classificação, e todo enunciado que faz referência a alguma coisa é um enunciado ontológico. Mas a ontologia não se refere apenas, ou necessariamente, ao que “de fato existe” (seja lá o que isso signifique); quando pensamos sobre o que existe, estamos também lidando (implícita ou explicitamente) com o que não existe, e adotando um significado implícito para a noção de “existir”.⁶⁴⁵

Usarei a palavra “ontologia” aqui sempre considerando implicitamente o artigo indefinido: “uma ontologia”, ou o plural, “ontologias”. Mesmo quando eu me referir à “ontologia” no singular, refiro-me a *um* exemplo concreto de classificação de entidades, e mais especificamente, entidades enquanto objetos de discurso ou ação: uma prática contextualizada desenrolando-se no tempo, em algum lugar específico, realizada por uma pessoa específica, ou mais de uma.⁶⁴⁶ Nesse sentido, pode-se falar em “ontologias” como sistemas de categorias e de afirmações sobre a realidade

643 Taves, *Religious Experience Reconsidered*, 27; “No Field Is an Island,” 178.

644 Do grego, *óntos* + *lógos*: *ὄντος* (*óntos*), genitivo de *ὄν* (*ón*), “ser” ou “ente” (particípio presente do verbo *εἶμαι* [*eimai*], “sou”, isto é, o verbo “ser”) e *λόγος* (*lógos*), “palavra”, “discurso”, “razão”. Literalmente, a palavra “ontologia” refere-se a um tipo de “discurso sobre (o) ser”, “discurso sobre aquilo que é (que existe)”, ou “discurso sobre entes (ou entidades)”.

645 Quando a ontologia é tratada como uma disciplina filosófica, às vezes seu significado é tomado como o estudo daquilo que existe. Mas mesmo nesse sentido ela pode ser entendida de várias maneiras. Por exemplo: como o estudo dos processos de categorização, isto é, da formulação de sistemas de categorias de entidades concebidas como existentes. Ou ainda, como o estudo das coisas que realmente existem (ou o estudo dos “compromissos ontológicos” das pessoas ou das filosofias); ou então como o estudo das características mais gerais de qualquer coisa que existe (o que todas as coisas existentes têm em comum, o “ser enquanto tal”, etc.). Também pode-se falar em ontologia, enquanto disciplina filosófica, como a prática ou processo de realizar estudos, investigações, reflexões, ontológicas – isto é, sobre entidades. Essa disciplina é às vezes vista como abrangendo também o que se pode chamar de “metaontologia”, a reflexão sobre o escopo e os métodos da própria disciplina da ontologia (seja lá o que se considere que ela seja). Para uma discussão desses significados, ver Thomas Hofweber, “Logic and Ontology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), em: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/logic-ontology/> (acesso em 06/02/2016). Devo notar que *não é* nesse sentido que usarei a palavra ontologia aqui. Em vez de me referir à ontologia enquanto disciplina filosófica, usarei a palavra em sentido literal, referindo-se a qualquer tipo de discurso sobre entidades.

646 Isso significa assumir, como diz Annemarie Mol, que “a *ontologia* não é dada na ordem das coisas, mas que, em vez disso, *ontologias* são trazidas à existência, sustentadas, ou deixadas de lado para murchar, em práticas sociomateriais comuns, cotidianas.” Annemarie Mol, *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice* (Durham: Duke University Press, 2002), 6.

– descrições da realidade. Ontologias, no plural, são várias categorizações possíveis de parcelas da realidade, não necessariamente consistentes, não necessariamente construídas de modo deliberado, e não necessariamente explícitas.⁶⁴⁷

§ 58. A pergunta ontológica

647 Um exemplo de contextos onde a noção de ontologia é usada de modo explícito são os contextos computacionais (ciências da computação e da informação), nos quais o conceito de ontologia adquiriu em décadas recentes um significado técnico. Em sistemas de informação, ontologias são usadas para solucionar o problema de integrar conjuntos heterogêneos de dados provenientes de comunidades humanas distintas (por exemplo, grupos de pesquisa diferentes que decidem participar de um projeto conjunto), ou de programas de computador distintos. As ontologias, nesse sentido técnico, são vocabulários construídos em comum por grupos de tecnólogos (programadores, cientistas, engenheiros, etc.). Essa construção se dá através de um compromisso explícito de compartilhar significados, estabelecendo protocolos de comunicação entre sistemas de informação para representação de conhecimentos nesses sistemas. Uma ontologia, nesse sentido técnico, é um protocolo para processamento automatizado de certos tipos de informação. Sua forma geral é um documento ou arquivo (ou uma série deles) que contém uma taxonomia (a qual define classes e subclasses de objetos e lhes atribui propriedades), um conjunto de definições formais de relações entre os objetos, e um conjunto de regras de inferência (que permite a realização automática de operações lógicas sobre os objetos da taxonomia) (Nigel Shadbolt, Wendy Hall, e Tim Berners-Lee, “The Semantic Web Revisited,” *Intelligent Systems, IEEE* 21, no. 3 (2006): 96–101). Em sentido computacional, segundo Jakus et al.: “Uma ontologia é uma especificação formal e explícita de uma conceitualização compartilhada. [...] Em nossa opinião, a definição apresentada é importante porque ela contém os seguintes aspectos-chave de ontologias: Ontologias são *conceitualizações*. Elas são modelos abstratos consistindo de conceitos que são relevantes para descrever o mundo real. Como tais, as ontologias atuam como uma espécie de representante da realidade. Ontologias são *explícitas*, pelo que indicamos que os conceitos, relações e outros componentes da ontologia são definidos explicitamente. Ontologias são *formais*, pois visam ser processadas pelos computadores. O uso da linguagem natural não é apropriado devido a sua ambiguidade, inconsistência e especificação incompleta. Ontologias são *compartilhadas*, pois capturam o conhecimento consensual estabelecido por um grupo de usuários interessados. Consequentemente, ao escolher uma ontologia específica, o usuário estabelece um compromisso com um conjunto de termos, ou *compromissos ontológicos*, que determinam como e o que perceber na realidade. O compartilhamento de conhecimento é de fato um dos papéis-chave das ontologias na ciência da computação. Em adição, combinada com compromissos ontológicos, a tarefa do compartilhamento de conhecimento diferencia as ontologias de modelos de dados que visam principalmente ser usados no interior de uma única aplicação.” Grega Jakus et al., *Concepts, Ontologies, and Knowledge Representation* (New York: Springer, 2013), 29–30. Ontologias computacionais podem ser contrastadas com “folksnomias”, que são “o resultado do livre etiquetamento [*tagging*] de informação e objetos (qualquer coisa com um URL [*Uniform Resource Locator*]) para recuperação por parte da própria pessoa. O etiquetamento é feito em um ambiente social (usualmente compartilhado e aberto a outros). Uma folksnomia [*folksonomy*] é criada a partir do ato de etiquetamento por parte da pessoa que consome a informação.” (Thomas Vander Waal, “Folksonomy” [February 2, 2007], em: <http://vanderwal.net/folksonomy.html> [acesso em 30/01/2015]). Para uma visão crítica, ver também Cory Doctorow, “Metacrap: Putting the torch to seven straw-men of the meta-utopia” (Version 1.3: 26 August 2001), em <http://www.well.com/~doctorow/metacrap.htm> (acesso em 30/01/2015). Nesse artigo, Doctorow discute dificuldades práticas, derivadas do comportamento humano, envolvidas no estabelecimento de quaisquer sistemas unificados de classificação de informação. Em contraste

Sempre que perguntamos “O que é X?”, estamos prestes a explicitar uma ontologia de X: propor uma descrição da natureza de X e seu modo de existência. Esse é um ato linguístico que nos permite *continuar falando sobre X*. Ele não captura a totalidade do que é X – uma totalidade que envolve todas as relações de X com todo o restante da realidade – e também não implica que a descrição seja boa, ou verdadeira, ou correta. No entanto, o ato de dizer o que é X permite ao pensamento seguir adiante em seu processo discursivo: ser contestado, ser elaborado, tornado mais preciso, qualificado, verificado, e assim por diante.

Por outro lado, ao dizer “não sei o que é X”, estou implicitamente dizendo que sei que X não é nenhuma das inúmeras outras coisas que conheço. (Ou seja: professar ignorância significa, paradoxalmente, professar um conhecimento sobre aquilo que afirmo ignorar.)⁶⁴⁸ Não saber o que é X significa não saber classificar X em um sistema de categorias já conhecidas – ao mesmo tempo, isso implica traçar relações de X com essas categorias. Posteriormente, é claro, posso perceber que estava enganado a respeito, ou posso aprender a classificar X de alguma outra maneira – mesmo que seja criando novas categorias, conforme descubro relações de X com outras coisas.

Esse é um fato psicológico que deve ser levado em conta ao falarmos de ontologias: o pensamento consegue esquecer-se facilmente de certas inconsistências, ao pensar sobre outras coisas.

com a utopia dos programadores que imaginam ser possível construir tais sistemas e torná-los livre de erros (mais ou menos como os filósofos que imaginam ser possível construir ontologias e sistemas totais livres de inconsistências e paradoxos), Doctorow descreve as dificuldades intermináveis colocadas aos projetistas pelo comportamento errático dos usuários.

648 Nessa discussão sobre ontologias, estou seguindo livremente a discussão da ignorância desenvolvida por Arne Naess: “No nível articulado e elegantemente conceitual [...] o caráter da ignorância como ignorância *sobre* algo revela-se em enunciados *no interior de* uma estrutura conceitual, um conjunto de categorias. Além disso, o uso responsável da estrutura conceitual pressupõe, ou pelo menos parece pressupor, um conhecimento mais ou menos extensivo. Mas o conhecimento não é meramente de maior ou menor extensão; ele é também sistemático; um caráter de totalidade está implícito na maior parte de nosso raciocínio e ação cotidianos, mesmo que isso não se mostre como uma visão total explícita sobre o mundo. Tal unidade assumida parece ser um prerequisite para que os argumentos e atos particulares de uma pessoa não pareçam despropositados e sem sentido. Deve haver essa conexão com outros argumentos, crenças e atitudes que se apoiam mutuamente, mesmo que a própria pessoa não tenha consciência da unidade implícita e seja talvez incapaz de verbalizar a intrínseca teia de elementos que se apoiam mutuamente.” Naess, “Reflections About Total Views,” 18.

§ 59. Exemplos de coisas

Pense nos diversos tipos de coisas com os quais interagimos ou sobre as quais falamos no cotidiano.

Alguns exemplos: pessoas, edifícios, veículos, plantas, animais, dispositivos eletrônicos (*notebooks*, *smartphones*, etc.), a Internet, *Google*, mercados financeiros, bancos, dinheiro, programas de computador, Estados-Nação, leis, doenças, redes sociais, alimentos transgênicos, artigos científicos, livros, reatores nucleares, átomos, estrelas, vírus, bactérias, epidemias, religiões, eletricidade.

O que é cada uma dessas coisas?

§ 60. Estórias

Meu conhecimento sobre cada uma dessas coisas é uma mistura de saber e ignorância. Isso pode ser generalizado para *qualquer coisa* que eu possa nomear. Qualquer conhecimento *sobre* uma coisa implica alguma ignorância sobre aquela coisa, e da mesma forma, a ignorância sobre uma coisa implica algum conhecimento sobre ela. Meu conhecimento sobre algo é de fato meu conhecimento sobre as relações desse algo com outras coisas, algumas das quais fazem parte da minha experiência direta (isto é, algumas das quais são coisas com as quais tive contato direto em alguma experiência no passado), e algumas das quais tive contato apenas indiretamente, através de símbolos.

Essas coisas com as quais tive contato apenas indiretamente vou chamar de *estórias*. Ocorre que nossos conceitos são produzidos a partir de uma mistura de nossas experiências diretas e das *estórias* que encontramos na experiência. Estórias são experiências, mas um tipo particular de experiência: elas são experiências de nossos contatos corporificados com símbolos, em sua materialidade. Esses são contatos que estimulam a imaginação a construir conceitos, a partir de interações com outros seres humanos ou com objetos feitos por seres humanos. Nesse sentido, por exemplo, um “átomo” é uma estória: minha experiência acumulada dos átomos provém de uma série de *experiências singulares*

nas quais aprendi o uso da palavra “átomo”: aulas de ciências na escola, livros, filmes, conversas, diagramas representando átomos como pequenos sistemas solares (sendo que “sistemas solares”, por sua vez, são também histórias com as quais tive contato de maneira análoga), e assim por diante.⁶⁴⁹

É óbvio que um conhecimento total sobre uma coisa implicaria traçar todas as relações dessa coisa com todas as outras coisas. Isso é uma impossibilidade para qualquer mente finita. Por outro lado, a ignorância total sobre uma coisa também é

649 “Há um tipo especial de magia que é uma das muitas coisas que fizeram dos seres humanos aquilo que eles são. Ela se chama educação. É assim que passamos adiante ideias de uma geração para a próxima. Se fôssemos como os computadores, seríamos capazes de *copiar* nossas mentes para dentro de nossas crianças, de modo que elas cresceriam concordando com toda opinião que nos é cara. Bem, na verdade elas não fariam isso, embora pudessem começar assim. Há um aspecto da educação para o qual queremos chamar a atenção de vocês. Nós o chamamos de ‘mentiras-para-crianças’. Estamos cientes de que alguns leitores podem fazer objeção à palavra ‘mentira’ – ela colocou Ian e Jack em terríveis apuros com alguns suecos de mentes literais em uma conferência científica, os quais levaram tudo isso terrivelmente a sério e passaram vários dias protestando que ‘Isso não é uma *mentira*!’ É sim. É, pelas melhores razões possíveis, mas ainda assim é uma mentira. Uma mentira-para-crianças é um enunciado que é falso, mas que não obstante conduz a mente da criança rumo a uma explicação mais acurada, uma que a criança só será capaz de avaliar se tiver sido preparada com a mentira. Os estágios iniciais da educação *têm* de incluir um monte de mentiras-para-crianças, porque as explicações iniciais têm de ser simples. Contudo, vivemos em um mundo complexo, e as mentiras-para-crianças devem eventualmente ser substituídas por histórias mais complexas, para que não se tornem mentiras genuínas de ação retardada. Infelizmente, o que a maioria de nós sabe sobre ciência consiste em mentiras-para-crianças vagamente recordadas. Por exemplo, o arco-íris. Todos nós lembramos de nos ter sido dito na escola que o vidro e a água separam a luz em suas cores constituintes – há até mesmo um belo experimento onde você pode vê-las – e nos foi dito que é assim que os arco-íris se formam, a partir da luz que passa através de gotas d’água. Quando éramos crianças, nunca nos ocorreu que embora isso explique as cores do arco-íris, isso não explica sua forma. Tampouco isso explica como a luz das muitas gotas d’água diferentes, em uma tempestade, se combina de alguma maneira para criar um arco brilhante. Por que ela não fica toda borrada? Aqui não é o lugar para contar a vocês sobre a elegante geometria do arco-íris – mas vocês podem ver por que ‘mentira’ não é, afinal, uma palavra tão forte. A explicação escolar desvia nossa atenção da verdadeira maravilha do arco-íris, os efeitos cooperativos de todas as gotas d’água, tentando fingir que uma vez que você tenha explicado as cores, isso é tudo. Outros exemplos de mentiras-para-crianças são a ideia de que o campo magnético da Terra é como um gigantesco ímã com N e S marcados nele, a figura de um átomo como um sistema solar em miniatura, a ideia de que uma ameba viva é um organismo ‘primitivo’ de um bilhão de anos, a imagem do DNA como o projeto de uma criatura viva, e a conexão entre a relatividade e o penteado de Einstein (esse é o tipo de ideia maluca que só as pessoas com um cabelo como *aquela* podem inventar). A mecânica quântica carece de um ‘ícone’ público desse tipo – ela não conta uma história simples que um não-especialista possa apreender e reter – e assim nos sentimos desconfortáveis a respeito dela. Quando você vive em um mundo complexo, você tem de simplificá-lo a fim de entendê-lo. De fato, isso é o que significa ‘entender’ [*understand*]. Em diferentes estágios da educação, diferentes níveis de simplificação são apropriados. A profissão de mentir-para-crianças é uma profissão honrosa e vital, de outro modo conhecida como ‘professor’. Mas o que o ensino não faz – embora muitos políticos pensem que sim – é erigir um edifício atemporal de ‘fatos’. Muito frequentemente, você tem de desaprender aquilo que você pensava que já sabia, e isso nunca termina. Isso significa que você não deve adotar tudo que *nós* dizemos como um evangelho, tampouco, pois nós pertencemos a outra profissão igualmente honrosa: a dos que contam mentiras-para-leitores.” Terry Pratchett, Ian Stewart, e Jack Cohen, *The Science of Discworld: A Novel*, Rev. Ed. (London: Ebury Press, 2002), 43–44.

uma impossibilidade, *se aquela coisa tem algum nome*. Mesmo que eu não saiba mais nada sobre aquela coisa além de seu nome, saber seu nome já implica uma série de outras coisas. Saber o nome de uma coisa me dá uma série de pistas que servem de indicação para obter mais conhecimentos sobre a coisa: no mínimo, eu registro que o nome foi encontrado em um conjunto específico de circunstâncias, que pode servir como um ponto de partida para uma investigação sobre o significado do nome. Mesmo que a coisa seja apenas uma estória, eu tenho conhecimento do contexto no qual encontrei aquela estória. Tenho, portanto, algum conhecimento das relações daquela coisa com outras coisas – as outras coisas que compõem o contexto no qual encontrei a estória.

§ 61. Ontologias implícitas

Qualquer ação ou discurso vincula-se a um esquema ontológico pressuposto pelo agente. Essas duas coisas – agir e usar uma linguagem – implicam automaticamente pressupor ontologias. Isso acontece pois cada conceito carrega uma série de relações com outros conceitos. Não é possível considerar conceitos isoladamente; é preciso considerá-los como partes de *sistemas*⁶⁵⁰ de conceitos. (Isso não significa que tais sistemas sejam sempre coerentes.) Uma ontologia, então, é em sua maior parte uma rede implícita de coisas que assumimos como garantidas a respeito da realidade, com base em nossa constituição psicológica e nossas experiências anteriores.⁶⁵¹

650 Utilizo essa palavra aqui em seu significado literal: *σύστημα* (*sústema*): um todo composto de partes correlacionadas. De *σύν* (*sún*), “com”, “junto”, e *ἵστημι* (*hístemi*), “colocar”, “dispor” (eu coloco, eu disponho).

651 Temos razões para supor que certos processos de categorização têm fundamentos cognitivos relativamente independentes de influências culturais, permanecendo constantes em meio às variações entre culturas. Estudos comparativos sugerem que a divisão de coisas nas categorias básicas de seres humanos, animais, plantas, objetos naturais e objetos construídos por seres humanos é uma constante entre as diversas culturas conhecidas. Na literatura das ciências cognitivas, esses processos de categorização relativamente estáveis entre culturas, considerados como resultantes da evolução biológica das estruturas cognitivas humanas, são designados pelos termos técnicos *folk ontology*, *folk physics*, *folk biology*, *folk psychology*, *folk geography* e assim por diante (termos que, traduzidos, seriam aproximadamente equivalentes a “ontologia popular”, “física popular”, biologia, psicologia, geografia populares, etc.), fazendo referência a diversos ramos de saber nos quais esses processos de categorização atuam. Ver: Taves, *Religious Experience Reconsidered*, 42, 100; Malle, *How the Mind Explains Behavior*, 29–36; Edward G. Slingerland, *What Science Offers the Humanities: Integrating Body and Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 117–137. “Esses processos de categorização, adaptados

Premissas e princípios ontológicos podem ser implícitos ou explícitos. Quando explícitos, eles são articulados pelas próprias pessoas; quando implícitos, são manifestos na ação prática. Uma ontologia implícita é então uma estrutura básica de pressupostos sobre a realidade – um conjunto de assunções implícitas sobre as coisas que existem, as categorias de objetos que consideramos existir (e as relações entre eles), e o modo como esses objetos existem – que se manifesta na prática: agimos “como se” a realidade fosse daquela maneira (e talvez ela seja). Sempre é possível expressar assunções implícitas em uma ação (ou seja, se você perguntar a uma pessoa, ela pode explicar os pressupostos de sua ação), mas não é possível expressar *todas* as assunções implícitas (o número é simplesmente grande demais). Na prática, qualquer expressão de uma assunção implícita é feita com base em um sistema de outras assunções implícitas não expressas.⁶⁵²

§ 62. *Aprendizado ontológico*

Uma grande parte de nossas assunções implícitas diz respeito ao funcionamento do mundo conforme nos acostumamos a percebê-lo ao longo de nossos anos de experiências. Enquanto, por um lado, muitas dessas assunções sejam estabelecidas culturalmente, intuitivamente assumimos que vivemos em um mundo material compartilhado com outras mentes, um mundo cuja estrutura é independente das interpretações culturais e das linguagens usadas para descrevê-lo. Esses pressupostos se formam ao longo dos anos de experiência.

Isso nos permite perceber que embora as diferentes ontologias possíveis – diferentes relações possíveis entre linguagens e coisas – não sejam estritamente

para a vida no mundo cotidiano, são pragmáticos, eficientes, e adquiridos sem esforço. Eles contrastam com o conhecimento científico, que é racionalizado, sujeito à verificação experimental, e adquirido com grande esforço.” Taves, *Religious Experience Reconsidered*, 100.

652 Naess cita Kierkegaard a esse respeito: “Parece que estamos presos em uma armadilha, incapazes de nos libertarmos e realizar um novo começo; podemos inspecionar todas as crenças que tivemos até o momento da inspeção crítica, mas nunca alcançamos a própria inspeção crítica. Podemos citar aqui algumas reflexões agudas de Kierkegaard acerca do Sistema – isto é, em nosso contexto, qualquer tentativa de explicar um quadro de referência fundamental: ‘O Sistema começa com o imediato, e portanto sem quaisquer pressupostos, e portanto absolutamente; isto é, o início do Sistema é o início absoluto. Isso é bastante correto, e foi também suficientemente admirado. Mas antes que alguém começasse com o Sistema, por que esse alguém não fez uma segunda pergunta, igualmente, aliás precisamente igualmente, importante: Como o Sistema começa com o imediato? Quer dizer, será que ele começa com ele imediatamente? A resposta a essa pergunta deve ser uma incondicional negativa.” Naess, “Reflections About Total Views,” 22.

determinadas pelo mundo material, elas também não são estritamente independentes dele. Ontologias são sempre vinculadas à materialidade, de modo que há certos pressupostos que são comuns a todos os usuários de linguagem.⁶⁵³ Mesmo na ficção, se um indivíduo deseja abandonar algum desses pressupostos, ele deve fazê-lo explicitamente, pois tais pressupostos são assumidos implicitamente na ausência de alguma negação explícita.⁶⁵⁴ Tais pressupostos não são independentes da experiência, mas são construídos por aqueles fatores da experiência que tendem a ser naturalmente encontrados por qualquer pessoa que tenha um corpo humano e tenha crescido em uma comunidade humana.

§ 63. Valoração

Nós nos importamos com as coisas de diferentes maneiras. Importância é um dos significados usuais da palavra *significado*, como em “Meu irmão significa muito para mim”, ou “Esse lugar significa muito para mim”. As coisas importam para as pessoas. Nós naturalmente nos importamos com certas coisas mais do que outras, classificamos as coisas em graus de importância, e nos comportamos de acordo com esses valores. Nossas decisões mais simples são inseridas em redes complexas de valorações. Uma característica do ato humano da valoração é que os

653 “Ideias amplamente intuitivas não apenas tendem a aparecer espontaneamente em mentes individuais (em parte porque, em algum lugar de nossas mentes, seus elementos já estão à espreita), mas também a se difundir facilmente de pessoa para pessoa (porque, novamente, em algum lugar de nossas mentes, seus elementos já estão à espreita). Por exemplo, aprender sobre um animal previamente não familiar que satisfaz todas as expectativas intuitivas sobre os animais é fácil porque um grande número de características presumidas não precisa de ser explicitamente comunicado. Quando explico as características de um grande roedor sul-americano, não preciso de mencionar que ele se move de maneiras orientadas para objetivos, que ele busca nutrir-se para sobreviver, que ele pode morrer, que seus progenitores e prole serão da mesma espécie, que ele tem partes internas que servem às necessidades de sobrevivência do animal, que ele é composto de materiais naturais, que ele existe continuamente no espaço e no tempo, que ele não pode passar através de paredes sólidas, que ele é sujeito à gravidade, e assim por diante. Todas essas expectativas intuitivas vêm de graça.” Justin L. Barrett, “Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections,” *Method and Theory in the Study of Religion* 20 (2008): 311.

654 “A natureza não fictícia manda bastante. Se chove em uma estória, as ruas usualmente ficam molhadas; se um homem é esfaqueado, ele sangra; a fumaça ainda pode ser um sinal de fogo, e gritos podem ser sons de donzelas em perigo. Nenhum romance é livre de pressupostos. É importante descobri-los, pois eles não são sempre os mesmos pressupostos que o leitor está inconscientemente pronto para fazer.” William H. Gass, *Fiction and the Figures of Life* (New York: Alfred A. Knopf, 1970), 23.

seres humanos não dão igual valor às mesmas coisas, mas todo ser humano dá valores diferentes a diferentes coisas. (Em uma analogia com a linguagem: assim como os seres humanos não falam todos a mesma língua, mas todo ser humano fala alguma língua.)

Assim como automaticamente atribuímos qualidades aos objetos da experiência, fazemos atribuições de valor ético e estético a essas qualidades e objetos. Assim como as pessoas fazem enunciados ontológicos, as pessoas fazem enunciados de valor sobre as coisas – classificam as coisas como boas, ruins, especiais, comuns, bonitas, feias, etc. Fazemos isso não apenas em relação a “coisas” no sentido de objetos permanentes, mas também em relação a ações, eventos, experiências, qualidades, símbolos, ou o que quer que seja.

Sempre que nossa atenção seleciona um objeto, há um processo de valoração acontecendo – embora até onde esse processo irá dependerá das circunstâncias. O ponto final do processo, o que quer dizer, sua interrupção, é o momento em que nossa atenção se desvia para outra coisa – e frequentemente isso acontece quando se inicia uma ação relacionada ao objeto da valoração.

§ 64. *Axiologias*

O que são “valores”?

Quando fazemos essa pergunta, estamos entrando no campo das ontologias. Como um ponto de partida, consideremos que valores são um tipo de atribuição que fazemos sobre os conteúdos de campos de experiência. São um tipo de qualidade – ou, em alguns casos, um tipo de meta-qualidade, qualidade atribuída a outras qualidades – que dependem de nossas reações às coisas, ao modo como elas nos afetam; e também de julgamentos que fazemos sobre os usos delas. Uma atribuição de valor diz algo sobre o modo como nos relacionamos com as coisas. De um certo ponto de vista, uma valoração (um ato de atribuição de valor) é uma coisa (um evento) que aparece em um campo de experiência – um processo que se realiza na experiência de alguém (ou seja: em experiências específicas). Recursivamente, valores são também um tipo de coisas aos quais podemos atribuir qualidades e que

podemos julgar esteticamente, eticamente, intelectualmente, e de outras maneiras possíveis.

Chamarei de *axiologias*⁶⁵⁵ os diversos conjuntos de valorações possíveis. Valorações sobre o quê? Nesse caso, valorações sobre coisas, ou seja, sobre os objetos de ontologias particulares. Assim como – ou na mesma medida em que – ontologias formam redes ou sistemas de conceitos, axiologias formam sistemas de valores inter-relacionados. Axiologias e ontologias ocorrem em conjunto. Sempre que há uma, há outra, como dois lados de uma mesma moeda – nesse caso, a moeda é o processo atributivo que constitui o significado (ou importância) de nossas experiências (o significado que nós mesmos atribuímos, ou que outros atribuem).

§ 65. *Duas dimensões da valoração*

A atribuição de qualidades e valores é um processo sensorial-cognitivo-afetivo-motor conjunto – uma coordenação de processos em um circuito formado pelo organismo e o ambiente.⁶⁵⁶ Em qualquer experiência há um contínuo de sensações, desejos, emoções, cognições e movimentos corporais. Quando falamos sobre esses processos separadamente estamos operando uma abstração conceitual, mas a separação é apenas analítica.

Para fins de análise, é possível distinguir entre diversos componentes funcionais de um processo de valoração. Por exemplo, há uma primeira distinção básica que se manifesta no campo semântico em torno da palavra “valor”. Dar valor a algo pode significar: (a) dar importância a algo; ou (b) avaliar algo comparando-o com outras coisas. No primeiro sentido, estamos indicando um sentimento; no segundo, uma reflexão. Em uma primeira aproximação, esses dois sentidos indicam dois componentes de uma valoração – dois significados possíveis e às vezes simultâneos, duas maneiras como costumamos usar essa palavra para nos referirmos a diferentes tipos de atos e atitudes.⁶⁵⁷ Essa distinção indica que a

655 Do grego, *axía* + *lógos*: *ἄξια* (*axía*), “peso”, “preço”, “valor”; e *λόγος* (*lógos*), “palavra”, “discurso”, “razão”. Literalmente, “discurso sobre (o) valor (ou valores)”.

656 Cf. John Dewey, “The Reflex Arc Concept in Psychology,” *The Psychological Review* 3, no. 4 (July 1896): 357–370.

657 Dewey discute essa diferença em inglês em relação aos verbos *to prize* e *to appraise*, que podemos traduzir, respectivamente, como “prezar” e “avaliar”, embora essas traduções sejam

valoração envolve:

(a) Uma dimensão *afetiva*: atração e repulsão, gostar e não gostar. Essa é a dimensão da preferência pessoal, dependente da personalidade.

b) Uma dimensão *cognitiva*: o valor atribuído como uma propriedade relacional entre objetos, que implica a comparação entre eles.

A dimensão afetiva do valor deriva de um impulso vital. (Como é possível dizer por que gostamos ou não de uma coisa? Esse gostar ou não gostar é uma reação que podemos chamar de um impulso vital.) O impulso vital é uma tendência do organismo a atuar ou funcionar de uma certa maneira – uma tendência sujeita a *condições existenciais* diversas, as quais precisam ser levadas em consideração ao se analisar o impulso.

Na medida em que se refere a objetos, a valoração envolve um componente cognitivo, mesmo que não implique uma reflexão. Uma avaliação comparativa, que implica a reflexão, envolve a consideração da utilidade dos objetos em termos de meios e fins. O estabelecimento de fins depende dos interesses e preferências do organismo: uma comparação só pode existir entre objetos em função de interesses da entidade que realiza a comparação. Assim, a avaliação comparativa envolve um componente afetivo, mesmo implicando uma reflexão.

Quando preferimos uma coisa em detrimento de outra, quando elogiamos um comportamento e condenamos outro, quando gostamos de algo, ou rejeitamos algo, quando comparamos as coisas em termos de sua importância – estamos atribuindo valores às coisas. Na medida em que a valoração pressupõe as próprias coisas avaliadas, a atribuição de valores atua em conjunto com as ontologias implícitas no ato valorativo.

problemáticas. O problema da tradução é que várias palavras relacionadas a atos de valoração em português podem ser usadas nos dois sentidos. Por exemplo: “apreciar”, “avaliar”, “estimar”, serviriam como tradução para ambos os verbos do inglês (*to prize* e *to appraise*). A diferença é que *to prize* está mais próximo da noção de “gostar de algo” ou “dar importância a algo”, e *to appraise* está mais próximo da noção de “avaliar o preço de algo”, mas nem sempre se refere exatamente ao preço de uma mercadoria (embora possa se referir). Esse sentido de “avaliar o preço” é bem capturado pelo verbo “aquilatar”, quando o quilate (literalmente, o teor de ouro de uma liga metálica, expresso em 24 avos da massa da liga) é entendido em sentido figurado como uma indicação do valor (aqui no sentido de “preço”, mas sem ser necessariamente o preço de mercado) de algo. A distinção enfatizada por Dewey é entre o aspecto afetivo da valoração implícito no verbo *to prize*, que envolve uma reação emocional e orgânica a um objeto, e o aspecto intelectual implícito no verbo *to appraise*, que envolve a comparação racional entre objetos. Ver John Dewey, “Theory of Valuation,” ed. Otto Neurath, Rudolf Carnap, e Charles W. Morris, *International Encyclopedia of Unified Science*, Vol. 2, No. 4 (Chicago: University of Chicago Press, 1939), 1–66.

§ 66. O campo biográfico

A análise de processos atributivos precisa levar em consideração o fato de que tais processos são comportamentos que acontecem em condições existenciais concretas, que influenciam o comportamento. Condições existenciais significam a *situação total* da pessoa: a correlação da pessoa com seu ambiente material, social e psicológico, imediato e remoto, tanto em termos espaciais quanto temporais, e tanto em termos de passado quanto de futuro.

Chamarei essa situação total de *campo biográfico*.⁶⁵⁸ o conjunto de todos o

⁶⁵⁸ Esse conceito deriva da noção de “espaço-de-vida” introduzida por Kurt Lewin, definida como “a totalidade dos fatos que determinam o comportamento de um indivíduo em um certo momento” Kurt Lewin, *Principles of Topological Psychology*, trad. Fritz Heider e Grace M. Heider (New York: McGraw-Hill, 1936), 12. Isso corresponde à “totalidade dos eventos possíveis”, “o que é possível e o que não é possível para a pessoa nessa situação” Ibid., 14. Lewin resume essa perspectiva na fórmula $B = f(S)$, onde B é o comportamento [*behavior*] e S é a situação total. A fórmula significa apenas que o comportamento é uma função da situação total, ou em outras palavras, o comportamento depende de uma situação total. Lewin observa que a palavra “situação” costuma ser usada para se referir ao ambiente, mas ele pretende que ela inclua ao mesmo tempo a pessoa e o ambiente. Desse modo: “Em psicologia, começa-se a descrever a situação inteira distinguindo a grosso modo entre a pessoa (P) e seu ambiente [*environment*] (E). Todo evento psicológico depende do estado da pessoa e ao mesmo tempo do ambiente, embora a importância relativa de ambos seja diferente em diferentes casos. Assim, podemos enunciar nossa fórmula $B = f(S)$ para todo evento psicológico como $B = f(PE)$.” Ibid., 12. Essa fórmula deve ser entendida como uma abreviação do princípio de que o comportamento depende da pessoa e do ambiente, não sendo redutível a nenhum desses dois fatores. Lewin utiliza o conceito topológico de “campo” para representar a interação da pessoa com o ambiente. Assim, ele considera funcionalmente o ambiente psicológico “como uma parte de um campo interdependente, o espaço-de-vida [*life-space*], cuja outra parte é a pessoa” Kurt Lewin, “Field Theory and Experiment in Social Psychology: Concepts and Methods,” *American Journal of Sociology* 44, no. 6 (May 1939): 878. O efeito prático dessa formulação é estabelecer uma equivalência funcional entre as partes do campo, colocando fatores sociais, materiais, pessoais, fisiológicos, simbólicos, psicológicos, etc., em um mesmo grau de importância na determinação da situação total: “se caracterizamos um objeto ou evento segundo o modo como ele afeta a situação, todo tipo de fato é colocado no mesmo nível e torna-se inter-relacionado com qualquer outro fato que afeta a situação” Ibid., 888. Prefiro transpor o conceito de *life-space* de Lewin para a noção de “campo biográfico”, em vez de traduzi-lo como “espaço-de-vida” [*life-space*], por duas razões. Em primeiro lugar, a noção de espaço é utilizada nesse conceito em um sentido inteiramente metafórico, e preferi substituí-la pela noção de campo – também metafórica e também utilizada por Lewin – pois ela mantém a conexão com a metáfora espacial e ao mesmo tempo me permite relacioná-la a toda minha discussão anterior sobre campos de atenção e de experiência. Em segundo lugar, a substituição da noção de “vida” pela de “biografia” é útil para indicar a correlação de fatores não apenas biológicos (ou fisiológicos), mas também pessoais, sociais, materiais, culturais, psicológicos, etc. implícita no conceito. Isso corresponde também à antiga distinção grega entre βίος (*bíos*) e ζοή (*zoé*), palavras que podem ser ambas traduzidas como “vida”, mas que podem ser entendidas, respectivamente, nos sentidos modernos de ‘modo de vida’ (βίος) e ‘vida biológica’ (ζοή). A respeito dessa distinção, ver John Sellars, *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, 2nd ed. (London: Bloomsbury, 2009 [2003]), 21–24.

fatores que têm alguma influência no comportamento de uma pessoa em um dado instante, ou o campo de todas as experiências *possíveis* para uma pessoa em um dado instante. Esse conjunto depende de todas as experiências passadas da pessoa.

O campo biográfico não é idêntico ao campo da atenção, pois a situação de uma pessoa transcende seu campo imediato de atenção; ela abrange ao mesmo tempo o campo imediato da atenção e o campo possível da atenção da pessoa em um dado instante.⁶⁵⁹

A situação total de um indivíduo inclui tudo que compõe a personalidade daquele indivíduo, juntamente com todos os fatores relevantes de seu ambiente. Mas o modo como delimitamos o que é relevante no “ambiente” varia de acordo com a situação. É óbvio que quem seleciona os fatores a serem incluídos na reflexão é quem está falando ou refletindo sobre a situação. Essa pode ser uma pessoa avaliando sua própria situação, ou uma pessoa avaliando a situação de outra pessoa (ou grupo de pessoas). Quando estamos tratando de uma situação com intenção de levar em consideração todos os fatores que influenciam um comportamento, há fatores dos quais não temos conhecimento. E há uma série de fatores que podemos considerar relevantes ou não, dependendo da situação –

659 “[N]em sempre é fácil determinar quais coisas existem psicologicamente para uma dada pessoa. O método mais óbvio pareceria ser o uso da consciência como um critério. Isso significaria que os ambientes físico e social seriam tratados como o ambiente psicológico na medida em que a pessoa é consciente deles. Porém tal formulação é duvidosa, mesmo que se utilize o conceito de consciência de uma maneira bastante ampla. Não há dúvida, por exemplo, de que quando uma pessoa está em um aposento familiar, a parte da parede que está atrás dela pertence a seu ambiente momentâneo. Além disso, o fato de que tais e tais outros aposentos estão perto deste, de que a casa se encontra em um lugar solitário perto do mar ou em uma via de tráfego intenso em uma grande cidade, pode ser uma parte essencial da situação psicológica. Isso pode ser verdade mesmo quando a pessoa não está olhando para a paisagem, mas está profundamente absorvida em seu trabalho e por ora não está, ou pelo menos não de nenhuma maneira clara, consciente de seu ambiente mais amplo. De maneira semelhante, é duvidoso se alguém pode usar a consciência como o único critério para aquilo que pertence ao espaço-de-vida psicológico em um dado momento no que diz respeito a fatos e relações sociais. A mãe, o pai, os irmãos e irmãs não devem ser incluídos como fatos reais na situação psicológica da criança somente quando estão imediatamente presentes. Por exemplo, a criança pequena brincando no jardim se comporta de maneira diferente quando sabe que sua mãe está em casa, do que quando sabe que ela está fora. Não se pode assumir que esse fato esteja continuamente na consciência da criança. Também, uma proibição ou um objetivo podem desempenhar um papel essencial na situação psicológica sem estarem claramente presentes na consciência. O mesmo é especialmente válido para a atmosfera social geral, seu caráter amistoso, não amistoso, ou sua tensão. Sem dúvida, essas propriedades gerais da atmosfera social são da maior importância para o comportamento do homem e para seu desenvolvimento. Ainda assim, uma pessoa frequentemente só percebe qual era a atmosfera depois que ela se altera.” Lewin, *Principles of Topological Psychology*, 18–19.

fatores materiais, sociais e psicológicos de vários tipos, que podem ou não se tornar relevantes no campo de atenção de quem faz a análise de uma situação.⁶⁶⁰ A noção do campo biográfico implica uma equivalência funcional entre as dimensões existenciais consideradas relevantes. (Por exemplo: um sonho ou um ideal podem ser tão determinantes de uma situação quanto uma dívida financeira, uma briga, uma amizade, uma carta de amor, um título profissional, ou um acidente de trânsito.)

§ 67. *Fatores existenciais*

A descrição de fatores existenciais relevantes para uma situação é parte de uma outra situação. Alguns tipos de fatores considerados relevantes podem ser: culturais (valores, ideologias), sociológicos (grupos, hierarquias, organizações), psicológicos (personalidades), fisiológicos (saúde, funcionamento orgânico), físicos (materiais, energéticos).⁶⁶¹ Mas note o seguinte: ao fazer essa divisão, estou dando a esses fatores nomes de discursos e práticas estabelecidos como disciplinas (por exemplo, sociologia, psicologia, fisiologia, física, etc.) – ou seja, formas coletivas elaboradas de interagir com a realidade, elas mesmas resultantes de processos históricos – que são *estórias* para mim – ou seja, desencadeiam em mim certas associações relacionadas ao meu próprio campo biográfico.

§ 68. *Situação momentânea*

A situação momentânea de uma pessoa é o ambiente no qual ela se encontra – uma certa zona de seu campo de atenção em potencial mais próxima de seu campo de atenção imediato. É preciso fazer uma distinção entre um campo de

660 “Certamente teremos de representar o ambiente físico do indivíduo em uma certa medida, por exemplo o aposento onde ele está e a posição da mobília e outros objetos que são importantes para ele no momento; em certos casos, também a casa onde o aposento se encontra, a cidade, e até mesmo o país. Teremos de representar seu ambiente social, suas relações com outras pessoas, as posições e personalidades delas, e o lugar dele próprio na sociedade, por exemplo sua vocação. Ao mesmo tempo, seus anseios e ambições desempenharão um papel importante, seus medos, pensamentos, ideais, e devaneios, em suma, tudo que do ponto de vista do psicólogo existe para essa pessoa.” Ibid., 18.

661 Lewin, “Field Theory and Experiment,” 871.

atenção imediato e um campo de atenção em potencial, pois algumas coisas que não estão imediatamente presentes no campo podem estar bastante próximas – por exemplo, uma parede atrás de mim, uma pessoa que está por perto, etc.; ou uma memória recente, um pensamento recorrente, etc. A situação total influencia a situação momentânea de muitas maneiras, seja diretamente (quando algum elemento da situação total penetra no campo da consciência), ou indiretamente como um horizonte e um referencial para as ações.

§ 69. *Atenção e valoração*

Não há nenhum campo de atenção que não seja valorativo – pois todo campo de atenção é uma função de impulsos vitais. (Considerando a palavra “função” aqui em sentido matemático, como uma certa relação dos elementos de um conjunto para com os elementos de outro. Nesse caso, estamos falando de dois conjuntos de fatos, delimitados pela atenção de quem fala.)

§ 70. *Impulsos vitais*

O que é um impulso vital? No sentido mais simples e mais geral, essa expressão se refere à atividade autônoma que é característica de toda vida.

Impulsos vitais incluem o que chamamos de instintos animais, bem como atividades vegetativas mantenedoras do organismo, como pulsação, digestão, respiração, regeneração e crescimento.

Para todo organismo há um conjunto de reflexos⁶⁶² preestabelecidos que

662 Os conceitos fisiológicos de “reflexo” [*reflex*] e “arco reflexo” [*reflex arc*] foram introduzidos pelo médico escocês Marshal Hall (1790-1857) nos anos 1850; contudo, a noção de um movimento automático desencadeado por uma impressão sensorial já estava presente na obra de Descartes e fora explicitamente discutida pelo cientista escocês Robert Whytt (1714-1766) duas gerações antes de Hall (cf. Mitchel Glickstein, *Neuroscience: A Historical Introduction* [Cambridge, MA: MIT Press, 2014], 200–204). A ideia do “reflexo” neural se baseia na analogia com um espelho, segundo a qual o impulso neural é refletido pela medula ou pelo cérebro, assim como um espelho reflete a luz; dessa maneira, um impulso sensorial é convertido diretamente (ou seja, “refletido”) em um impulso motor. A noção do “arco reflexo” representa simplificada a estrutura anatômica do reflexo neural como uma conexão que tem origem em um nervo aferente no sistema nervoso periférico (equivalente a uma ponta de um “arco” geométrico), passando pelo

determinam certos tipos de reações a condições ambientais ou a condições internas do próprio organismo. Quanto maior a complexidade do organismo, mais esse conjunto de reflexos tende a tornar-se imensuravelmente grande e imprevisível.

É comum chamarmos de instintos certos tipos de ações e comportamentos que parecem envolver um conhecimento inato, dado pela hereditariedade, independente da experiência e da aprendizagem, e independente de qualquer consciência dos objetivos das ações.⁶⁶³ Em grande medida esses comportamentos são constituídos por cadeias complexas de reflexos.⁶⁶⁴ O comportamento animal é caracterizado por esses tipos de atividades pré-determinadas que parecem implicar um conhecimento inato. Por exemplo: a escolha dos alimentos (exemplo: por que tigres não comem capim?), atividades migratórias em certas espécies de peixes e pássaros (como os salmões sabem que têm de subir o rio para se reproduzir?), os ciclos de vida de insetos e outros animais (como as lagartas sabem tecer seus casulos para se transformarem em borboletas?), rituais de acasalamento, cuidados com as crias, construção de ninhos de pássaros e teias de aranha, a organização

sistema nervoso central, isto é, a medula ou o cérebro (no centro do arco), e terminando em um nervo eferente no sistema nervoso periférico (na outra ponta do arco). (Os adjetivos “aferente” e “eferente” derivam respectivamente das expressões latinas *ad ferens* e *ex ferens* – do verbo em latim *ferre*, “transportar” – indicando o transporte para dentro [*ad ferens*] e o transporte para fora [*ex ferens*], de um impulso sensorial ou motor, respectivamente.) Atualmente sabe-se que um reflexo pode ser monossináptico (composto de uma única sinapse) ou polissináptico (composto de múltiplas sinapses entre o sinal aferente e eferente, isto é, um ou mais neurônios entre o estímulo e a resposta). Um reflexo polissináptico contém uma etapa mais complexa de processamento do impulso, aberta à influência de outros impulsos (por exemplo, inibição ou excitação por parte de outros neurônios). Os reflexos também podem ser classificados como autonômicos (nervos eferentes terminando em órgãos internos, por exemplo glândulas); ou somáticos (nervos eferentes terminando em músculos). O conceito de reflexo se desenvolveu a partir do estudo do sistema nervoso, mas é importante notar que não há nenhuma razão para limitá-lo a organismos dotados de sistema nervoso. Uma célula que reage a uma variação química no ambiente circundante atua segundo um mecanismo pré-determinado que é funcionalmente equivalente a um reflexo. A diferença está apenas no grau de complexidade das estruturas orgânicas. O sistema nervoso de organismos com um certo grau de complexidade tem a capacidade de criar novas conexões entre neurônios, estabelecendo novos esquemas de respostas a estímulos. Assim, mecanismos reflexos podem ser modificados ou inibidos a partir da interação com o ambiente. Para a discussão de um exemplo, o da criança que queima a mão na chama de uma vela, ver a seção intitulada “The Education of the Hemispheres” [“A educação dos hemisférios”] em James, *Principles*, 36–38.

663 “O instinto é usualmente definido como a faculdade de agir de tal maneira a produzir certos fins, sem previsão dos fins, e sem educação prévia na performance. Não há nenhuma necessidade de prova de que os instintos, assim definidos, existem em uma enorme escala no reino animal. Eles são os correlativos funcionais das estruturas. A presença de um certo órgão é acompanhada, pode-se dizer, quase sempre por uma aptidão nativa para seu uso.” James, *Principles*, 1004.

664 “As ações que chamamos de instintivas todas se conformam ao tipo reflexo geral; elas são convocadas por estímulos sensoriais determinados, em contato com o corpo do animal, ou a uma distância em seu ambiente.” Ibid., 1005.

dos insetos sociais (formigas, cupins, abelhas, etc.).

Não é necessário nem possível produzir uma classificação não arbitrária de instintos em termos de funções (no sentido de propósitos).⁶⁶⁵ E não há problema em usar a palavra “instinto” para se referir a vários tipos de comportamentos animais (incluindo certos tipos de comportamentos humanos) que parecem independentes de aprendizado. Mas não se deve considerar que qualquer conjunto dado de instintos animais seja necessariamente fixo. Embora em alguns organismos simples esse possa ser o caso, em organismos mais complexos os instintos inatos podem ser modificados a partir da interação com o ambiente – isso é o aprendizado.⁶⁶⁶ Também não se pode dizer que os instintos são sempre comportamentos nos quais não há previsão dos fins: se o animal possui memória e a capacidade de formular conceitos, os resultados de uma ação instintiva poderão ser reconhecidos por ele como fins daquela ação, caso ele venha a executá-la mais uma vez.⁶⁶⁷ Isso também corresponde a um aprendizado.

Impulsos vitais são determinados pela estrutura dos organismos. Por experiência, sabemos que os impulsos vitais atravessam mais ou menos livremente a fronteira entre o somático e o psíquico, podendo originar-se na dimensão somática e manifestar-se na dimensão psíquica; ou originar-se na dimensão psíquica e

665 “Uma maneira bastante comum de falar sobre essas tendências admiravelmente definidas de agir é nomeando abstratamente o propósito a que elas servem, tal como a autopreservação, ou a defesa, ou o cuidado dos ovos e dos jovens – e dizendo que o animal tem um medo instintivo da morte ou um amor pela vida, ou que ela tem um instinto de autopreservação, ou um instinto de maternidade, e coisas semelhantes. Mas isso representa o animal como obedecendo a abstrações que nem uma vez em um milhão de casos é possível que ele tenha formulado.” Ibid., 1004–1005. “*Todo instinto é um impulso*. Se devemos chamar impulsos tais como o de ruborizar-se, espirrar, tossir, sorrir, ou esquivar-se, ou marcar o tempo da música, de instintos ou não, é uma mera questão de terminologia.” Ibid., 1006.

666 Sabe-se também que alguns conjuntos de reflexos amadurecem apenas em fases específicas do desenvolvimento do organismo, e depois desaparecem. No ser humano há muitos exemplos, chamados de “reflexos primitivos”, como o reflexo de pegar e o “reflexo de paraquedista”, quando ao serem viradas de cabeça para baixo, crianças pequenas estendem os braços como se fossem aparar uma queda. Cf. J. M. Schott e M. N. Rossor, “The Grasp and Other Primitive Reflexes,” *Journal of Neurology, Neurosurgery & Psychiatry* 74, no. 5 (2003): 558–560.

667 “É óbvio que *todo ato instintivo, em um animal com memória, deve deixar de ser ‘cego’ ao ser repetido uma vez*, e deve ser acompanhado da previsão de seu ‘fim’ na medida em que aquele fim tenha caído sob a cognição do animal. [...] Alguma expectativa de consequências deve ser instigada em todo caso semelhante a esse; e essa expectativa, conforme ela seja a de algo desejado ou de algo a que se tem aversão, deve necessariamente reforçar ou inibir o mero impulso.” James, *Principles*, 1010–1011. “É claro, então, que, *não importando quão bem dotado um animal seja originalmente em termos de instintos, suas ações resultantes serão muito modificadas se o instinto se combinar com a experiência*, se em adição a impulsos tivermos memórias, associações, inferências, e expectativas, em qualquer escala considerável.” Ibid., 1011.

manifestar-se na dimensão somática. De fato, do ponto de vista da consciência, não há distinção funcional entre essas “dimensões” (sendo a palavra “dimensões” entendida aqui simplesmente como “campos de discurso”): eventos psíquicos e somáticos formam uma unidade, diferenciando-se apenas em termos de associações com outras entidades nessas mesmas dimensões (consideradas do ponto de vista da própria consciência). Isso equivale a dizer: em qualquer campo de experiência dado, *psique* e *soma* têm o mesmo nível de importância ontológica.

Considere o significado dessa afirmação: *impulsos vitais transitam mais ou menos livremente entre as dimensões somática e psíquica*. Isso é algo que só podemos afirmar se adotarmos um ponto de vista que abrange ambas as dimensões, um ponto de vista a partir do qual fazemos uma distinção entre elas. O ponto de vista que abrange ambas é o da pessoa que está falando sobre elas.

Como percebemos esse trânsito entre o somático e o psíquico?

Na dimensão somática, é possível observar que incontáveis mecanismos reflexos estabelecem uma rede de respostas fisiológicas para todo estímulo. Esse é um fato fisiológico – que pode ser analisado como uma história.

Começemos a análise notando que a representação da interação do organismo com o ambiente como uma sequência de estímulos e respostas é uma simplificação; e ela é uma simplificação problemática na medida em que deixa de fora elementos importantes da situação. Representamos um arco reflexo simples como uma sequência: ESTÍMULO (sensação) – PROCESSAMENTO (que pode envolver ideação, reflexão, decisão, etc.) – RESPOSTA (movimento). Mas em situações concretas, o que deve ser considerado como estímulo? E o que deve ser considerado como resposta? Essas são escolhas do observador. Por exemplo: considere sua situação neste momento. Olhe pela janela. O que você pode dizer que é um “estímulo” perceptivo para você? Se você de repente sente vontade de beber água, pode dizer que esse desejo provém do “estímulo” de ter olhado pela janela? E se você olha para a mesa e vê uma jarra de biscoitos, e decide pegar um? A jarra de biscoitos pode ser considerada um “estímulo” para sua “resposta” de pegar um biscoito? Agora volte no tempo, para o momento antes de você olhar pela janela. Responda-me, por que você olhou pela janela, afinal? Foi por causa de um “estímulo”? Claro, pode-se dizer que eu estimei você a olhar pela janela – e talvez

você tenha olhado, talvez não. Também estimei você a me responder, e talvez você responda, talvez não. Isso depende da nossa *situação total*.

Um outro aspecto da situação total que deve ser levado em consideração é que um ser vivo não é *apenas* um mecanismo de resposta a estímulos; isto é, os comportamentos dos seres vivos não são *apenas* respostas às mudanças de condições do ambiente. É sim possível dizer que um organismo é uma máquina que transforma estímulos em respostas – dependendo de como se define “máquina”,⁶⁶⁸ e considerando que “estímulos” e “respostas” são distinções arbitrárias feitas por um observador. Mas também é preciso considerar que alguns dos impulsos vitais que movem os organismos são *ativos*, e não apenas reativos. Ou seja: nem todos os motivos de ação têm origem nas condições exteriores; alguns derivam da espontaneidade da própria vida.⁶⁶⁹ Isso pode ser resumido dizendo-se que mudanças nas condições internas dos organismos também geram impulsos de ação – nem todos os quais têm necessariamente relações práticas imediatas com o ambiente (isso pode ser observado em bebês, que em uma certa idade realizam movimentos espontâneos constantes dos membros; passam por uma etapa de vocalização em que ficam durante períodos variáveis musicalizando sozinho, etc.).

Portanto, a noção simplificada de um “arco reflexo” funciona melhor se for reformulada como um *círculo* de interação: o organismo forma um circuito com o ambiente, coordenando-se continuamente com ele.⁶⁷⁰ Nessa condição, ele recebe um fluxo contínuo de sensações, adaptando-se continuamente às variações que percebe, assim como às variações em suas condições internas, algumas das quais levam-no a interagir de diferentes maneiras com o ambiente, não necessariamente em resposta a nenhum estímulo externo. Cada ato de um organismo pode ser visto

668 Ver, por exemplo, Humberto R. Maturana y Francisco J. Varela, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*, 5a ed. (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1972).

669 “Mesmo sem estímulos externos, o organismo não é um sistema passivo, mas um sistema intrinsecamente ativo. A teoria do reflexo pressupõe que o elemento primário do comportamento é a resposta a estímulos externos. Em contraste, a pesquisa recente mostra com crescente clareza que a atividade autônoma do sistema nervoso, encontrando-se no próprio sistema, deve ser considerada primária. Na evolução e no desenvolvimento, mecanismos reativos parecem ser sobrepostos a atividades rítmicas-locomotoras primitivas. O estímulo (*i. e.*, uma mudança nas condições exteriores) não causa um processo em um sistema que de outro modo seria inerte; ele apenas modifica processos em um sistema autonomamente ativo.” Ludwig von Bertalanffy, *General System Theory* (New York: George Brazillier, 1968), 208–209. Cf. também William James, “Remarks on Spencer’s Definition of Mind as Correspondence [1878],” in *Essays in Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), 7–22.

670 Dewey, “The Reflex Arc Concept in Psychology.”

como parte de uma coordenação sensorimotora mais ampla,⁶⁷¹ que envolve as circunstâncias anteriores; cada ato perceptivo (“estímulo”) se desenvolve a partir de sequências de ações e percepções anteriores, e depende de fatores da história do organismo (sua *biografia*), assim como das condições imediatamente anteriores ao ato.

Por exemplo: suponha que alguém chegue sem ser percebido e te dê um susto (“Búu!”), provocando uma reação. Nesse momento, diversos mecanismos reflexos entram em ação produzindo uma variação em relação ao estado do organismo no momento anterior à percepção do susto. De modo geral, essa variação poderá ser maior do que seria se a pessoa tivesse apenas chegado e dito “Olá!”. Mas isso dependerá das circunstâncias imediatamente anteriores (o que você estava fazendo antes do susto, onde, etc.);⁶⁷² e também da sua história pessoal (se você é um artista marcial treinado ou um soldado, por exemplo, pode ser que reaja de maneira diferente de uma pessoa que não tem treino nenhum). Embora o reflexo do susto seja relativamente independente da cultura, e ocorra também fora de situações sociais, a reação no exemplo acima também pode ser influenciada por fatores culturais (pessoas de diferentes culturas podem ter reações diferentes ao susto – e de fato, o ato de “dar sustos nos outros” é uma prática cultural).⁶⁷³

Estamos falando, portanto, de variações na *situação total* entendida como um *campo biográfico* formado pela pessoa e pelo ambiente (físico, social, psicológico, etc.). No campo fisiológico, variações na situação total produzem efeitos *no organismo inteiro*.⁶⁷⁴ É possível observar (mas como podem ser feitas tais observações?)⁶⁷⁵ que a percepção reverbera pelo organismo todo, produzindo

671 Ibid., 358–360.

672 Ibid., 361.

673 Cf. Ronald C. Simons, *Boo! Culture, Experience, and the Startle Reflex* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

674 “Toda impressão que invade os nervos de entrada produz alguma descarga nos nervos de saída, quer estejamos conscientes disso ou não. Usando termos abrangentes e ignorando exceções, poderíamos dizer que todo sentimento possível produz um movimento, e que o movimento é um movimento do organismo inteiro, e de cada uma e todas as suas partes. O que acontece de modo patente quando uma explosão ou um clarão de relâmpago nos assusta, ou quando nos fazem cócegas, acontece de modo latente com toda sensação que recebemos. A única razão pela qual não sentimos o susto ou o comichão no caso de sensações insignificantes é parcialmente sua quantidade bastante pequena, parcialmente nossa obtusidade.” James, *Principles*, 994.

675 Essa não é uma pergunta trivial. Temos de confiar no testemunho de quem de fato realizou tais observações, sendo que nossa possibilidade de observação pessoal só vai até certo ponto. Para formular uma “lei” geral a esse respeito, é necessário reunir um grande número de observações sistemáticas. Isso é uma estória: confiamos no relato de observações feitas por outras pessoas, no contexto de várias disciplinas científicas, as quais na maioria dos casos seríamos incapazes

efeitos – micro e macro – excitatórios ou inibitórios – em suas diversas partes: no cérebro (tanto em termos elétricos quanto mecânicos, isto é, de fluxo sanguíneo, e químicos), na circulação sanguínea (batimentos cardíacos, pressão das veias e artérias), na respiração (ritmo do fluxo de ar), nas glândulas (produção e secreção de substâncias, internamente – hormônios – ou externamente – suor, lágrimas, saliva, etc.), na pupila, nas vísceras (intestinos e esfíncter, bexiga, etc.), musculatura (voluntária e involuntária), juntas, pele, fáscia, membranas, etc.⁶⁷⁶

É como se o organismo fosse uma caixa de ressonância⁶⁷⁷ em relação a seu ambiente (material, social, psicológico), sendo percorrida por ondas⁶⁷⁸ de atividade fisiológica em resposta às variações de sua situação. Cada variação na situação reverbera nele de maneiras específicas, determinadas por sua rede de mecanismos reflexos.

Agora note que o trânsito entre o somático e o psíquico é imediato – nós só os distinguimos no discurso; na experiência eles são uma realidade contínua, uma vez que a reverberação somática assume qualidades específicas na dimensão psíquica (subjéctiva).⁶⁷⁹ Discursivamente, o sentimento dos impulsos vitais, das respostas fisiológicas aos objetos da experiência, é o que podemos chamar de “afeto” ou “emoção”: o correlato subjéctivo dos movimentos orgânicos produzidos pela percepção dos objetos da experiência.⁶⁸⁰ A complexidade imensa desses

de reproduzir por nós mesmos.

676 James apresenta uma série de evidências em *Principles*, 994–1003.

677 James utiliza a metáfora de um “quadro sonante” para descrever o processo psíquico da emoção: “o organismo inteiro pode ser chamado de um quadro sonante [sounding-board], que toda mudança de consciência, não importando quão pequena, pode fazer reverberar” Ibid., 1066. O dicionário Merriam-Webster online (<http://www.merriam-webster.com>) define *sounding-board* como “uma estrutura por trás ou acima de um púlpito, tribuna ou plataforma, para dar distinção ou sonoridade ao som” [“a structure behind or over a pulpit, rostrum, or platform to give distinctness and sonority to sound”]. Uma caixa de ressonância é uma estrutura comparável a essa: uma cavidade utilizada em instrumentos musicais para reforçar algumas vibrações sonoras e atenuar outras, produzindo o timbre específico do instrumento – como o corpo de um violão ou de um tambor.

678 Seguindo Alexander Bain (1818-1903), James dá a esse fenômeno o nome de “onda difusiva” [diffusive wave], significando a onda de processos fisiológicos que se propaga pelo organismo a partir da ocorrência de um estímulo: Ibid., 1090. “Em suma, um processo estabelecido em qualquer lugar dos centros reverbera em toda parte, e de alguma maneira ou de outra afeta a organização inteira, tornando suas atividades maiores ou menores. É como se a massa nervosa central fosse como um bom condutor carregado de eletricidade, cuja tensão não pode ser mudada sem mudá-la em toda parte de uma vez.” William James, *Psychology: Briefer Course* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985 [1892]), 322. Para a referência a Bain, ver James, *Principles*, 994.

679 “[...] cada uma das alterações corporais, qualquer que seja, é SENTIDA, aguda ou obscuramente, no momento em que ocorre.” James, *Principles*, 1066.

680 “[...] as mudanças corporais seguem-se diretamente à percepção do fato excitante, e [...] nosso

movimentos é refletida na complexidade dos sentimentos concomitantes.⁶⁸¹

Costumamos nomear emoções humanas de várias maneiras, mas essas nomeações são tão arbitrárias quanto as nomeações de “instintos” em termos de propósitos percebidos por um observador. As escolhas de nomenclatura dependem dos propósitos de quem faz a nomeação. Por exemplo, qual a diferença entre “emoção” e “instinto”? Uma distinção que costumamos fazer é considerar que a emoção é uma forma de sentimento, e o instinto uma forma de ação. Mas também essas maneiras de falar não são absolutas: um instinto não implica necessariamente nenhuma ação ostensiva, nem a emoção implica uma falta de ação; o instinto é acompanhado de sentimento, assim como a emoção é acompanhada de movimentos orgânicos, às vezes ostensivos. Pode-se dizer que emoções são instintivas; e também pode-se dizer que qualquer instinto é acompanhado de uma emoção.⁶⁸² Na medida em que tanto instintos quanto emoções sejam entendidos como conjuntos de atos reflexos, sendo o instinto um conjunto complexo de reflexos encadeados, e a emoção o aspecto subjetivo da atividade somática reflexa, a distinção entre “instintos” e “emoções” é meramente uma questão de conveniência prática.⁶⁸³ Quanto à nomeação de instintos e emoções específicos, não é possível

sentimento das mesmas mudanças conforme elas ocorrem é a emoção.” Ibid., 1065.

681 “Toda nossa capacidade cúbica é sensivelmente viva; e cada bocado dela contribui suas pulsações de sentimento, obscuro ou agudo, prazeroso, doloroso, ou duvidoso, para aquele senso de personalidade que cada um de nós infalivelmente carrega consigo. É surpreendente quão pequenas coisas dão entonação a esses complexos de sensibilidade. Quando preocupada com qualquer pequeno problema, uma pessoa pode descobrir que o foco de sua consciência corporal está na contração, frequentemente bastante insignificante, dos olhos e das sobrancelhas. Quando momentaneamente embaraçada, é algo na faringe que a compele a engolir, a limpar a garganta, ou a uma pequena tosse; e assim por diante, para tantos outros exemplos quanto se possa nomear.” Ibid., 1066–1067.

682 “*Reações instintivas e expressões emocionais então se matizam imperceptivelmente umas nas outras. Todo objeto que excita um instinto excita também uma emoção.* As emoções, no entanto, ficam aquém dos instintos, sendo que a reação emocional usualmente termina no corpo do próprio sujeito, enquanto a reação instintiva tende a ir mais longe e entrar em relações práticas com o objeto excitante. Reações emocionais são frequentemente excitadas por objetos com os quais não temos quaisquer relações práticas. Um objeto ridículo, por exemplo, ou um objeto bonito não são necessariamente objetos com os quais fazemos alguma coisa; nós simplesmente rimos, ou ficamos admirados, conforme o caso. A classe dos impulsos emocionais é então maior que a dos impulsos instintivos, assim comumente chamados. Seus estímulos são mais numerosos, e suas expressões são mais internas e delicadas, e frequentemente menos práticas. No entanto, o plano e a essência fisiológicos das duas classes de impulsos são os mesmos.” Ibid., 1058–1059.

683 “Uma emoção é uma tendência a sentir, e um instinto é uma tendência a agir, caracteristicamente, quando na presença de um certo objeto no ambiente. Mas as emoções também têm sua ‘expressão’ corporal, que pode envolver forte atividade muscular (como no medo ou na raiva, por exemplo); e torna-se um pouco difícil em muitos casos separar a descrição da condição ‘emocional’ daquela da reação ‘instintiva’ que um e o mesmo objeto podem provocar.

nenhuma classificação única, dadas as variações individuais possíveis.⁶⁸⁴ O modo comum de falar sobre esses eventos é adequado, nesse ponto, pois costumamos designar instintos e emoções principalmente em termos dos objetos e situações que os desencadeiam e dos comportamentos que eles envolvem.

E novamente, do ponto de vista da consciência, é preciso considerar situações totais ao especificar objetos. Desse ponto de vista, a diferença entre objetos materiais, objetos sociais, objetos mentais, ou objetos de qualquer outro tipo que se possa conceber, é meramente conceitual. As reações instintivas e emocionais a esses objetos são indiferentes ao seu modo de classificação ontológica. Uma memória ou uma ideia podem provocar efeitos fisiológicos tão fortes quanto uma coisa material.⁶⁸⁵ A distinção entre os tipos de objetos só é feita do ponto de vista de um campo de atenção posterior ao evento, atribuindo qualidades aos objetos.

§ 71. Sentimentos

Será que o medo deve ser descrito no capítulo sobre Instintos ou naquele sobre as Emoções? Onde se deve descrever a curiosidade, a emulação, e coisas semelhantes? A resposta é bastante arbitrária do ponto de vista científico, e a conveniência prática pode decidir. Enquanto condições mentais interiores, as emoções são bastante indescritíveis. A descrição, além disso, seria supérflua, pois o leitor já sabe qual o sentimento delas. Suas relações com os objetos que as incitam e com as reações que eles provocam são tudo que se pode colocar em um livro.” James, *Psychology: Briefer Course*, 324.

684 “Ora, no momento em que a gênese de uma emoção é explicada como a excitação, por um objeto, de um monte de atos reflexos que são sentidos de uma vez, *nós vemos imediatamente por que não há nenhum limite para o número de emoções diferentes possíveis que podem existir, e por que as emoções de diferentes indivíduos podem variar indefinidamente*, tanto em relação à sua constituição quanto aos objetos que as convocam. Pois não há nada de sagrado ou eternamento fixo na ação reflexa. Qualquer tipo de efeito reflexo é possível, e os reflexos de fato variam indefinidamente, como sabemos. [...] Em suma, *qualquer classificação das emoções é vista como tão verdadeira e tão ‘natural’ quanto qualquer outra*, contanto que sirva a algum propósito; e uma questão tal como ‘Qual é a expressão ‘real’ ou ‘típica’ da raiva, ou do medo?’ é vista como não tendo absolutamente nenhum significado objetivo. Em vez dela, agora temos a questão de como qualquer dada ‘expressão’ de raiva ou medo podem ter vindo a existir; e essa é uma questão real de mecânica fisiológica, por um lado, e de história, por outro, a qual (como todas as questões reais) é em essência passível de resposta, embora a resposta possa ser difícil de encontrar.” James, *Principles*, 1069–1070.

685 “Assim como é com os instintos, também com as emoções, a mera memória ou imaginação do objeto pode ser suficiente para liberar a excitação. Alguém pode ficar com mais raiva ao pensar sobre um insulto do que no momento de recebê-lo; e nos comovemos mais com uma mãe que está morta do que jamais o fizemos quando ela estava viva. No restante do capítulo [sobre As Emoções] devo usar a palavra *objeto* de emoção indiferentemente para indicar um objeto que está fisicamente presente ou um que é meramente pensado.” Ibid., 1059.

A atribuição de qualidades é um processo ao mesmo tempo cognitivo e afetivo. Os objetos da experiência despertam sentimentos, bem como conceitos. Em relação a qualquer experiência, é possível perguntar: como você se sente em relação a isso ou aquilo? Qual o seu sentimento acerca deste objeto? (Acerca desta caneta? Acerca desta sala? Acerca desta pessoa? Acerca deste acontecimento? Acerca desta ideia? E assim por diante.)

A natureza real desse sentimento é uma questão biográfica. Isso significa: ela é ao mesmo tempo biológica – ou seja, diz respeito a impulsos vitais, reações instintivas e emocionais – e histórica, pois em certa medida as reações emocionais dependem da história (tanto a história do sujeito quanto a história de sua cultura). As pessoas dão importância a diferentes coisas de maneiras diferentes, dependendo dos sentimentos que essas coisas despertam e da maneira como elas interpretam as coisas. Mas que sentimentos são esses?

Tomemos o sentimento básico de gostar ou não gostar de uma coisa, ou ser indiferente a ela – que em várias situações equivale a considerar que uma coisa é “boa”, ou “ruim”, etc. “Gostar” de uma coisa (ou “não gostar”, ou “ser indiferente”) é um sentimento complexo: uma qualidade emocional específica, composta de muitos detalhes, e que depende da situação total; as nuances do sentimento são extremamente sutis, e se relacionam com a totalidade do organismo e de suas circunstâncias – mas agrupamos tudo sob uma única palavra, “gostar” (assim como é o caso com as emoções em geral, quando as nomeamos), que aplicamos a vários tipos de situações. Para interpretar os eventos psíquicos que compõem a atribuição da qualidade “boa” (ou “ruim”) a uma coisa, é preciso considerar o campo de experiência e a situação total em relação aos quais as palavras são empregadas, descrevendo-os concretamente. (Por exemplo, o que nos leva a dizer “Eu gosto de você”, ou “eu não gosto de jiló”?) Em qualquer caso, explicar o significado desses sentimentos envolve fazer um grande número de outras afirmações sobre nossas realidades.

Sentir-se de uma certa maneira acarreta, entre outras coisas, uma disposição para agir de certas maneiras, para alterar ou manter as condições existenciais em que a pessoa se encontra – por exemplo, gostar de um objeto implica uma disposição para preservar o objeto na existência, para cuidar dele de várias

maneiras, protegê-lo de danos, etc.; ou uma disposição para trazê-lo à existência, caso ele seja apenas uma coisa pensada.

§ 72. Desejos

Considere os desejos imediatos conforme aparecem na consciência. Um sentimento de falta ou desagrado em relação às condições presentes gera um querer modificar as condições presentes. A insatisfação é um desacordo com as circunstâncias: gostaríamos de que as coisas fossem diferentes, ou precisamos que elas sejam diferentes (como no caso de necessidades fisiológicas – fome, sede, excreção, etc). Esse é um processo intelectual apenas até certo ponto. Os desejos que atravessam a consciência são sentimentos e impulsos vitais de atração e repulsão, antes de serem processados pelo intelecto. As necessidades emergem na consciência como mensagens vindas de algum lugar: um desejo surge, e o pensamento pensa sobre ele. Precisamos conceber o que desejamos, para poder buscar a satisfação dos desejos (ou seja, só é possível desejar conscientemente algo que concebemos). Através desse componente cognitivo – a concepção, a formação de ontologias – o desejo estabelece um fim em vista, uma concepção de circunstâncias diferentes das atuais. Nem sempre a concepção de um objeto de desejo é plenamente articulada, embora sempre seja possível articulá-la e verbalizá-la (ao menos em princípio, embora nem sempre na prática, quando a consciência e o comportamento são sujeitos a inibições de vários tipos). Mas a articulação já é uma transformação de um impulso inicial em um desejo consciente e pensado.

§ 73. Fantasias

Há desejos⁶⁸⁶ que consideramos possíveis ou impossíveis de serem

686 “Desejo [*desire*], fantasia [*wish*], vontade [*will*], são estados da mente que todo mundo conhece, e que nenhuma definição pode tornar mais claros. Desejamos sentir, ter, fazer, todo tipo de coisas que no momento não são sentidas, tidas, ou feitas. Se junto com o desejo há um senso de que a realização não é possível, nós simplesmente *fantasiamos* [*wish*]; mas se acreditamos que o fim está em nosso poder, nós intencionamos [*will*] que o sentir, ter, ou fazer sejam reais; e eles presentemente se tornam reais, seja imediatamente com a intenção [*willing*], ou após certas

realizados: possibilidade ou impossibilidade são qualidades que atribuímos a certos objetos da consciência. Desejos impossíveis são *meras* fantasias. Mas uma fantasia nem sempre é uma referência absoluta ao impossível – um desejo impossível pode vir a se tornar possível no futuro, dependendo das circunstâncias; há desejos possíveis de serem realizados, sobre os quais simplesmente não agimos (concepções de situações possíveis, sem que haja um impulso ou um esforço para transformar a situação presente naquela direção); e há concepções que são simplesmente impossíveis de serem realizadas, sem nenhuma perspectiva de que venham a se tornar possíveis (a não ser, talvez, em sonhos), ou seja, nenhuma medida de esforço possível poderia trazer à existência a situação concebida. Todos esses eventos são fantasias. Os desejos possíveis e as fantasias têm em comum o pensamento contrafactual: a concepção e imaginação de situações inexistentes, em relação às quais temos certas reações emocionais, sentimentais, afetivas. Tanto na fantasia quanto no desejo possível há um elemento conceitual: uma concepção de um objeto (ou situação) desejado ou fantasiado.

Desejo e fantasia são apenas termos relativos, dependentes do campo biográfico do sujeito, daquilo que lhe aparece como possível em um dado ponto da vida. Algumas coisas permanecerão para sempre impossíveis para aquele sujeito, outras podem se tornar possíveis para ele conforme ele percorre sua trajetória biográfica. Coisas que ele jamais havia concebido podem se tornar concebíveis, e dessas algumas podem se tornar possíveis. A diferença entre essas várias situações é que algumas concepções podem vir a determinar as ações de um sujeito como objetos de desejo que ele se esforça para alcançar (ou, em sentido contrário, evitar). Uma condição básica para distinguir entre vários desejos e fantasias é a presença

preliminares terem sido satisfeitas. Os únicos fins que se seguem *imediatamente* à nossa intenção parecem ser movimentos de nossos próprios corpos. Quaisquer sentimentos e posses que tenhamos intenção de obter vêm como resultados de movimentos preliminares que fazemos para o propósito.” Ibid., 1098. Na língua portuguesa não há nenhuma distinção nítida entre um desejo realizável e um desejo irrealizável. Em inglês, há duas palavras que servem para se referir ao desejo: *desire* e *wish*. Essas palavras às vezes são usadas como sinônimos, embora *desire* costume ter uma conotação mais corporal, sendo usada, por exemplo, para designar o desejo sexual, enquanto *wish* se refere mais comumente à imaginação. Na passagem citada, James faz uma distinção explícita entre as duas palavras: ele usará *desire* para indicar qualquer tipo de desejo, enquanto limita o uso de *wish* àqueles desejos que são irrealizáveis. A palavra que designa a vontade, *will*, implica a ação, ou seja, a realização de um ato para satisfazer o desejo. Mas em português podemos dizer “estou com vontade de” algo sem implicar a realização de uma ação; quando queremos indicar que estamos prestes a realizar uma ação, podemos dizer “tenho intenção de”. Por causa dessas diferenças, utilizei “fantasia” para traduzir *wish*, “desejo” para traduzir *desire*, e “vontade” ou “intenção”, conforme o caso, para traduzir *will*.

de esforço para trazer à existência a situação concebida. Na mera fantasia, não há engajamento do sujeito com suas condições existenciais a fim de trazer à existência uma situação. A fantasia significa, portanto, o caso de uma coisa que é objeto de interesse, mas que é impossível de ser obtida (mas uma fantasia pode se tornar possível, pois as circunstâncias podem vir a se tornar favoráveis para a realização de um desejo anteriormente impossível); ou de uma coisa que nunca se torna objeto de uma ação, algo que a pessoa imagina, concebe, mas não realiza. Na fantasia, ou não há esforço, ou não seria possível, nas dadas circunstâncias, produzir através de qualquer esforço as condições existenciais fantasiadas. Nesse sentido, os desejos realistas são aqueles desejos que não são meras fantasias: aqueles desejos nos quais a pessoa acredita que seu objeto de desejo (entendendo aqui o “objeto” como uma situação total) é alcançável através de algum esforço.

§ 74. Avaliações

Os desejos que consideramos realizáveis, e sobre os quais agimos, estabelecem fins em vista, ou seja, metas, para a consciência. O desejo, nesse caso, é um desejo de transformar as condições existentes, ou de mantê-las em existência caso se julgue que há risco de que se percam. Esse tipo de desejo implica o planejamento de uma ação (que pode ocorrer em uma fração segundo). Ao estabelecermos uma meta, precisamos avaliar os meios à nossa disposição para chegar até ela. Para isso, atentamos para as condições existenciais reais (isto é, as circunstâncias materiais, biológicas, sociais, econômicas, culturais, psicológicas, biográficas, etc., nas quais nos encontramos no momento), que podem nos fornecer tanto recursos (aos quais atribuímos valor positivo, isto é, “bom”) quanto obstáculos (aos quais atribuímos valor negativo, isto é, “ruim”) para alcançar os fins em vista. A *avaliação* (que pode ser entendida como uma parte do componente intelectual da valoração) emerge a partir das demandas sentidas pela consciência (isto é, seus desejos). A avaliação significa um julgamento dos meios para se alcançar um fim desejado, em termos (1) dos esforços necessários para se empregarem esses meios (os recursos e obstáculos disponíveis), e (2) de outras consequências que

eles possam ter além do fim desejado.⁶⁸⁷ Avaliações, portanto, são atos de pensamento sobre *como* lidar com um objeto de desejo. Elas são construídas a partir de atitudes afetivas diretas ou indiretas em relação ao objeto, e envolvem a realização de inferências e raciocínio contrafactual acerca das circunstâncias imediatamente presentes. Ocorre, no entanto, que a seleção de meios para um fim também é sujeita à preferência afetiva, do mesmo modo que a seleção de fins em geral – pois um meio para outros fins, ao ser desejado como etapa intermediária para aqueles outros fins, é ele próprio um fim.⁶⁸⁸

As consequências de um desejo também podem se tornar objetos de avaliações. Quando nos interessamos por um fim, uma meta, um propósito, nós subsequentemente podemos avaliar esse fim em comparação com outros fins. Isso significa considerá-lo em termos de suas consequências – o que equivale a considerá-lo como um *meio*, uma passagem para tais consequências. Ele então é tomado como um meio para outros fins. Ocorre que meios e fins são termos relativos. Um meio é também um fim, quando se torna objeto de um desejo. E um fim qualquer é também um meio, quando considerado em relação às consequências que derivam de sua realização.⁶⁸⁹ Assim, a comparação das consequências e dos meios para se satisfazer um desejo pode servir para concluir que um desejo é melhor que outro. No entanto, isso não garante que uma avaliação racional de desejos irá prevalecer sobre o impulso vital. A avaliação racional também é um impulso, e o que prevalece é o impulso mais forte.⁶⁹⁰

687 Avaliações “têm a ver com as coisas conforme elas sustentam umas para com as outras a relação de *meios para fins ou consequências*. [...] [A] avaliação [*appraisal*] é uma valoração [*valuation*] de coisas com respeito a sua aplicabilidade [*serviceability*] ou necessidade [*needfulness*].” Dewey, “Theory of Valuation,” 23.

688 “[S]empre que há um *fim-em-vista* [*end-in-view*] de qualquer tipo que seja, há uma atividade afetiva-ideacional-motora; ou, em termos do significado duplo da valoração, há uma união de gostar [*prizing*] e avaliar [*appraising*].” *Ibid.*, 31.

689 “[...] a distinção entre fins e meios é temporal e relacional. Toda condição que tem de ser trazida à existência a fim de servir como meio é, *naquela conexão*, um objeto de desejo e um fim-em-vista, enquanto o fim realmente alcançado é um meio para fins futuros bem como um teste de valorações feitas anteriormente. Uma vez que o fim alcançado é uma condição para ocorrências existenciais ulteriores, ele deve ser avaliado como um obstáculo potencial e um recurso potencial.” *Ibid.*, 43.

690 “Aqueles que restringem o desejo fazem-no porque o seu é fraco o suficiente para ser restringido; e o restringidor ou razão usurpa seu lugar e governa os sem vontade.” William Blake, “The Marriage of Heaven and Hell [1790],” in *Collected Poems*, ed. W. B. Yeats (London: Routledge, 2002 [1905]), 164.

§ 75. *Aprendizado intelectual*

Podemos descrever esquematicamente o aspecto intelectual do processo de aprendizado pela experiência da seguinte maneira:

Quando temos um fim em vista – um conceito do que seria uma situação futura que gostaríamos que fosse real, e que consideramos realizável – e agimos em busca desse fim, nos deparamos com os resultados de nossas ações. A situação resultante será diferente da situação concebida, na medida em que não somos capazes de prever todas as consequências, nem de levar em consideração todos os fatores que influenciam os resultados, e sendo que algumas ou todas as consequências reais podem ser diferentes das consequências imaginadas. Assim, corrigimos nossos fins em vista, de acordo com as diferenças entre nossas concepções de situações desejadas e as experiências que temos como resultados das ações que realizamos em relação a essas concepções. A diferença entre o fim realizado e o fim concebido pela consciência indica a medida da satisfação de um desejo. A satisfação completa significa o preenchimento de condições que trazem à existência um fim concebido. A frustração de um desejo ocorre na medida em que as consequências das ações são diferentes dos fins concebidos daquelas ações. Em geral, convivemos com satisfações e frustrações parciais de nossos desejos, e adaptamos nossas ações subsequentes àquilo que aprendemos com nossas experiências. Assim nossas valorações podem se transformar com o tempo; elas não são simplesmente repetidas conforme encontramos situações parecidas. Mas a capacidade de modificar-se e aprender não é igual para todos os indivíduos. (Às vezes repetimos muitas vezes um mesmo erro.)

§ 76. *Prazer e dor*

Temos uma tendência a buscar o prazer e evitar a dor. Mas o que é prazer? E o que é dor?

Como sentimentos, é tão difícil descrevê-los quanto descrever qualquer outra emoção. De modo geral, prazer e dor são sentimentos que todo ser humano

conhece e que não necessitam de definição. Para falar de prazeres e dores específicos é necessário descrever detalhadamente a situação e fazer uma série de outras afirmações sobre a realidade, do ponto de vista do sujeito desses sentimentos. Prazer e dor são diferentes tipos de sentimentos complexos, com muitas variações de qualidade e intensidade. São semelhantes a gostar e não gostar de uma coisa, agrado e desagrado, mas não são idênticos a gostar e não gostar. (Em termos de atribuições, é possível gostar de uma dor, ou não gostar de um prazer, por exemplo.) Atribuímos a qualidade de “prazer” a muitos tipos de sentimentos e sensações, como prazeres sensoriais, corporais, prazeres intelectuais, prazeres intensos, prazeres suaves. O mesmo vale para a dor. É difícil traçar uma linha entre o agrado e o prazer, ou entre o desconforto e a dor. A partir de que ponto uma sensação começa a ser dita “dolorosa”, em vez de apenas “desconfortável”? Essa é uma questão que depende do sujeito que faz a atribuição; o limiar varia de um indivíduo para outro. Também não há nenhuma exclusão mútua entre prazer e dor. Diferentes tipos e intensidades de prazer e dor podem se combinar em um mesmo campo de consciência.

Embora não sejam os únicos motivos de ação humana,⁶⁹¹ os sentimentos ou as expectativas de prazer e dor (ou conforto e desconforto) influenciam de maneira importante nossas decisões,⁶⁹² e se misturam a todos os nossos atos.⁶⁹³ Esses

691 “Tão importante quanto seja a influência dos prazeres e dores em nossos movimentos, eles estão longe de serem nossos únicos estímulos. Eles não têm absolutamente nada a ver, por exemplo, com as manifestações do instinto e da expressão emocional. Quem sorri pelo prazer do sorriso, ou franze as sobrancelhas pelo prazer do franzir? Quem se ruboriza para escapar do desconforto de não ruborizar-se? Ou quem, na raiva, no sofrimento ou no medo, é incitado aos movimentos que faz pelos prazeres que eles produzem? Em todos esses casos, os movimentos são descarregados fatalmente pela *vis a tergo* que o estímulo exerce em um sistema nervoso preparado para responder exatamente daquela maneira. Os objetos de nossa fúria, amor, ou terror, as ocasiões de nossas lágrimas e sorrisos, quer estejam presentes aos nossos sentidos, quer sejam meramente representados em ideia, têm esse tipo peculiar de poder impulsivo. A *qualidade impulsiva* dos estados mentais é um atributo para além do qual não podemos ir. Alguns estados mentais têm mais dele do que outros, alguns o têm nessa direção, e alguns naquela. Sentimentos de prazer e dor o têm, e percepções e imaginações de fatos o têm, mas nenhum o tem exclusivamente ou peculiarmente.” James, *Principles*, 1156–1157.

692 “Objetos e pensamentos de objetos iniciam nossa ação, mas os prazeres e dores que a ação traz modificam seu curso e a regulam; e mais tarde os pensamentos dos prazeres e das dores adquirem eles mesmos um poder impulsivo e inibitório. Não que o pensamento de um prazer precise ser ele mesmo um prazer, usualmente é o contrário – *nessun maggior dolore*, como diz Dante – e não que o pensamento da dor precise ser uma dor, pois, como diz Homero, ‘sofrimentos são frequentemente depois um entretenimento’. Mas como prazeres presentes são tremendos reforçadores, e dores presentes tremendos inibidores de qualquer ação que conduza a eles, assim os pensamentos de prazeres e dores se situam entre os pensamentos que têm mais poder impulsivo e inibitório.” *Ibid.*, 1156.

693 “Um impulso que se descarrega imediatamente é geralmente bastante *neutro* no que diz respeito

sentimentos e as expectativas a eles relacionadas fazem parte do componente afetivo de todas as valorações.

§ 77. Demandas

Considere um desejo qualquer, conforme aparece na consciência. Se ele é um desejo que considero realizável e que tenho intenção de realizar, estabeleço uma *demand*a para mim mesmo: *devo* realizar esse desejo. Uma obrigação sempre resulta de um desejo – se desejo uma coisa, estabeleço uma obrigação: *devo* obter a coisa (ou trazer à existência a situação), a menos que isso me pareça impossível ou que eu perceba que não será bom obtê-la – e ainda: mesmo que eu perceba que não será bom obtê-la, isso não garante que eu seja capaz de resistir ao desejo. Um desejo então estabelece um fim, uma meta para a consciência.

Como julgo se um fim é bom ou não? Examino as consequências que podem vir de sua obtenção e os meios para alcançá-lo. É claro que isso é apenas, na melhor das hipóteses, uma inferência, e na pior, uma adivinhação. De qualquer forma, a decisão de agir depende da concepção de uma situação futura que apenas suponho que irá vigorar, e que suponho que pode ser alcançada segundo um certo plano de ação. Aposto então na validade de minhas conjecturas, e ajo segundo um plano preestabelecido a partir de minha avaliação dos melhores meios para alcançar o fim que tenho em vista.

A prescrição de um curso de ação ou de um comportamento a partir de uma

ao prazer ou à dor – o impulso da respiração, por exemplo. No entanto, se um tal impulso é interrompido por uma força extrínseca, um grande sentimento de *desconforto* é produzido – por exemplo, a dispneia da asma. E na proporção em que a força interruptiva é então superada, origina-se um *alívio* – como quando respiramos de novo depois que a asma cessa. O alívio é um prazer e o desconforto uma dor; e assim ocorre que em torno de todos os nossos impulsos, meramente enquanto tais, entrelaçam-se, por assim dizer, possibilidades secundárias de sentimento prazeroso e doloroso, envolvidos na maneira como o ato é permitido a ocorrer. Esses *prazeres e dores de realização, descarga ou fruição* existem, não importando qual possa ser a mola de ação original. Ficamos alegres quando nos livramos com sucesso de um perigo, embora o pensamento da alegria certamente não tenha sido o que sugeriu para nós que escapássemos. Ter trilhado os passos rumo a uma indulgência sensual proposta também nos deixa alegres, e essa alegria é um prazer adicional ao prazer originalmente proposto. Por outro lado, ficamos contrariados e aborrecidos quando qualquer atividade, não importando como seja instigada, é obstruída enquanto está em processo de descarga real. Ficamos ‘desconfortáveis’ até que a descarga comece de novo. E isso é tão verdadeiro quando a ação é neutra, ou não tem nada além de dor em vista como seu resultado, quanto quando ela é realizada tendo expressamente em vista o prazer.” Ibid., 1161.

avaliação de meios e fins assume a forma de um conjunto de dois tipos de *imperativos* básicos: prescrições positivas (imposições) e prescrições negativas (proibições) – “faça isso”, “não faça aquilo”.

Um imperativo ou um conjunto de imperativos é o que chamamos de uma *norma*: uma prescrição de um modo de agir (um comportamento) em certas circunstâncias futuras.⁶⁹⁴ Uma prescrição dada por uma norma se refere à melhor maneira de alcançar algum fim em vista, conforme a avaliação de alguma pessoa. No caso de uma demanda pessoal para a qual formulo um plano de ação, eu sou a única pessoa que tem obrigação de seguir minha própria norma (porque eu mesmo estabeleci a obrigação). No entanto, uma pessoa que formula uma norma supõe que qualquer pessoa que tivesse uma demanda semelhante alcançaria seu objetivo desejado ao seguir aquela norma (pois, segundo a avaliação do criador da norma, aquela é a melhor maneira de alcançar aquele fim).

Nem todas as normas que você segue foram estabelecidas por você. Mas é sempre possível, pelo menos em princípio, traçar uma genealogia das normas a que nos vemos submetidos, pois toda norma deriva, em última instância, de uma ou mais pessoas. Os deveres que não derivam de meus próprios desejos são para mim deveres sociais em sentido literal, isto é, deveres que dependem da interação entre duas ou mais pessoas. Em última instância, é possível traçá-los até alguma pessoa que originou a demanda, ou então a alguém a quem devo prestar contas da demanda, se não a mim mesmo. A origem de qualquer norma é uma demanda de alguma pessoa ou grupo de pessoas – ou seja, *a origem de qualquer norma é uma consciência*.⁶⁹⁵ Esse é o caso mesmo quando levamos em conta a origem cultural

694 Uma norma é “uma condição a ser cumprida em formas definidas de ação futura”. Dewey, “Theory of Valuation,” 21. “O ato ou estado futuro não é apresentado como uma previsão daquilo que vai acontecer, mas como algo que deve ou deveria acontecer.” Ibid. “Uma norma pode ser formal ou informal, pessoal ou coletiva, descritiva daquilo que a maioria das pessoas faz, ou prescritiva de um comportamento. Em um mesmo contexto social, a conformidade com esses diferentes tipos de normas deriva de uma variedade de motivações e produz padrões de comportamento distintos, às vezes até mesmo opostos.” Cristina Bicchieri, *The Grammar of Society: The Nature and Dynamics of Social Norms* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 1.

695 “Considere qualquer demanda, não importando quão pequena, que qualquer criatura, não importando quão fraca, possa fazer. Não é que ela deve, por si mesma, ser satisfeita? Se não, prove por que não. O único tipo de prova possível que você poderia apresentar seria a exibição de uma outra criatura que fizesse uma demanda que corresse na outra direção. A única razão possível que pode haver pela qual qualquer fenômeno deva existir é que tal fenômeno seja de fato desejado. Qualquer desejo é imperativo na medida de sua quantidade; ele se *faz* válido pelo fato de que ele existe de todo. Alguns desejos, é bem verdade, são desejos pequenos; eles são apresentados por pessoas insignificantes, e nós costumeiramente damos pouca importância às

das normas, e o fato de que muitas delas são criadas por grupos ou indivíduos detentores de alguma forma de poder (como o poder político), e o fato de que as demandas podem derivar de vários tipos de interesses – interesses comuns (como um “bem comum” concebido por alguém), interesses de indivíduos ou grupos que detêm o poder, etc.

Mas sendo assim, quando há duas demandas opostas, qual deve prevalecer? A mais forte prevalece – às vezes porque a força física (ou o poder de coação) de quem faz a demanda é maior, às vezes porque aquela demanda é afetivamente reconhecida como mais forte pelo indivíduo que faz uma demanda oposta, e ele então se dispõe a sacrificar a demanda mais fraca. De qualquer modo, uma das duas demandas é sacrificada em nome da outra, seja pela força, seja pela compaixão. Em última instância, qualquer resposta à pergunta “qual deve prevalecer?” é ela mesma uma demanda instaurada pela consciência que responde à pergunta, ao dizer “Esta aqui *deve* prevalecer”.

§ 78. *Aprendizado da ação*

Qualquer movimento feito com intenção de alcançar algum fim em vista precisa ter sido aprendido antes pelo indivíduo.⁶⁹⁶ Isso se estende desde os

obrigações que eles trazem. Mas o fato de que demandas pessoais tais como essas impõem obrigações pequenas não faz com que as obrigações maiores deixem de ser demandas pessoais.” William James, “The Moral Philosopher and the Moral Life [1891],” in *The Will to Believe* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979 [1896]), 149.

⁶⁹⁶ “Movimentos reflexos, instintivos e emocionais são todos atividades primárias. Os centros nervosos são organizados de tal maneira que certos estímulos puxam o gatilho de certas partes explosivas; e uma criatura que passa por uma dessas explosões pela primeira vez vive uma experiência inteiramente nova. [...] É claro que se uma tal reação ocorreu muitas vezes, aprendemos o que esperar de nós mesmos, e podemos então prever nossa conduta, mesmo que ela permaneça tão involuntária e incontrolável quanto antes. Mas se, na ação voluntária propriamente dita, o ato deve ser previsto, segue-se que nenhuma criatura não dotada de um poder adivinhatório pode realizar um ato voluntariamente pela primeira vez. [...] Assim como devemos esperar para que as sensações nos sejam dadas, devemos esperar para que os movimentos sejam realizados involuntariamente, antes de podermos formular ideias sobre o que é qualquer uma dessas coisas. Aprendemos todas as nossas possibilidades por meio da experiência. Quando um movimento particular, tendo ocorrido uma vez de uma maneira aleatória, reflexa, ou involuntária, deixa uma imagem de si mesmo na memória, então o movimento pode ser desejado novamente, proposto como um fim, e deliberadamente intencionado. Mas é impossível ver como ele poderia ter sido intencionado antes. *Um suprimento de ideias dos vários movimentos que são possíveis, deixados na memória por experiências de sua realização involuntária, é então o primeiro prerequisite da vida voluntária.*” James, *Principles*, 1099–1100.

movimentos corporais mais básicos, até as intenções mais elaboradas. No nível mais elementar dos movimentos corporais, a ação é aprendida a partir de movimentos involuntários originais. A partir de seus primeiros instantes de vida, um ser humano passa a reunir, a partir de vários movimentos involuntários espontâneos (reflexos), um repertório de movimentos aprendidos, que depois passam a ser concatenados em ações mais complexas. Esse aprendizado é concomitante com o aprendizado cognitivo e afetivo sobre as coisas – a formação de sistemas conceituais e valorativos.

Para desejarmos algo, precisamos ter um conceito daquilo que desejamos. Isso significa que os desejos e fantasias de um indivíduo dependem de suas ontologias – desejos e fantasias são uma função do imaginário, que por sua vez é uma função da cultura e das experiências pessoais de um indivíduo. Da mesma maneira, as normas que uma pessoa estabelece por si mesma dependem das possibilidades de seu campo biográfico. Só é possível escolher e planejar um curso de ação utilizando os meios e as possibilidades já dados no campo biográfico – o contexto material, social, cultural e psicológico em que o indivíduo se encontra naquele momento, incluindo suas memórias e seu aprendizado prévios, bem como suas possíveis adições criativas a esse contexto.

§ 79. *Formação, ou a forma prévia da ação*

O campo biográfico de um indivíduo estabelece para ele um conjunto de conceitos, pressupostos ontológicos, valores e normas com os quais ele tem de se relacionar.⁶⁹⁷ Especificamente, o campo biográfico situa o indivíduo em relação a um

⁶⁹⁷ Nesse sentido, podemos dizer que: “Valores, positivos e negativos, são (1) elementos na definição efetiva da situação de ação, que designam modos, meios e fins desejáveis e indesejáveis de ação, i. e., orientações normativas relacionadas de várias maneiras a processos cognitivos e afetivos; (2) podem ser explícitos ou implícitos, i. e., dados diretamente em juízos de valor ou inferidos a partir de comportamentos verbais e não-verbais que envolvem aprovação, desaprovação, culpa, elogio, recompensa, punição, apoio ou repressão; (3) são persistentes ao longo do tempo e manifestam direcionalidade, i. e., há consistência observável de resposta a situações recorrentes; e (4) são inter-relacionados com elementos em padrões ou sistemas culturalmente e individualmente distintivos, i. e., como partes diferenciadas mas interdependentes de um todo.” Ethel M. Albert, “The Classification of Values: A Method and Illustration,” *American Anthropologist* 58, no. 2 (1956): 221–222. Essa definição é derivada de Clyde Kluckhohn, “Values and Value-Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification,” in *Toward a General Theory of Action*, ed. Talcott Parsons e Edward A. Shils (Cambridge, MA:

conjunto de fins ideais, considerados desejáveis nas culturas e subculturas das quais ele faz parte,⁶⁹⁸ bem como certas maneiras tradicionais de alcançar esses fins. Toda sociedade oferece aos indivíduos um certo conjunto historicamente variável de possibilidades biográficas, e toda cultura estabelece um certo conjunto de biografias idealizadas consideradas modelos desejáveis de trajetórias sociais.⁶⁹⁹ As histórias de vida dos indivíduos em uma sociedade se desenvolvem em relação a essas possibilidades e modelos ideais – afastando-se dos modelos de várias maneiras, e às vezes criando novas possibilidades conforme as pessoas encontram diferentes soluções particulares para demandas individuais e coletivas. As respostas culturais a eventos biográficos revelam juízos, convicções e valores culturais de vários tipos (éticos, estéticos, práticos, teóricos, etc.) – que constituem um aspecto importante da realidade para cada indivíduo.

Embora haja uma pressão normativa de cada grupo cultural em favor de certas ontologias e axiologias, estas não são compartilhadas uniformemente entre os membros de um grupo cultural. Não há qualquer coincidência ontológica ou axiológica completa entre todos os membros de uma sociedade, nem entre quaisquer dois indivíduos dados, e nem mesmo necessariamente em um mesmo indivíduo em dois momentos diferentes de sua experiência de vida. Mesmo que duas pessoas adotem um mesmo conjunto de pressupostos ontológicos e axiológicos, cada uma delas pode ter vários pressupostos não compartilhados pela outra; além disso, as interpretações que cada uma delas dá a enunciados ontológicos e axiológicos explícitos (ou seja, a quaisquer afirmações sobre a realidade) podem variar em maior ou menor grau. Para um mesmo indivíduo, o

Harvard University Press, 1951), 395, 403–409.

698 “Em qualquer tempo dado, uma pessoa adulta em um grupo social tem certos fins que são tão padronizados por costume que eles são tomados como dados sem exame, de modo que os únicos problemas que emergem dizem respeito aos melhores meios para alcançá-los.” Dewey, “Theory of Valuation,” 43. Porém: “A construção de um sistema cultural de valores, conforme entendida aqui, não visa ser uma descrição do sistema de valores de qualquer ou de cada indivíduo na cultura em todo momento no tempo. Nenhum indivíduo abrange em sua experiência o conteúdo inteiro de sua cultura ou qualquer parte considerável dela. Ademais, mesmo em uma cultura relativamente homogênea, há diferenças individuais de ponto de vista. Mudanças de crenças e valores acontecem no curso da história, e ajustes temporários são feitos em resposta a pressões circunstanciais de curto prazo. Além disso, especialmente no caso dos valores, há usualmente alguma discrepância entre aquilo em que se acredita e aquilo que é dito e feito, entre o que é afirmado e o que pode ser a crença consciente ou inconsciente.” Albert, “The Classification of Values,” 223.

699 Igor Kopytoff, “The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process,” in *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, ed. Arjun Appadurai (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 66.

compromisso com uma ou outra ontologia e axiologia – ou seja, sua perspectiva e atitude gerais sobre o que é real para ele – pode variar conforme a situação. A “realidade” varia conforme o momento. Não é possível compreender como as pessoas atuam em relação a ontologias e axiologias explícitas e implícitas se tomarmos apenas momentos definidos da experiência dessas pessoas.⁷⁰⁰ É preciso olhar para vários momentos de experiência, e para as relações entre esses diferentes momentos, para ver como variam as definições da realidade.

As pessoas tendem a concordar entre si em suas ontologias e axiologias na medida em que têm certas experiências em comum, na medida em que interpretam essas experiências de maneiras semelhantes, e na medida em que têm desejos e preferências semelhantes. Não obstante, encontramos sempre uma certa amplitude de variações ontológicas e axiológicas entre indivíduos e grupos sociais diversos. Diferentes esquemas de valoração e categorização da realidade podem ser desenvolvidos por indivíduos e grupos dentro de uma sociedade, e podem se justapor de várias maneiras aos esquemas públicos. Em sociedades complexas, as divergências entre esses esquemas são possíveis focos de tensões e conflitos sociais.

Ocorre que, ao lado dos modelos ontológicos e axiológicos hegemônicos em uma sociedade, em um dado momento histórico, sempre pode haver outras perspectivas em jogo. Quando observamos a maneira como as pessoas acreditam nas coisas e atribuem valores a elas, vemos que não há nenhum modelo único. A observação aqui se refere a comportamentos públicos e explícitos: ontologias e axiologias não existem em um plano teórico abstrato, mas em ações práticas e disposições materiais e sociais. As ontologias e axiologias que entram em jogo em um dado momento de experiência de uma pessoa dependem do contexto no qual a pessoa se encontra,⁷⁰¹ e as pessoas podem transitar entre diferentes ontologias e axiologias conforme mudam de contexto – isto é, as pessoas exibem um certo grau (idiossincriticamente variável) de flexibilidade em suas definições de realidade. Mas há também imposições hegemônicas de sistemas ontológicos e axiológicos, que podem ser comumente observadas, por exemplo, em contextos nos quais que certos

700 Oliver J. T. Harris e John Robb, “Multiple Ontologies and the Problem of the Body in History,” *American Anthropologist* 114, no. 4 (December 2012): 669.

701 Ibid., 672.

sistemas de conhecimento são explicitamente codificados⁷⁰² e protegidos por sanções. Nesses contextos, há o estabelecimento de autoridades sociais sobre certos conhecimentos (isto é, diversas classes de “especialistas”) como figuras de poder que atuam (conscientemente ou não) para impor certas ordenações da realidade. Tensões entre indivíduos com diferentes visões de mundo emergem quando sociedades geram metateorias dominantes e as impõem.⁷⁰³ Considerando o modo como cada indivíduo situa-se no contexto das imposições e proibições de sua cultura (ou múltiplas culturas) desde o início de sua vida,⁷⁰⁴ é possível entender o

702 Ibid., 675.

703 Ibid., 672.

704 Um exemplo cotidiano sobre o processo de formação da visão de mundo de uma pessoa desde os primeiros anos de vida é dado por Viola Cordova, uma filósofa norte-americana de ascendência indígena, em sua crítica à visão de mundo da sociedade euroamericana: “[...] A flexibilidade da natureza de uma criança permite que lhe seja mostrado como ser um Apache, um Sioux, ou um Inglês. Por essa razão, os primeiros anos de uma criança nativa americana são os anos mais importantes. Nesses poucos anos, a criança recebe uma visão de mundo – sem livros, sem meios autoritários – e essa é a criança que é entregue às autoridades educacionais oficiais de uma sociedade estrangeira. O que pode parecer uma digressão sobre a educação de crianças é muito importante aqui, porque mostra como uma visão de mundo é inculcada, apesar das tentativas de erradicar o modo de ser-no-mundo nativo americano. Na época em que a criança chega à idade em que ela deve entrar no sistema escolar ‘americano’, ela já tem uma visão de mundo. Ela conhece seus arredores físicos e sabe a que grupo ela pertence; ela já aprendeu a esperar certas ações dos outros. Ela também já adquiriu uma metodologia de aprendizado. A criança nativa americana, quando entra no sistema americano formal de ‘ensinar’ as crianças, confronta não apenas um grupo de estranhos, mas um sistema de *ser* que é totalmente diferente do dela própria. Pode-se argumentar que todas as crianças encontram um ambiente estrangeiro quando deixam o lar para ir à escola. A criança nativa americana, no entanto, entra no que poderia ser descrito como um ‘universo paralelo’. As árvores, as montanhas, o ar – o *espaço físico* – podem ser os mesmos; o *espaço filosófico* não é. Um exemplo pode lançar alguma luz sobre essa afirmação: minha filha e uma amiga de escola não-nativa-americana ambas tiveram seus primeiros filhos no início do outono. Em um dia ensolarado de primavera, as duas jovens mulheres se reuniram para dar a primeira saída a seus bebês. A amiga de minha filha leva o assento traseiro do carro delas carregado com a parafernália que ela acha necessária para a saída. Minha filha leva apenas seu filho. Em um parque nas proximidades, minha filha coloca seu filho em uma área gramada e ele começa a engatinhar e explorar o território estranho. A amiga, por outro lado, deixa seu filho em um assento no carro, enquanto ela abre um cobertor para a criança e passa a despejar sobre o cobertor uma seleção de brinquedos familiares. Uma vez que a criança está sobre o cobertor, ele é admoestado a não tocar o chão – a grama é ‘caca’, ele vai ficar ‘sujo’ – e a mãe distrai a criança da exploração entregando-lhe vários brinquedos. Ocasionalmente a mãe pega a mão da criança e leva-a para andar sobre o cobertor. Minha filha segue seu filho enquanto ele rasteja no chão, apresenta-lhe árvores, flores, nuvens, o vento em seu rosto. A mãe não-nativa-americana apresenta a seu filho um ambiente potencialmente perigoso e estrangeiro; ela lhe oferece alternativas ‘seguras’, mediante a presença do cobertor e dos brinquedos. Todo o resto é ‘sujo’. Meu neto, por outro lado, é encorajado a tocar, sentir o gosto e explorar um lugar novo e delicioso. A criança não-nativa-americana é ensinada a confrontar seu ambiente; à nossa criança é mostrado o que o mundo contém. Esse é o material a partir do qual uma visão de mundo é construída. Sem linguagem, sem explicação, cada uma das jovens mulheres está dizendo à sua criança: este é o mundo, isto é onde você vive. Cada criança é introduzida no mundo ‘real’: uma carrega consigo um ambiente feito pelo homem, que proclama a segurança em meio a uma terra potencialmente hostil; a outra é introduzida em um lugar estranho, mas interessante, que se espera que ela ‘conheça’ intimamente.” Viola Faye Cordova, *How It Is: The Native American Philosophy of V. F. Cordova*, ed. Kathleen Dean Moore et al.

sentido da afirmação de que a realidade da pessoa é determinada por seu campo biográfico.

§ 80. Autoanálise dos desejos

Os desejos aparecem prontos no campo da consciência, mas qual sua origem? Esse é um tipo de autoanálise que pode ser feito livremente. A respeito de qualquer desejo, é possível perguntar: por que (ou *para* que) eu quero isso?

Ao fazer essa pergunta, podemos perceber que muitas vezes os objetos dos desejos não são fins últimos, mas meios para algum fim ulterior; isto é, a maioria dos fins em vista dos quais agimos são subordinados a outros fins. É fácil perceber que os desejos que se manifestam na consciência refletem objetivos ou propósitos mais fundamentais.⁷⁰⁵ Geralmente esses propósitos mais fundamentais não são formulados conscientemente, mas podem se tornar acessíveis – *até certo ponto* – por meio de uma autoanálise reflexiva. Digo “até certo ponto”, pois temos razões para supor que há alguns propósitos que podem não ser acessíveis à consciência ou à autoanálise.⁷⁰⁶ A consciência implica logicamente seu oposto, o *inconsciente* –

(Tucson: University of Arizona Press, 2007), 81–83. Uma única ressalva me parece necessária aqui. Quando Cordova diz que “sem linguagem, sem explicação”, a mãe diz algo sobre o mundo à criança, é preciso levar em conta que ainda assim a linguagem está presente: a situação que ela descreve faz parte do próprio início da aquisição da linguagem pela criança. Cordova está se referindo, no entanto, ao fato de que mesmo quando a mãe não efetivamente *verbaliza* suas atitudes, ela está comunicando sua visão de mundo através da ação. Cordova provavelmente tem consciência dessa nuance, pois ela faz referência à noção de jogo de linguagem de Wittgenstein logo em seguida, na mesma passagem (ibid., 83).

705 “Se examinamos cuidadosamente os desejos ordinários que temos na vida cotidiana, descobrimos que eles têm pelo menos uma característica importante, isto é, que eles são usualmente meios para um fim, em vez de fins em si mesmos. [...] Usualmente, quando um desejo consciente é analisado, descobrimos que podemos passar ‘para trás’ dele, por assim dizer, para chegar a outros objetivos, mais fundamentais, do indivíduo. [...] É característico dessa análise mais profunda que ela conduzirá sempre, em última instância, a certos objetivos ou necessidades para trás dos quais não podemos passar; isto é, a certos objetivos que parecem ser fins em si mesmos e que parecem não necessitar de qualquer justificação ou demonstração ulteriores. Esses objetivos têm a qualidade particular de não serem vistos diretamente com muita frequência, mas de serem um tipo de derivação conceitual a partir da multiplicidade de desejos conscientes específicos.” Abraham H. Maslow, “Preface to Motivation Theory,” *Psychosomatic Medicine* 5, no. 1 (1943): 86.

706 A tradição psicanalítica conseguiu mostrar que essa é uma possibilidade real, mas para isso necessitou de técnicas especiais que vão além da simples introspecção. Um princípio central da psicanálise é que a consciência não tem acesso imediato a suas motivações reais, as quais permanecem ocultas no inconsciente e emergem no plano da consciência apenas como sintomas (considerando “sintomas” em sentido amplo, isto é, incluindo sonhos, atos falhos, etc.). No entanto, a tradição psicanalítica também nos coloca diante da questão ontológica do inconsciente:

que podemos provisoriamente definir como *tudo que se encontra fora da consciência em um dado instante*. Nossa experiência envolve aquilo que aparece no campo da consciência, mas a simples auto-observação permite constatar que somos movidos por impulsos que provêm de fora da consciência: em um dado instante, você pode *tornar-se consciente* de um desejo ou necessidade, que o faz pensar sobre uma ação. É possível refletir sobre esses impulsos e analisá-los, mas a autoanálise vai apenas até um certo limite. Não sabemos se o impulso ou motivo que descobrimos através da introspecção deriva de algum outro motivo mais fundamental; por outro lado, não há nada que nos obrigue a supor que necessidades tenham de ser necessariamente inconscientes ou conscientes.

Por enquanto, quero apenas levar a análise até seu limite de acesso consciente. O limite aqui é algum tipo de objetivo ou fim que parece ser um bem em si mesmo, não subordinado a algum outro fim.⁷⁰⁷ Esses tipos de objetivos mais fundamentais têm a força de necessidades para nós. Tais necessidades se manifestam como um impulso⁷⁰⁸ vital, algo que *move a atenção*, por assim dizer, na

o que ele é de fato? Não vou lidar com essa questão no momento; por ora pretendo ater-me ao plano da consciência e àquilo que é possível acessar introspectivamente. Meu interesse aqui é investigar aquilo que é acessível à autoanálise.

707 “Se, como é dito, não há nenhum fim que não seja por sua vez um meio, a previsão não tem nenhum lugar onde possa parar, e nenhum fim-em-vista pode ser formado senão pelo mais arbitrário dos atos [...]. Essa objeção nos leva de volta às condições sob as quais os desejos tomam forma e as consequências previstas são projetadas como fins a serem alcançados. Essas condições são aquelas da necessidade, do *deficit*, e do conflito. Fora de uma condição de tensão entre uma pessoa e condições ambientais, não há [...] nenhuma ocasião para a evocação do desejo por alguma outra coisa; não há nada para induzir a formação de um fim, muito menos a formação de um fim em vez de qualquer outro a partir do número indefinido de fins teoricamente possíveis. O controle da transformação de tendências ativas em um desejo, no qual um fim-em-vista particular é incorporado, é exercido pelas necessidades ou privações de uma situação real, conforme suas exigências são abertas à observação. O ‘valor’ de diferentes fins que se sugerem é estimado ou medido pela capacidade que eles exibem de guiar a ação para tornar boas, satisfazer, em seu sentido literal, carências existentes. Aqui está o fator que encerra o processo da previsão e da comparação de fins-em-vista em sua função como meios. [...] Suficiente porque ele é o meio para instituir uma situação completa ou um conjunto integrado de condições.” Dewey, “Theory of Valuation,” 45–46.

708 “A teoria dos instintos é, por assim dizer, nossa mitologia. Os instintos são entidades míticas, magníficos em sua imprecisão. Em nosso trabalho, não podemos desprezá-los nem por um só momento, embora nunca estejamos seguros de os estarmos vendo claramente. Os senhores sabem como o pensamento popular lida com os instintos. As pessoas supõem existirem tantos e tão diversos instintos quanto aqueles de que elas necessitam no momento – um instinto de autoafirmação, um instinto de imitação, um instinto lúdico, um instinto gregário e muitos outros semelhantes. As pessoas os pegam, por assim dizer, fazem cada um deles desempenhar sua função particular, e, depois, os dispensam novamente. Sempre se nos impôs a suspeita de que, por trás de todos esses pequenos instintos *ad hoc*, escondia-se algo sério e poderoso, do qual gostaríamos de nos aproximar com cautela.” Sigmund Freud, “Novas Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise [1932]. Conferência XXXII: Ansiedade e Vida Instintual,” in *Obras Psicológicas Completas*, Edição Standard Brasileira, vol. XXII (Rio de Janeiro: Imago, 2006), 98. A palavra

direção de qualquer coisa que esteja presente no campo biográfico do sujeito e que seja relevante para a satisfação daquela necessidade. Uma autoanálise reflexiva nos permite trazer à consciência algumas dessas necessidades.

Consideremos um exemplo simples. Quando você tem sede, surge um desejo de beber água. Esse desejo é elaborado em sua consciência como um desejo de ir até a cozinha (digamos), pegar um copo no armário, enchê-lo de água (do filtro ou da geladeira, por exemplo), e bebê-lo. O ato inteiro, que envolve o movimento de você parar o que estava fazendo antes, depois ir até a cozinha, beber água, e voltar, é uma sequência de pequenos objetivos (pequenos “desejos”, por assim dizer) subordinados uns aos outros: você precisa do copo para enchê-lo de água e bebê-la; para isso precisa caminhar até a cozinha, abrir o armário, pegar o copo, depois caminhar até a geladeira, encher o copo, etc. Essa divisão do ato inteiro em partes é meramente analítica; há, é claro, mais de uma maneira de distinguir as partes de um ato (inclusive de dizer onde ele começa e onde ele termina). Os diferentes objetivos subordinados inclusos no ato total (distinguidos pela reflexão) podem estar presentes no campo da atenção com graus variáveis de nitidez durante o ato. Em certas ocasiões, você pode realizar o ato inteiro tão distraidamente que só percebe que o concluiu depois de já estar sentado de volta no sofá, após ter ido à cozinha e feito todos os movimentos necessários para matar a sede. Por outro lado, a autoanálise reflexiva sobre o ato permite ter consciência das diferentes atividades que o compõem, e da sequência de objetivos subordinados a uma necessidade que parece a mais básica no ato como um todo: a necessidade de satisfazer a sede. O ato inteiro é uma sequência de meios para alcançar um fim (beber água), que por sua vez é subordinado a uma necessidade mais básica, manifesta como um impulso vital (a sede). O desejo específico que esse impulso vital origina depende de suas circunstâncias momentâneas – se você estivesse andando pela rua e sentisse sede, seu desejo de beber água teria de ser satisfeito de outra maneira (encontrando um bebedouro, comprando uma garrafa d’água, pedindo água a alguém, etc.).

alemã traduzida como “instinto” nessa passagem é *Trieb*, que também pode ser traduzida como impulso ou pulsão. Para uma discussão desse conceito na obra de Freud e sua tradução em português e inglês, ver Gilberto Gomes, “Os dois conceitos freudianos de *Trieb*,” *Psicologia: Teoria e Pesquisa* 17, no. 3 (Set.-Dez 2001): 249–255.

§ 81. Necessidades

A autoanálise introspectiva sobre nossas necessidades nos permite perceber duas coisas a respeito delas: (1) elas são impulsos vitais que afetam o ser humano como um todo, e não apenas partes ou dimensões específicas dele; e (2) a vida é um estado constante de satisfação e insatisfação relativa de várias necessidades. Quando há uma “necessidade”, o funcionamento do organismo inteiro – em suas dimensões somática, afetiva e cognitiva – é afetado;⁷⁰⁹ ao mesmo tempo, algo sempre nos falta, estamos sempre em busca de algo: sempre temos várias necessidades a satisfazer.⁷¹⁰

Mas desejos não são eventos isolados no fluxo da experiência, como se fossem algum tipo de “átomos mentais”.⁷¹¹ Assim como outros tipos de sentimentos e

709 “[...] o indivíduo inteiro é motivado, em vez de apenas uma parte dele. [...] [N]ão existe nenhuma entidade correspondente a uma necessidade do estômago ou da boca, ou uma necessidade genital. Há apenas uma necessidade do indivíduo. É John Smith que quer comida, não o estômago de John Smith. Além disso, a satisfação vem para o indivíduo inteiro e não apenas para uma parte dele. A comida satisfaz a fome de John Smith, e não a fome de seu estômago. Lidar com a fome de John Smith como uma função meramente de seu trato gastrointestinal fez experimentadores negligenciarem o fato de que quando um indivíduo está com fome, ele muda não apenas em suas funções gastrointestinais, mas em muitas, talvez mesmo na maioria das outras funções das quais ele é capaz. Suas percepções mudam (ele perceberá a comida com mais prontidão do que em outras ocasiões). Suas memórias mudam (ele tem mais tendência a se lembrar de uma boa refeição nessa ocasião do que em outras ocasiões). Suas emoções mudam (ele está mais tenso e ‘nervoso’ do que em outras ocasiões). O conteúdo de seu pensamento muda (ele tem mais tendência a pensar em obter comida do que em resolver um problema de álgebra). E essa lista pode ser estendida a quase toda outra faculdade, capacidade ou função, tanto fisiológica quanto psíquica. Em outras palavras, quando John Smith está com fome, ele todo está com fome; ele é diferente enquanto indivíduo, em relação ao que ele é em outras ocasiões.” Maslow, “Preface to Motivation Theory,” 85.

710 “[...] a motivação é constante, interminável, flutuante e complexa, e [...] é uma característica universal de praticamente todo estado de coisas organizacional. [...] O homem é um animal desejante [*a wanting animal*] e raramente alcança um estado de satisfação completa exceto por um breve período. Quando um desejo é satisfeito, outro aparece para tomar seu lugar. Quando este é satisfeito, ainda outro surge em segundo plano, etc. É uma característica do ser humano ao longo de toda sua vida que ele está praticamente sempre desejando algo.” Ibid., 87–88.

711 “O aparecimento do impulso ou desejo, as ações que ele incita, e a satisfação que advém da obtenção do objeto visado, tomados todos juntos, nos dão apenas um caso único, artificial, isolado, retirado da complexa vida motivacional total do organismo. Quando a motivação é estudada dessa maneira, parece haver um começo e um fim, e pode-se muito facilmente assumir que a vida motivacional total seja uma soma atomística de muitas unidades individuais isoladas como essas. Na realidade esse não é o caso. O aparecimento, satisfação, ou não-satisfação, de qualquer unidade motivacional como essa praticamente sempre depende do estado de satisfação ou insatisfação de todas as outras motivações que o organismo possa ter. Ela depende, para seu aparecimento mesmo, do fato de que tal e tal outros desejos preponderantes tenham alcançado estados de relativa satisfação. O querer qualquer coisa implica por si mesmo satisfações já existentes de outras carências. Nunca teríamos o desejo de compor música ou de criar sistemas matemáticos, ou de adornar nossos lares, ou de estarmos bem vestidos, se nossos estômagos estivessem vazios a maior parte do tempo, ou se estivéssemos continuamente morrendo de sede,

pensamentos acontecem em um campo complexo de experiência, há sempre várias necessidades atuando ao mesmo tempo, em uma perspectiva temporal múltipla – temos sempre objetivos de curto, médio e longo prazo, que se revezam no campo da consciência segundo uma certa ordem de prioridades determinada pelos impulsos vitais. Algumas necessidades têm precedência sobre outras na ordem da satisfação, e algumas só emergem quando outras necessidades mais prementes foram satisfeitas. Esse é um fato facilmente observável em relação a necessidades fisiológicas, como fome, sede, sono e excreção. Quando uma dessas necessidades está presente, ou seja, quando o organismo se encontra em um estado de privação de comida, água, sono, etc., seu funcionamento volta-se quase completamente para a satisfação dessa necessidade. A privação de uma necessidade fisiológica limita o comportamento do organismo, e a necessidade domina a perspectiva do indivíduo sobre a vida (seus objetivos, suas ideias, suas fantasias, etc.). Uma pessoa com fome, por exemplo, torna-se uma máquina de buscar comida. As capacidades cognitivas do indivíduo são aplicadas à satisfação de quaisquer necessidades que se façam presentes no momento – toda nossa capacidade de cálculo, inferência e planejamento volta-se para a construção de estratégias e táticas de satisfação.

As necessidades deixam de ser determinantes ativos do comportamento quando satisfeitas; então outras necessidades, menos prioritárias, podem emergir.⁷¹² Além de necessidades fisiológicas, existem inúmeros tipos de anseios e motivações humanas que podemos chamar de necessidades, na medida em que estabelecem prioridades de ação. Necessidades como segurança física ou psíquica, afeto, pertencimento, amor, sexo; ou impulsos éticos, estéticos, intelectuais (como curiosidade, ou necessidades de simplificação, classificação, familiaridade, etc.); ou ainda, inclinações pessoais como criatividade, desenvolvimento de talentos individuais, ideais, tendências religiosas, metafísicas, impulsos de transcendência. Essas diferentes motivações assumem diferentes prioridades para diferentes indivíduos, e há muitas variações individuais, inversões e exceções de prioridades, no que diz respeito a quaisquer hierarquias gerais de necessidades que nossas análises nos levem a formular. Não é possível fazer nenhuma lista completa, e não

ou se fôssemos continuamente ameaçados por uma catástrofe sempre iminente, ou se todas as pessoas nos odiassem.” Ibid., 88.

712 Abraham H. Maslow, “A Theory of Human Motivation,” *Psychological Review* 50, no. 4 (1943): 375.

há nenhum esquema ou ordem absoluta.⁷¹³ Entretanto, cada pessoa pode alcançar um certo grau de consciência sobre suas próprias tendências e motivações, observando a si mesma e observando o comportamento de outros indivíduos. Podemos dizer que, para um dado indivíduo, há uma certa ordem de prioridades de objetivos vitais (observamos isto em nós mesmos). De modo mais imediato, o que podemos perceber é que certos impulsos têm prioridade sobre outros: eles compelem a atenção com mais força, e excluem outros impulsos do campo da consciência quando estão presentes.

Também podemos observar que diversos impulsos geralmente coexistem, e que há muitas ações que não têm um motivo único, mas vários. Uma ação qualquer pode ser um canal para satisfação de várias necessidades de uma vez.⁷¹⁴ Somos, de certa forma, oportunistas de meios: quando um meio pode servir para satisfazer mais de um desejo ao mesmo tempo, tendemos a escolhê-lo. Por outro lado, também há ações que não são motivadas por nenhum impulso interno, mas apenas determinadas por outras causas (como hábito, ou reações reflexas).

§ 82. *Desejos e formas culturais*

Os desejos emergem no contexto particular de campos biográficos individuais, como manifestações de necessidades humanas. A satisfação de uma necessidade depende das possibilidades determinadas pelas sociedades e pelas culturas, pela posição do indivíduo em sua sociedade, pela história pessoal daquele indivíduo. Mas os desejos são enraizados na estrutura biopsicológica humana. Então temos a seguinte situação: indivíduos de diferentes formações socioculturais têm desejos diferentes, na medida em que definem sua situação segundo diferentes ontologias e axiologias (por exemplo, um camponês na Europa medieval não tinha como desejar um prato de sushi – a não ser que tivesse capacidades adivinhatórias – pois tal objeto não existia para ele); mas há algo de comum em meio a todas as variações socioculturais (todo ser humano sente fome, sede, desejo sexual, tem

⁷¹³ Cf. *Ibid.*, 386–388.

⁷¹⁴ “Qualquer comportamento tende a ser determinado por várias ou *todas* as necessidades básicas simultaneamente, em vez de por apenas uma delas.” *Ibid.*, 390.

necessidade de segurança, afeto, pertencimento, arte, pensamento, etc., em diferentes medidas); e há diferentes formas culturais de satisfazer essas necessidades e impulsos humanos básicos. Certas necessidades e impulsos são relativamente mais fundamentais que os desejos superficiais que se apresentam de modo imediato na consciência.

Esse tipo de análise de impulsos humanos fundamentais nos permite fazer uma reflexão sobre os potenciais humanos de modo mais geral. Uma sociedade pode deixar certas necessidades insatisfeitas, por não disponibilizar a seus membros os meios para satisfazê-la; e uma cultura pode não ter as concepções necessárias para expressar uma necessidade ou elaborá-la. Um indivíduo em uma dada cultura pode se ver, no que diz respeito a alguns de seus impulsos, em uma situação análoga à de um recém-nascido que sente fome, mas não tem ainda uma concepção de comida. Sua necessidade se expressa instintivamente sem um componente cognitivo. Enquanto as necessidades fisiológicas humanas são todas supridas de alguma maneira por qualquer cultura, algumas culturas podem deixar de suprir os meios para o desenvolvimento de certos impulsos humanos – como vários tipos de impulsos éticos, estéticos, intelectuais, etc. Esses meios têm então de ser inventados, às vezes em um contexto de tensão ou conflito com a ordem social estabelecida.⁷¹⁵

§ 83. Singularização

A interação dos indivíduos com seu ambiente social e material é o ponto de origem de noções de valor econômico que fazem parte do campo semântico da palavra “valor”. Esse é um ponto onde se entrecruzam todos os tipos de fatores – fisiológicos, psicológicos, físicos (geográficos, físico-químicos, energéticos, etc.), sociais, culturais, históricos, etc. – envolvidos em processos psíquicos de atribuição

⁷¹⁵ “Assim, a evolução social é uma resultante da interação de dois fatores inteiramente distintos – o indivíduo, derivando seus dons particulares do jogo de forças fisiológicas e infrassociais, mas carregando todo o poder da iniciativa e da originação em suas mãos; e, em segundo lugar, o ambiente social, com seu poder de adotar ou rejeitar tanto o indivíduo quanto seus dons. Ambos os fatores são essenciais para a mudança. A comunidade estagna sem o impulso do indivíduo. O impulso mirra sem a simpatia da comunidade.” William James, “Great Men and Their Environment [1880],” in *The Will to Believe* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979 [1896]), 174.

de qualidades e valores às coisas. Um processo psíquico de atribuição está na base da classificação de algo como “mercadoria”:⁷¹⁶ uma coisa que tem utilidade (“valor de uso”)⁷¹⁷ para algum ser humano, e que também pode ser trocada por outras coisas úteis com outros seres humanos (isto é, tem algum “valor de troca”).⁷¹⁸ Quando consideramos algo como uma mercadoria – uma coisa dotada de valor econômico – estamos realizando uma atribuição, ou seja, um processo cognitivo-afetivo de categorização e valoração, que é em parte preestabelecido culturalmente.⁷¹⁹ Certas coisas são consideradas aptas para serem tratadas como mercadorias em uma sociedade, enquanto outras coisas não são. Uma coisa é potencialmente uma mercadoria quando há dois ou mais seres humanos dispostos a tratá-la como tal; e ela se torna efetivamente uma mercadoria quando é tratada como tal na prática, em

716 “A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa, a qual pelas suas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie. A natureza dessas necessidades, se elas se originam do estômago ou da fantasia, não altera nada na coisa. [Em uma nota neste ponto, Marx acrescenta: ‘Desejo inclui necessidade, é o apetite do espírito e tão natural como a fome para o corpo. (...) a maioria (das coisas) tem seu valor derivado da satisfação das necessidades do espírito.’ (Barbon, Nicholas. *A Discourse on Coining the New Money Lighter. In Answer to Mr. Locke’s Considerations* etc. Londres, 1696. p. 2-3.)] Aqui também não se trata de como a coisa satisfaz a necessidade humana, se imediatamente, como meio de subsistência, isto é, objeto de consumo, ou se indiretamente, como meio de produção. Cada coisa útil, como ferro, papel etc., deve ser encarada sob duplo ponto de vista, segundo qualidade e quantidade. Cada uma dessas coisas é um todo de muitas propriedades e pode, portanto, ser útil, sob diversos aspectos. Descobrir esses diversos aspectos e, portanto, os múltiplos modos de usar as coisas é um ato histórico. Assim como também o é a descoberta de medidas sociais para a quantidade das coisas úteis. A diversidade das medidas de mercadorias origina-se em parte da natureza diversa dos objetos a serem medidos, em parte de convenção.” Karl Marx, *O Capital. Vol. 1: Crítica da Economia Política*, trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe (São Paulo: Nova Cultural, 1996 [1867]), 165.

717 “A utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso. Essa utilidade, porém, não paira no ar. Determinada pelas propriedades do corpo da mercadoria, ela não existe sem o mesmo. O corpo da mercadoria mesmo, como ferro, trigo, diamante etc. é, portanto, um valor de uso ou bem. Esse seu caráter não depende de se a apropriação de suas propriedades úteis custa ao homem muito ou pouco trabalho. O exame dos valores de uso pressupõe sempre sua determinação quantitativa, como dúzia de relógios, vara de linho, tonelada de ferro etc.” Ibid., 166.

718 “O valor de troca aparece, de início, como a relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de uma espécie se trocam contra valores de uso de outra espécie, uma relação que muda constantemente no tempo e no espaço.” Ibid.

719 “A partir de uma perspectiva cultural, a produção de mercadorias é também um processo cultural e cognitivo: mercadorias devem ser não apenas produzidas materialmente como coisas, mas também culturalmente marcadas como sendo um certo tipo de coisa. Dentre o conjunto total das coisas disponíveis em uma sociedade, apenas algumas delas são consideradas apropriadas para marcar como mercadorias. Ademais, a mesma coisa pode ser tratada como uma mercadoria em um momento e não em outro. E finalmente, a mesma coisa pode, ao mesmo tempo, ser vista como uma mercadoria por uma pessoa e como algo diferente por outra. Tais deslocamentos e diferenças sobre se e quando uma coisa é uma mercadoria revelam uma economia moral que se coloca por trás da economia objetiva das transações visíveis.” Kopytoff, “The Cultural Biography of Things,” 64.

uma transação discreta entre dois seres humanos.⁷²⁰ Muitas vezes o valor econômico de um objeto já se encontra estabelecido ou sugerido por convenção. De qualquer modo, as pessoas envolvidas em uma transação precisam chegar a um acordo sobre o valor de troca de suas mercadorias.

Diferentes ordens de valores – individuais e coletivas – se entrecruzam no campo da interação interpessoal (em interseções de campos biográficos individuais). Dependendo da complexidade da sociedade em questão, diversas axiologias e ontologias individuais e grupais podem ser sobrepostas à ordem dos valores econômicos, estabelecidos por convenção social, de objetos culturalmente definidos como mercadorias naquela sociedade. Assim como um processo psíquico de atribuição determina a condição de uma coisa como mercadoria, há processos psíquicos de atribuição que estabelecem certas coisas como *especiais*, ou como não sendo mercadorias, ou como sendo coisas *singulares*. Há vários sentidos possíveis em que uma coisa pode ser considerada especial, mas de modo geral isso significa que a coisa é tratada como *diferente* de outras de um mesmo tipo, por algum motivo. Não apenas um certo tipo de coisas pode ser considerado não mercantilizável (por exemplo, “pessoas” no Ocidente contemporâneo), mas algumas coisas particulares, mercantilizáveis, podem ser consideradas especiais por certos indivíduos, e

720 “Uma mercadoria é uma coisa que tem valor de uso e que pode ser trocada em uma transação discreta por uma contraparte, o próprio fato da troca indicando que a contraparte tem, no contexto imediato, um valor equivalente. A contraparte é, pela mesma razão, também uma mercadoria no momento da troca. A troca pode ser direta, ou pode ser realizada indiretamente por meio do dinheiro, uma das funções do qual é como um meio de troca. Assim, qualquer coisa que possa ser comprada por dinheiro é naquele ponto uma mercadoria, qualquer que seja o destino que esteja reservado para ela depois de a transação ter sido feita (ela pode, daí em diante, ser desmercantilizada). Assim, no Ocidente, como uma forma de abreviatura cultural, nós usualmente tomamos a possibilidade de venda como sendo o indicador inconfundível da condição de mercadoria, enquanto a impossibilidade de venda imprime à coisa uma aura especial de separabilidade em relação ao que é mundano e comum. De fato, é claro, a possibilidade de venda por dinheiro não é uma característica necessária da condição de mercadoria, dada a existência da troca de mercadorias em economias não monetárias. Refiro-me à transação envolvendo mercadorias como discreta, a fim de enfatizar que o propósito primário e imediato da transação é obter o valor da contraparte (e essa, para o economista, é também sua função econômica). O propósito da transação não é, por exemplo, abrir o caminho para algum outro tipo de transação, como no caso de dadas para iniciar negociações de casamento ou para assegurar um apadrinhamento; cada um desses casos é uma transação parcial que deve ser considerada no contexto da transação inteira. Enquanto as trocas de coisas usualmente envolvem mercadorias, uma exceção notável são as trocas que marcam relações de reciprocidade, conforme estas foram classicamente definidas na antropologia. Aqui, as dadas são dadas a fim de evocar uma obrigação de dar de volta uma dádiva, que por sua vez evocará uma obrigação semelhante – uma cadeia interminável de dadas e obrigações. As próprias dadas podem ser coisas que são normalmente usadas como mercadorias (comida, banquetes, bens de luxo, serviços), mas cada transação não é discreta, e nenhuma, em princípio, é terminal.” Ibid., 68–69.

retiradas da ordem das mercadorias (por exemplo, um objeto com o qual você tenha uma relação biográfica, como uma herança de família, ou um presente recebido de uma pessoa querida, ou uma roupa favorita). O processo atributivo de tratar certas coisas como únicas e especiais pode ser chamado de *singularização*.⁷²¹ Na prática, ele significa cercar uma coisa de certas normas (imposições, proibições) ou rituais de uso ou manuseio. (A singularização de um objeto qualquer pode envolver uma atribuição de valor positivo ou negativo – conforme a coisa seja considerada boa ou má.) Isso é o oposto do processo de mercantilização, no qual uma coisa qualquer é considerada substituível por qualquer outra de seu tipo ou por uma certa quantidade de coisas de outros tipos.

§ 84. Uma metarreflexão

Processos psíquicos de atribuição – de qualidades, causas, valores – acontecem constantemente no fluxo da experiência. Quando falamos desses processos, estamos discernindo algo que acontece com extrema rapidez, e muitas vezes nas margens, ou então inteiramente fora, do campo da consciência. Uma autoanálise reflexiva nos permite trazê-los retrospectivamente à consciência, até certo ponto. Mas a análise é composta pelos mesmos tipos de processos que se tornam alvo da análise. Essa é a principal limitação da análise.

Seja como for, a limitação não nos impede de perceber um fato importante sobre nós mesmos: o de que a experiência, conforme se apresenta no campo de atenção de um indivíduo, é condicionada por fatores que se encontram fora do campo da atenção, fatores que movem o foco da atenção, por assim dizer. Esses fatores podem ser classificados sob o rótulo de *ontologias*, *axiologias*, *impulsos*. Esse rótulos resumem algumas observações sobre os fatores psíquicos que estabelecem a forma de nossas experiências: primeiro, que esses fatores dependem da relação do indivíduo com seu ambiente; segundo, que eles dependem da constituição ou estrutura interna do próprio indivíduo; e terceiro, que eles têm uma relação direta com a linguagem (mesmo no caso dos impulsos pré-verbais, que são

721 Ibid., 73–77.

o que nos possibilita adquirir uma linguagem em primeiro lugar).

Um outro fato importante que a auto-observação nos permite perceber é que, embora os fatores que impulsionam e condicionam a atenção atuem a partir de fora do campo da atenção, eles *podem* ser investigados pela atenção. Há dois tipos de investigação possíveis. Primeiro, a autoanálise reflexiva, ou introspecção, permite uma percepção limitada de nós mesmos. Em parte, essa limitação deriva do fato de que os mesmos fatores que estão sendo investigados condicionam a consciência que conduz a investigação. Em parte, também, a consciência pode ser sujeita a limites naturais que desconhecemos. Não temos como saber até que ponto algo que está fora da consciência pode ser acessível à consciência, ou seja, até que ponto é possível tornar consciente aquilo que é inconsciente. Temos de trabalhar sempre com a possibilidade de que algo esteja sendo deixado de fora; e ainda assim, não podemos supor arbitrariamente algum limite para a consciência, pois um limite preestabelecido pode simplesmente se tornar um limite real – pelo simples fato de ter sido suposto, isto é, autoimposto. É preciso, então, suspeitar de nós mesmos, e suspeitar inclusive daqueles que consideramos ser nossos limites.

Em segundo lugar, é possível investigar as ontologias e axiologias que servem como referenciais para as ações de uma pessoa, a partir do estudo de seus comportamentos observáveis. É possível prestar atenção aos outros e fazer inferências sobre os fatores que impulsionam e condicionam sua atenção – e com isso tirar conclusões que se apliquem a nós mesmos. Também nesse caso é necessária a suspeita, pois qualquer tentativa de caracterizar ontologias e axiologias é feita a partir da perspectiva de quem faz a caracterização. É preciso perguntar: para quais crenças e valores nós já somos inclinados? Quais as nossas preferências, tendências e idiossincrasias, com relação ao alvo de nossa investigação? Por que escolhemos esse objeto, antes de mais nada?

Com a escolha de meu objeto de atenção, coloco-me em uma perspectiva específica de investigação. Se meu propósito é compreender os fatores que regem a atenção, meu objeto de investigação não é o de uma reflexão filosófica direta, mas o de uma fenomenologia – entendida em sentido literal, como um estudo de fenômenos conforme aparecem à consciência. Mas aqui uma fenomenologia – uma abordagem que é supostamente direta, talvez supostamente mais direta que a de

uma filosofia qualquer – revela-se como uma abordagem indireta, pois esse estudo acontece *no âmbito de uma reflexão filosófica*, e essa é uma reflexão filosófica na qual se introduz uma outra ordem de complicação: ela é uma reflexão filosófica sobre a própria filosofia – uma forma de metafilosofia – na medida em que é uma tentativa de tornar conscientes, através de uma análise reflexiva, fatores inconscientes que condicionam uma filosofia qualquer (ou uma “visão de mundo” qualquer).

Essa é uma diferença entre (i) a formulação filosófica de perspectivas sobre a realidade e (ii) o estudo empírico de perspectivas particulares sobre a realidade. Uma diferença entre, por um lado: (i) teorias filosóficas de objetos, isto é, ontologias (dizer o que são certos entes), ou teorias filosóficas de valores, isto é, ontologias de valores (dizer o que são valores) – enquanto tentativas de fundamentar certas concepções sobre a realidade – ou ainda uma ética – enquanto tentativa de fundamentar certos valores – ou então uma epistemologia – enquanto tentativa de fundamentar certas concepções acerca do próprio conhecimento – e assim por diante, em relação a qualquer ramo de reflexão filosófica; e por outro lado, (ii) o estudo empírico de como as posições filosóficas são formadas na prática, em contextos particulares – a investigação de como emergem na prática várias ontologias, axiologias, epistemologias, e assim por diante. Quaisquer práticas são situadas e específicas. Quaisquer práticas ocorrem em contextos bio-psico-sócio-culturais que envolvem de antemão ontologias e axiologias implícitas, nos quais a atenção é sujeita a impulsos vitais modulados pelo próprio contexto. Os tipos de perguntas que são feitos nesses dois casos (i-ii) são diferentes.

§ 85. Perguntas reais

O estudo empírico de *perspectivas* sobre a realidade precisa ocorrer no nível das interações reais entre pessoas. É preciso lidar com as características particulares a partir desta perspectiva situada (eu, aqui), voltada para o exame de outras perspectivas. Isso modifica as perguntas a serem feitas sobre a experiência, e sobre as categorizações e valorações da experiência por parte dos sujeitos

situados nessas interações.⁷²²

A questão aqui é deslocada de (i) “o que é a realidade?”, para (ii) “sob quais circunstâncias – quando, onde, como, por quem – uma determinada coisa é considerada real?”.⁷²³ Mais do que isso, é preciso considerar: quem está fazendo essa pergunta, por que motivo, e a quem ela é dirigida? Na realidade, essas perguntas raramente são feitas em alguma situação concreta – a não ser em um *texto* filosófico, como aqui, não sendo dirigidas a ninguém em particular. (Elas não são dirigidas realmente a um suposto leitor do texto, e não há de verdade qualquer expectativa de resposta.)⁷²⁴ Aonde quero chegar com isso?

Proponho um deslocamento da pergunta fictícia “o que é a realidade?” para várias perguntas reais que podemos fazer a respeito de *experiências* particulares. Minha pergunta mais ampla, então, é a seguinte: o que fazemos quando investigamos experiências?

722 Uma discussão mais detalhada sobre o tipo de abordagem adotada aqui, com outras referências e uma contextualização histórica, pode ser encontrada em Michael Lynch, “Ontography: Investigating the Production of Things, Deflating Ontology,” *Social Studies of Science* 43, no. 3 (June 1, 2013): 444–462. Essa é uma abordagem que tem diversos antecedentes e parentescos na história da filosofia e das ciências sociais; alguns marcos importantes são o *Pragmatismo* de William James (*Pragmatism* [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975 (1907)]); as *Investigações filosóficas* de Wittgenstein (*Philosophische Untersuchungen; Philosophical Investigations* [The German Text, with an English Translation], trad. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, e Joachim Schulte, Rev. 4th ed. Oxford: Blackwell, 2009 [1953/1958]); os trabalhos de Arne Naess sobre “semântica empírica”, cf. por exemplo Arne Naess, “The Empirical Semantics of Key Terms, Phrases and Sentences,” in *Philosophy and Grammar: Papers on the Occasion of the Quincentennial of Uppsala University*, ed. Stig Kanger e Sven Öhman (Dordrecht: D. Reidel, 1981), 135–154.

723 Cf. Erving Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience* (Boston: Northeastern University Press, 1974), 2–3. E também James, *Principles*, 913–951.

724 Em relação ao *con*-texto: sei que esse texto será lido por pelo menos um grupo específico de leitores: os “juízes institucionalizados” do texto, por assim dizer, que o estarão lendo em um contexto particular, como participantes do jogo de linguagem da chamada “filosofia acadêmica”. Nesse contexto, posso dirigir essas perguntas diretamente a eles – a vocês – e ter uma expectativa de resposta. Mas nesse caso a pergunta se revela tão absolutamente vaga a ponto de não ser realmente uma pergunta. Afinal, não estou falando de *coisa* alguma em particular. O ponto é que ninguém realmente costuma perguntar a alguém coisas como “o que é a realidade?”.

III. O condicionamento da experiência

§ 86. *Estudo do inconsciente*

O *inconsciente* pode ser provisoriamente definido como tudo aquilo que está fora do campo da consciência em um dado instante. Como é possível estudar o inconsciente a partir da consciência?

Há condições e impulsos que atuam a partir de fora da consciência, que movem e condicionam a atenção. O estudo do inconsciente só é possível a partir do exame dos efeitos dessas condições e impulsos conforme atuam sobre a consciência.

Impressões sensoriais, sensações proprioceptivas, movimentos, pensamento abstrato, sentimento, memória, imaginação, raciocínio, emoção, desejo, volição – todos esses são eventos que chegam ao campo da consciência a partir de fora do campo, *eventos que adentram a consciência a partir do inconsciente*. Essa é apenas uma expressão metafórica para o fato de que em um instante eles não estavam presentes, e em outro instante passam a estar. Qualquer estudo do inconsciente precisa partir desse fato.

O fluxo da consciência segue um movimento próprio, no qual as experiências acontecem espontaneamente.⁷²⁵ Podemos dizer que as experiências acontecem de modo *automático*, conforme a atenção vai sendo levada para uma ou outra parte dos objetos totais que se apresentam à consciência. “Automático” significa algo que se move, se regula ou opera por si mesmo; ou de modo mais geral, algo que acontece sem intervenção adicional, contanto que certas condições sejam satisfeitas. O fluxo de nossas experiências acontece dessa maneira, com uma aparente exceção: as experiências de *esforço* – aqueles momentos em que temos o sentimento de estar exercendo uma força contrária ao fluxo espontâneo dos eventos (ou seja, uma intervenção no fluxo). Essa é a experiência da volição. Ainda assim: embora seja

⁷²⁵ “O primeiro fato para nós, [...] enquanto psicólogos, é que o pensamento de algum tipo acontece. Uso a palavra pensamento [...] para toda forma de consciência, indiscriminadamente. Se pudéssemos dizer em inglês ‘*it thinks*’ [‘pensa’], como dizemos ‘*it rains*’ [‘chove’] ou ‘*it blows*’ [‘sopra’], estaríamos enunciando o fato da forma mais simples e com o mínimo de assunção. Como não podemos, devemos simplesmente dizer que *o pensamento acontece*.” William James, *The Principles of Psychology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981 [1890]), 219–220.

sentida pelo sujeito como uma exceção ao automatismo espontâneo da consciência, a volição *também é um evento que surge espontaneamente na consciência.*

§ 87. Estrutura

O fluxo da consciência não é totalmente aleatório ou caótico; ele segue uma certa ordem. Em outras palavras, o processo da experiência se constitui segundo alguma *estrutura*. “Que estrutura é essa?” é uma pergunta que só pode ser investigada a partir da perspectiva da própria experiência.

A palavra “ordem” não deve ser entendida como sinônimo de “racionalidade”: é óbvio que o fluxo da consciência não segue sempre um curso racional, e que atribuímos essa qualidade a apenas uma parte da totalidade dos pensamentos.⁷²⁶ A ordem aqui é apenas sinônimo de alguma *estrutura* ou sequência, qualquer que seja – isto é, independentemente de quaisquer critérios de utilidade, racionalidade ou valor. Um outro sinônimo seria simplesmente o *contexto*. A existência de uma ordem ou estrutura na experiência significa que, em um dado instante, há maior ou menor probabilidade de o fluxo da experiência seguir um determinado curso. As possibilidades de experiência de um indivíduo em um dado instante são dadas pelos fatores que estruturam sua experiência naquele instante: as experiências anteriores do sujeito (isto é, sua história pessoal), a constituição e as condições fisiológicas de seu organismo, condições do ambiente (físico, social, psicológico), e o conjunto dos interesses intrínsecos do sujeito, determinados de alguma maneira por sua estrutura biopsicológica. O que nos leva a supor esse arcabouço de estruturas que condicionam a experiência, do ponto de vista da própria experiência, é o simples fato de que *qualquer experiência acontece em um contexto*. Isso é válido mesmo para experiências nas quais o contexto é subvertido, transgredido, ou desconstruído – sendo o exemplo mais extremo: a morte.

726 “A razão é apenas uma entre mil possibilidades no pensamento de cada um de nós. Quem pode contar todas as fantasias tolas, as suposições grotescas, as reflexões absolutamente irrelevantes que faz no curso de um dia? Quem pode jurar que seus preconceitos e crenças irracionais constituem uma parte menos volumosa de seu mobiliário mental que suas opiniões esclarecidas?” Ibid., 521.

§ 88. Perspectivas sobre o corpo

Um primeiro elemento do contexto de qualquer experiência é o *corpo*. Fazemos naturalmente uma distinção entre o ambiente e o organismo (o corpo), considerando a pele como a fronteira entre o corpo e o mundo. *Do ponto de vista da consciência*, o corpo pode às vezes ser considerado como um ambiente no qual a consciência se encontra inserida – a consciência pode assumir uma perspectiva *dentro* do corpo (por exemplo: feche os olhos e ouça os sons produzidos por seus músculos e articulações na cabeça). Ou ainda, o corpo pode ser considerado como um objeto no mundo, entre outros objetos (por exemplo: trace imaginariamente a trajetória que você deve percorrer para atravessar o vão de uma porta sem chocar-se com os batentes). Ou então, o corpo pode ser considerado como uma *parte* do campo da consciência – como estando *dentro* do campo da consciência (por exemplo: observe o conteúdo de seus campos de consciência). Essas são diferentes perspectivas e distinções que variam conforme a atenção assume diferentes posições. Em um campo imediato de experiência, a distinção entre “interior” e “exterior” *ao próprio campo* não existe imediatamente.⁷²⁷ Essa distinção só pode ser feita como um conceito em um campo posterior. Da mesma forma, a distinção entre *consciência* e *corpo*, ou entre eventos *mentais* e *materiais*, só é dada na experiência como um conceito (a distinção entre o somático e o psíquico é apenas discursiva). Ainda assim, a experiência é estruturada a partir de uma relação direta entre as dimensões somática e psíquica do sujeito, conforme distinguidas na experiência posterior. Eu sou o meu corpo? Ou eu não sou o meu corpo? Qualquer resposta (sim ou não) é possível, e inclusive plausível. Seja como for, minha experiência depende da condição do meu corpo.⁷²⁸ A condição do corpo, por sua vez, depende

727 “[...] ‘interior’ e ‘exterior’ não são coeficientes com os quais as experiências chegam a nós originalmente etiquetadas, mas são de fato resultados de uma classificação posterior realizada por nós por necessidades particulares”. William James, “The Place of Affectional Facts in a World of Pure Experience [1905],” in *Essays in Radical Empiricism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976 [1912]), 73.

728 “Todos os estados mentais (não importando qual seja seu caráter no que diz respeito à utilidade) são seguidos por uma atividade corpórea de algum tipo. Eles levam a mudanças inconspícuas de respiração, circulação, tensão muscular geral, e atividade glandular e visceral, mesmo que não levem a movimentos conspícuos da vida voluntária. Não apenas certos estados particulares da mente, portanto (tais como aqueles chamados de volições, por exemplo), mas estados mentais enquanto tais, todos os estados mentais, até mesmo meros pensamentos e sentimentos, são

de muitas maneiras das condições do ambiente no qual ele se encontra.

§ 89. Sistema

Uma noção útil para designar diversos elementos do contexto de uma experiência é a noção de *sistema*. Um sistema pode ser definido como um conjunto de elementos ou partes inter-relacionados, organizados (intencionalmente ou não) de modo a produzir certos efeitos ou a comportar-se de uma certa maneira.⁷²⁹ Um sistema é uma estrutura que pode ser analisada em termos de três tipos de conceitos: (1) partes ou elementos, (2) relações entre partes, e (3) comportamentos ou efeitos do todo. O comportamento de um sistema pode ser denominado como a

motores em suas consequências. [...] A condição imediata de um estado de consciência é uma atividade de algum tipo nos hemisférios cerebrais. Essa proposição é apoiada por tantos fatos patológicos, e posta por fisiologistas na base de tantos de seus raciocínios, que para a mente medicamente educada ela parece quase axiomática. Seria difícil, contudo, fornecer qualquer prova breve e peremptória da dependência incondicional da ação mental em relação à mudança neural. Que uma quantidade geral e usual de dependência existe não pode possivelmente ser ignorado. Tem-se apenas de considerar quão rapidamente a consciência pode ser (até onde sabemos) abolida por um golpe na cabeça, pela rápida perda de sangue, por uma descarga epilética, por uma dose completa de álcool, ópio, éter, ou óxido nitroso – ou quão facilmente ela pode ser alterada em sua qualidade por uma dose menor de qualquer um desses agentes ou de outros, ou por uma febre, – para ver o quanto nosso espírito está à mercê de acontecimentos corporais. Uma pequena interrupção do canal da vesícula, um gole de remédio catártico, uma xícara de café forte no momento apropriado, transformarão inteiramente por algum tempo as visões de um homem sobre a vida. Nossos estados de ânimo e resoluções são mais determinados pela condição de nossa circulação do que por nossos fundamentos lógicos. Se um homem será um herói ou um covarde é uma questão de seus ‘nervos’ temporários. Em muitos tipos de insanidade, embora não absolutamente em todos, foram encontradas alterações distintas do tecido cerebral. A destruição de certas porções definidas dos hemisférios cerebrais envolve perdas de tipos bastante determinados de memória e de faculdade motora adquirida [...].” William James, *Psychology: Briefer Course* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985 [1892]), 12–13. Esses são exemplos da dependência da experiência em relação à condição do organismo. Mas pouco adiante, James observa: “não explicamos sequer minimamente a *natureza* do pensamento ao afirmar essa dependência”. A correlação fenomenológica entre a consciência e organismo não implica necessariamente o materialismo – nem qualquer outra ontologia (como, por exemplo, um dualismo de substâncias). Em sua conferência sobre a “imortalidade humana” – “Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine [1898],” in *Essays in Religion and Morality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), 75–101 – James observa que é metafisicamente possível considerar que a consciência sobrevive à morte do corpo, mesmo considerando que ela é uma função deste (sendo que aqui devemos entender a palavra “função” em seu sentido matemático), e mesmo levando-se em conta todos os dados acumulados pela investigação científica. É possível formular hipóteses ontológicas variadas acerca da relação entre as dimensões somática e psíquica do sujeito. A relação direta entre essas dimensões é um fenômeno imediatamente observável, mas a natureza metafísica da relação é desconhecida.

729 Donella H. Meadows, *Thinking in Systems: A Primer*, ed. Diana Wright (London: Earthscan, 2009), 11.

função ou *propósito* do sistema,⁷³⁰ visto a partir da perspectiva de um observador. Um sistema qualquer sempre é descrito conforme o interesse e as capacidades de um observador. É o observador que escolhe as características a serem destacadas; é o observador quem delimita as fronteiras do sistema. Por causa da dependência da descrição em relação ao observador, não há uma maneira única de delimitar as fronteiras de qualquer sistema dado.⁷³¹

Sempre é possível considerar um sistema como sendo um todo em si mesmo, ou como sendo uma parte de outro sistema. Quaisquer sistemas podem ser tomados como partes de sistemas maiores, que podem ser partes de outros sistemas, e assim por diante. Da mesma forma, sistemas pode ser examinados como constituídos de sistemas menores, que são constituídos por outros sistemas ainda menores. Por exemplo, um ser humano, entendido como um sistema, pode ser examinado como uma entidade composta de subsistemas – órgãos, tecidos, células, etc. Ou ele pode ser visto como parte de um sistema maior – por exemplo, uma comunidade. O modo como a definição é feita depende dos interesses do observador, tanto quanto da realidade à qual ele se refere.⁷³²

730 “A palavra *função* é geralmente usada para um sistema não-humano, a palavra *propósito* para um sistema humano, mas a distinção não é absoluta, uma vez que muitos sistemas têm tanto elementos humanos quanto não-humanos”. Ibid., 15. A “função” aqui refere-se simplesmente àquilo que o sistema *faz*: “todo sistema faz algo, e o que ele faz pode ser considerado como o propósito da máquina” Stafford Beer, *Cybernetics and Management* (London: English Universities Press, 1959), 7. “Sistema” pode ser entendido como sinônimo de “máquina”, tomando-se essa palavra em seu sentido etimológico original: do grego, *μηχανή* (*mekhané*), “dispositivo, aparelho”; derivado de *μήχος* (*mékhos*), “meio, expediente”. Nesse sentido, “uma máquina é um sistema para fazer algo”. Ibid., 88.

731 “Qualquer sistema, como uma entidade que possa ser investigada em si própria, deve ter fronteiras, sejam elas espaciais ou dinâmicas. Estritamente falando, fronteiras espaciais existem somente na observação ingênua, e todas as fronteiras são, em última instância, dinâmicas. Não se pode traçar exatamente as fronteiras de um átomo (com valências saindo para fora, por assim dizer, para atrair outros átomos), ou de uma pedra (um agregado de moléculas e átomos que consiste principalmente de espaço vazio, com partículas em distâncias planetárias), ou de um organismo (continuamente trocando matéria com o ambiente).” Ludwig von Bertalanffy, *General System Theory* (New York: George Brazillier, 1968), 215.

732 “Notemos desde já que a definição de qualquer sistema particular é arbitrária. É legítimo chamar uma tesoura de sistema. Mas o sistema expandido de uma mulher cortando algo com uma tesoura também é um sistema genuíno. Por sua vez, contudo, o sistema mulher-com-tesoura é parte de um sistema maior de manufatura – e assim por diante. O universo parece ser feito de conjuntos de sistemas, cada um contido dentro de outro um pouco maior, como um conjunto de blocos de construção ociosos. Assim como é sempre possível expandir o sistema para um escopo de perspectiva mais ampla, também é possível reduzir o sistema para uma versão menor. Você poderia pensar que a tesoura que acaba de ser mencionada é um sistema mínimo. Mas o que acontece se quebrarmos o rebite e considerarmos uma só lâmina? A partir do ponto de vista anterior isso não é mais um sistema de modo algum: é um objeto inflexível singular. Certamente não é um sistema para cortar. Mas se colocamos essa lâmina única sob um microscópio, descobrimos que ela é um sistema de componentes metalúrgicos, todos interagindo de maneiras

§ 90. Caixas pretas

No fluxo da experiência interagimos com várias estruturas – que podemos definir como sistemas – cuja organização e funcionamento internos são desconhecidos para nós. Podemos observar o comportamento de um sistema – por exemplo, suas respostas às nossas ações – sem saber exatamente como o sistema produz os efeitos que observamos. Um sistema cujo mecanismo interno é inacessível, ou desconhecido, ou incompreensível para seu observador pode ser metaforicamente chamado de uma *caixa preta*.⁷³³

Uma caixa preta é um dispositivo conceitual para lidar com o desconhecido. A expressão “caixa preta”, nesse sentido, pode designar qualquer sistema que possa sofrer uma ação de seu ambiente e agir em resposta a essa ação. Enquanto dispositivo conceitual, uma caixa preta tem dois atributos.⁷³⁴ Primeiro, ser uma “caixa”: isso significa que ela tem um interior, e supõe-se que exista um mecanismo dentro da caixa (ou seja, significa que ela tem uma estrutura interna). Segundo, ser “preta”: isso significa que o mecanismo interno é desconhecido ou opaco para o observador. Chamemos de “experimentador” alguém que interage com a caixa a fim de tentar entender seu mecanismo. A “caixa” tem um conjunto de “entradas” e “saídas” definido pelo experimentador. “Entradas” são ações do experimentador ou do ambiente sobre a caixa (possibilidades de interação), “saídas” são comportamentos observados da caixa em resposta a esses comportamentos

especiais, dependendo (por exemplo) da temperatura em que a lâmina é mantida. Os componentes desse sistema são diferentes variedades de grãos de aço. E contudo, se tomarmos um desses, ainda é possível descobrir que ele contém um sistema – dessa vez de características atômicas. O ponto a ser retido aqui é que se desejamos considerar as interações que afetam uma única entidade, então teremos de definir aquela entidade como parte de um sistema. O sistema que escolhermos definir é um sistema porque contém partes inter-relacionadas, e é em algum sentido um todo em si mesmo. Mas a entidade que estamos considerando certamente será parte de um número de tais sistemas, cada um dos quais é um subsistema de uma série de sistemas maiores. Então o problema de enunciar o sistema que desejamos estudar não é fácil de modo algum.” Beer, *Cybernetics and Management*, 9–10.

733 W. Ross Ashby, “The Black Box,” in *An Introduction to Cybernetics* (London: Chapman & Hall, 1956), 86–117; Stafford Beer, “The Black Box,” in *Cybernetics and Management* (London: English Universities Press, 1959), 49–57; Norbert Wiener, *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*, 2nd ed. (Cambridge, MA: MIT Press, 1961), x–xi; Mario Bunge, “A General Black Box Theory,” *Philosophy of Science* 30, no. 4 (October 1963): 346–358.

734 Ranulph Glanville, “Black Boxes,” *Cybernetics and Human Knowing* 16, no. 1–2 (2009): 153.

externos. Observando a caixa, é possível para um experimentador postular um mecanismo causal que conecta as entradas e saídas que ele supõe serem correlacionadas.

A “caixa preta” é um postulado do experimentador: ele é quem escolhe o fenômeno a ser descrito; ele é quem escolhe as entradas a serem observadas (ações externas em relação ao objeto); ele é quem escolhe as saídas a serem observadas (comportamentos do objeto supostamente produzidos como efeitos das ações externas); ele é quem formula o mecanismo hipotético que conecta entradas e saídas (a suposta relação causal entre elas). Desse modo, o experimentador tem o duplo papel de criar (mentalmente) a “caixa” e interagir (praticamente) com ela. O investigador da caixa preta é um observador participante que coproduz aquilo que é observado (os comportamentos do sistema). Então, o sistema relevante, em qualquer investigação, não é a caixa preta sozinha, mas o sistema formado pela caixa preta e seu investigador.⁷³⁵ Do ponto de vista do investigador, a caixa preta serve como uma explicação hipotética: um dispositivo que funciona “como se” a hipótese do observador sobre o mecanismo interno da caixa fosse verdadeira.⁷³⁶ A “hipótese” pode ser apenas uma previsão dos comportamentos da caixa, e não necessariamente uma especulação sobre o mecanismo interno real. Na medida em que essa hipótese permanecer válida – isto é, não for contradita pelos comportamentos observados da caixa – o investigador pode continuar usando a hipótese para prever comportamentos futuros do sistema.⁷³⁷ A caixa preta, portanto, é uma técnica conceitual de formulação de hipóteses de trabalho – a mesma técnica que é usada por cada um de nós o tempo todo, na vida diária, para lidar com os objetos de nossas experiências.⁷³⁸

É fácil perceber que, em última instância, *qualquer objeto* da experiência deve ser considerado uma caixa preta, pois sempre que encontramos um objeto nós

735 Ibid., 158.

736 Ibid., 156.

737 “À medida que a descrição funcional é desenvolvida pelo observador e permanece viável, o observador passa a agir como se aquilo que está dentro da caixa preta fosse conhecido (embora não possa ser).” Ibid., 162.

738 “A criança que tenta abrir uma porta tem de manipular a maçaneta (a entrada) de modo a produzir o movimento desejado do trinco (a saída); e ela tem de aprender como controlar um por meio da outra sem ser capaz de ver o mecanismo interno que os conecta. Em nossas vidas diárias, somos confrontados a cada momento por sistemas cujos mecanismos internos não são inteiramente abertos à inspeção, e que devem ser tratados pelos métodos apropriados à Caixa Preta.” W. Ross Ashby, *An Introduction to Cybernetics* (London: Chapman & Hall, 1956), 86.

temos de *supor* alguma estrutura interna, sem termos acesso direto àquela estrutura.⁷³⁹ Nos casos em que é possível um acesso direto à estrutura interna de um objeto, um questionamento intensivo sempre nos levará a um ponto onde somos obrigados a admitir nossa ignorância acerca de alguns aspectos da estrutura. Ou seja: mesmo quando é possível abrir uma caixa preta, dentro dela encontramos outras caixas pretas.⁷⁴⁰ E mesmo quando tivemos experiências anteriores de investigar a estrutura interna de um objeto – seja um objeto particular, seja um objeto parecido com um que temos diante de nós – não temos certeza se as inferências que fazemos a partir de nossas experiências anteriores são verdadeiras; elas sempre podem não ser.⁷⁴¹ De qualquer modo, o que encontramos imediatamente em nossas experiências são aspectos exteriores dos objetos, conforme eles nos afetam, e precisamos fazer inferências a partir desses campos imediatos de experiência para planejar nossas ações futuras.

Isso não se aplica apenas a objetos materiais, mas a qualquer objeto total da consciência, dado como um *campo de experiência*. Um campo de experiência qualquer é sempre uma superfície: não é possível ir além do que é dado

739 “Nós de fato trabalhamos, em nossas vidas cotidianas, muito mais com Caixas Pretas do que tendemos a pensar. De início tendemos a pensar, por exemplo, que uma bicicleta não é uma Caixa Preta, pois podemos ver todos os elos de ligação. Nos enganamos, contudo. Os elos últimos entre o pedal e a roda são aquelas forças interatômicas que mantêm as partículas de metal unidas; destas não vemos nada, e a criança que aprende a andar de bicicleta pode se tornar competente meramente com o conhecimento de que a pressão nos pedais faz as rodas girarem. [...] O que está sendo sugerido agora não é que as Caixas Pretas se comportam aproximadamente como objetos reais, mas que os objetos reais são de fato todos Caixas Pretas, e que estivemos de fato operando com Caixas Pretas durante toda nossa vida. A teoria da Caixa Preta é meramente a teoria dos objetos ou sistemas reais, quando uma atenção íntima é dedicada à questão, relacionando objeto e observador, de qual informação provém do objeto, e como ela é obtida. Assim, a teoria da Caixa Preta é simplesmente o estudo das relações entre o experimentador e seu ambiente, quando uma atenção especial é dedicada ao fluxo da informação.” Ibid., 110.

740 Para uma série de ilustrações desse fato, ver Randall Munroe, *Thing Explainer: Complicated Stuff in Simple Words* (New York: Houghton Mifflin, 2015).

741 “Que a natureza seguirá amanhã as mesmas leis que ela segue hoje é [...] uma verdade que nenhum homem pode *saber*; mas nos interesses da cognição, bem como da ação, nós devemos postulá-la ou assumi-la.” William James, “The Sentiment of Rationality [1882],” in *The Will to Believe* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979 [1896]), 76. Ver também: David Hume, “(§4) Sceptical Doubts Concerning the Operations of the Understanding,” in *Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Stephen Buckle (Cambridge: Cambridge University Press, 2007 [1748/1772]), 28–40; Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos (São Paulo: EDUSP, 1998 [1921]): 5.135, 5.136, 5.1361; Heinz Von Foerster, “Metaphysics of an Experimental Epistemologist,” in *Brain Processes, Theories, and Models: An International Conference in Honor of W. S. McCulloch 25 Years After His Death*, ed. Roberto Moreno-Díaz and José Mira (Cambridge, MA: MIT Press, 1996), 3–10; Glanville, “Black Boxes,” 158.

imediatamente, a não ser interagindo com a superfície – isto é, alterando-a em um momento posterior.

Esse “ir além do que é dado” pode ser feito ao criarmos modelos imaginários para aquilo que está além do dado – sendo que os próprios modelos fazem parte de campos de experiência posteriores. Podemos interagir *conceitualmente* com nossos campos da experiência, criando modelos e modificando esses modelos conforme as superfícies experienciadas se modificam.

§ 91. Interfaces

Os objetos da experiência sempre se apresentam para nós como *interfaces*: superfícies de interação com as quais fazemos contato. Uma experiência é uma interface que vai se transformando, às vezes se abrindo, às vezes resistindo, aos movimentos da atenção e do corpo do experimentador. Ou seja, podemos dizer que nossas ações ocorrem em relação a campos de experiência que funcionam como interfaces entre um presente (já passado) e um futuro (já presente).

Toda ação, na realidade, é uma aposta na validade de certas hipóteses ontológicas sobre as estruturas que encontramos superficialmente na experiência. Apostamos na validade de uma hipótese sempre que agimos *como se* ela fosse verdadeira; a aposta significa assumir o risco das consequências caso a hipótese seja falsa. Toda ação é, em última instância, um ato de fé.⁷⁴² Nossas interações com quaisquer objetos da experiência são atos desse tipo: apostas em hipóteses sobre o comportamento de caixas pretas.

Os exemplos mais claros disso são nossos comportamentos quando confiamos nas máquinas que sustentam nossas vidas. Ao dirigir um carro a 100 km/h em uma estrada, aposto minha vida na hipótese de que o mecanismo irá funcionar conforme esperado. Já tenho, é claro, uma noção prévia de como ele deve funcionar, e um aprendizado prévio sobre a utilização daquele mecanismo – trata-se de um conjunto complexo de dispositivos, na verdade: carros, estradas, normas de

⁷⁴² “Fé significa crença em algo acerca do qual a dúvida é ainda teoricamente possível; e na medida em que o teste da crença é a disposição para agir, pode-se dizer que a fé é a prontidão para agir por uma causa cujo resultado próspero não nos é certificado de antemão.” James, “The Sentiment of Rationality,” 76.

trânsito, pessoas, etc. A estrutura interna da maioria desses mecanismos é desconhecida para mim, mas tenho uma boa noção dos comportamentos que posso esperar deles. Essa noção depende de minhas experiências prévias, nas quais utilizei ou vi outras pessoas utilizarem aquele mecanismo. E ela depende também da suposição de que *as pessoas que construíram os mecanismos* sabiam o que estavam fazendo.

Em geral, a verificação real do funcionamento adequado dos mecanismos internos nos quais confiamos é delegada a outras pessoas.⁷⁴³ Embora *potencialmente* sejamos capazes de realizar tal verificação por nós mesmos, essa potencialidade não é uma *possibilidade real* na maioria dos casos. (Eu não saberia e não teria os meios necessários para realizar sozinho uma inspeção técnica completa da mecânica do meu carro antes de viajar, por exemplo.) Na maioria dos casos, precisamos delegar a verificação a outras pessoas que detêm os saberes e os meios técnicos e materiais para realizá-la. Fazemos isso o tempo todo ao utilizar dispositivos tecnológicos: ao usar um elevador, ao entrar em um edifício, ao usar eletrodomésticos, ferramentas, aparelhos de comunicação, computadores, ou mesmo nossa própria comida.⁷⁴⁴

743 “Tome, por exemplo, aquele objeto ali na parede. Vocês e eu consideramos que ele seja um ‘relógio’, embora nenhum de nós tenha visto os mecanismos escondidos que fazem dele um relógio. Deixamos nossa noção passar por verdadeira sem tentar verificá-la. Se verdades significam essencialmente processos de verificação, não deveríamos então chamar de abortivas verdades não verificadas tais como essa? Não, pois elas formam o número esmagadoramente grande das verdades mediante as quais vivemos. Verificações indiretas, bem como diretas, passam pela revista. Onde a evidência circunstancial é suficiente, podemos passar sem o testemunho ocular. Assim como nós aqui assumimos que o Japão exista, sem nunca termos estado lá, porque fazer isso *funciona*, sendo que tudo que sabemos conspira com essa crença, e nada interfere; da mesma forma assumimos que aquela coisa seja um relógio. Nós o *usamos* como um relógio, regulando o comprimento de nossa palestra por meio dele. A verificação da assunção aqui significa que ela não conduz a nenhuma frustração ou contradição. A *verificabilidade* das engrenagens, dos pesos e do pêndulo é tão boa quanto a verificação. Para um processo de verdade completado há um milhão em nossas vidas que funcionam nesse estado nascente. Eles nos dirigem *rumo* à verificação direta; nos conduzem aos *arredores* dos objetos que vislumbra; e então, se tudo corre harmoniosamente, estamos tão certos de que a verificação é possível que nós a omitimos, e usualmente somos justificados por tudo que acontece. A verdade vive, de fato, em sua maior parte com base em um sistema de crédito. Nossos pensamentos e crenças ‘passam’, contanto que nada os conteste, assim como notas bancárias passam contanto que ninguém as recuse. Mas tudo isso aponta para verificações diretas cara a cara em algum lugar, sem as quais a fábrica da verdade entra em colapso como um sistema financeiro sem nenhuma base monetária. Você aceita minha verificação de uma coisa, eu aceito a sua de outra. Nós fazemos um comércio com a verdade uns dos outros. Mas as crenças verificadas concretamente por *alguém* são os esteios de toda a superestrutura.” William James, *Pragmatism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975 [1907]), 99–100.

744 De certa forma, esse aspecto prático de nossa interação com mecanismos cotidianos subverte a noção weberiana do “desencantamento do mundo”. Segundo Max Weber, o mundo moderno,

Um aspecto essencial de toda experiência é colocado em relevo por essa reflexão: experiências são mediações entre outras experiências. Quando interagimos com um objeto qualquer (considerando “objeto” em sentido amplo, isto é, incluindo não apenas objetos materiais, mas quaisquer campos de experiência tomados como objetos de outros campos de experiência), interagimos com uma superfície: uma zona de interação possível que media entre diferentes regiões da realidade – ou, pode-se dizer, uma zona de interação possível que media entre diferentes “realidades”, ou diferentes “experiências”. A zona de interação – uma interface – ao mesmo tempo impede o acesso àquilo que está além dela, e permite o acesso a *alguma coisa*, permite algum tipo de acesso a algo (mas não tudo) que está além, ao transmitir efeitos às partes da estrutura imediatamente próximas. A interface é o ponto de conexão entre dois sistemas: um canal de comunicação com algo que está *além* da experiência imediata.

Assim, uma tomada de eletricidade permite uma conexão com uma infraestrutura elétrica que se estende para muito além da parede da casa. O mesmo vale para uma torneira de água, uma lata de conserva em um mercado, uma tela de computador, um caixa eletrônico de banco – para citarmos apenas objetos familiares de uma sociedade industrial moderna. Isso vale, de fato, para qualquer objeto, seja ele uma produção humana ou não. E isso se aplica igualmente a objetos materiais e mentais.

§ 92. O inconsciente como caixa preta

marcado pela expansão do conhecimento tecnocientífico, é pautado por um tipo de “desencantamento” (*Entzauberung*): a noção de que não existem mais forças misteriosas que não possam ser explicadas e controladas pela ciência e pela tecnologia. Acontece que, na prática, a relação da maioria das pessoas com a ciência e a tecnologia não é uma relação de transparência e compreensão, mas uma relação de obscuridade e alienação. Vivemos cercados e controlados por *caixas pretas*: tecnologias que não compreendemos, nas quais depositamos nossa fé. Na prática, para a maioria das pessoas, um *smartphone* é tanto feitiçaria quanto qualquer tipo de vodu. Vivemos uma espécie de encantamento desencantado ou desencantamento encantado: as tecnologias das quais nossas vidas dependem são coisas que não compreendemos, às quais só temos acesso por meio de pactos (contratos de compra e venda) com as forças (instituições ou indivíduos) que as produzem – e que detêm o saber e o controle sobre elas. Para pagar a nossa parte do contrato, vendemos nossa vitalidade (nossa força de trabalho) às mesmas forças de quem compramos o produto. Epistemologicamente, não podemos dizer, de modo algum, que somos menos enfeitados que as “supersticiosas” gerações antigas (ou atuais) que acreditavam (ou ainda acreditam) em feitiços.

Então voltemos à pergunta: como a consciência é *estruturada* pelo inconsciente?

Note, em primeiro lugar, que essa é uma pergunta que *não* depende da pergunta ontológica “o que é o inconsciente?”. Não é possível dar uma resposta não especulativa à pergunta ontológica sobre o inconsciente, pois este não pode ser estudado diretamente (por definição, ele está fora da consciência). Processos inconscientes se revelam apenas através de seus resultados, a partir dos quais se pode inferir a existência de mecanismos que os produzam.⁷⁴⁵ A consciência pode inferir que a existência e a qualidade subjetiva intrínseca dela mesma (o aspecto inefável da experiência particular de *ser* isto que cada um é) dependem de uma série de sistemas cujo funcionamento é apenas indiretamente acessível à própria consciência. Mas a investigação das estruturas inconscientes que dão forma às experiências só pode se dar a partir daquilo que *é diretamente acessível*: os dados da experiência. A partir da observação de funções cognitivas e afetivas cujo resultado é apresentado pronto para a consciência, podemos postular certas estruturas produtoras desses efeitos; mas não temos acesso às partes constituintes de tais estruturas, nem a detalhes de seu funcionamento. Por exemplo: quanto tento me lembrar de alguma coisa, a memória aparece no campo da consciência. Quando tento fazer um cálculo mental, minha mente produz um resultado. Quando quero dizer alguma coisa, as palavras surgem – eu as pronuncio, ou escrevo. Essas são funções mentais produzidas (supomos) por algum mecanismo inacessível à consciência.⁷⁴⁶ Nesse aspecto, o estudo do inconsciente é formalmente equivalente ao estudo de uma *caixa preta*.

Qualquer ação de uma pessoa, qualquer interação com o mundo exterior ou

745 A esse respeito ver também: Sigmund Freud, “Uma nota sobre o inconsciente na psicanálise [1912],” in *Obras Psicológicas Completas*, Edição Standard Brasileira, vol. XII (Rio de Janeiro: Imago, 2006), 273–85; Sigmund Freud, “O Inconsciente [1915],” in *Obras Psicológicas Completas*, Edição Standard Brasileira, vol. XIV (Rio de Janeiro: Imago, 2006), 163–209; Carl G. Jung, *Fundamentos de Psicologia Analítica* [1935], vol. XVIII/1, Obras Completas (Petrópolis: Vozes, 1999), 32.

746 “As estruturas [isto é, estruturas mentais], para o investigador externo, são entidades explicativas hipotéticas baseadas em dados experienciais, comportamentais, ou psicológicos. Elas também são conceitos explicativos hipotéticos para cada um de nós ao olharmos para nossa própria experiência: eu sei que catorze dividido por dois é igual a sete, mas não experiencio a *estrutura* das habilidades aritméticas diretamente; só sei que quando preciso desse tipo de conhecimento, ele aparece e funciona. Uma vez que não preciso me apegar conscientemente a esse conhecimento o tempo todo, eu prontamente acredito ou formulo a hipótese de que ele esteja armazenado em algum tipo de estrutura, em algum lugar ‘em’ minha mente.” Charles T. Tart, *States of Consciousness* (Lincoln: iUniverse, 2000 [1975]), 20.

consigo mesma, qualquer percepção, sentimento, ou pensamento, envolve um número incontável de processos orgânicos que não são diretamente acessíveis à consciência. Entre os processos inconscientes que estruturam a experiência consciente, nesse sentido, incluem-se funções vegetativas autonômicas do organismo, como circulação do sangue, digestão de alimentos, respiração, regeneração, crescimento, etc.; funções sensitivas e funções cognitivas, como percepção, memória, raciocínio; funções afetivas, como emoções, desejos, aversões; etc. Todos esses processos ocorrem de modo automático, independentemente da consciência.⁷⁴⁷ Quase sempre, somente os resultados desses processos se tornam conscientes. As estruturas subjacentes a seu funcionamento são geralmente inacessíveis à consciência imediata, embora algumas dessas funções possam ser tornadas conscientes.⁷⁴⁸

§ 93. *Topografias psíquicas*

Podemos supor que há uma correlação entre a qualidade subjetiva da experiência de uma pessoa e o modo de funcionamento dos vários subsistemas que formam a pessoa, incluindo a relação destes com outros sistemas dos quais a pessoa faz parte (o ambiente físico, social, etc.). Podemos supor que cada uma das dimensões da experiência (coisas como processamento sensorial, emoções, memória, senso temporal, senso de identidade, atividade motora, pensamento conceitual, habilidade lógica ou aritmética, etc.) corresponde ao funcionamento de

747 “O que sabe o homem, de fato, sobre si mesmo! Seria ele sequer capaz, em algum momento, de perceber-se inteiramente, como se estivesse numa iluminada cabine de vidro? Não se lhe emudece a natureza acerca de todas as outras coisas, até mesmo acerca de seu corpo, para bani-lo e trancafiá-lo numa consciência orgulhosa e enganadora, ao largo dos movimentos intestinais, do veloz fluxo das correntes sanguíneas, e das complexas vibrações das fibras! Ela jogou fora a chave: e coitada da desastrosa curiosidade que, através de uma fissura, fosse capaz de sair uma vez sequer da câmara da consciência e olhar para baixo, pressentindo que, na indiferença de seu não-saber, o homem repousa sobre o impiedoso, o voraz, o insaciável, o assassino, como se, em sonhos, estivesse dependurado sobre as costas de um tigre.” Friedrich W. Nietzsche, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, trad. Fernando de Moraes Barros (São Paulo: Hedra, 2007 [1873]), 28–29.

748 A questão dos limites de acesso consciente a estruturas do inconsciente é em última instância uma questão metafísica. Podemos distinguir dois grandes grupos de ontologias da consciência que configuram duas posições opostas acerca dessa questão: um tipo de ontologia que considera que o acesso é impossível, outro que considera que o acesso é possível. Nessa segunda posição se encontram as metafísicas geralmente chamadas de espiritualistas.

um subsistema (mental e/ou orgânico) responsável por uma função manifestada em alguma qualidade fenomenológica. No entanto, uma *topografia psíquica* dos subsistemas cujo funcionamento inconsciente subjaz à consciência não pode ser especificada em termos fisiológicos, apesar da relação observada entre o funcionamento fisiológico e a qualidade subjetiva da experiência.⁷⁴⁹ Tal topografia pode apenas ser postulada como constituída de alguma maneira pelos sistemas que moldam e informam a experiência consciente. Esses sistemas podem ser designados de acordo com funções mentais percebidas pela consciência, identificadas através da investigação fenomenológica. Mas o modo como nomeamos tais funções é parcialmente arbitrário, pois depende das escolhas de um observador – escolhas que fazem parte do mesmo processo que o observador está tentando descrever.

§ 94. Limite da introspecção

Um investigador que deseje construir um modelo do inconsciente tem como suas principais fontes de dados os comportamentos (incluindo relatos verbais) de outras pessoas e dele próprio, e sua própria observação de seus campos de consciência. Assim como qualquer outro objeto experiencial, os comportamentos de uma pessoa equivalem aos de uma caixa preta.⁷⁵⁰

749 “Sabemos que, mesmo no sentido mais grosseiro, tais relações existem. A pesquisa nos tem fornecido provas irrefutáveis de que a atividade mental está vinculada à função do cérebro como a nenhum outro órgão. Avançamos – não sabemos até que ponto – com a descoberta da importância desigual das diferentes partes do cérebro e de suas relações especiais com partes específicas do corpo e com atividades mentais específicas. Mas todas as tentativas para, a partir disso, descobrir uma localização dos processos mentais, todos os esforços para conceber ideias armazenadas em células nervosas e excitações que percorrem as fibras nervosas, têm fracassado redondamente. [...] Verifica-se aqui um hiato que, por enquanto, não pode ser preenchido, e não constitui tarefa da psicologia preenchê-lo. Nossa topografia psíquica, no momento, nada tem que ver com a anatomia; refere-se não a localidades anatômicas, mas a regiões do mecanismo mental, onde quer que estejam situadas no corpo.” Freud, “O Inconsciente [1915],” 179.

750 “Imagine que um dia um disco voador que está de passagem derruba um objeto grande, de formato irregular, parecido com uma caixa, em um campo perto de Petaluma. Para a observação cotidiana do senso comum, a Caixa é um enigma. Ela é pesada demais para ser movida, é feita de alguma substância desconhecida, resistente a maçaricos de acetileno e a britadeiras, não emite som nenhum, e não se move. Um time de cientistas é chamada para estudá-la, para tentar descobrir o que ela é e o que ela representa. O físico tenta determinar sua massa, temperatura, elasticidade, condutividade elétrica, o grau de radioatividade, e obtém zeros ou valores implausíveis para suas medidas. O químico estuda sua estrutura molecular, e esta revela ser uma

Acontece que, *também do ponto de vista da introspecção*, o inconsciente funciona como uma caixa preta em relação à consciência. O enigma filosófico aqui é a relação do observador com o sistema observado, quando um observador observa sua própria mente. Um observador que tenta interagir com seus próprios sistemas mentais a fim de investigar o comportamento desses sistemas encontra uma situação peculiar, pois a “caixa preta”, nesse caso, é *invisível e intangível* – ela aparentemente não existe. É como se o investigador da mente interagisse com um número indeterminado de sistemas cujos efeitos se manifestam em pleno ar, *ex nihilo*, por assim dizer. O observador não vê os sistemas, mas apenas acontecimentos que ele pode supor serem resultados de tais sistemas. Uma investigação introspectiva do inconsciente funciona como se o observador estivesse *dentro* de uma caixa preta, tateando no escuro e tentando dar nomes aos objetos estranhos que encontra. Ou melhor: a caixa nesse caso não é escura, mas iluminada, e não é possível ver o que há por trás das luzes. É claro que nenhuma metáfora é sequer minimamente adequada para descrever essa situação – a qual é a origem de todas as metáforas possíveis.

molécula peculiar, talvez orgânica. Ele finalmente consegue queimar um pedaço dela em temperaturas muito altas, e reassegura-se de que ela obedece pelo menos à primeira lei da termodinâmica. Mas eles ainda não sabem o que é a Caixa, de onde ela veio, ou para que ela serve. Alguém pensa que, por causa da estrutura molecular orgânica, ela pode ser alguma forma de vida. Então biólogos, fisiologistas e cientistas da vida são convocados. A Caixa não exhibe quaisquer propriedades de protoplasma; segundo os testes usuais, ela não possui nenhum protoplasma bacteriano exceto o da Terra. Os neurofisiologistas não descobrem quaisquer padrões de variação de potencial elétrico, e os neuroanatomistas ficam perdidos, pois não podem cortar a caixa ou abri-la. Um dos neurofisiologistas tem um amigo que é psicanalista, e assim, pela piada, sugere: ‘Vamos deixá-lo tentar.’ O psicanalista recebe a oferta com muita seriedade. Ele fica lisonjeado por ser chamado à companhia desses verdadeiros cientistas. Ele se dedica com sinceridade a aplicar à Caixa Intratável os únicos recursos de que dispõe. Ele pede que uma grande poltrona seja posicionada atrás da Caixa (com essa Caixa é difícil dizer qual lado é qual). Ele senta-se na poltrona, pega um caderno e uma caneta, anota a data e, de modo bastante sóbrio, diz à Caixa: ‘Qual é seu nome?’. A Caixa responde: ‘Ralph’ – e o analista consegue ao menos um início com seu método, porque ninguém havia anteriormente considerado que falar com a Caixa fosse cientificamente respeitável. Com todas as suas limitações e fontes de erro, esse método provê uma maneira de descobrir algo sobre a Caixa que pode ser de algum valor. Ao selecionar entradas [*inputs*] faladas e observar quais saídas [*outputs*] faladas podem ser correlacionadas com elas, o analista tenta, utilizando observações repetidas e inferências plausíveis, chegar a conclusões sobre o que acontece dentro da Caixa, de onde ela veio, qual é seu propósito, para onde ela está indo, os problemas que ela está tendo.” Kenneth Mark Colby, “Research in Psychoanalytic Information Theory,” *American Scientist* 49, no. 3 (September 1961): 358–359.

§ 95. *Interior e exterior*

Quando fazemos uma divisão entre um “mundo interior” e um “mundo exterior”, considerando a linha divisória entre o interior e o exterior como a pele do organismo – ou seja: distinguimos duas regiões do universo físico, delimitadas por uma fronteira particular – podemos considerar que tudo que chega ao campo da consciência a partir do mundo exterior é processado por uma série de sistemas orgânicos no interior. Esse é um pressuposto básico sobre a consciência: suas relações com o exterior são mediadas pelo corpo, e pelo processamento inconsciente da informação. Em suas relações com o exterior, o organismo forma vários sistemas compostos com objetos e estruturas do ambiente (por exemplo: ferramentas, construções, formações naturais). Considerando essa distinção entre exterior e interior, os conteúdos do campo da consciência em um determinado instante podem ser distinguidos em relação a sua origem. Chamemos de *exopsíquicos* aqueles conteúdos que decorrem das relações do organismo com o exterior no instante dado; e chamemos de *endopsíquicos* os conteúdos que emergem a partir da memória e da imaginação. Os conteúdos endopsíquicos do campo da consciência dependem de pelo menos três tipos de fatores: (1) fatores inatos que condicionam a estrutura orgânica atual; (2) a história pessoal do indivíduo; e (3) o ambiente atual (ou seja, fatores exopsíquicos imediatos).

§ 96. *Porta da frente e porta dos fundos*

Consideremos então a metáfora do inconsciente como uma caixa preta que inclui todos os sistemas psicofisiológicos que dão suporte à consciência. Desse ponto de vista, o inconsciente é uma interface com a realidade: tudo que a consciência experiencia foi processado pelo inconsciente.

No que diz respeito à relação entre o organismo e o ambiente, há duas maneiras fundamentais como a experiência consciente é afetada pelo ambiente:⁷⁵¹

(1) Pela “porta da frente” do sistema perceptivo, por assim dizer: os

⁷⁵¹ As metáforas da “porta da frente” [*front door*] e da “porta dos fundos” [*back door*] são usadas por James em *Principles*, 1225–1226.

conteúdos da experiência são formados pelos sistemas cognitivos-afetivos-motores a partir de impressões externas, ou como produções da memória e da imaginação, originariamente baseadas em impressões externas. Alguns desses conteúdos processados pelos sistemas do inconsciente passam para o campo da consciência.

(2) Pela “porta dos fundos” do sistema inconsciente: há influências do exterior que atuam sobre as estruturas internas da caixa preta (os sistemas psicofisiológicos inconscientes), produzindo efeitos ou mudanças nos conteúdos da experiência (os “comportamentos observados” da caixa), sem que o observador (a consciência) saiba de que modo a forma ou o funcionamento das estruturas ocultas foi afetado.

O ponto fundamental dessa distinção entre a porta da frente e a porta dos fundos da experiência é o *conhecimento* que o sujeito pode ter das causas da experiência – isto é, o modo como ele pode fazer *atribuições* de causas – em cada situação. Todo campo de experiência é ejetivo, no sentido de que faz referência a algo que está além dele mesmo. A validade da referência só pode ser verificada conforme o fluxo da experiência se desenvolve no tempo. Em ambos os casos, isto é, tanto pela porta da frente quanto pela porta dos fundos, estamos falando de influências que produzem efeitos na experiência. A diferença entre os dois casos é que as influências diretas que originam as percepções (ou seja, os agentes considerados pelo sujeito como causas atuantes em uma experiência), no primeiro caso (pela porta da frente), são ao mesmo tempo objetos no campo presente da experiência. No segundo caso (pela porta dos fundos), elas são influências indiretas que não são objetos do campo presente da experiência, isto é, não fazem imediatamente parte da experiência, mas atuam sobre a forma presente da experiência de modo indireto.⁷⁵²

752 “A natureza tem muitos métodos para produzir o mesmo efeito. Ela pode gerar um desenhista ou um cantor ‘nato’ ao inclinar em uma certa direção, em um momento oportuno, as moléculas de algum óvulo humano; ou ela pode produzir uma criança sem talento e fazê-la passar anos laboriosos, mas bem sucedidos, na escola. Ela pode fazer nossos ouvidos tilintarem pelo som de um sino, ou por uma dose de quinino; nos fazer ver amarelo ao estender um campo de botões-de-ouro diante de nossos olhos, ou ao misturar um pouco de pó de santonina em nossa comida; nos encher de terror de certos arredores ao torná-los realmente perigosos, ou por um golpe que produz uma alteração patológica de nosso cérebro. É óbvio que necessitamos de duas palavras para designar esses dois modos de operação. *Em um caso os agentes naturais produzem percepções que tomam conhecimento dos próprios agentes; no outro caso, eles produzem percepções que tomam conhecimento de alguma outra coisa.* O que é ensinado à mente pela ‘experiência’, no primeiro caso, é a *ordem da própria experiência* – a ‘relação interior’ (na frase de Spencer) ‘corresponde’ à ‘relação exterior’ que a produziu, ao recordar e conhecer esta última. Mas no caso do *outro* tipo de agência natural, o que é ensinado à mente não tem nada a ver com a própria agência, mas com alguma relação exterior inteiramente diferente.” Ibid., 1223. No

Mas nem tudo que passa pela “porta da frente” dos sistemas sensoriais e perceptivos chega à consciência. Uma grande parcela daquilo que é percebido fica fora do foco da atenção, nas margens ou inteiramente fora do campo da consciência.⁷⁵³ Como podemos saber que tivemos uma percepção inconsciente? Só podemos descobrir isso reflexivamente, por inferências a partir de outras experiências subsequentes. Desse modo, algumas experiências podem nos permitir perceber que havíamos tido alguma percepção em algum momento do passado, sem termos consciência dela – seja por havermos esquecido que ela ocorreu, ou porque ela não passou de fato pelo campo da consciência, sendo processada apenas pelo inconsciente.⁷⁵⁴ Isso significa que há em nós “algo” que percebe o

primeiro caso (das influências diretas que atuam sobre a mente pela “porta da frente” da percepção), trata-se de “objetos naturais (como pores do sol, etc.), que a impressionam através dos sentidos, e no sentido estrito da palavra lhe dão *experiência*, ensinando-lhe por hábito e associação qual é a ordem de seus modos [ways].” Ibid. No segundo caso (das influências indiretas que atuam pela “porta dos fundos” dos sistemas psicofisiológicos inconscientes), trata-se de “outros objetos e processos naturais (no óvulo, no sangue, etc.), que igualmente modificam o cérebro, mas não o moldam para nenhuma cognição *deles mesmos*. O *tinnitus aurium* não revela nenhuma propriedade do quinino; o dom musical não ensina nada de embriologia; o pavor mórbido (da solidão, talvez), nada de patologia cerebral; mas o modo como um pôr do sol nublado e uma manhã chuvosa pairam juntos na mente copia e ensina as sequências de pores do sol e chuvas no mundo exterior.” Ibid., 1224. “As influências diretas são as ‘experiências’ do animal, no sentido mais amplo do termo. Onde aquilo que é influenciado é o organismo mental, elas são experiências *conscientes*, e tornam-se os *objetos* bem como as causas de seus efeitos. Isto é, o efeito consiste em uma tendência da própria experiência de ser lembrada, ou de ter seus elementos doravante acoplados na imaginação assim como foram acoplados na experiência.” Ibid. Os outros tipos de influências (atuantes pela porta dos fundos) são “causas indiretas de modificação mental – causas das quais não somos imediatamente cômicos como tais, e que não são os objetos diretos dos efeitos que elas produzem.” Ibid., 1225.

753 Esse fenômeno é designado na literatura psicológica como “percepção inconsciente” ou “percepção subliminar”. A existência do fenômeno é um fato bem estabelecido no campo da psicologia experimental, investigado em laboratório desde o século XIX. Para uma revisão da literatura, ver: Philip M. Merikle and Jim Cheesman, “Current Status of Research on Subliminal Perception,” in *Advances in Consumer Research*, vol. 14 (Provo: Association for Consumer Research, 1987), 298–302. Para uma introdução geral ao conceito, ver: Kathleen C. McCulloch and Pamela K. Smith, “Subliminal Perception,” ed. Vilanayur S. Ramachandran, *Encyclopedia of Human Behavior* (London: Academic Press, 2012), 551–557. Cf. também: Anthony J. Marcel, “Conscious and Unconscious Perception: An Approach to the Relations between Phenomenal Experience and Perceptual Processes,” *Cognitive Psychology* 15, no. 2 (April 1983): 238–300; Howard Shevrin et al., “Event-Related Potential Indicators of the Dynamic Unconscious,” *Consciousness and Cognition* 1 (1992): 340–366; James A. DeBner and Larry L. Jacoby, “Unconscious Perception: Attention, Awareness, and Control,” *Journal of Experimental Psychology* 20, no. 2 (1994): 304–317; Thomas Zoëga Ramsøy and Morten Overgaard, “Introspection and Subliminal Perception,” *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3 (2004): 1–23.

754 Um exemplo de como isso pode ocorrer é dado no seguinte relato de William James Sidis (1898–1944), o filho de Boris Sidis: “Em março de 1911, enquanto eu caminhava por uma rua, subitamente comecei a pensar sobre a Eneida de Virgílio, e minha atenção fixou-se na expressão ‘alma Venus’ que eu então lembrei de ter lido naquele poema. Naquela expressão, eu pensava particularmente sobre o significado da primeira palavra. Após uns poucos minutos (enquanto eu estava ainda no mesmo quarteirão) comecei a me perguntar *por que* eu pensara naquela expressão tão subitamente. Olhando ao redor, descobri que, entre as coisas no campo de visão

ambiente, e que esse algo pode atuar de modo autônomo, fora do campo da consciência. Esse é um dos significados da noção de um “inconsciente” autônomo.

§ 97. *Inconsciente cognitivo e afetivo*

A observação das funções mentais nos permite distinguir diferentes tipos de processos inconscientes. Para fins analíticos, podemos falar em dois grandes grupos de processos que se influenciam mutuamente: processos cognitivos e processos afetivos. Se tivermos o cuidado de lembrar que o “inconsciente” não é um “lugar”, ou uma “coisa” definida, mas apenas um modo de nos referirmos a diversos conjuntos de processos que supomos estarem acontecendo fora da consciência, dos quais percebemos apenas os resultados (ou seja, se tivermos o cuidado de lembrar que o inconsciente é antes de tudo um objeto de discurso), podemos falar sobre um “inconsciente cognitivo”⁷⁵⁵ e um “inconsciente afetivo”⁷⁵⁶ ao nos referirmos a esses dois grandes grupos de processos inconscientes que estruturam nossas experiências.

O inconsciente cognitivo envolve todo processamento de informação que dá suporte à cognição, e que permite à consciência relacionar-se com seus objetos (no sentido de “objetos da consciência”). Qualquer atividade consciente depende de um

que eu não havia notado havia uma pensão chamada ‘A Alma’. Eu certamente não tinha nenhum conhecimento do processo que sei que deve ter ocorrido, a saber, a leitura da palavra, a memória de que ela era latina, e a memória da expressão particular na qual ela ocorrera. Uma vez que, portanto, esse processo havia ocorrido, e não estivera em minha consciência, ele fora evidentemente um processo subconsciente. [...] Novamente, em agosto de 1913, eu estava caminhando por uma praça na qual havia uma livraria. Essa livraria estava a alguma distância de onde eu estava caminhando, de modo que eu não poderia razoavelmente notar o que estava na vitrine sem olhar com bastante esforço. Naquela noite, sonhei que via um livro com letras indistintas na capa. Pela manhã, passando pela livraria a uma distância mais próxima, encontrei na vitrine um livro com exatamente o mesmo tipo de capa que o livro do sonho. Isso mostra que eu havia visto aquele livro na tarde anterior, mas certamente não o notara. Devo tê-lo visto de modo subconsciente, e minha ‘inteligência inconsciente’ lembrou-se dele pelo menos até as duas horas da manhã, quando o sonho ocorreu. A aparência do livro no sonho mostra, além disso, que a memória não era apenas do fato de ter visto o livro, mas também da aparência do livro: até mesmo as letras indistintas no sonho provavelmente eram devidas ao fato de que eu havia passado pela loja a alguma distância.” William James Sidis, “Appendix IV: Unconscious Intelligence,” in *Symptomatology, Psychognosis, and Diagnosis of Psychopathic Diseases*, by Boris Sidis (Boston: Gorham Press, 1914), 433–434.

755 John F. Kihlstrom, “The Cognitive Unconscious,” *Science* 237, no. 4821 (September 18, 1987): 1445–1452.

756 Jean Piaget, “Inconscient Affectif et Inconscient Cognitif,” *Raison Présente* 19 (1970): 11–20.

número incontável de processos desse tipo. Considere, por exemplo, tudo que precisa acontecer no organismo para que uma pessoa possa participar de uma conversa,⁷⁵⁷ ou realizar uma ação corporal simples, como erguer um objeto.⁷⁵⁸ Todos esses processos podem ser classificados como fazendo parte do inconsciente cognitivo.

Por outro lado, qualquer atividade consciente envolve afetos e valorações positivos ou negativos. A atividade emocional que se apresenta no campo da consciência é resultado de uma série de processos que podemos agrupar sob o

757 “Considere, por exemplo, tudo que está ocorrendo abaixo do nível da atenção consciente [*conscious awareness*] quando você está tendo uma conversa. Aqui está apenas uma parte do que você está fazendo, a cada segundo: acessando memórias relevantes ao que está sendo dito; compreendendo um fluxo de som como sendo uma linguagem, dividindo-o em características e segmentos fonéticos distintivos, identificando fonemas e agrupando-os em morfemas; atribuindo uma estrutura à sentença de acordo com o vasto número de construções gramaticais em seu idioma nativo; selecionando palavras e dando-lhes significados apropriados ao contexto; dando sentido semântico e pragmático às sentenças como um todo; enquadrando o que está sendo dito em termos relevantes para a discussão; realizando inferências relevantes ao que está sendo discutido; construindo imagens mentais quando isso é relevante, e inspecionando-as; preenchendo lacunas no discurso; notando e interpretando a linguagem corporal de seu interlocutor; antecipando aonde a conversa está indo; planejando o que dizer em resposta. Cientistas cognitivos mostraram experimentalmente que para compreender até mesmo o enunciado mais simples, devemos realizar estas e outras formas incrivelmente complexas de pensamento, automaticamente e sem esforço perceptível, abaixo do nível da consciência. Não é que nós apenas ocasionalmente não notamos esses processos; em vez disso, eles são inacessíveis à atenção e ao controle conscientes.” George Lakoff e Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999), 10–11.

758 “Se alguém jogasse inesperadamente uma bola para mim, eu provavelmente conseguiria apanhá-la. Para fazer isso, no entanto, meu corpo deve se envolver em um número extremamente grande de eventos. Meu ser inteiro deve se transformar em uma ‘máquina de apanhar uma bola’. Eu me transformo em uma vasta rede de informação envolvendo milhares de milhares de funções de decisão. Conscientemente, vejo de repente uma bola vindo em minha direção, decido apanhá-la, e faço isso. Considere, no entanto, o que está acontecendo no interior da máquina-de-apanhar-bolas. Um sistema de varredura visual de propósito geral, em vigilância constante, detecta primeiro a bola: um conjunto complexo de induções no cérebro forma muito rapidamente uma hipótese sobre o que está acontecendo e coloca um sistema volitivo em operação. Como um resultado dessa volição (ela própria um processo psicológico misterioso), mecanismos visuais especiais de rastreamento entram em jogo e outro conjunto de eventos motores se inicia. De algum modo, meus dedos (que devem agarrar a bola exatamente no momento correto) devem ser levados até a trajetória da bola a tempo. Isso pode muito bem envolver eu lançar meu corpo no ar. Para fazer isso com sucesso, e sem cair de cara no chão, terei de fazer todo tipo de ajustes de postura em meu posicionamento, movendo os braços e as pernas exatamente da maneira correta para evitar o desastre. Essas manobras, por sua vez, exigem medidas fisiológicas especiais: suprimentos incomumente grandes de oxigênio terão de ser absorvidos, o tônus muscular se modificará, a ‘atentividade’ geral de todo o sistema nervoso alterará seu equilíbrio, e assim por diante. É interessante pensar que um compêndio completo provavelmente poderia ser escrito sobre a multidão de atividades que devem ocorrer nessa máquina-de-apanhar-uma-bola ao longo de um tempo cronometrado da ordem de aproximadamente alguns segundos. Nenhuma, ou apenas muito poucas, dessas atividades jamais alcança o nível da consciência; possivelmente não mais que uma dentre as milhões de decisões que serão tomadas no interior da máquina é compreendida.” Beer, *Cybernetics and Management*, 20–21.

rótulo de “inconsciente afetivo”. Esse é, em termos gerais, o inconsciente estudado pela psicanálise. Por exemplo, nossas reações afetivas às pessoas com quem interagimos socialmente são processos desse tipo. Imagine que você encontra uma pessoa pela primeira vez, e sente uma aversão imediata. Você nunca viu a pessoa antes, e ainda assim você a detesta logo de cara. Diante desse fato, não é absurdo supor que tal sentimento derive de algum evento ou conjunção de eventos ocorridos no passado do sujeito. O sujeito não se recorda imediatamente desses eventos, mas eles foram de alguma maneira registrados por seu aparelho psíquico. (Essa é a suposição feita pela psicanálise.) Em alguns casos é possível descobrir quais eventos foram esses, através da técnica psicanalítica.

A principal característica dos processos denominados de inconscientes é seu automatismo:⁷⁵⁹ sua ocorrência independente da decisão e do esforço conscientes.

759 O conceito de “automatismo” tem um longo percurso na história da psicologia, com raízes nos trabalhos de Descartes (1596-1650) e De La Mettrie (1709-1751), retomados pela neurofisiologia do século XIX. Cf. Thomas Huxley (1825-1895), “On the Hypothesis That Animals Are Automata, and Its History [1874],” in *Select Works of Thomas H. Huxley* (New York: John B. Alden, 1886), discutido em James, *Principles*, 132–147. Adam Crabtree (“Automatism and Secondary Centers of Consciousness,” in *Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century*, ed. Edward F. Kelly et al. [New York: Rowman & Littlefield, 2007], 303, n. 4) atribui a origem provável do termo “automatismo” [*automatism*] a um artigo publicado em 1838 sem menção de autoria: “On the Supposed Sensibility and Intelligence of Insects,” *Blackwood’s Edinburgh Magazine* 43 (June 1838): 589–606. James Elwick (“The Philosophy of Decapitation: Analysis, Biomedical Reform, and Devolution in London’s Body Politic, 1830–1850,” *Victorian Studies* 47, no. 2 [Winter 2005]: 174–87) atribui a autoria desse artigo ao médico, entomologista e micologista escocês Charles David Badham (1805-1857). A noção de automatismo foi utilizada no século XIX para explicar como “indivíduos podiam realizar ações inteligentes das quais eles não tinham nenhuma consciência” (Crabtree, “Automatism and Secondary Centers of Consciousness,” 303). Conforme demonstrado por vários experimentos na época, atividades bastante complexas podem ser realizadas por organismos vivos sem a interferência dos centros nervosos superiores. Por exemplo, Eduard Pflüger (1829-1910) (citado por Henry Maudsley [1835-1918], em *The Physiology of Mind* [London: Macmillan, 1876], 138–139) demonstrou que sapos que haviam tido os hemisférios cerebrais removidos ainda podiam realizar movimentos dotados de propósito, como esfregar as patas sobre o corpo para tentar remover uma substância irritante. (Cf. James, *Principles*, 25–87, esp. 28–32.) No final dos anos 1830, Thomas Laycock (1812-1876) introduzira a ideia da ação reflexa cerebral, isto é, a ideia de que reflexos cerebrais comparáveis aos reflexos medulares poderiam “converter estímulos exteriores em ações significativas sem a participação da consciência do indivíduo” (Crabtree, “Automatism and Secondary Centers of Consciousness,” 303; cf. Thomas Laycock, “Reflex, Automatic, and Unconscious Cerebration: A History and a Criticism [Part 1],” *The Journal of Mental Science* 21, no. 96 [January 1876]: 477–498; “Reflex, Automatic, and Unconscious Cerebration: A History and a Criticism [Part 2],” *The Journal of Mental Science* 22, no. 97 [April 1876]: 157–161). Posteriormente, William Carpenter (1813-1885), introduziria a noção de “cerebração inconsciente” [*unconscious cerebration*] para referir-se à elaboração cerebral de conteúdos fora da consciência, conteúdos cujos resultados se apresentam prontos e acabados à consciência sem que esta tenha acesso ao processo de elaboração (William Carpenter, *Principles of Human Physiology* [London: John Churchill, 1855]; cf. James, *Principles*, 165–176). O conceito de “automatismo psicológico” foi utilizado por autores como William James e Frederic Myers (entre outros) para se referir a fenômenos de alteração de personalidade, mesmerismo, hipnose, sonambulismo natural e artificial, histeria, e experiências

Nesse sentido, a estrutura do campo da consciência é um resultado de processos automáticos. O automatismo abrange não apenas os processos orgânicos fundamentais que dão suporte à consciência, mas também aos chamados processos mentais “superiores”, isto é, aqueles que aparecem prontos na consciência e são acessíveis à introspecção. Pensamentos, emoções, atribuições de causas e qualidades, juízos e valorações, interações sociais, comunicação, motivações, seleção de objetivos – todos esses são processos que ocorrem (ou podem ocorrer) de maneira autônoma na experiência subjetiva. Isso pode ser constatado por qualquer pessoa através da auto-observação ao longo de um certo período tempo.⁷⁶⁰

§ 98. Mitopoesia e sabedoria inconsciente

Há dois outros aspectos do funcionamento inconsciente que podem ser notados pela auto-observação.

O primeiro deles é a produção espontânea de fantasias, ficções, estórias, imagens poéticas e mitos, que podemos chamar de função *mitopoética*.⁷⁶¹ Em vez

místicas e religiosas de vários tipos. Tais fenômenos se apresentam no campo da consciência como incursões provenientes da região além das margens da consciência, sendo percebidos pelo sujeito como provenientes de uma fonte diferente dele próprio – daí receberem o rótulo de “automáticos”. Levando-se em conta o significado comum da palavra “automático”, esse rótulo poderia ser aplicado ao fluxo de consciência como um todo; a diferença é que os automatismos anômalos discutidos por Myers e James (*et alii*) são atribuídos pelo sujeito a uma agência exterior, enquanto o fluxo de consciência corriqueiro é considerado pelo sujeito como parte de sua própria personalidade. Para pesquisas recentes acerca de processos psicológicos automáticos, ver a nota seguinte.

760 Há uma vasta tradição contemporânea de investigação em psicologia experimental a esse respeito. As evidências experimentais reunidas confirmam em detalhes o fato do automatismo psíquico que pode ser constatado pela auto-observação. Para diversos levantamentos de pesquisas recentes nesse campo, ver: Robert S. Wyer, ed., *The Automaticity of Everyday Life* (New York: Psychology Press, 1997); John A. Bargh e Tanya L. Chartrand, “The Unbearable Automaticity of Being,” *American Psychologist* 54, no. 7 (July 1999): 462–479; Irving Kirsch e Steven Jay Lynn, “Automaticity in Clinical Psychology,” *American Psychologist* 54, no. 7 (1999): 504–515; John A. Bargh e Melissa J. Ferguson, “Beyond Behaviorism: On the Automaticity of Higher Mental Processes,” *Psychological Bulletin* 126, no. 6 (2000): 925–945; Ran R. Hassin, James S. Uleman, e John A. Bargh, eds., *The New Unconscious* (Oxford: Oxford University Press, 2005); John A. Bargh e Lawrence E. Williams, “The Nonconscious Regulation of Emotion,” in *Handbook of Emotion Regulation*, ed. James J. Gross (New York: Guilford Press, 2007), 429–445; John A. Bargh, ed., *Social Psychology and the Unconscious: The Automaticity of Higher Mental Processes* (New York: Psychology Press, 2007).

761 A expressão “instinto mitopoeico” [*mithopœic instinct*] deve-se a Frederic W. H. Myers, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*, vol. 2 (New York: Longmans, Green and Co., 1903), 5. Ver também: Crabtree, “Automatism and Secondary Centers of Consciousness,” 356; Henri

de descrever exemplos dessa função da mente inconsciente, prefiro apenas chamar atenção para sua existência. Cada pessoa pode facilmente perceber a atuação dessa função do inconsciente em sua vida diária, nos diversos momentos de devaneio e fantasia que acontecem durante o dia, ou nos sonhos, durante o sono.⁷⁶² Embora as experiências de cada indivíduo variem muito nesse sentido, creio que não haja nenhum ser humano (salvo possíveis exceções patológicas) que não seja capaz de reconhecer a existência dessa função, uma vez que sua atenção seja dirigida para esse assunto.

É fácil perceber que as produções mitopoéticas humanas⁷⁶³ unem em uma mesma manifestação aqueles dois aspectos do funcionamento inconsciente que podemos distinguir analiticamente: aspectos cognitivos e afetivos. Uma de suas características é a presença do símbolo (isto é, de uma dimensão simbólica): o símbolo é algo que representa, substitui ou sugere um outro algo.⁷⁶⁴ Mas o pensamento-sentimento mitopoético também contém uma carga própria de emoção: ao mesmo tempo que contém aspectos formais próprios, sua forma simbólica particular, manifesta na consciência (seja ela imagem, linguagem, som, etc.), é uma forma carregada de afeto. Um sonho, ou um devaneio, ou um poema, ou uma narrativa, não aparecem na consciência apenas como *representações* ou símbolos, mas também como realidades afetivas. Embora possam ser vistos reflexivamente, intelectualmente, como representações simbólicas, as manifestações da função mitopoética também são vivenciadas como *identidades*.⁷⁶⁵ não apenas representações de coisas, mas coisas com existência própria, que mobilizam

Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry* (New York: Basic Books, 1970), 314.

762 Para uma síntese de pesquisas empíricas recentes, ver Imants Baruss, *Alterations of Consciousness: An Empirical Analysis for Social Scientists* (Washington D.C.: American Psychological Association, 2003), esp. capítulos 2–4.

763 Para uma discussão com referências adicionais, ver Douglass Price-Williams, “In Search of Mythopoetic Thought,” *Ethos* 27, no. 1 (1999): 25–32.

764 Do grego, *σύμβολον* (*súmbolon*), “passe”, “senha”, “marcação”; de *σύν* + *βολή*: união da preposição *σύν* (*sún*), “com”, “junto”, e do substantivo *βολή* (*bolé*), “jogada”, “lançamento”, a partir do verbo *βάλλειν* (*bállein*), “lançar”. A etimologia da palavra sugere a ideia de duplicidade: “lançar juntos”, como em um lance de dados, dois objetos que caem juntos em um mesmo espaço; estando juntos, servem como indicação um do outro, na mente de quem vê a jogada. O símbolo é um objeto que remete a consciência a outro objeto por associação. O sentido mais antigo da palavra *σύμβολον*, de onde se originaram as traduções como “senha” ou “marca”, é “um objeto partido no meio para marcar um contrato ou acordo, ou marcado e partido para registrar uma dívida”. David Graeber, *Debt: The First 5000 Years* (New York: Melville House, 2011), 298.

765 Cf. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms. Volume Two: Mythical Thought*, trad. Ralph Manheim (New Haven: Yale University Press, 1955 [1925]), 38.

emoções. Enquanto em termos cognitivos um símbolo representa uma outra coisa, em termos afetivos o símbolo é a coisa – na medida em que provoca respostas afetivas como a coisa. (Para entender o que quero dizer com isso, preste atenção, por exemplo, a um momento de devaneio em seu dia: sua consciência, absorvida no devaneio, *enquanto está absorvida*, vivencia aquilo como sua realidade; o restante da realidade desaparece momentaneamente, em maior ou menor grau, do campo da experiência; sua realidade, naquele momento, é o envolvimento cognitivo e afetivo no devaneio, *tal como* aquele envolvimento se constitui em um campo de experiência total – podendo incluir um conjunto variado de outros elementos.) As criações da função mitopoética aparecem na vida cotidiana em sonhos e devaneios, nas criações artísticas, em êxtases místicos, e também em casos culturalmente considerados patológicos.⁷⁶⁶ O que todos esses casos têm em comum é a produção espontânea de conteúdos simbólicos afetivamente carregados que adentram a consciência. Em certas situações, esses conteúdos podem assumir uma importância além do comum para o indivíduo,⁷⁶⁷ e podem apresentar uma qualidade de

766 Uma das principais referências para a formulação do conceito de uma função mitopoética do inconsciente no final do século XIX, o trabalho de Théodore Flournoy (1854-1920), é particularmente importante a esse respeito. O trabalho de Flournoy, assim como as obras de Frederic Myers e William James de modo geral, levanta a questão de como interpretar ontologicamente as produções do inconsciente. Mais especificamente: como diferenciar entre misticismo e delírio? E como julgar o valor de verdade das alegações dos místicos ou dos loucos? Em 1899, Flournoy publicou os resultados de cinco anos de um estudo de caso sobre a médium Hélène Smith (pseudônimo de Catherine-Elise Müller [1861-1929]), intitulado *Des Indes à la planète Mars: étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie* (Paris: F. Alcan, 1899). O livro contém o relato dos transe de Hélène Smith, que dizia recordar-se de vidas passadas na Índia, na França e no planeta Marte, e apresentava manifestações particularmente elaboradas de glossolalia (“falar em línguas”). Flournoy cunhou o termo “criptomnésia” para explicar alguns dos fenômenos apresentados pela médium, que pareciam ser resultados de memórias (por exemplo, idiomas que ela ouvira na infância) retornando sem serem reconhecidas como tais pela consciência, e assumindo a forma de complexas narrativas mitopoéticas. Ver também o breve comentário de Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, 315–317.

767 “A linguagem dos contos e da poesia é a irmã vigorosa da linguagem dos sonhos. A partir da análise de muitos sonhos (tanto contemporâneos quanto antigos obtidos de relatos escritos) ao longo de anos, bem como de textos sagrados e da obra de místicos como Catarina de Siena, Francisco de Assis, Rumi e Eckhart, e da obra de muitos poetas como Dickinson, Millay, Whitman, entre outros, parece haver dentro da psique uma função que cria arte e poesia e que brota quando a pessoa espontânea ou propositadamente ousa se aproximar do núcleo instintivo da psique. Esse local na psique, onde se reúnem os sonhos, as histórias, a poesia e a arte, constitui o misterioso *habitat* da natureza selvagem ou instintiva. Na poesia e nos sonhos contemporâneos, bem como nos contos folclóricos mais antigos e nos escritos dos místicos, todo o ambiente desse núcleo é compreendido como um ser de vida autônoma. Na maioria das vezes, ele é representado como um dos grandes elementos, como por exemplo o oceano, a abóbada celeste, a terra preta, ou como um poder personalizado, como a *Rainha dos Céus*, *A Corça Branca*, *A Amiga*, *A Amada*, *O Amante* ou *O Parceiro*. A partir desse núcleo, ideias e questões de importância numinosa assomam à pessoa, que vivencia a sensação de ‘estar plena de algo diferente do eu’.” Clarissa Pinkola Estés, *Mulheres que correm com os lobos*, trad. Waldéa

“sabedoria” (por assim dizer) que transcende a sabedoria ordinária do sujeito consciente.

Esse é um outro aspecto do funcionamento inconsciente que pode ser notado pela auto-observação: a capacidade da mente inconsciente de atuar com um nível de habilidade superior ao da consciência ordinária, às vezes revelando à consciência informações, sentimentos e reflexões de alto nível de complexidade, relevância existencial e qualidade estética, ética ou prática, que produzem efeitos importantes na vida do sujeito.⁷⁶⁸

§ 99. *Aparato subjetivo*

O campo de experiência de uma pessoa em qualquer instante dado é uma função da pessoa e do ambiente no qual ela se encontra. Esse resultado, o campo, é um produto de vários tipos estruturas: estruturas que formam a pessoa e estruturas que formam o ambiente. As estruturas relevantes são conjuntos de elementos inter-relacionados que uma consciência – por exemplo: aqui, agora, esta pessoa que escreve – pode postular como aquilo que dá forma à experiência, aquilo que condiciona os movimentos da atenção (a sua ou a de outros indivíduos).

É possível analisar separadamente as estruturas desses dois estruturantes principais do campo da experiência – a personalidade e o ambiente.

Uma pessoa, entendida como dotada de subjetividade (consciência), é um sistema que tem uma estrutura interna. De um ponto de vista exterior, o indivíduo é uma unidade – uma caixa preta – que pode ser internamente considerada como um complexo de partes. A subjetividade é uma propriedade desse complexo, que funciona como um aparelho, ou *aparato*,⁷⁶⁹ ou *dispositivo* de direcionamento da

Barcellos, 7a ed. (Rio de Janeiro: Rocco, 1996 [1992]), 577–578, n. 1.

768 Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, 314, 317–318; Harald Walach, “Higher Self – Spark of the Mind – Summit of the Soul. Early History of an Important Concept of Transpersonal Psychology in the West,” *International Journal of Transpersonal Studies* 24 (2005): 16–28; Edward F. Kelly e Michael Grosso, “Genius,” in *Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century*, ed. Edward F. Kelly et al. (New York: Rowman & Littlefield, 2007), 423–493.

769 “Etimologicamente, a palavra latina *apparatus* deriva dos verbos *adparare* e *praeparare*. O primeiro indica prontidão para algo; o segundo, disponibilidade em prol de algo. O primeiro verbo implica o estar à espreita para saltar à espera de algo. Esse caráter de animal feroz prestes a lançar-se, implícito na raiz do termo, deve ser mantido ao tratar-se de aparelhos.” Vilém Flusser, *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia* (Rio de Janeiro: Relume

atenção.

O ambiente de um sujeito é ao mesmo tempo físico, biológico, social, psicológico: ele é composto de estruturas e eventos materiais e biológicos, alguns dos quais são afetados e produzidos pela atividade humana; é também composto pela presença e pela ação de outros seres humanos; e é percebido conforme as possibilidades da estrutura psicológica já formada do sujeito naquele momento.

O que “existe” efetivamente para um sistema, no que diz respeito a seu exterior, é o conjunto das diferenças exteriores que podem ser sentidas pelo sistema: apenas aquilo com que um sistema é capaz de interagir, ou que o afeta de alguma maneira, existe para aquele sistema.⁷⁷⁰

A interação entre um sistema e seu ambiente é uma relação de causalidade circular (conforme esta é arbitrariamente distinguida por um observador), na qual o ambiente afeta o funcionamento do sistema, e este por sua vez afeta o ambiente. Em uma cadeia circular de causas, os efeitos de um elemento da cadeia sobre outro fazem parte de uma série temporal de eventos na qual um efeito afeta uma manifestação posterior da causa que o produziu. Um circuito causal é formado de sequências de relações entre elementos que afetam uns aos outros, estando conectados de modo que o último ponto do circuito tem uma relação com o primeiro (tomados arbitrariamente). Em estruturas complexas, um elemento qualquer pode ter relações com muitos outros, podendo afetar e ser afetado por muitos outros. Um objeto qualquer pode fazer parte de muitas cadeias circulares de causalidade.

Há uma relação de causalidade circular entre a personalidade e o ambiente: o ambiente produz efeitos sobre a estrutura da personalidade, e esta produz efeitos sobre a estrutura do ambiente.⁷⁷¹ As particularidades dessa relação dão forma aos sujeitos.

Dumará, 2002 [1983]), 19.

770 Cf. Humberto R. Maturana y Francisco J. Varela, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*, 5a. ed. (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1972), 114–119.

771 A formação do aparelho subjetivo depende, portanto, de “dois grupos de variáveis, o equipamento biológico dos seres humanos e as formas históricas dentro das quais esse equipamento foi configurado”. Margaret Mead, “Dados antropológicos sobre o problema do instinto [1942],” in *Personalidade na Natureza, na Sociedade e na Cultura*, ed. Clyde Kluckhohn e Henry A. Murray, trad. Neil R. da Silva, vol. 1 (Belo Horizonte: Itatiaia, 1965 [1953]), 160–163.

§ 100. *Enigma de nós (a desatar)*

Como uma subjetividade adquire a forma específica que possui em um dado instante? Ou seja, como você e eu viemos a ser quem somos no momento em que faço essa pergunta?

Essas perguntas servem como pontos de partida para o trabalho com uma outra pergunta – um trabalho que não acontece apenas no plano teórico, mas que precisa ser realizado na experiência íntima. A pergunta é esta:

Quem sou eu?

O enigma de nós mesmos – o enigma que cada pessoa é para si mesma – pode ser posto em termos gerais, antes de uma tentativa pessoal de resolvê-lo. Esses termos mais gerais dizem respeito à constituição da subjetividade. Ao reconhecer que sou algo mais do que aquilo que se apresenta em meu campo de consciência a cada instante, vejo-me diante da necessidade de me harmonizar com as partes de mim que não vejo. Para isso, preciso investigar quem sou: qual a forma desse inconsciente que dá forma à minha consciência.

§ 101. *Formação da subjetividade*

Podemos distinguir algumas coisas que temos em comum com outras pessoas, e algumas coisas que nos são próprias enquanto indivíduos.⁷⁷² De modo

772 “Todo homem, em certos aspectos, é: a) igual a todos os outros homens, b) igual a alguns dos outros homens, c) diferente de todos os outros homens. É igual a todos os outros homens porque alguns dos determinantes da sua personalidade são universais na espécie. Isso quer dizer que há caracteres comuns nos dotes biológicos de todos os homens, nos ambientes físicos que habitam e nas sociedades e culturas em que se desenvolvem. [...] Todo homem passa pela experiência do nascimento e deve aprender a se deslocar e explorar seu ambiente, a se proteger contra extremos de temperatura e a evitar ferimentos graves; todo homem sente tensões sexuais e outras necessidades importunas, e deve aprender a achar os meios de aplacá-las; todo homem cresce em estatura, amadurece e morre; e faz tudo isso e muito mais, do princípio ao fim, como membro de uma sociedade. Essas características ele compartilha com a maioria dos animais de rebanho, mas outras são apenas suas. Só com os de sua própria espécie goza ele da postura ereta, das mãos capazes de segurar, da visão tridimensional e colorida, de um sistema nervoso que permite a fala elaborada e processos de aprendizagem da ordem mais elevada. Qualquer personalidade é igual às outras também porque, como animais sociais, os homens devem-se ajustar a uma condição de interdependência com os demais membros da sua sociedade e dos grupos que há dentro dela, e, como animais culturais, devem-se ajustar a expectativas tradicionalmente definidas. [...] As personalidades humanas são semelhantes ainda na medida em que todas sentem tanto satisfações quanto privações. Sentem-se frustradas pelo ambiente

geral, a subjetividade é um produto de forças internas e externas que podemos tentar investigar. Algumas dessas forças se originam em nossa constituição biológica e psíquica (considerando aqui, inclusive, as decisões e esforços do sujeito, se existirem). Outras são provenientes do ambiente físico e social externo.

A subjetividade num dado instante é um produto de incontáveis e complexas interações sucessivas entre a constituição fisiológica⁷⁷³ em amadurecimento e as

impessoal (tempo, obstáculos físicos, etc.) e por condições fisiológicas dentro de seus próprios corpos (incapacidades físicas, enfermidades, etc.). De igual forma a vida social significa certo sacrifício da autonomia, subordinação e as responsabilidades da superordenação. O prazer e a dor que os homens experimentam dependem também do que lhes ensinou a cultura a esperar uns dos outros. As antecipações de dor e de prazer são interiorizadas por meio do castigo e da recompensa. Essas universalidades da vida humana produzem efeitos comparáveis sobre as personalidades em desenvolvimento dos homens de todas as épocas, lugares e raças. [...] No entanto, são frequentemente notadas as semelhanças nos traços de personalidade entre membros de grupos ou em indivíduos específicos de diferentes grupos. Em certos caracteres da personalidade, na maior parte, os homens são 'iguais a alguns dos outros homens'. [...] Contudo, ser 'igual a alguns homens' não é, de modo algum, limitado a membros de unidades sociais tais como as nações, tribos e classes. Os povos marinheiros, não importa a comunidade de onde provenham, tendem a manifestar qualidades semelhantes. Pode-se dizer o mesmo da gente do deserto. Os intelectuais e atletas do mundo inteiro possuem alguma coisa em comum; assim também aqueles que nasceram na riqueza ou na pobreza. As pessoas que exerceram autoridade sobre grandes grupos durante muitos anos criam sistemas paralelos de reação, a despeito das diferenças culturalmente configuradas, nos detalhes de seu comportamento. É provável que pais tirânicos deixem uma marca perceptivelmente semelhante em seus filhos, embora a uniformidade possa ser superficialmente obscurecida por maneiras locais. [...] Finalmente, existe o fato inescapável de que um homem é, em muitos aspectos, diferente de todos os outros homens. Os modos de perceber, sentir, necessitar e comportar-se de cada indivíduo têm modelos característicos, que não são precisamente reproduzidos pelos de qualquer outro indivíduo. Em parte, isso pode ser explicado pela combinação singular de materiais biológicos que a pessoa recebeu de seus pais. Mais exatamente, a singularidade final de cada personalidade é produto de inúmeras e sucessivas interações entre a constituição em processo de amadurecimento e diferentes situações do ambiente, a partir do nascimento. Jamais se reproduz uma sequência idêntica dessas influências determinadoras. Nessa ordem de ideias, é necessário realçar a importância dos 'acidentes', isto é, de acontecimentos que não podem ser previsíveis quanto a cada indivíduo, com base no conhecimento generalizado de seus ambientes físico, social e cultural. Uma criança perde-se nos bosques e sofre pela exposição à fome. Outra criança é quase afogada por uma súbita inundação num vale. Outra perde a mãe e é criada por uma avó idosa, ou seu pai casa-se outra vez e sua educação é confiada à madrasta que tem a personalidade psicopática. Embora as personalidades das crianças que tenham passado por traumas do mesmo tipo muitas vezes se pareçam em certos aspectos, as diferenças entre elas podem ser ainda mais evidentes, em parte porque a situação traumática, em cada caso, teve certos caracteres peculiares, e em parte porque, na ocasião do trauma, a personalidade de cada criança, sendo já singular, reagiu de maneira singular. Verifica-se, pois, a singularidade em cada herança e a singularidade em cada ambiente, porém, de modo mais particular, a singularidade no número, nas espécies e na ordem temporal das situações criticamente determinadoras encontradas no curso da vida." Clyde Kluckhohn e Henry A. Murray, "Formação da Personalidade: Determinantes," in *Personalidade na Natureza, na Sociedade e na Cultura*, ed. Clyde Kluckhohn e Henry A. Murray, trad. Neil R. da Silva, vol. 1 (Belo Horizonte: Itatiaia, 1965 [1953]), 89–92.

773 "‘Constituição’ [*constitution*] refere-se à composição fisiológica total de um indivíduo num dado tempo. É um produto de influências que emanam do plasma germinal e de influências derivadas do ambiente (dieta, drogas, etc.)." Ibid., 93 (tradução modificada). Cf. James, *Principles*, 1222–

diversas situações nas quais ela se encontrou desde a concepção.⁷⁷⁴ A constituição fisiológica total do indivíduo num dado instante é um produto de potencialidades biológicas – em sua maioria herdadas, mas algumas talvez originadas de variações espontâneas⁷⁷⁵ – em contato com forças ambientais. O equipamento biológico, desenvolvido por diferentes processos de aprendizado e pelos eventos da história pessoal, é a base (ou a matéria-prima, por assim dizer) das formas que a dimensão subjetiva do indivíduo assume ao longo da vida.

§ 102. *Força e forma*

É importante esclarecer o sentido metafórico em que utilizo aqui essas duas palavras, *força* e *forma*:

(1) Todo fenômeno aparece de alguma forma, isto é, segundo alguma forma. Mesmo uma experiência do vazio – uma experiência de ausência de forma – é uma forma de aparição (nesse caso, a “forma sem forma”), uma vez que sua indicação como experiência implica uma distinção em relação a uma forma (como se pode ver também linguisticamente: a expressão “ausência de *forma*” contém uma referência à

1226.

774 O desenvolvimento pré-natal também é relevante. O equipamento biológico de um indivíduo, conforme o encontramos a partir do nascimento, é também um produto da interação de fatores genéticos e ambientais desde o momento da concepção unicelular. A formação do feto depende tanto de fatores genéticos quanto epigenéticos, entendendo-se a *epigênese* (do grego *ἐπί* [*epí*], “sobre”, “acima”, e *γένεσις* [*génesis*], “origem”) como o conjunto dos “processos da embriologia vistos como relacionados, em cada estágio, ao *status quo ante*.” (Gregory Bateson, *Mind and Nature: A Necessary Unity* [Cresskill, NJ: Hampton Press, 2002 (1979)], 228.) Cada passo no desenvolvimento pluricelular é construído sobre os passos anteriores (por exemplo, a expressão dos genes na formação de uma célula depende da posição desta em relação a outras células, o tipo destas, o equilíbrio bioquímico do meio, etc.). Enquanto subdisciplina da biologia, a epigenética é o estudo de fatores que atuam sobre a expressão dos genes, isto é, na formação de fenótipos. Acerca da epigênese, ver os comentários de Bateson, *Mind and Nature*, 45–48, 162–165, e *passim*; e também Jason Scott Robert, *Embryology, Epigenesis, and Evolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004). A partir da formação do sistema nervoso do feto, outros fatores ambientais também passam a ser relevantes, como fatores sensoriais. Para uma discussão e outras referências, ver: Hugo Lagercrantz e Jean-Pierre Changeux, “The Emergence of Human Consciousness: From Fetal to Neonatal Life,” *Pediatric Research* 65, no. 3 (2009): 255–260.

775 Por “variações espontâneas” devemos entender quaisquer possíveis modificações da hereditariedade produzidas por causas atuantes em nível molecular; modificações que podem ser transmitidas a descendentes por via genética. Para uma discussão contemporânea, ver Werner Arber, “Molecular Darwinism: The Contingency of Spontaneous Genetic Variation,” *Genome Biology and Evolution* 3 (2011): 1090–1092. Cf. William James, “Great Men and Their Environment [1880],” in *The Will to Believe* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979 [1896]), 166–170.

forma ausente). Isso me parece autoevidente, se considerarmos não apenas formas no sentido espacial (uma qualidade que está presente em toda sensação), mas qualquer *ordem* ou *sequência* possível de aparição de qualquer experiência – ou seja, qualquer sequência de distinções: qualquer sequência de movimentos da atenção. É nesse sentido absolutamente geral que uso a palavra “forma”.

(2) Na linguagem cotidiana, a palavra “força” pode ser usada com múltiplos sentidos, como potência, possibilidade, poder (incluindo tanto a noção de permissão, quanto a de capacidade), força física (que pode se referir à força muscular, ou então à força no sentido específico da ciência física: uma quantidade vetorial, isto é, com magnitude, direção e sentido, que se refere à variação de velocidade produzida em um corpo, como efeito de uma interação com outro corpo). Não desejo excluir nenhum desses sentidos, nem selecionar algum deles especificamente, mas sim usar a noção de força para incluir livremente todos eles. Usarei então a noção de força de maneira intuitiva e não-especificada, levando em consideração ainda a origem fenomenológica dos conceitos de força no campo da experiência pessoal. Essa noção fenomenológica diz respeito à sensação de esforço muscular, à experiência de realizar um esforço (físico ou psicológico); e também à experiência de ser sujeito a uma intervenção externa, ou seja, sofrer a ação de uma outra entidade (sofrer a ação de uma força externa), ou sofrer um impacto, esperado ou inesperado.⁷⁷⁶ De modo geral, sempre que atribuímos uma causa a um fenômeno supomos que há uma ou mais forças atuando, mas a fenomenologia da força não implica necessariamente qualquer atribuição de causa.

A metáfora da “força” aqui inclui também o que chamamos de *influências*, das quais somente algumas são forças no sentido físico. Muitas são apenas indicações de forças, ou ainda, indicações de limitações. Por exemplo: se vou atravessar uma rua, sei que preciso esperar os carros passarem, senão posso ser atropelado. Um atropelamento é um impacto de uma força. A percepção que tenho dos carros é uma indicação dessa possibilidade, que influencia meu comportamento. A força aqui é apenas indicada, mas ainda assim a indicação é uma influência a ser considerada em meus movimentos. Da mesma forma, a percepção de uma parede é uma

⁷⁷⁶ Sigo aqui a discussão sobre o conceito fenomenológico de força feita por Herbert Spiegelberg, “The Essentials of the Phenomenological Method,” in *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 3rd ed. (Dordrecht: Springer Netherlands, 1994), 676–719.

indicação de uma possível resistência – ou seja: um símbolo de experiências possíveis – à qual posso responder de muitas maneiras (evitando-a, desviando-me dela, apoiando-me nela, usando-a como mural, etc.). Metaforicamente podemos dizer que a parede é uma “força” que influencia (limita ou possibilita) meu comportamento. Esses exemplos dependem da reação autônoma de uma entidade a uma influência: a força física presente na situação pode ser quase nula (ou inteiramente nula), e ainda assim produzir reações macroscópicas. Fisicamente, uma voz que ouço é uma força minúscula (o impacto de moléculas invisíveis de ar sobre meus tímpanos); mas ela pode produzir em mim um efeito muito maior, que não depende da grandeza física da força sonora, mas de minha organização psicofisiológica interna: a voz de alguém chamando do lado de fora pode fazer com que eu me levante e vá abrir a porta. É claro que não atribuímos esse movimento à força física das moléculas de ar, a não ser indiretamente. Ainda assim, dizer que a voz fez com que eu me movesse é uma metáfora comum. Nesse sentido metafórico, influências são “forças”, pois podem produzir movimentos a partir do repouso, ou modificar movimentos já em curso. É nesse sentido geral que falarei das forças que dão forma à subjetividade.

§ 103. *Impulso e hábito*

A gênese da subjetividade se baseia em dois princípios psicofisiológicos: o *impulso* e o *hábito*. Estes são dois princípios da “natureza humana” compartilhados por todos os membros da espécie.⁷⁷⁷ A aparência dogmática dessa afirmação, quando formulada dessa maneira, não deve obscurecer o fato de que ela é apenas

⁷⁷⁷ “Falar de uma ‘natureza humana’ compartilhada não deveria, é claro, ser tomado como implicando qualquer comprometimento com o essencialismo, uma vez que a espécie humana é uma produção histórica contingente tanto quanto qualquer organismo humano. Propriedades no âmbito da espécie, sendo muito mais duradouras do que as propriedades no âmbito dos organismos ou das pessoas, podem de fato parecer envolver uma ‘natureza fixa e necessária’ quando se consideram eventos na escala temporal do organismo, mas essa fixidez e necessidade são um tipo de ‘ilusão de ótica’ produzida pela taxa de mudança muito mais lenta das propriedades de uma espécie, ou por seu alto grau de isolamento reprodutivo. Por outro lado, um processo que explique a emergência de uma forma de subjetividade no âmbito da espécie deixa de fora muitos traços que caracterizam as pessoas singulares pertencentes a culturas singulares.” Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity* (London: Continuum, 2006), 48–49.

um modelo para tentar descrever o comportamento de um certo tipo de caixa preta – um ser humano. Em outras palavras, essa é uma ficção útil, baseada na observação do comportamento humano.

Qualquer movimento orgânico deriva de um impulso interno do organismo. De um ponto de vista exterior, não importa se um movimento é automático (um ato reflexo, ou instintivo) ou voluntário (um ato consciente) – o movimento é o mesmo, seja qual for a causa que um observador lhe atribua. Da mesma forma, atribuímos consciência, ou não, a um agente com base em uma série de pistas que encontramos no contexto da situação; e o tipo de movimento que ele realiza pode ser uma dessas pistas ou não. Em última instância, de um ponto de vista exterior, também não importa se um movimento é inato ou aprendido.⁷⁷⁸ Dizemos que um

778 “Se eu começo a cortar o pé de uma árvore, seus galhos permanecem indiferentes ao meu ato, e suas folhas murmuram tão pacificamente como sempre ao vento. Se, ao contrário, eu cometo uma violência contra o pé de um homem, meu semelhante, o resto de seu corpo instantaneamente responde à agressão com movimentos de alarme ou de defesa. A razão dessa diferença é que o homem tem um sistema nervoso, enquanto a árvore não tem nenhum; e a função do sistema nervoso é colocar cada parte em cooperação harmônica com toda outra. Os nervos aferentes, quando excitados por algum irritante físico, seja ele tão grosseiro em seu modo de operação quanto um machado cortante ou tão sutil quanto as ondas de luz, comunicam a excitação aos centros nervosos. A comoção instaurada nos centros não se detém ali, mas descarrega-se, se tiver qualquer força, através dos nervos eferentes até os músculos e glândulas, excitando movimentos dos membros e das vísceras, ou atos de secreção, que variam conforme o animal e o irritante aplicado. Esses atos de resposta têm usualmente o caráter comum de servirem para algo. Eles afastam o estímulo nocivo e dão apoio ao benéfico; enquanto que se, ainda que indiferente por si mesmo, o estímulo for um sinal de alguma circunstância distante que tenha importância prática, os atos do animal são voltados para essa circunstância de modo a evitar seus perigos ou assegurar seus benefícios, conforme o caso. Para tomar um exemplo comum, se eu ouço o condutor chamando ‘Todos a bordo!’ quando entro no armazém, meu coração primeiro pára, depois palpita, e minhas pernas respondem às ondas sonoras que caem sobre meu tímpano, acelerando seus movimentos. Se eu tropeço enquanto corro, a sensação de cair provoca um movimento das mãos na direção da queda, cujo efeito é proteger o corpo de um choque súbito demais. Se um cisco entra em meu olho, suas pálpebras se fecham de modo forçado e um copioso fluxo de lágrimas tende a lavá-lo para fora. Essas três respostas a um estímulo de sensação diferem, contudo, em muitos aspectos. O fechamento do olho e a lacrimação são bastante involuntários, e o mesmo vale para a perturbação do coração. Conhecemos tais respostas involuntárias como atos ‘reflexos’. O movimento dos braços para aparar o choque da queda também pode ser chamado de reflexo, uma vez que ocorre rápido demais para ser deliberadamente intencionado. Que ele seja instintivo, ou seja resultado da educação pedestre da infância, pode ser duvidoso; ele é, de qualquer maneira, menos automático do que os atos anteriores, pois um homem poderia aprender por um esforço consciente a realizá-lo com mais habilidade, ou mesmo a suprimi-lo completamente. Ações desse tipo, nas quais o instinto e a volição entram em termos iguais, foram chamadas de ‘semirreflexas’. O ato de correr na direção do trem, por outro lado, não tem nenhum elemento instintivo nele. É puramente resultado da educação, e é precedido por uma consciência do propósito a ser alcançado e de um mandato distinto da vontade. Ele é um ‘ato voluntário’. Assim, as performances reflexas e voluntárias do animal se matizam umas nas outras gradualmente, sendo conectadas por atos que podem frequentemente ocorrer de modo automático, mas que também podem ser modificados pela inteligência consciente.” James, *Principles*, 25–26.

movimento é resultado de um *impulso* interno (ou seja, atribuímos uma causa interna ao movimento) sempre que a atividade se origina no próprio organismo, independentemente da suposta gênese estrutural desse movimento (isto é, independentemente do mecanismo que supomos existir dentro da caixa preta).

Um organismo é um sistema que age, ou que reage, em relação a diferenças no ambiente ou a modificações em sua estrutura interna, usando sua própria energia.⁷⁷⁹ Energia aqui é uma palavra que deve ser entendida como uma simples indicação de atividade ou possibilidade de atividade. Não é necessário supor nenhuma ontologia particular a esse respeito.⁷⁸⁰ De um ponto de vista experiencial, “energia” é apenas um nome para certos padrões recorrentes de experiências, um

779 Em uma acepção comum, relacionada à física, “energia” significa a capacidade de realizar trabalho, e o trabalho significa o deslocamento de uma massa por uma força. A capacidade de realizar trabalho é medida fisicamente em termos da massa que pode ser movida, a distância a ser percorrida, e o tempo que isso leva para acontecer – ou seja, intuitivamente, quanto mais difícil uma tarefa (quanto mais pesada a coisa, quanto mais longa a distância, quanto maior o tempo da tarefa), mais energia é necessária para realizá-la. A origem da palavra “energia” é remetida à distinção entre “ato” e “potência” na obra de Aristóteles. Segundo Aristóteles (Met. 1050a21-23), *ἐνέργεια* (*energéia*), “ato” ou “atividade”, é dita em relação a *ἔργον* (*érgon*), “trabalho”, “operação”, “função”. Essa noção de “ato” forma uma dicotomia com a noção de *δύναμις* (*dúnamis*), “potência”, “potencialidade”, “capacidade” ou “força”. Intuitivamente, a distinção diz respeito a coisas que *estão acontecendo* (atividades) e coisas que *podem acontecer* (potencialidades). Aqui é suficiente termos em mente os vários sentidos coloquiais dessas palavras – principalmente para lembrar as várias modificações sofridas por quaisquer conceitos (de modo geral) nos contextos filosóficos e científicos especializados em que são utilizados, e o modo como nos apropriamos deles em nossa linguagem cotidiana.

780 Essa é uma visão pragmática sobre conceitos em geral: “Todas as nossas concepções são o que os alemães chamam de *Denkmittel*, meios pelos quais lidamos com os fatos pensando-os.” (James, *Pragmatism*, 84.) Esse aspecto da epistemologia pragmática de James foi influenciado pela filosofia da ciência de autores como Ernst Mach (1838-1916), Pierre Duhem (1861-1916) e Wilhelm Ostwald (1853-1932), os quais ele menciona em *Pragmatism* (p. 93). Segundo essa visão, um conceito qualquer é apenas um modo de falar, útil para lidar com conteúdos experienciais. Isto se aplica à noção de energia: “‘Energia’ é o nome coletivo (de acordo com Ostwald) para as sensações exatamente como elas se apresentam (o movimento, calor, atração magnética, ou o que quer que seja) quando são medidas de certas maneiras. Medindo-as assim, somos capazes de descrever as alterações correlacionadas que elas nos mostram, em fórmulas sem par por sua simplicidade e fertilidade para o uso humano.” Ibid., 93. “[...] é *como se* a realidade fosse feita de éter, átomos ou elétrons, mas não devemos pensar isso literalmente. O termo ‘energia’ nem mesmo finge representar qualquer coisa ‘objetiva’. Ele é apenas uma maneira de medir a superfície dos fenômenos, de modo a encadear suas mudanças em uma fórmula simples.” Ibid., 103. “Os escritores populares frequentemente parecem pensar que a ‘ciência’ demonstrou um princípio monista chamado ‘energia’, que eles conectam com a atividade, por um lado, e com a quantidade, por outro. Até onde compreendo esse difícil assunto, a ‘energia’ não é um princípio de modo algum, e menos ainda um princípio ativo. Ela é apenas um nome coletivo para certas quantidades de realidade perceptual imediata, quando tal realidade é medida de maneiras definidas que permitem que suas mudanças sejam escritas de modo a obter somas constantes. Ela não é uma teoria ontológica de modo algum, mas um magnífico dispositivo esquemático econômico para manter um registro das variações funcionais dos fenômenos superficiais.” William James, *Some Problems of Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979 [1911]), 104, n. 11.

conceito abstrato que se refere à quantificação (por procedimentos de contagem e medição) de certas qualidades comuns a certos objetos da experiência. Essas qualidades são *tipos de atividades* que observamos; e o conceito de energia envolve certas *maneiras de observar* que nos permitem medir certos aspectos da experiência e constatar que eles permanecem quantitativamente constantes. Quando não estamos preocupados com as particularidades dessas maneiras de observar, podemos tomar a noção de energia como uma simples metáfora para a atividade em geral, ou para a possibilidade de uma atividade.

Por sua vez, “atividade” é, antes de mais nada, uma palavra que deriva da *experiência de algo acontecendo*. Como qualquer outro conceito, só foi possível usarmos esse conceito depois de alguém tê-lo formulado a partir de sua experiência pessoal, e conversado com outras pessoas a respeito. No entanto, uma particularidade do conceito de atividade em relação a outros conceitos é que ele se refere a um aspecto fundamental de qualquer experiência, a saber, a *mudança*. Usamos a ideia de atividade para nos referirmos a diversas coisas no universo de modo geral, e construímos essa ideia a partir de nossas experiências pessoais de atividade, isto é, da existência da mudança. A questão, sob a perspectiva de um observador qualquer, é a qual objeto atribuímos a causa de uma determinada atividade. A diferenciação básica que fazemos, enquanto observadores, é entre agentes (entidades que são causas imediatas de seus próprios movimentos) ou não-agentes – isto é, diferenciamos intuitivamente entidades animadas ou inanimadas.

Nesse sentido intuitivo, percebemos que alguns sistemas respondem a eventos e circunstâncias exteriores usando sua própria energia interna.⁷⁸¹ No caso dos sistemas vivos, essa energia é proveniente do metabolismo. Um tipo particular de concatenação – digamos, uma certa *sintaxe*⁷⁸² de organização – está presente sempre que dois sistemas se encontram em interdependência ou encadeamento, e

781 Gregory Bateson chamou essa energia presente em um sistema, que possibilita uma atividade autônoma do sistema (por exemplo, ao reagir a estímulos), de “energia colateral”. (Bateson, *Mind and Nature*, 100–102.) Exemplificando, ele diz: “Quando chuto uma pedra, dou energia à pedra, e ela se move com aquela energia; e quando chuto um cachorro, é verdade que meu chute tem um efeito parcialmente newtoniano. Se for forte o suficiente, meu chute pode colocar o cachorro em uma órbita newtoniana, mas essa não é a essência da questão. Quando chuto um cachorro, ele responde com energia obtida do metabolismo. No ‘controle’ da ação por meio da informação, a energia já está presente no respondente, antes do impacto dos eventos.” (Ibid., 101).

782 Literalmente, uma “coordenação”: do grego *σύνταξις* (*súntaxis*), união da preposição *σύν* (*sún*), “junto”, e do substantivo *τάξις* (*táxis*), “uma ordenação”. Ver também a discussão em Bateson, *Mind and Nature*, 100.

um processo energético interno, uma atividade interna autônoma, é desencadeado em um deles pela ação do outro.⁷⁸³ Isso é o que acontece, por exemplo, quando uma pessoa aperta um botão que liga uma máquina: a pessoa utiliza um pouco de sua energia metabólica para pressionar o botão, que por sua vez desencadeia um processo energético na máquina que acaba de ser ligada (por exemplo, um fluxo elétrico que move um mecanismo interno). (De fato, com base nessa sintaxe podemos diferenciar entre “máquinas” e “ferramentas”, dizendo que uma ferramenta utiliza a energia do corpo do usuário, enquanto a máquina utiliza energia de uma outra fonte.) O mesmo tipo de processo acontece (isto é, a mesma sintaxe está presente) quando abrimos uma torneira, ou quando um órgão sensorial reage a uma diferença no ambiente, ou quando um neurônio dispara. Ou ainda, quando duas pessoas participam de uma conversa, ou quando um orador faz um discurso diante de uma multidão.

A noção de *impulso vital* – ou ainda, “instinto” – refere-se a esse tipo de atividade autônoma dos seres vivos, seja ela originada por necessidades intrínsecas, seja como resposta a diferenças percebidas no exterior. Em relação à gênese estrutural desses movimentos, os primeiros impulsos de um ser vivo são inatos, e posteriormente podem ser modificados em maior ou menor grau pelo aprendizado.

§ 104. O princípio do hábito

Ao nascer, um animal tem um conjunto originário de impulsos que fornecem o

783 “A grande distinção mecânica entre forças transitivas [*transitive forces*] e forças de descarga [*discharging forces*] não é ilustrada em nenhum lugar em tal escala como na fisiologia. Quase todas as causas ali são forças de *travamento* [*forces of detent*], que operam simplesmente liberando uma energia já armazenada. Elas são perturbadoras de equilíbrios instáveis, e o efeito resultante depende infinitamente mais da natureza dos materiais perturbados do que do estímulo particular que os perturba. Um trabalho galvânico igual a uma unidade feito sobre um nervo de um sapo descarregará do músculo ao qual o nervo pertence um trabalho mecânico igual a setenta mil; e exatamente o mesmo efeito muscular emergirá se outros irritantes diferentes do galvanismo forem empregados. O irritante meramente iniciou ou provocou algo que depois prosseguiu por si mesmo, como um fósforo pode iniciar um fogo que consome toda uma cidade. E quantitativamente, bem como qualitativamente, o efeito pode ser absolutamente incomensurável com a causa. Encontramos essa condição de coisas em toda matéria orgânica.” James, “Great Men and Their Environment,” 169.

material básico para seu aprendizado posterior em contato com o ambiente.⁷⁸⁴ O princípio que organiza a modificação posterior desses impulsos é o que chamamos de *hábito*.⁷⁸⁵

O hábito⁷⁸⁶ é relacionado à estrutura geral da matéria.⁷⁸⁷ Em certo sentido, é possível dizer que o hábito é um princípio de memória da matéria. O fenômeno do hábito é relacionado às tendências das estruturas materiais a cederem de certas maneiras a certas influências, e à modificação dessas tendências sob a ação de forças externas. Os hábitos correspondem a mudanças de resistência: a formação de um hábito é a formação de um caminho de menor resistência relativamente a um

784 “Toda reação adquirida é, como regra, ou uma complicação enxertada sobre uma reação nativa, ou uma substituta para uma reação nativa que o mesmo objeto originalmente tendia a provocar.” William James, *Talks to Teachers on Psychology And to Students on Some of Life's Ideals* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983 [1899]), 33.

785 Essa é apenas uma classificação relativa de tendências: “Os hábitos para os quais há uma tendência inata são chamados de instintos; alguns daqueles devidos à educação seriam chamados pela maioria das pessoas de atos da razão.” James, *Principles*, 109.

786 O substantivo “hábito” provém do latim *habitus*, particípio passado do verbo *habere*, “ter”. O termo *habitus* foi usado por Tomás de Aquino na segunda parte da *Summa theologiae* para traduzir o termo grego *ἕξις* (*héxis*), “posse”, “estado”, “disposição”, empregado por Aristóteles (Cat. 8b; Met. 1022b; Ét. Nic. 1098b) como uma de suas categorias. Para um histórico do conceito, ver Tom Sparrow and Adam Hutchinson, eds., *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu* (Plymouth: Lexington Books, 2013).

787 “No momento em que se tenta definir o que é o hábito, se é conduzido às propriedades fundamentais da matéria. As leis da Natureza não são nada além dos hábitos imutáveis que os diferentes tipos elementares de matéria seguem em suas ações e reações de umas sobre as outras. No mundo orgânico, contudo, os hábitos são mais variáveis do que isso. Até mesmo os instintos variam de um indivíduo para outro de um mesmo tipo; e são modificados no mesmo indivíduo [...] para se adequar às exigências do caso. Os hábitos de uma partícula elementar de matéria não podem mudar (segundo os princípios da filosofia atomista), porque a própria partícula é uma coisa imutável; mas os de uma massa de matéria composta podem mudar, porque eles são em última instância devidos à estrutura do composto, e forças exteriores ou tensões interiores podem, de uma hora para outra, transformar aquela estrutura em algo diferente do que ela era. Isto é, elas podem fazê-lo se o corpo for plástico o suficiente para manter sua integridade, e não ser rompido quando sua estrutura ceder. A mudança de estrutura de que se fala aqui não precisa envolver a forma exterior; ela pode ser invisível e molecular, como quando uma barra de ferro se torna magnética ou cristalina através da ação de certas causas exteriores, ou a borracha da Índia se torna frível, ou uma argamassa se ‘assenta’. Todas essas mudanças são bastante lentas; o material em questão opõe uma certa resistência à causa modificante, que ela leva tempo para superar, mas a cessão gradual do material frequentemente salva-o de ser completamente desintegrado. Quando a estrutura cedeu, a mesma inércia se torna uma condição de sua comparativa permanência na nova forma, e dos novos hábitos que o corpo então manifesta. A *plasticidade*, então, no sentido amplo da palavra, significa a posse de uma estrutura fraca o suficiente para ceder a uma influência, mas forte o suficiente para não ceder toda de uma vez. Cada fase relativamente estável de equilíbrio em tal estrutura é marcada pelo que podemos chamar de um novo conjunto de hábitos. A matéria orgânica, especialmente o tecido nervoso, parece dotada de um grau muito extraordinário de plasticidade desse tipo; de modo que podemos sem hesitação dispor como nossa primeira proposição a seguinte, que *os fenômenos do hábito nos seres vivos são devidos à plasticidade dos materiais orgânicos dos quais seus corpos são compostos*. Mas a filosofia do hábito é então, em primeira instância, um capítulo da física, em vez da fisiologia ou da psicologia.” James, *Principles*, 109–110.

estado anterior (ou seja, a um outro conjunto de hábitos) da estrutura total considerada. Um hábito é uma tendência de uma estrutura material a ceder de uma maneira predeterminada a uma força. Essa tendência pode ser modificada pela ação de outras forças sobre aquela estrutura.

Essa é uma formulação abstrata construída a partir de um grande número de exemplos que encontramos na vida prática. Como:⁷⁸⁸ uma folha de papel, depois de dobrada uma vez, tenderá a dobrar-se novamente no mesmo lugar; objetos de uso pessoal, como roupas e sapatos, tendem a assumir formas adaptadas ao corpo do usuário; mecanismos de muitas partes, como fechaduras, funcionam melhor depois de um certo tempo de uso (quando um certo desgaste diminui a resistência do mecanismo); a proverbial água mole em pedra dura tende a percorrer sempre um mesmo caminho, ao escorrer por um lugar. Objetos complexos (compostos de muitas partes e muitas relações entre elas) são desgastados de acordo com as peculiaridades de uso a que são submetidos: por exemplo, um carro que costuma ser usado em estradas adquire certas peculiaridades diferentes de um mesmo tipo de carro que seja usado frequentemente em cidades. Máquinas e ferramentas são desgastadas de acordo com peculiaridades da personalidade do usuário, em adição aos tipos de usos e condições a que são submetidos (imagine a sensação, por exemplo, de calçar os sapatos de uma outra pessoa: algumas coisas sobre aquela pessoa podem ser nitidamente “sentidas” através dessa experiência).

No caso da matéria orgânica, sabemos que o crescimento de formas vivas é afetado por eventos anteriores de muitas maneiras. Plantas crescem de acordo com o ambiente em que vivem; acidentes, como um corte em um tronco, uma tempestade, ou um obstáculo, podem afetar toda a forma posterior de uma árvore ou de uma planta qualquer. Os corpos animais, de maneira semelhante, assumem certas características e mudanças estruturais de acordo com o ambiente – como, por exemplo, pessoas e animais que vivem em locais de grande altitude apresentam maior distensão dos pulmões. O corpo humano é modificado pela prática de exercícios, variações de dieta, clima, e assim por diante. Acima de tudo, o sistema nervoso passa por modificações *relativamente* permanentes de acordo com as atividades desempenhadas pelo organismo, e é aí que encontramos as maiores

788 Ibid., 110–111.

possibilidades de variação e adaptação do comportamento animal em relação ao ambiente.

§ 105. Formação de hábitos

Voltemos à questão da observação do fenômeno da formação de hábitos. Tanto no caso da matéria inorgânica quanto da matéria orgânica, a observação do mecanismo dos hábitos é uma observação de caixas pretas, no sentido de que não temos acesso experiencial direto às estruturas microscópicas da matéria que supomos serem determinantes dos hábitos. Imaginamos mecanismos microscópicos – celulares, moleculares, atômicos, etc. – por analogia com eventos macroscópicos. Da mesma maneira, imaginamos mecanismos orgânicos subjacentes a processos habituais que podemos observar introspectivamente.

Independentemente dos mecanismos materiais que supomos serem responsáveis pelo hábito, e dos modelos conceituais que construímos para explicá-los, o aspecto psíquico de nossos próprios hábitos é talvez o mais fácil de ser observado. Esse aspecto é aquilo que se convencionou chamar de “associação” mental.⁷⁸⁹ O fluxo da consciência é inteiramente conduzido por esse princípio.⁷⁹⁰ O princípio do hábito afeta pensamentos e emoções, sensibilidade, práticas, e o exercício da atenção. Formamos “hábitos de atenção” conforme nos acostumamos a perceber certas coisas e a ignorar outras (um exemplo: lugares pelos quais passamos todos os dias contêm muitas coisas que nunca notamos; qualquer forma de educação especializada permite a uma pessoa perceber coisas que outras pessoas ignoram, ao mesmo tempo que pode fazê-la ignorar coisas que outras pessoas notam facilmente); e formamos hábitos de ação – rotinas e sequências de movimentos que temos o costume de realizar muitas vezes, e que passam a ser

789 “Os princípios Psíquicos da *associação*, de fato, e os princípios Fisiológicos da *nutrição*, expressam simplesmente – os primeiros em termos de Mente, os últimos em termos de Cérebro – o fato universalmente admitido de que qualquer sequência de ação mental que tenha sido frequentemente repetida tende a perpetuar-se; de modo que nos vemos automaticamente incitados a *pensar*, *sentir* ou *fazer* aquilo que fomos anteriormente acostumados a pensar, sentir ou fazer, sob circunstâncias semelhantes, sem qualquer *propósito* conscientemente formado, ou antecipação dos resultados.” William Carpenter, *Principles of Mental Physiology* (New York: Appleton, 1874), 343–344. Citado em James, *Principles*, 116.

790 James, *Principles*, 519–569.

realizados de modo automático na maioria das ocasiões.

O processo de formação de hábitos tem dois efeitos imediatos na vida prática. Em primeiro lugar, os hábitos possibilitam uma economia de energia, tornando mais precisos e refinados os movimentos necessários para se alcançar um objetivo.⁷⁹¹ Essa é a função do aprendizado e do treinamento em qualquer prática ou habilidade: a aquisição de maior facilidade e aperfeiçoamento na ação. Em segundo lugar, ações habituais tornam-se possíveis de serem realizadas sem a presença de uma atenção consciente, ou com uma redução desta a um mínimo.⁷⁹² A consciência fica

791 Ibid., 117. “É um princípio geral em Psicologia que a consciência abandona todos os processos onde ela não pode mais ser útil. A tendência da consciência a um mínimo de complicação é de fato uma lei dominante. A lei da parcimônia na lógica é apenas seu caso mais conhecido. Nos tornamos inconscientes de todo sentimento que é inútil enquanto sinal para nos conduzir até nossos fins, e onde um sinal for suficiente outros desaparecem, e aquele permanece para atuar sozinho. Observamos isso em toda a história da percepção sensorial, e na aquisição de toda arte. Ignoramos com que olho nós enxergamos, porque uma associação mecânica fixa foi formada entre nossos movimentos e cada imagem retinal. Nossos movimentos são os fins de nossa visão, nossas imagens retiniais são os sinais para esses fins. Se cada imagem retinal, qualquer que seja, pode sugerir automaticamente um movimento na direção correta, que necessidade temos de saber se ela está no olho direito ou no esquerdo? Esse conhecimento seria uma complicação supérflua. O mesmo para a aquisição de qualquer arte ou função voluntária. O atirador acaba pensando apenas na posição exata do alvo, o cantor apenas no som perfeito, o equilibrista apenas na ponta da vara cujas oscilações ele deve contrabalançar. O mecanismo associado tornou-se tão perfeito em todas essas pessoas que cada variação no pensamento do fim é funcionalmente correlacionado com um movimento adequado para produzir este último. Enquanto eram aprendizes, eles pensavam em seus meios bem como em seus fins: o atirador, na posição de sua arma ou arco, ou no peso de sua pedra; o pianista, na posição visível da nota no teclado; o cantor, em sua garganta ou respiração; o equilibrista, em seus pés sobre a corda, ou em sua mão ou queixo sob a vara. Mas pouco a pouco eles tiveram sucesso em abandonar toda essa consciência supranumerária, e tornaram-se seguros em seus movimentos exatamente na proporção em que o fizeram.” Ibid., 1107–1108.

792 “Pode-se enunciar isso abstratamente assim: se um ato requer para sua execução uma cadeia, A, B, C, D, E, F, G, etc., de eventos nervosos sucessivos, então nas primeiras performances da ação a vontade consciente deve escolher cada um desses eventos dentre um número de alternativas erradas que tendem a se apresentar; mas o hábito logo faz com que cada evento evoque seu próprio sucessor apropriado, sem que qualquer alternativa se ofereça, e sem qualquer referência à vontade consciente, até que, por fim, a cadeia inteira, A, B, C, D, E, F, G, se sucede tão logo A ocorra, exatamente como se A e o restante da cadeia estivessem fundidos em um fluxo contínuo. Quando estamos aprendendo a andar, montar, nadar, patinar, esgrimir, escrever, tocar ou cantar, nos interrompemos a cada passo por movimentos desnecessários e notas falsas. Quando somos proficientes, pelo contrário, os resultados não apenas se seguem com o mínimo de ação muscular necessário para produzi-los, mas também seguem-se a partir de uma única ‘pista’ [cue] instantânea. O atirador vê o pássaro, e antes que saiba, já mirou e atirou. Um lampejo no olho de seu adversário, uma pressão momentânea de seu florete, e o esgrimista descobre que fez instantaneamente a defesa e o contra-ataque corretos. Um vislumbre dos hieróglifos musicais, e os dedos do pianista ondularam através de uma catarata de notas. E não apenas é a coisa certa no momento certo que assim fazemos involuntariamente, mas também a coisa errada, se ela for uma coisa habitual. Quem nunca deu corda em seu relógio após tirar seu colete durante o dia, ou tirou sua chave ao chegar à soleira da porta de um amigo? Sabe-se de pessoas muito distraídas [*absent-minded*] que, ao irem ao quarto para se vestirem para o jantar, tiraram uma peça de roupa após outra e finalmente se puseram na cama, meramente porque aquele ele era o resultado habitual dos primeiros poucos movimentos, quando realizados em uma hora posterior.” James, *Principles*, 119. “Todos nós temos uma maneira rotineira definida de

ausente dessas ações, exceto quando acontece algum problema que exige a intervenção consciente.

§ 106. Dissociação

Esse fenômeno de um desenrolar automático de associações psíquicas pode se estender a atividades da consciência que não envolvem movimentos corporais ostensivos: por exemplo, cálculos matemáticos, orações, ou o diálogo mental corriqueiro. Esse é o caso, por exemplo, dos devaneios: fluxos de associações mentais que podem formar narrativas, fantasias, estruturas mitopoéticas, cenas, emoções, fragmentos de diálogos ou monólogos, e todo tipo de “sonho acordado”, que podem prosseguir durante longos períodos de tempo em certas pessoas, sem que a pessoa esteja prestando atenção a isso.

Costumamos chamar esse fenômeno de *distração*: algo que acontece quando uma pessoa tem a atenção totalmente absorvida por um fluxo de pensamento, enquanto seu corpo faz outra coisa de maneira totalmente independente. Um outro nome para esse acontecimento é “dissociação”,⁷⁹³ um fenômeno que pode se manifestar de maneiras extremas – por exemplo, em casos de sonambulismo (artificial ou natural), mediunidade, contextos hipnóticos, ou estados variadamente caracterizados como “transe” – e que pode assumir formas patológicas diversas.⁷⁹⁴

realizar certos procedimentos diários ligados ao lavatório, à abertura e fechamento de armários familiares, e coisas semelhantes. Nossos centros inferiores sabem a ordem desses movimentos, e exibem seu conhecimento por sua ‘surpresa’ se os objetos forem alterados de modo a obrigarem o movimento a ser feito de uma maneira diferente. Mas nossos centros de pensamento superiores não sabem quase nada do assunto. Poucos homens podem dizer de antemão qual meia, sapato ou perna da calça eles vestem primeiro. Eles precisam antes ensaiar o ato mentalmente; e mesmo isso com frequência é insuficiente – o ato deve ser realizado. O mesmo para as perguntas: qual lado da minha porta dupla abre primeiro? Em que sentido minha porta gira? Etc. Não consigo dizer a resposta; ainda assim, minha mão nunca erra. Ninguém pode descrever a ordem em que escova seu cabelo ou seus dentes; contudo é provável que a ordem seja bastante fixa para todos nós.” *Ibid.*, 119–120.

793 Colin A. Ross, “History, Phenomenology, and Epidemiology of Dissociation,” in *Handbook of Dissociation: Theoretical, Empirical, and Clinical Perspectives*, ed. Larry K. Michelson e William J. Ray (New York: Springer, 1996), 3–24; William J. Ray, “Dissociation in Normal Populations,” in *Handbook of Dissociation: Theoretical, Empirical, and Clinical Perspectives*, ed. Larry K. Michelson e William J. Ray (New York: Springer, 1996), 51–66; Ernest R. Hilgard, “Toward a Neo-Dissociation Theory: Multiple Cognitive Controls in Human Functioning,” *Perspectives in Biology and Medicine* 17, no. 3 (1974): 301–16; Ernest R. Hilgard, *Divided Consciousness: Multiple Controls in Human Thought and Action* (New York: John Wiley, 1986).

794 Cf. American Psychiatric Association, *DSM-5: Diagnostic and Statistical Manual of Mental*

Em suas formas comuns, costumeiramente chamadas de distração, esse é um fenômeno que qualquer pessoa encontra com frequência em sua experiência cotidiana, em si mesma ou em outras pessoas. Através da capacidade natural de dissociação, automatizamos tarefas rotineiras ou repetitivas que não necessitam de intervenção constante da consciência; a consciência então fica livre para se dedicar a tarefas mais abstratas, como planejamento e consideração de perspectivas temporais mais amplas relacionadas à ação presente ou a outras ações.⁷⁹⁵

É claro que, ao mesmo tempo que essa é uma capacidade útil, ela pode se tornar um problema, ao gerar a alienação da consciência em relação à realidade sensorial. A distração e dissociação da consciência, na ação inconsciente, coloca o sujeito à mercê de seus devaneios – tanto positivos quanto negativos. Não é exagero dizer que, em muitas situações da vida cotidiana, estamos realmente agindo como sonâmbulos – sonhando com uma coisa enquanto o corpo faz outra coisa de modo automático.

§ 107. Acumulação

O hábito é um princípio psicofisiológico fundamental de formação da subjetividade, no sentido forte de que *todo acontecimento* ao qual um organismo é sujeito tende a ficar registrado em sua estrutura psicofisiológica. Esse princípio tem amplas consequências, ao levarmos em consideração a caracterização do organismo como uma “caixa ressonante”. Cada atividade, seja ela voluntária ou involuntária, e seja ela primariamente uma atividade motora, afetiva ou cognitiva

Disorders, 5th ed. (Washington D.C.: American Psychiatric Publishing, 2013), 291ss.

795 “Em algum nível, as pessoas são cômicas desse fenômeno pelo qual os pontos de escolha conscientes ficam de fora das sequências mentais na medida em que não se necessita mais deles (porque a mesma escolha é feita frequentemente e consistentemente em um dado ponto). Isso é mostrado pelo fato de que nós frequentemente o utilizamos de maneira estratégica a fim de desenvolver uma habilidade desejada, tal como dirigir um carro ou tocar violino. Nós propositalmente nos engajamos na prática considerável (performances frequentes e consistentes) necessária para sublimar muitos dos componentes da habilidade. Dessa maneira, a capacidade consciente que é liberada por não ter de dirigir e coordenar os componentes de baixo nível da habilidade pode ser usada em vez disso para planejar e dirigir uma estratégia de nível mais alto durante o jogo ou performance. E assim, vê-se o adolescente deixar de ser uma massa acabrunhada de nervos nas primeiras tentativas de dirigir um carro, para logo ser capaz de fazer isso enquanto conversa, ajusta o rádio, e fica nervoso em vez disso acerca do encontro daquela noite.” Bargh e Chartrand, “The Unbearable Automaticity of Being,” 468–469.

(considerando-se que essas dimensões são separadas apenas abstratamente, mas formam uma unidade na prática), tende a produzir uma marca permanente na estrutura interna da caixa preta que chamamos de “subjatividade”. Cada atividade do sujeito enquanto tal – cada atividade que seu aparato psicofisiológico realiza a partir de um impulso intrínseco ou em resposta a uma condição externa – afeta todas as suas atividades subsequentes.

Esse princípio é uma ponte de ligação entre as dimensões biológica, psicológica e social do ser humano, uma vez que o hábito é o modo como as histórias pessoais e grupais se registram no corpo dos indivíduos. Isso ocorre primariamente não através de réplicas ou ‘representações’ de quaisquer estruturas ambientais ou sociais (pois embora a memória representacional seja uma função que depende do hábito, e as representações sejam todas influenciadas por hábitos, o princípio do hábito independe da representação); mas por uma espécie de ‘sedimentação’ psicofisiológica de registros dos vários ambientes e situações encontrados por um indivíduo ao longo da vida, bem como dos impulsos e escolhas ou esforços do próprio indivíduo (se existirem).⁷⁹⁶ A atuação de forças mais recentes pode alterar, erodir ou desconstruir hábitos anteriores; por outro lado, na medida em que as ações presentes são formatadas segundo hábitos anteriores, essas ações tendem a seguir padrões derivados das estruturas que produziram os hábitos anteriores.⁷⁹⁷ Hábitos mais recentes são construídos sob a influência de hábitos anteriores, mesmo quando as forças que produzem os hábitos mais recentes atuam contrariamente a hábitos mais antigos do indivíduo.

O hábito é um princípio inercial, não ativo.⁷⁹⁸ Ele é um princípio estruturante

⁷⁹⁶ A noção de *habitus*, conforme elaborada por Pierre Bourdieu, pode ser entendida como uma análise dos desdobramentos sociais do princípio (orgânico, psíquico e material) do hábito. Segundo Loïc Wacquant: “o *habitus* é uma noção mediadora que nos ajuda a revogar a dualidade do senso comum entre o individual e o social, ao capturar a ‘internalização da externalidade e a externalização da internalidade’, isto é, o modo como a sociedade torna-se depositada nas pessoas na forma de disposições duradouras, ou capacidades treinadas e propensões estruturadas para pensar, sentir e agir de maneiras determinadas, que então guiam-nas em suas respostas criativas às restrições e solicitações de seu ambiente presente. [...] O *habitus* fornece ao mesmo tempo um princípio de socialização e de individualização: *socialização* pois nossas categorias de julgamento e ação, provindo da sociedade, são compartilhadas por todos aqueles que são sujeitos a condições e condicionamentos sociais similares (assim, pode-se falar em um *habitus* masculino, um *habitus* nacional, um *habitus* burguês, etc.); *individualização* pois cada pessoa, por ter uma trajetória e uma localização únicas no mundo, internaliza uma combinação única de esquemas.” Loïc Wacquant, “*Habitus*,” ed. Jens Beckert e Milan Zafirovski, *International Encyclopedia of Economic Sociology* (London: Routledge, 2005), 316–317.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, 317.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, 318.

que só exerce uma força de resistência ou direcionamento sobre outras forças que sejam ativas por si mesmas. Sem a ação de outras forças, a ação do hábito é nula. Ele atua somente direcionando impulsos internos ou estruturando a reação a forças externas. Os hábitos prolongam a influência das forças que os produziram, ao moldarem as estruturas internas que receberão a ação de outras forças no futuro. Assim, a soma total das disposições de um indivíduo não é necessariamente um todo coerente e unificado: os hábitos dependem das situações que os produziram, e estas podem ter gerado linhas de ação irregulares e tendências contraditórias.⁷⁹⁹ Da mesma maneira, os hábitos de um indivíduo nem sempre se encontram em concordância com seu ambiente social, uma vez que as condições de produção de um hábito podem ser variavelmente diferentes das condições atuais de funcionamento do organismo.

Padrões de comportamento se estabelecem no sujeito através do hábito, na medida da realização e repetição das ações, e dependendo da forma como a atenção é conduzida – pelo sujeito ou pelas circunstâncias. A atenção seleciona aquilo que nós vamos nos tornando. A cada instante, o exterior vai sendo internalizado: assim como a matéria que constitui o organismo é formada a partir da matéria absorvida de fora, a subjetividade é formada pela experiência. As experiências são como alimento para a consciência, que lhe permite crescer e se desenvolver. Ao longo do desenvolvimento de uma pessoa, todas as experiências que ela vivencia deixam uma marca em sua personalidade. Da mesma forma, a cada instante o interior vai sendo externalizado: a constituição prévia da personalidade se expressa em cada ato do sujeito, e deixa marcas particulares no ambiente. Todo pensamento, palavra e ação tem uma consequência sobre a totalidade do ser, sobre todos os seus instantes futuros. *A subjetividade é um acumulador de experiências baseado em um aparato de seleção.*

§ 108. Corpo político

Moldado por esses dois princípios, impulso e hábito, o corpo do sujeito é um

⁷⁹⁹ Ibid., 317.

corpo político:⁸⁰⁰ um corpo formado desde a concepção em um campo de relações sociais que são regidas politicamente – pois, mesmo no sentido mais simples, qualquer relação social envolve o cruzamento e a resolução de interesses e tendências de vários sujeitos. Assim, os nossos são corpos em cuja superfície se travam jogos de forças políticas, cujos efeitos são internalizados por esses mesmos corpos; corpos que são instrumentos políticos, e instrumentos de percepção politicamente condicionada (isto é, percepções condicionadas pelas ontologias e axiologias que formamos ao longo de nossa imersão social); corpos que são: (a) dispostos no espaço, (b) ordenados no tempo, (c) submetidos a disciplinas e técnicas de controle – geralmente por decisão de outros sujeitos, às vezes com nosso consentimento, às vezes não. O sujeito se constitui nessa interseção das dimensões somática e política, a subjetividade emergindo quando corpos humanos são inseridos em práticas sociais.⁸⁰¹

§ 109. *Campo social*

Ao nascer e respirar pela primeira vez o ar do mundo exterior, um ser humano começa a ser educado. Seu primeiro contato com o mundo é mediado por outro ser humano: mãos humanas que o ajudam a nascer, e imediatamente o envolvem em outras estruturas, das quais ele necessita para sobreviver. A formação de um sujeito humano é um produto de uma sociedade e cultura humanas, com os objetos, os ritmos e as práticas dessa sociedade e cultura. Mas é importante tomarmos cuidado ao usar essas noções, para evitar a hipnose pelas palavras.

Podemos considerar como um ‘campo social’ qualquer evento em que haja interação entre dois ou mais seres humanos. Esse modo de falar não depende de nenhuma teoria particular sobre a “sociedade”, nem de uma posição definida acerca da questão de em que sentido dizemos que sociedades existem. Exceto no que diz respeito a representações simbólicas de “sociedades”, não interagimos diretamente com sociedades, mas com pessoas – as quais constituem grupos e redes de

800 Utilizo esse conceito no sentido empregado por John Protevi, *Political Affect: Connecting the Social and the Somatic* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2009).

801 Ibid., 31.

interação social de vários tipos, que se organizam e se comunicam de várias maneiras, segundo códigos, regras, técnicas e hábitos diversos, em ambientes materiais historicamente configurados. Podemos falar em sociedades como sistemas: isso é uma abreviação para os conjuntos de pessoas, objetos materiais, e símbolos que constituem esses sistemas, para um dado observador. Mas uma organização social só é uma unidade discreta enquanto objeto de discurso, e ainda devemos lembrar que não existe esse tipo de “observador” ou “falante” abstrato, a não ser, novamente, enquanto objeto de discurso. Os observadores e falantes reais são *pessoas* que observam, falam e agem, e que se organizam em grupos. “Sociedades”, portanto, são um tipo particular de abstração, e o mesmo vale para palavras como “Estado”, “mercado”, “cultura”, etc.

§ 110. *Emergências*

Qualquer sistema tem um certo grau de unidade que depende dos *tipos de relações* existentes entre suas partes. Há vários graus de unidade possíveis, desde meros agregados ou coleções de objetos independentes, que não têm nenhuma relação entre si a não ser o fato de serem tomados em conjunto em um mesmo universo de discurso (por exemplo: o conjunto formado pelo número 6, um lápis, e o imperador do Japão); até, em outro extremo, totalidades com um grau tão alto de unificação que as partes só existem enquanto partes de uma totalidade – não no sentido de que as partes deixariam de existir se fossem separadas, mas no sentido de que o todo é definido (logicamente ou materialmente) pela relação entre as partes (por exemplo, o cabo e a lâmina de uma faca).⁸⁰²

Para ser considerado um sistema, um objeto de discurso tem de apresentar um certo grau mínimo de relação entre suas partes – embora esse grau mínimo dependa dos interesses de quem define os limites do sistema. Então, por exemplo, eu posso me referir a uma cesta de maçãs como um sistema; assim como posso me referir a um computador, ou a um corpo humano, ou ao sistema solar, ou a uma floresta, como um sistema. Em qualquer dos casos, meu interesse em falar sobre tal

802 Cf. DeLanda, *A New Philosophy of Society*, 11.

objeto como sistema se deve ao fato de que desejo falar sobre propriedades do sistema (ou efeitos e funções do sistema) que não estão presentes em seus elementos constituintes tomados isoladamente. Essa é a ideia simples de que o todo não é igual à coleção das partes, mas emerge a partir das relações entre elas. (Um computador montado e funcionando é algo diferente do conjunto de peças que serve para montar um computador, etc.)

No sentido mais trivial, novas propriedades aparecem sempre que se colocam dois objetos em relação: cada objeto passa a existir em um novo contexto, e mesmo um simples conjunto (de objetos disparatados tomados em um mesmo universo de discurso) é um fenômeno diferente, em comparação com cada objeto tomado em isolamento. Já em um sentido não trivial, as coisas são diferentes quando consideramos objetos que interagem causalmente entre si. Em termos físicos, químicos, biológicos, falamos em trocas e transformações materiais e energéticas. Nesse sentido não trivial, as propriedades emergentes de um todo (formado por elementos interagindo causalmente uns com os outros) afetam as partes componentes restringindo suas possibilidades de atividade e disponibilizando novas possibilidades de atividade.

Em sentido trivial, quando um todo emerge – ou seja, quando objetos se encontram em relação (leia-se: o tempo todo) – as propriedades do todo podem afetar as partes: o fato de as coisas existirem em redes de relações pode afetar a existência dessas coisas (seu “modo de ser”, seu “estatuto ontológico”, etc.) – mesmo que seja apenas atraindo a atenção de um observador e conduzindo-a de uma certa maneira, e, por isso, colocando essas coisas em risco de serem manipuladas segundo os interesses desse sujeito.

Da mesma forma, em um sentido não trivial, as interações causais entre objetos podem dar origem a propriedades que pertencem ao conjunto, mas que não pertencem a nenhum dos objetos em particular. A noção de propriedades emergentes é trivial, pois na verdade encontramos esse tipo de propriedades em qualquer conjunto de objetos percebido por um sujeito. Mas usamos essa noção em um sentido não trivial quando desejamos nos referir a propriedades emergentes que têm efeitos materiais e práticos independentes de qualquer sujeito particular. Nesse

caso, o todo fornece às partes recursos e limitações que elas não tinham antes.⁸⁰³

§ 111. *Relações entre relações*

Nossas ontologias dependem de como percebemos tipos de relações entre objetos – quando, ao falar sobre entidades e examinar seus modos de existência, tomamos as próprias relações como objetos de discurso e as comparamos, passando a perceber *relações entre relações*. Por exemplo:

Podemos comparar diversos tipos de relações que as coisas podem ter umas com as outras em termos do *grau de interioridade*, por assim dizer, das relações que percebemos existir entre diferentes coisas. Essa comparação revela a medida em que nós, enquanto observadores, consideramos que a existência dos objetos que observamos (ou seja, objetos da experiência em sentido amplo) é afetada pelas relações desses objetos com outros objetos da experiência – ou antes, o modo como, em um campo de experiência, os objetos são constituídos existencialmente pelos tipos de suas relações, ou pelas ausências de relações (isto é, desconexões) que percebemos entre os objetos.⁸⁰⁴

803 Cf. Ibid., 34–35. Para uma síntese histórica da noção de propriedades emergentes, ver Philip Clayton, “Conceptual Foundations of Emergence Theory,” in *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, ed. Philip Clayton e Paul Davies (Oxford: Oxford University Press, 2006), 1–34.

804 Esse é um ponto central do empirismo radical de James. Ele classifica as relações entre objetos da experiência em uma escala crescente de graus de *intimidade*, ou, inversamente, de *externalidade*: “As relações têm diferentes graus de intimidade. Meramente estarem um ‘com’ o outro em um universo de discurso é a relação mais externa que os termos podem ter, e não parece envolver nada acerca de consequências mais afastadas. A simultaneidade e o intervalo temporal vêm em seguida, e depois a adjacência espacial e a distância. Depois delas, semelhança e diferença, trazendo a possibilidade de muitas inferências. Depois relações de atividade, ligando termos em séries envolvendo mudança, tendência, resistência, e a ordem causal de modo geral. Finalmente, a relação experienciada entre termos que formam estados da mente, e que são imediatamente cômicos de continuarem uns aos outros. A organização do eu como um sistema de memórias, propósitos, esforços, satisfações e desapontamentos, é incidental a esta relação mais íntima de todas, cujos termos parecem em muitos casos realmente compenetrar e infundir o ser uns dos outros.” William James, “A World of Pure Experience [1904],” in *Essays in Radical Empiricism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976 [1912]), 23–24. Esse aspecto do método de James pode ser sintetizado da seguinte maneira: o método do empirismo radical é construído como uma fenomenologia em sentido literal. O discurso sobre qualquer objeto é em última instância traduzido em termos de experiência (fenômeno, dado), produzindo uma descrição ontologicamente neutra: isto é, não há nenhuma hierarquia ontológica pressuposta entre experiências; todas as experiências são consideradas ontologicamente equivalentes. Do ponto de vista do empirismo radical, as relações entre experiências são também experiências. Segue-se daí que a ordenação descritiva das relações em graus de intimidade e exterioridade não implica uma hierarquia ontológica entre esses graus. James argumenta que, do

Isso é relevante quando fazemos distinções sobre o modo como falamos sobre unidades. Digamos, uma xícara de porcelana é uma unidade; mas é um tipo de unidade diferente de um baralho de cartas. Por quê? Porque para nós as partes de um e de outro objeto têm tipos de relações diferentes. A distinção básica é entre a interioridade ou exterioridade dos diferentes tipos de relações entre partes. Podemos chamar de *relações de interioridade* as relações que interpretamos como existindo entre partes inseparáveis – ou apenas conceitualmente separáveis, uma vez que qualquer coisa é conceitualmente separável.⁸⁰⁵ Posso separar conceitualmente o lado esquerdo e o lado direito da xícara, ou o bojo e a alça, mas na prática se eu fizesse essa separação teria de quebrar a xícara (e precisaria de ferramentas especiais, se quisesse realmente fazer isso com precisão). Em contraste, podemos chamar de *relações de exterioridade* as relações que interpretamos como existindo entre partes separáveis: partes que têm uma existência independente em relação ao todo, e que podem ser destacadas, deslocadas, transferidas para outros conjuntos de partes. Em relações de exterioridade, a estrutura interna das partes é relativamente irrelevante para a formação do todo, ou para a interação entre as partes.⁸⁰⁶ No meu baralho, posso ter algumas cartas de plástico, outras de papel. Se

ponto de vista da experiência, não há motivo para considerar nem a desconexão nem a conexão entre objetos (ou seja, entre campos de experiência) como ilusórias, ou para considerar uma relação como mais real que outra. Se estamos falando do ponto de vista da experiência, devemos considerar as relações entre as coisas do modo como essas relações aparecem, sejam elas relações de conexão ou de desconexão. As relações mais íntimas entre experiências – aquelas relações que identifico entre dois instantes sucessivos de consciência, que são a base para minha noção de “eu” – são tanto experiências para mim quanto as relações de maior desconexão entre objetos – por exemplo, o reconhecimento de diferenças, ou de distâncias, ou de ausências, ou ainda, da falta de qualquer relação. Um reconhecimento de uma “falta de relação” entre duas coisas, de qualquer maneira, coloca essas coisas em um mesmo universo de discurso – e essa “falta de relação” é o que James interpreta como o tipo menos íntimo, ou mais externo, em sua escala de graus de intimidade de relações. Uma falta de relação é uma realidade de um ponto de vista empírico (a experiência de perceber uma falta de relação), que posteriormente, em outros campos de experiência – ou seja, em outros momentos do fluxo da experiência – pode ser complementada ou transformada em outro tipo de experiência – por exemplo, quando percebo uma relação onde antes não havia percebido nenhuma. Então: “O empirismo radical [...] é justo tanto com a unidade quanto com a desconexão. Ele não encontra razão para tratar nenhuma delas como ilusória. Ele atribui a cada uma sua esfera definida de descrição [...]”, etc. Ibid., 24.

805 Sigo aqui o trabalho de Manuel DeLanda, que define *relações de interioridade* como relações nas quais “as partes componentes são constituídas pelas próprias relações que elas têm com outras partes no todo. Uma parte destacada desse todo deixa de ser o que ela é, uma vez que ser esta parte particular é uma de suas propriedades constitutivas. Um todo no qual as partes componentes sejam autossubsistentes e suas relações sejam externas umas às outras não possui uma unidade orgânica.” DeLanda, *A New Philosophy of Society*, 9.

806 Segundo uma explicação de James, uma *relação de exterioridade* “envolve apenas o lado de fora de seus termos. Ambos tendo um lado de fora, eles contribuem através dele para a relação. Ela é externa: a natureza interior do termo é irrelevante para ela.” William James, “The Thing and Its

elas forem exteriormente idênticas, podemos jogar truco sem que isso afete o jogo. Mas se você conseguir distinguir entre cartas específicas com base nessa diferença, o jogo é arruinado.

Na prática, essas distinções entre tipos de relações não são sempre discretas, mas podem ser encontradas experiencialmente em gradações contínuas – e são elas mesmas relativas. Por exemplo, você considera que as páginas de um livro são relacionadas ao objeto total por relações de interioridade ou exterioridade? Para mim, isso depende. Em relação às relações das partes da xícara, elas são mais exteriores. Em relação às relações das cartas de baralho, elas são mais interiores. Se você quiser ser realmente preciso, pode dizer que há uma relação de interioridade entre as regiões das folhas que se ligam à estrutura da lombada do livro. Mas a classificação realmente depende dos propósitos de quem faz a classificação:⁸⁰⁷ ninguém pensa sobre isso à toa – nem mesmo um metafísico, que no fim das contas tem um propósito em mente (entender o mundo, ser realmente preciso, convencer seus pares de alguma ideia, ou seja lá o que for). Em uma situação concreta, uma pessoa que sinta necessidade de pensar sobre isso provavelmente o estará fazendo para lidar com algum tipo de problema (incluindo possíveis problemas metafísicos). (Em uma emergência absurda, eu poderia precisar decidir qual página do livro arrancar para acender uma fogueira, e estaria tentando decidir qual delas é a menos necessária. Provavelmente eu escolheria a página em branco no começo do livro, ou a folha de rosto, etc. Se eu fosse um

Relations [1905],” in *Essays in Radical Empiricism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976 [1912]), 53.

807 “Não há nenhuma propriedade ABSOLUTAMENTE essencial a qualquer coisa singular. A mesma propriedade que figura como a essência de uma coisa em uma ocasião torna-se uma característica bastante inessencial em outra. Agora que estou escrevendo, é essencial que eu conceba meu papel como uma superfície para a inscrição. Se eu falhasse em fazer isso, teria de parar meu trabalho. Mas se eu desejasse acender um fogo, e não houvesse nenhum outro material por perto, a maneira essencial de conceber o papel seria como um material combustível; e eu então não necessitaria de ter nenhum pensamento sobre qualquer uma de suas outras destinações. Ele é realmente *tudo* que ele é: um combustível, uma superfície de escrita, uma coisa fina, uma coisa hidrocarbonácea, uma coisa de oito polegadas em uma direção e dez em outra, uma coisa a justamente um *furlong* [= 201,164 metros] a leste de uma certa pedra no campo de meu vizinho, uma coisa americana, etc., etc., *ad infinitum*. Qualquer um desses aspectos de seu ser sob o qual eu temporariamente o classifique torna-me injusto com os outros aspectos. Mas como estou sempre classificando-o sob um ou outro aspecto, sou sempre injusto, sempre parcial, sempre exclusivo. Minha desculpa é a necessidade – a necessidade que minha natureza finita e prática coloca sobre mim. Meu pensamento é, em primeiro e último lugar, e sempre, para fins de meu fazer, e só posso fazer uma coisa de cada vez.” James, *Principles*, 959–960. Ver também *Ibid.*, 968–970.

metafísico que achasse sacrilégio queimar livros, eu preferiria usar uma peça de roupa para realizar a tarefa – ou, se a emergência fosse tão grave que eu já estivesse nu, teria uma decisão religiosa a tomar, entre a sacralidade do livro e a necessidade da fogueira.)

§ 112. *Uma reflexão sobre a sociedade*

Esse tipo de conversa ontológica, que de um ponto de vista prático pode ser realmente absurda, é necessário se quisermos evitar sermos enfeitiçados por palavras que usamos corriqueiramente, como “sociedade” e “cultura”. Embora se possa dizer que a conversa ontológica é ela mesma um tipo de hipnose, seu resultado prático é mais ou menos esse: mesmo que eu não me lembre dos detalhes da conversa, posso me lembrar de que, por algum motivo que me pareceu correto e importante na ocasião, entendi que não devo considerar que uma coisa como a “sociedade” existe da mesma maneira que uma nuvem sobrevoando nossas cabeças e exercendo uma influência magnética sobre nossos aparelhos, ou perturbando nosso sono, ou nos ajudando ou nos atrapalhando a pagar as contas, e coisas assim. Posso considerar que ela faz tudo isso, mas me lembro de que isso é uma metáfora – lembro-me de que, se ela realmente faz isso, ela o faz através de relações concretas que tenho com coisas com as quais interajo na realidade.⁸⁰⁸ Mas ao dizer isso, quase já me esqueci de que a palavra “relação” não é uma relação, e a palavra “realidade” não é a realidade – embora a palavra “coisa” seja um tipo de coisa.

§ 113. *Sistemas sociais*

Consideremos que sociedades são sistemas humanos cujas partes interagem

⁸⁰⁸ Do ponto de vista de um empirismo radical: caso eu queira, ou tenha uma tendência a, acreditar que a “sociedade” é realmente um tipo de nuvem magnética, ou uma mente coletiva, ou qualquer tipo de entidade autônoma, tenho de especificar como essa nuvem magnética se apresenta em meus campos de experiência. O mesmo vale para entidades invisíveis como átomos, moléculas, consciências, partículas subatômicas, culturas, ondas eletromagnéticas, mercados financeiros, grandes corporações, ou espíritos desencarnados.

por relações de exterioridade.⁸⁰⁹ Assim, estamos nos referindo a formas concretas de organização social (grupos de pessoas, redes sociais, organizações formais e informais, instituições, etc.) e ocupação coletiva do espaço físico. Os elementos constituintes dessas formas são, em primeiro lugar, as pessoas que participam delas; em seguida, os dispositivos materiais que dão suporte aos arranjos e encontros sociais: edifícios, territórios, recursos (água, alimento, energia, materiais, etc.) e quaisquer artefatos técnicos empregados pelas pessoas (instrumentos, máquinas, infraestrutura); e por fim, quaisquer elementos simbólicos usados pelas pessoas em suas interações (sejam eles materializados em artefatos, ou expressos através dos corpos).

Organizações e arranjos sociais existem em uma multiplicidade de escalas. Assim como acontece com sistemas em geral, arranjos sociais podem ser vistos como partes de sistemas maiores. Podemos imaginar certos arranjos de sistemas sociais como simplesmente contidos em arranjos maiores de diferentes escalas. (Exemplo: uma família, dentro de uma cidade, dentro de uma nação.) No entanto, objetos ou sistemas que interagem por relações de exterioridade podem fazer parte de mais de um sistema ao mesmo tempo. Nesse sentido, os arranjos sociais são mais parecidos com teias de relações que se entrecruzam. Uma pessoa faz parte de muitas redes de relações sociais que não estão necessariamente contidas (como se fossem círculos concêntricos ou subconjuntos) umas nas outras, mas que se interseccionam de várias maneiras, sincrônica e diacronicamente. Uma pessoa é ao mesmo tempo membro ou participante de diversas comunidades ou grupos (exemplos: família, escola, igreja, vizinhança, redes de amizade e convivência, redes de contatos profissionais, organizações diversas), e transita entre diversos espaços

809 DeLanda utiliza o conceito de *agenciamento* para descrever esses sistemas. O conceito (em inglês, *assemblage*, traduzido do francês *agencement*) provém da obra de Deleuze e Guattari. “Agenciamentos, conforme concebidos por Deleuze e Guattari, são constelações complexas de objetos, corpos, expressões, qualidades e territórios que se reúnem por períodos variados de tempo para idealmente criarem novas maneiras de funcionamento.” Graham Livesey, “Assemblage,” ed. Adrian Parr, *The Deleuze Dictionary* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005), 18. Em uma primeira aproximação, os agenciamentos formam um subconjunto dos sistemas em geral, a saber, o subconjunto dos sistemas cujos elementos se conectam por relações de exterioridade. “Essas relações implicam, antes de tudo, que uma parte componente de um agenciamento pode ser destacada dele e plugada em um agenciamento diferente, no qual suas interações sejam diferentes.” DeLanda, *A New Philosophy of Society*, 10. Tratar agenciamentos como sistemas é apenas uma primeira aproximação, pois a noção de agenciamento articula-se com outras noções de Deleuze e Guattari (como os conceitos de “territorialização” e “desterritorialização”) que não utilizarei aqui.

de interação social ao longo do tempo.⁸¹⁰ Os processos de socialização – processos de formação de hábitos em contextos sociais – precisam ser pensados em termos das distribuições nos diversos locais, contextos e redes de relações sociais dos quais os indivíduos participam (ou com os quais interagem) de diferentes maneiras, com diferentes graus e tipos de envolvimento, diferentes objetivos, diferentes intensidades e qualidades afetivas, ao longo do tempo.

A consideração de escalas composicionais (sistemas como partes de sistemas maiores)⁸¹¹ é relevante, pois as estruturas e propriedades emergentes em escalas superiores têm efeitos restritivos e ativos sobre os componentes que interagem nas escalas inferiores. As organizações sociais produzem efeitos reais nas pessoas e objetos que as compõem, através dos pontos de contato e comunicação entre as próprias pessoas e objetos. Exames de processos de subjetivação (a formação dos sujeitos) precisam levar em conta efeitos desse tipo – como, por exemplo, fatores econômicos, financeiros, jurídicos, administrativos, tecnológicos, burocráticos, culturais, políticos – em escalas de composição social acima dos encontros sociais imediatos entre os sujeitos. O ponto fundamental é este: os efeitos de escalas composicionais superiores atuam sobre a subjetividade

810 “Pessoas podem se tornar, por exemplo, partes componentes de dois agenciamentos muito diferentes, redes interpessoais e organizações institucionais. Organizações existem em um amplo conjunto de escalas, desde uma família nuclear de três pessoas até uma corporação transnacional que emprega meio milhão de pessoas. Famílias tendem a ser partes componentes de redes em comunidades, enquanto algumas grandes organizações podem conter uma variedade de redes como partes, tais como redes de amigos e colegas de trabalho. Algumas redes interpessoais (tais como redes profissionais) interseccionam organizações; outras não formam parte de nenhuma organização, e ainda outras vêm à existência no interior de grandes organizações e então funcionam como partes componentes.” DeLanda, *A New Philosophy of Society*, 33.

811 “Todos esses agenciamentos maiores existem como partes de populações: populações de redes interpessoais, de organizações, de coalizões e de hierarquias governamentais. Alguns membros dessas populações conduzem suas interações no interior de localidades físicas, tais como vizinhanças, cidades ou Estados territoriais, enquanto outros podem assumir uma forma mais dispersa, interagindo uns com os outros à distância graças a tecnologias de comunicação e de transporte. As próprias localidades físicas, sendo entidades espaciais, de fato tendem a se relacionar umas com as outras de uma maneira simples: vizinhanças são compostas de muitos edifícios residenciais, comerciais, industriais e governamentais; cidades são compostas de muitas vizinhanças; e Estados territoriais são compostos de muitas cidades, bem como vilarejos rurais e áreas não populadas. Mas essa aparente simplicidade desaparece quando acrescentamos a essas localidades as atividades sociais recorrentes que ocorrem nelas. Assim, uma dada cidade incluirá em suas partes componentes não apenas vizinhanças, mas as comunidades e organizações que habitam essas vizinhanças. Ela incluirá também muitas redes interpessoais existindo de forma dispersa, isto é, redes que não estruturam comunidades bem definidas e localizadas, bem como organizações sem uma estrutura hierárquica (tais como mercados), e portanto sem uma jurisdição espacial bem definida ou uma composição interna homogênea.” *Ibid.*, 34.

através do corpo e da atenção dos sujeitos. O campo da experiência de uma pessoa em qualquer instante dado é um campo de possibilidades co-determinadas pela estrutura (psicofisiológica) da personalidade (suas escalas composicionais inferiores) e pelas estruturas das quais ela participa (escalas composicionais superiores), que por sua vez são co-determinadas por diversos fatores.

Do ponto de vista de um campo qualquer de experiência, tais estruturas – escalas composicionais superiores e inferiores – funcionam como um *a priori* histórico e biográfico, para cada sujeito, a cada instante – sendo que cada sujeito lida com um conjunto diferente de possibilidades. A composição desses conjuntos de possibilidades é uma função tanto da pessoa quanto do ambiente material e social no qual ela se encontra.

§ 114. Cultura

Consideramos que a pessoa é uma função da cultura, isto é, consideramos que a cultura é um dos determinantes da personalidade de um indivíduo. No entanto, o conceito de “cultura” é outro desses pequenos infernos semânticos tão frequentemente encontrados nas ciências sociais.⁸¹² Ele faz parte do conjunto daquelas palavras que usamos corriqueiramente, mas que não sabemos (novamente, nós quem?) explicar com facilidade (coisas como “tempo”, “espaço”, “sociedade”, “número”, “conhecimento”, etc.). Um primeiro problema no uso corriqueiro dessa palavra é que, assim como no caso de “a sociedade”, não existe “a cultura” no mesmo sentido em que existe um objeto material qualquer (por exemplo: aquele livro sobre a mesa) que consideramos ser um produto de uma cultura. Ainda assim, temos uma tendência a falar de culturas como se fossem nuvens incorpóreas de informação (por exemplo, ao dizer que “a cultura é um determinante da personalidade”). Mesmo que a cultura seja imaginada como uma nuvem incorpórea, temos de dizer *como* essa nuvem afeta cada um de nós. As expressões comuns são enganosas porque nos deixam sem saber exatamente do que se trata. Por exemplo, quando falamos sobre “a cultura brasileira”, pouco sabemos, exceto que se está

812 Cf. Michael Agar, “A Method to My Madness: What Counts as Innovation in Social Science?,” *Methodological Innovations Online* 7, no. 1 (2012): 61–71.

fazendo referência a um certo Estado territorial definido legalmente, o Brasil – no qual, como sabemos, há milhares ou milhões de manifestações culturais muito diferentes (dependendo da definição), várias delas sem nenhuma relação umas com as outras, a não ser pelo fato de acontecerem dentro das fronteiras de um território historicamente delimitado, onde a maioria das pessoas fala um mesmo idioma, mas onde essas pessoas vivem formas de vida radicalmente diferentes.

Abstratamente, podemos considerar que a cultura seja o conjunto de tudo aquilo que é aprendido e possível de ser ensinado (ou seja, tudo aquilo que uma pessoa não nasce sabendo). Incluímos aí saberes, práticas, conceitos, valores, tradições, costumes símbolos, normas, rituais, conhecimentos, habilidades, crenças, artes, leis, técnicas, idiomas, e assim por diante, bem como expressões e registros desses elementos em diversas formas e objetos materiais. Cada uma dessas palavras é um inferno semântico em si mesma. Mas, de modo geral, estamos nos referindo a padrões de comportamento recorrentes, transmitidos por ensino ou imitação (frequentemente de ambas as maneiras) através de relações sociais; e a objetos materiais derivados desses padrões. De fato, mais do que isso, estamos nos referindo às *formas como a vida se desenrola* em vários lugares – considerando também que há coisas que aprendemos sem ninguém ter ensinado; e que as coisas que aprendemos com outras pessoas (tendo sido ensinadas ou não) frequentemente são modificadas e reelaboradas, ou transformadas em outras coisas, durante ou depois do processo de aprendizado. (O aprendizado sempre tem uma qualidade individual, uma vez que cada pessoa reage ao ambiente à sua maneira – de uma maneira que depende em grande medida das trajetórias biográficas das pessoas.)

É evidente que nenhuma pessoa detém a totalidade dos saberes e hábitos de todos os participantes de uma cultura, ou mesmo de um grupo pequeno de pessoas – na verdade, nem mesmo de uma outra pessoa que tenha sido educada em condições idênticas. Saberes e hábitos se encontram distribuídos diferencialmente em populações de seres humanos. Quando falamos em culturas, portanto, temos de levar em conta populações distribuídas segundo diversos arranjos materiais, espaçotemporais e sociais. Culturas não são o mesmo que populações, mas encontram-se distribuídas em populações – no fluxo da existência e da *convivência* das pessoas.

§ 115. Informação

Podemos caracterizar como “cultura” todo tipo de informação que as pessoas adquirem umas das outras,⁸¹³ se entendermos “informação” de maneira suficientemente ampla.⁸¹⁴

813 Seguindo a definição de Richerson e Boyd: “Cultura é informação que as pessoas adquirem de outras por ensino, imitação, e outras formas de aprendizagem social. [...] A informação assim armazenada e transmitida varia de indivíduo para indivíduo e é uma propriedade da população somente em um sentido estatístico.” Robert Boyd e Peter J. Richerson, *The Origin and Evolution of Cultures* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 3.

814 “Informação” é um conceito notoriamente elusivo e polissêmico. Para meu propósito, não há necessidade de torná-lo muito mais preciso do que o uso comum da palavra informação. Pretendo apenas incluir algumas associações que desejo que sejam evocadas quando eu utilizar essa noção. Há um conceito restrito de informação utilizado em teorias matemáticas da comunicação que é uma referência fundamental para outras noções de informação (inclusive as noções coloquiais), e por isso é importante mencioná-lo. Esse foi o conceito formalizado por Claude Shannon, elaborando uma noção introduzida em um trabalho anterior de Ralph Hartley, em Claude E. Shannon, “A Mathematical Theory of Communication,” *Bell System Technical Journal* 27 (October 1948): 379–423, 623–656. Essa teoria matemática da comunicação define a informação como uma medida de redução de incerteza em relação a qualquer processo de seleção de um ou mais elementos de um conjunto de possibilidades com probabilidades variáveis, representados simbolicamente, e transmitidos em uma mensagem. Essa noção de informação não diz nada sobre o significado da informação; ela apenas define uma medida quantitativa da redução da incerteza em processos de comunicação simbólica. A transmissão da informação equivale à redução da incerteza acerca de um processo qualquer de seleção. O processo de transmissão é representado segundo o modelo básico de um sistema composto de um emissor, um receptor e um canal de transmissão. O emissor seleciona símbolos que são transmitidos através do canal, e o receptor tenta inferir qual foi a mensagem, levando em conta a possibilidade de erros introduzidos pelo canal. Esse modelo se restringe, portanto, a formas de comunicação simbólica nas quais o emissor pressupõe um conjunto de símbolos reconhecíveis pelo receptor. Conforme explicado por Hartley: “Quando falamos sobre a capacidade de um sistema de transmitir informação, implicamos alguma espécie de medida quantitativa de informação. Do modo como é usado comumente, informação é um termo muito elástico, e primeiro será necessário estabelecer para ele um significado mais específico conforme aplicado à presente discussão. Como um ponto de partida para isso, consideremos quais fatores estão envolvidos na comunicação; seja ela conduzida por fio, fala direta, escrita, ou qualquer outro método. Em primeiro lugar, deve haver um grupo de símbolos físicos, tais como palavras, pontos e traços, ou algo semelhante, os quais, mediante um acordo geral, comunicam certos significados às partes que se comunicam. Em qualquer comunicação dada, o emissor seleciona mentalmente um símbolo particular e, mediante algum movimento corporal, como o de seu mecanismo vocal, faz com que a atenção do receptor seja dirigida para aquele símbolo particular. Mediante seleções sucessivas, uma sequência de símbolos é trazida à atenção do ouvinte. Em cada seleção são eliminados todos os outros símbolos que poderiam ter sido escolhidos. Conforme as seleções prosseguem, mais e mais sequências possíveis de símbolos são eliminadas, e dizemos que a informação torna-se mais precisa. Por exemplo, na sentença ‘Maçãs são vermelhas’, a primeira palavra elimina outros tipos de fruta e todos os outros objetos em geral. A segunda dirige a atenção para alguma propriedade ou condição das maçãs, e a terceira elimina todas as outras cores possíveis. Ela não elimina, contudo, as possibilidades que dizem respeito ao tamanho das maçãs, e essa informação adicional pode ser comunicada por seleções subsequentes. Na medida em que a precisão da informação depende de quais outras sequências de símbolos poderiam ter

Adotarei a seguinte noção geral: a informação é a produção de um efeito em um sistema a partir da reação do sistema a uma diferença externa ao sistema. Essa formulação corresponde a uma compreensão intuitiva da informação como um verbo (um processo), em vez de um substantivo (uma coisa). Nossa linguagem nos permite chamar processos de coisas – na verdade, a palavra “processo”, sendo ela mesma um substantivo, nos *induz* a conceber processos como coisas. Apesar disso, a informação pode facilmente ser concebida como um processo: a ação de informar. *In-formar* equivale a “dar uma forma”, “inserir uma forma”. Nesse sentido, a informação corresponde à influência do ambiente sobre um sistema – a reação interna de um sistema a seu ambiente, o efeito interno (atividade) desencadeado por uma diferença externa ao sistema; ou seja, o modo como um sistema se reorganiza internamente (muda de forma) em resposta a uma diferença no exterior.

E o que é uma diferença? Uma diferença é um tipo de relação entre dois objetos: a não identidade. Logicamente, o fato de haver *dois* objetos implica uma diferença entre eles. Na prática, isso se aplica igualmente à diferença entre uma coisa e ela mesma em tempos diferentes. Existem potencialmente infinitas diferenças, pois existem potencialmente infinitos objetos – ou existem potencialmente infinitos objetos, pois existem potencialmente infinitas diferenças. Essa é justamente a origem de toda forma: a distinção entre duas coisas, ou ainda, uma mesma coisa em tempos diferentes.

A informação é mais do que uma diferença, ela é uma diferença que participa

sido escolhidas, pareceria razoável esperar-se encontrar no número dessas sequências a desejada medida quantitativa de informação. O número de símbolos disponíveis em qualquer seleção única obviamente varia amplamente com o tipo de símbolos utilizados, com os comunicadores particulares, e com o grau de entendimento prévio existente entre eles. Para duas pessoas que falam línguas diferentes, o número de símbolos disponíveis é desprezível quando comparado com aquele para pessoas que falam a mesma língua. É desejável, portanto, eliminar os fatores psicológicos envolvidos e estabelecer uma medida de informação em termos de quantidades puramente físicas. [...] A capacidade de um sistema de transmitir uma sequência particular de símbolos depende da possibilidade de distinguir no lado do receptor entre os resultados das várias seleções feitas no lado do emissor. [...] Assim, ao estimar a capacidade do sistema físico para transmitir informação, deveríamos ignorar a questão da interpretação, tornar cada seleção perfeitamente arbitrária, e basear nosso resultado na possibilidade de o receptor distinguir o resultado da seleção de qualquer símbolo do resultado da seleção de qualquer outro símbolo. Por esse meio, os fatores psicológicos e suas variações são eliminados, e torna-se possível estabelecer uma medida quantitativa definida de informação baseada apenas em considerações físicas.” Ralph V. L. Hartley, “Transmission of Information,” *Bell System Technical Journal* 7, no. 3 (July 1928): 536–538. Para uma lista sucinta de referências importantes que introduzem conceitos de informação em ciências sociais, ver Tiziana Terranova, “The Concept of Information,” *Theory, Culture & Society* 23, no. 2–3 (2006): 286–288.

de uma relação com uma terceira coisa. Apenas aquelas diferenças que produzem efeitos em algum sistema são informativas. A informação é uma diferença efetiva – uma diferença que desencadeia algum efeito em algum lugar. Informar, dar forma, é o mesmo que desencadear um efeito interno em um sistema, provocar uma mudança em sua forma interna (independentemente de isso corresponder ou não a alguma mudança em sua forma externa). Assim, se quisermos tratar a informação como uma “coisa”, podemos chamar de informação qualquer padrão que influencia a formação ou transformação de outros padrões. Não é necessário pressupor uma consciência desses padrões, apenas transformações. Por outro lado, a *percepção* da informação (ou da forma) pressupõe a consciência.

Na natureza, transformações envolvem energia. A informação, no entanto, não implica nenhuma transferência de energia *entre* sistemas. Ela implica apenas uma atividade (portanto, transformação energética) no sistema que é *informado* por uma diferença. Essa atividade pode ocorrer sem que haja qualquer fluxo de energia do ambiente para o sistema, pois o sistema reage com sua própria energia à diferença. Por outro lado, sempre que há uma transferência de energia entre um sistema e seu ambiente há também uma transferência de informação. (Lembremos que a expressão “transferência de informação” é uma metáfora comum: ao usá-la tratamos a informação como uma coisa, mas de fato estamos falando sobre a resposta de um sistema a um padrão em seu ambiente exterior). Nesse sentido, um organismo troca continuamente informação com o ambiente: qualquer interação do organismo com o ambiente é também uma transferência de informação (uma mudança de formas).

A *cultura*, então, pode ser entendida como um conjunto de padrões de comportamento e formas (modos, práticas) de vida, distribuídos entre populações de seres humanos. A transferência e aquisição individual dessas formas depende dos mecanismos psicofisiológicos particulares envolvidos no processo de educação e aprendizagem humana – isto é, aquisição de formas de ação por seres humanos.

O modo fundamental de informação da subjetividade é o que podemos chamar de *sugestão*. Considero aqui a sugestão na acepção comum da palavra,⁸¹⁵ que geralmente pode indicar três coisas: (1) a sugestão como *evento* ou acontecimento: um ato de sugerir algo, de desencadear uma associação (desencadear uma reação); ou (2) a sugestão como *causa*: um objeto ou ideia (mensagem) que provoca (“sugere”) uma reação; ou (3) a sugestão como *efeito*: o resultado de uma sugestão no sentido (1) ou (2), isto é, uma atividade desencadeada em um indivíduo em resposta a uma diferença. No sentido (3), a sugestão pode ser entendida simplesmente como um sinônimo de informação; da mesma forma, ela pode ser entendida simplesmente como sinônimo de associação.⁸¹⁶ Os três sentidos podem ser misturados, ou implicados simultaneamente; ou seja, a sugestão pode se referir, ao mesmo tempo, ao *evento* (1) da produção de uma reação; ao *objeto* (2) que desencadeia o evento; e ao *resultado* (3) do evento, o estado final do receptor (o sujeito) da sugestão, após o

815 De fato há duas maneiras de falar sobre a noção de sugestão. A primeira (noção geral) corresponde à acepção comum da palavra; a segunda (noção restrita) é um significado técnico usado no contexto da hipnose. Aqui adoto a noção geral, mas faço isso com o objetivo de sugerir seu vínculo com a noção restrita da hipnose. O significado comum de sugestão é trivial, pois absolutamente todo campo de consciência pode ser entendido como uma sugestão. O significado restrito, por sua vez, diz respeito a diversos fenômenos sobre os quais não há nenhuma teoria psicofisiológica satisfatória, mas que são inegavelmente ligados ao processo de associação psíquica. Acredito ser importante ter em mente esse vínculo, pois ele é relevante do ponto de vista da formação da subjetividade: é importante enfatizar que os fenômenos absolutamente triviais e cotidianos que são fundamentais para a formação das estruturas psíquicas dos sujeitos se misturam com outros fenômenos que são absolutamente confusos, estranhos, e para os quais não temos explicação. Para uma discussão do conceito de sugestão no contexto da hipnose, ver Alan Gauld, *A History of Hypnotism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 424–427, 610–613. Essa ambiguidade no uso do termo “sugestão” está presente nas línguas europeias desde a segunda metade do século XIX, quando a noção de sugestão como associação mental passou a ser usada para explicar fenômenos hipnóticos, anteriormente explicados com base em ontologias como a do “magnetismo animal”. A diferença básica entre o significado geral (sugestão como associação) e o significado restrito (sugestão hipnótica) diz respeito (geralmente, mas com exceções) à produção de fenômenos involuntários em um sujeito sob a direção de outro sujeito, que ocorre em contextos chamados hipnóticos. Esses são os fenômenos que compõem o campo daquilo que se convencionou chamar de hipnose: certas alterações “incomuns” de comportamento, percepção, sensação, e movimento, que na verdade são mais comuns, ou mais presentes, do que as pessoas costumam a imaginar.

816 “Toda ideia, quer seja comunicada pela fala, pela leitura, por uma impressão sensorial, sensitiva, visceral, emotiva, quer seja evocada pelo cérebro, é em realidade uma sugestão. A palavra é uma sugestão por via auditiva, a leitura é uma sugestão por via visual, um odor desagradável que faz fugir é uma sugestão por via olfativa, um gosto repugnante que faz rejeitar um alimento é uma sugestão por via gustativa, uma emoção agradável que alegra a alma é uma sugestão por via emotiva, uma carícia significativa é uma sugestão tátil, uma sensação de fome que dá a ideia de comer, eis uma sugestão de origem visceral. Toda impressão transferida ao centro psíquico torna-se uma ideia, torna-se sugestiva. Todo fenômeno de consciência é uma sugestão.” Hippolyte Bernheim, *De la suggestion* (Paris: Albin Michel, 1911), 18–19.

evento.

Todo campo de consciência é uma sugestão para o campo seguinte; e todo campo de consciência é um resultado de múltiplas sugestões, das quais algumas são diferenças percebidas no ambiente. A complexidade do fluxo da consciência pode ser descrita como uma interação constante entre múltiplas sugestões e influências. O ‘objeto total’ do pensamento é o campo instantâneo da consciência como um todo, com tudo o que ele contém:⁸¹⁷ uma teia de relações que envolve sensações, emoções, sentimentos, concepções, reminiscências, e também sentimentos de esforço, decisões, volições, e movimentos do corpo, voluntários e involuntários. Podemos chamar todas essas coisas de *ideias*, mas essa diferenciação é uma abstração conceitual a partir do fluxo contínuo da experiência.⁸¹⁸ O fluxo é um movimento da atenção que distingue objetos na experiência; e que nomeia elementos da experiência (como sensações, emoções, pensamentos, movimentos, etc.; ou como coisas, pessoas, símbolos, realidades, etc.), e atribui-lhes valores. Ao falarmos de sugestões, nesse contexto, estamos simplesmente indicando como esses elementos se encadeiam, como eles parecem exercer *excitações* e *inibições* uns sobre os outros, dentro da *mudança* constante da experiência.⁸¹⁹ Quando falamos em ideias, estamos nos referindo a parcelas desse campo total, abstraídas do restante do campo, e tratando essas partes como elementos separados, como se tivessem existência independente. Falar em *sugestões*, nesse contexto, é uma forma de nos referirmos aos jogos de forças que parecem existir entre essas partes do fluxo contínuo da experiência.

A noção de sugestão traz à discussão a noção de volição. Quando uma ideia sugere outra, ou quando um objeto sugere uma ideia, estamos falando de um mecanismo automático (involuntário). O sentimento de volição é a experiência de contrapor-se a esse mecanismo, de influenciá-lo em seu curso – de *sugerir* outros movimentos da atenção.

817 “O objeto de todo pensamento [...] não é mais nem menos do que tudo que o pensamento pensa, exatamente como o pensamento o pensa, não importando quão complicada a matéria, nem quão simbólica a maneira de pensar possa ser.” James, *Principles*, 266.

818 “Mas aquilo que as psicologias ordinárias chamam de ‘ideias’ não são nada senão partes do *objeto* total da representação. Tudo que está diante da mente de uma só vez, não importando o quão complexo um sistema de coisas e relações esse possa ser, é um objeto para o pensamento.” Ibid., 1173.

819 “Mas a própria mudança como fenômeno subjetivo é algo que não podemos traduzir em termos mais simples.” Ibid.

Os mecanismos do aprendizado humano se inserem todos – por definição – no âmbito dessa noção ampla de sugestão. Cada experiência é uma função do contexto presente (o ambiente material e social) e da biografia do sujeito. Cada sugestão que se apresenta na experiência influencia o campo resultante conforme a conjunção prévia do contexto e da subjetividade (biografia), e é *assimilada* pelo sujeito como um novo elemento em seu campo biográfico.⁸²⁰

Cada pessoa pode constatar o seguinte observando a si mesma: os movimentos interiores que as experiências despertam em sua consciência seguem certos padrões dados por seu campo biográfico. A partir da observação introspectiva, podemos inferir que esses padrões experienciais são consequências de estruturas subjetivas que compõem a ‘forma invisível’ do inconsciente, por assim dizer. As estruturas inconscientes parecem formar complexos de afetos, ideias, memórias corporais, conceitos, símbolos, que são acionados pelas sugestões da experiência.⁸²¹ A composição real dessas supostas estruturas permanece obscura, e

820 Essa é uma outra maneira de falar sobre um certo aspecto da associação psíquica ou sugestão, que é, de fato, apenas um nome diferente para um processo psicofisiológico que toda pessoa conhece bem, o processo de *aprendizado*. Cf. James: “Na Alemanha, desde a época de Herbart, a Psicologia sempre teve muito a dizer sobre um processo chamado de *Apercepção*. Diz-se que as ideias ou sensações entrantes são ‘apercebidas’ por ‘massas’ de ideias que já estão na mente. É óbvio que o processo que estivemos descrevendo como percepção é, nessa medida, um processo aperceptivo. O mesmo vale para todo reconhecimento, classificação e nomeação; e indo além dessas sugestões mais simples, todos os pensamentos mais distantes sobre nossos perceptos também são processos aperceptivos. Eu mesmo não usei a palavra *apercepção*, porque ela assumiu significados muito diferentes na história da filosofia, e ‘reação psíquica’, ‘interpretação’, ‘concepção’, ‘assimilação’, ‘elaboração’, ou simplesmente ‘pensamento’, são sinônimos perfeitos para seu significado herbartiano, tomado de modo amplo. Além disso, dificilmente vale a pena pretender analisar as assim chamadas performances aperceptivas para além do primeiro estágio, ou estágio perceptivo, porque suas variações e graus são literalmente inumeráveis. ‘Apercepção’ é um nome para a somatória dos efeitos daquilo que estudamos como associação; e é óbvio que as coisas que uma dada experiência sugerirá a um homem dependem do que o Sr. Lewes chama de suas condições psicostáticas totais, sua natureza e seu estoque de ideias, ou, em outras palavras, seu caráter, hábitos, memória, educação, experiência prévia, e disposição de ânimo momentânea. Não obtemos nenhum esclarecimento sobre o que realmente ocorre na mente ou no cérebro ao chamarmos todas essas coisas de ‘massa aperceptiva’, embora, é claro, isso possa ser conveniente em certas ocasiões. De modo geral, sou inclinado a pensar que o termo ‘assimilação’, do Sr. Lewes, é o mais frutífero usado até agora.” Ibid., 750–751.

821 Cf. James: “Se vocês abrirem o capítulo sobre Associação, de qualquer tratado de Psicologia, lerão que as ideias, metas e objetos [*objects*] de um homem formam grupos e sistemas internos diversos, relativamente independentes uns dos outros. Cada ‘meta’ que ele segue desperta um certo tipo específico de excitação interessada, e reúne um certo grupo de ideias em subordinação a si como suas associadas; e se as metas e excitações são distintas em tipo, seus grupos de ideias podem ter pouco em comum. Quando um grupo está presente e reforça o interesse, todas as ideias conectadas com outros grupos podem ser excluídas do campo mental.” William James, *The Varieties of Religious Experience* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985 [1902]), 160. E Morton Prince: “Ora, como todo mundo sabe, as ideias elementares que constituem a experiência de qualquer momento dado tendem a se tornar organizadas (isto é, sintetizadas e

só falamos delas por analogias, usando uma linguagem emprestada de outros tipos de fenômenos, como os fenômenos físicos.⁸²² Na prática, do ponto de vista da consciência, o inconsciente funciona como uma caixa preta.

§ 117. Imitação e empatia

conservadas) em um sistema ou complexo de ideias, ligadas com emoções, sentimentos, e outras disposições inatas, de modo que quando uma das ideias pertencentes à experiência vem à mente, a experiência como um todo é recordada. Podemos convenientemente nomear tal sistema, quando em um estado de conservação, como um complexo ou neurograma inconsciente, ou um sistema de neurogramas. Se desejarmos usar termos psicológicos, podemos falar dele como um complexo ou síntese de ideias dormentes; embora possamos formular esse princípio como a 'associação de ideias', a fórmula só pode ter uma significância descritiva que diz respeito a uma relação no tempo (e não uma relação causal), a menos que seja incluído um fator inconsciente pelo qual a associação se torne efetiva ao excitar uma ideia através de outra – isto é, através de uma ligação de disposições neurais. Não podemos conceber qualquer relação entre ideias que tenha possibilidade de induzir esse efeito. Ela deve ser alguma relação dinâmica inconsciente, e ser explicada em termos de disposições neurais. Se for assim, todas as ideias são dinamicamente associadas e relacionadas em um processo que não aparece na consciência, e que é essencial para a organização em um complexo. Todo sistema de ideias associadas, portanto, implica a conservação através de um complexo inconsciente organizado.” Morton Prince, *The Unconscious: The Fundamentals of Human Personality Normal and Abnormal* (New York: MacMillan, 1915), 265–266. A noção de complexo, conforme formulada aqui nas palavras de Prince, é basicamente a mesma noção que assumiria um lugar importante nas teorias de Freud, Jung e outros proponentes de teorias psicodinâmicas do inconsciente. Aqui, no entanto, o conceito de complexo não implica todos aqueles outros conceitos que fazem parte do arcabouço da psicanálise freudiana e da psicologia analítica junguiana (noções como libido, energia psíquica, arquétipos, etc.). A formulação de Prince segue o mesmo princípio que venho enfatizando ao falar sobre o inconsciente, o qual podemos chamar de “princípio da caixa preta”: o fato de que a sequência de ideias que se apresenta na consciência é apenas uma sequência de fenômenos, que interpretamos como comportamentos de uma caixa preta, o “inconsciente”. Não temos acesso direto (introspectivo, fenomenológico) aos mecanismos subjacentes aos processos que observamos na consciência. Qualquer proposição sobre tais mecanismos consiste em um modelo sobre o conteúdo da caixa preta. A noção de complexos do inconsciente é uma construção conceitual desse tipo. A grande contribuição de Freud foi a observação do papel crucial que a sexualidade desempenha na formação desses complexos inconscientes. Essa foi uma observação que havia sido negligenciada ou ignorada por seus antecessores, entre eles James.

822 Cf. James: “Tudo que sabemos é que há sentimentos mortos, ideias mortas, e crenças frígidas, e há outras que são quentes e vivas; e quando uma se torna quente e viva dentro de nós, tudo tem de se recrystalizar ao seu redor. Podemos dizer que o calor e a vivacidade significam apenas a ‘eficácia motora’ da ideia, há muito adiada, mas agora operante; mas esse tipo de conversa é em si mesmo apenas uma circunlocução, pois de onde vem a súbita eficácia motora? E nossas explicações então tornam-se tão vagas e gerais que percebemos ainda mais a intensa individualidade do fenômeno todo. No fim, recaímos no velho simbolismo de um equilíbrio mecânico. Uma mente é um sistema de ideias, cada uma com a excitação que ela provoca, e com tendências impulsivas e inibitivas, que mutuamente restringem ou reforçam umas às outras. A coleção de ideias se altera por subtração ou por adição no curso da experiência, e as tendências se alteram conforme o organismo envelhece. Um sistema mental pode ser minado ou enfraquecido por essa alteração intersticial exatamente como um edifício é, e ainda manter-se erguido durante um tempo por um hábito morto. Mas uma nova percepção, um choque emocional

No âmbito da sugestão, há dois tipos de mecanismos especialmente importantes para a transmissão da cultura: a imitação e a empatia.⁸²³

A *imitação* é uma característica humana essencial. É tanto parte de nós quanto andar e falar, usar ferramentas, preparar alimentos, nos proteger do frio, e assim por diante – na verdade, aprendemos a fazer tudo isso, em grande medida, por imitação. Há muitos tipos de ações que podem ser chamadas de imitativas. Tais ações dependem de diversos tipos de processos cognitivos e afetivos. Alguns desses processos são automáticos e involuntários, de tipo reflexo,⁸²⁴ outros são deliberativos e simbólicos, desenvolvidos pelo aprendizado e pelo raciocínio. Levando-se em conta a variedade desses processos, é somente em sentido figurado que podemos falar em um “instinto” de imitação; ainda assim, a imitação é uma tendência humana reconhecível.

Um exemplo de processo imitativo automático é o efeito direto que a percepção social tem sobre o comportamento, levando, em casos particulares, à imitação inconsciente de sotaques, entonações, maneirismos, uso de expressões linguísticas, ou posturas, movimentos, e atitudes corporais de pessoas com quem nos identificamos em situações de convívio social.⁸²⁵ Em que consiste exatamente essa “identificação” não é algo facilmente especificável, mas podemos perceber que

súbito, ou uma ocasião que descortina a alteração orgânica, farão com que toda a fábrica desmorone; e então o centro de gravidade afunda em uma atitude mais estável, pois as novas ideias que alcançam o centro durante o rearranjo parecem agora estar presas ali, e a nova estrutura fica permanente.” James, *Varieties*, 163.

823 Adoto esses rótulos seguindo William McDougall, *An Introduction to Social Psychology*, 14th ed. (Kitchener: Batoche Books, 2001 [1919]), 70. Essa é uma velha classificação que permanece útil e mantém relações com pesquisas recentes, embora os conceitos tenham se modificado a partir de dados da neurofisiologia, primatologia, e das ciências cognitivas e afetivas, de modo geral, conforme essas disciplinas se desenvolveram ao longo do século XX. Algumas indicações a esse respeito serão dadas nas notas posteriores.

824 Há, por exemplo, evidências de que, entre primatas, a percepção de ações motoras realizadas por outros indivíduos tende a ativar certos neurônios do sistema motor do observador de modo correspondente. Esses neurônios são chamados de neurônios-espelho: neurônios que atuam quando o indivíduo age e também quando ele observa o mesmo tipo de ação sendo realizado por outro indivíduo. Ver: Giacomo Rizzolatti e Laila Craighero, “The Mirror-Neuron System,” *Annual Review of Neuroscience* 27, no. 1 (July 21, 2004): 169–192; Marco Iacoboni et al., “Grasping the Intentions of Others with One’s Own Mirror Neuron System,” *PLoS Biology* 3, no. 3 (2005): 529–535.

825 Esse “efeito passivo direto da percepção social sobre o comportamento social” foi chamado por John Bargh e Tanya Chartrand de “efeito camaleão”: “a mímica não consciente de posturas, maneirismos, expressões faciais e outros comportamentos de parceiros de interação, de modo que o comportamento de uma pessoa se modifica passiva e não intencionalmente para corresponder ao de outras em seu ambiente social presente.” Tanya L. Chartrand e John A. Bargh, “The Chameleon Effect: The Perception-Behavior Link and Social Interaction,” *Journal of Personality and Social Psychology* 76, no. 6 (1999): 893.

ela diz respeito ao desejo ou impulso de sermos aceitos ou reconhecidos como semelhantes pelos outros com quem interagimos. Por outro lado, também nos engajamos em atividades imitativas de modo deliberado e voluntário, por exemplo quando copiamos uma ação que reconhecemos como útil. Nesse caso, trata-se de um resultado raciocinado de seleção de meios e fins. (Mas devemos lembrar que meios e fins, assim como valores, ideais, e concepções em geral, também podem ser sugeridos como padrões culturais, de modo que as culturas influenciam as decisões dos indivíduos sobre quem *deve* ser imitado, ou quais ações são boas, desejáveis, e assim por diante.)

Em todos esses processos há uma dimensão afetiva, que também tem aspectos instintivos e reflexos, bem como aspectos simbólicos, deliberativos e adquiridos. Chamamos de *empatia* a capacidade de sentir o que outro indivíduo sente, conforme observamos as expressões emocionais do outro.⁸²⁶ Um aspecto

826 Em uma literatura mais antiga, essa noção aparece com o nome de “simpatia”. Já no século XVIII, o médico suíço Johann Heinrich Rahn (1749-1812), um crítico da interpretação mesmérica dos fenômenos hipnóticos, havia proposto o conceito de “simpatia” como um componente fundamental das relações interpessoais. Segundo Rahn, a simpatia seria um mecanismo psicológico básico atuante nos fenômenos que compunham o então chamado magnetismo animal (os quais viriam posteriormente a ser interpretados sob a rubrica da hipnose). Segundo Gauld, a noção chave de Rahn é “a de uma relação entre uma pessoa e outra que ele designa como ‘simpatia’”. Com isso ele se refere a uma tendência amplamente involuntária de sentir o que uma pessoa que você está observando sente, chorar quando ela chora, rir quando ela ri, agir como ela age. [...] A simpatia pode ser despertada por situações puramente imaginárias, como quando ouvindo histórias, ou mesmo contando histórias a si mesmo. Sua explicação deve ser buscada nas leis da associação. Se alguém vê outro ser humano agindo de uma certa maneira em uma certa situação, ou mesmo meramente lê a respeito, lhe vem à mente a ideia dos sentimentos, etc., que ele mesmo vivenciou em circunstâncias semelhantes. Mas uma vez que essa ideia é conjugada com uma impressão que se origina de outra pessoa, ela não produz tanto uma *memória*, mas uma comunidade peculiar (e involuntária) de sentimento com o outro indivíduo. Na medida em que os sentimentos engendrados já tenham preestabelecido uma associação com o aparato neuromuscular, movimentos ‘simpáticos’ serão estimulados.” Gauld, *A History of Hypnotism*, 77. E em seu livro sobre a psicologia social publicado em 1919, McDougall escreve: “Essa indução simpática de emoção e sentimento pode ser observada em crianças em uma idade em que não se lhes pode atribuir uma compreensão da significância das expressões que provocam suas reações. Talvez a expressão à qual elas respondem mais cedo seja o som do berreiro de outras crianças. Um pouco mais tarde, à vista de um rosto sorridente, a expressão de prazer provoca um sorriso. Ainda mais tarde, o medo, a curiosidade, e, penso eu, a raiva, são prontamente comunicados dessa maneira direta de uma criança para outra. O riso é notoriamente contagioso durante toda a vida, e esta, embora não seja uma expressão verdadeiramente instintiva, fornece o exemplo mais familiar de indução simpática de um estado afetivo. [...] Os adultos variam muito no grau em que exibem essas reações simpáticas, mas em poucos ou nenhum elas estão inteiramente ausentes. Um rosto alegre nos faz sentir mais animados; um rosto melancólico pode lançar um desânimo sobre uma companhia alegre; quando testemunhamos a emoção dolorosa de outros, experienciamos uma dor simpática; quando vemos outros aturdidos de terror ou ouvimos seu grito de terror, sofremos uma pontada de medo, embora não saibamos nada sobre a causa de sua emoção ou sejamos indiferentes a ela; a raiva provoca raiva; o olhar curioso do transeunte desperta nossa curiosidade; e uma exibição de emoção terna toca, como dizemos, um acorde terno em nossos corações.” McDougall, *An Introduction to Social Psychology*, 72–73.

dessa capacidade é a reação emocional direta, em mim, desencadeada pela percepção de expressões emocionais do outro.⁸²⁷ Em um nível simbólico e intelectual, essa capacidade pode ser mobilizada voluntariamente através da reflexão imaginativa sobre a condição do outro – aquilo que chamamos de “colocar-se no lugar do outro”. Essa capacidade diz respeito à percepção de qualquer expressão emocional, não apenas de seres humanos, mas de qualquer entidade à qual possamos atribuir sentimentos e emoção (mais obviamente, os animais). Ela atua inclusive por mera sugestão simbólica, como no caso da mobilização emocional que podemos sentir diante de personagens fictícios representados por qualquer meio (como na literatura, no teatro, no cinema, etc.).

Podemos considerar a empatia como um processo sincrônico, isto é, uma ocorrência que deriva da presença simultânea de sugestões no ambiente e de um sujeito corpóreo que as recebe. De um ponto de vista diacrônico, os sujeitos formam vínculos afetivos e padrões de respostas emocionais que são parcialmente moldados por suas experiências empáticas.⁸²⁸ Desenvolvemos relações afetivas pela convivência, compartilhando momentos; e internalizamos os momentos compartilhados, juntamente com os afetos, desejos, sentimentos e associações – alguns expressados, outros não – que ocorrem neles. Esses momentos, ou situações, são dependentes de contextos sociais e culturais preestabelecidos. Eles, por sua vez, dão forma aos complexos de associações inconscientes que passam a compor a subjetividade, conforme estruturados no campo biográfico dos indivíduos. Tais complexos associativos orientam padrões de experiências posteriores do sujeito (por esse motivo, por exemplo, as experiências da infância têm um peso grande na determinação de experiências da vida adulta). Um campo de experiência qualquer

827 Esse processo é às vezes chamado de “contágio emocional”, em razão do fato de que as pessoas tendem a reproduzir as emoções expressadas por outras em seu ambiente imediato, “contagiando-se” com as emoções umas das outras, por assim dizer. Há, portanto, uma tendência à sincronização emocional em um dado ambiente social, mas essa sincronização depende de outros fatores, tanto individuais quanto sociais. Considerando abstratamente o caso mais simples de uma díade na qual cada indivíduo se encontra em um estado emocional diferente, e sendo que cada indivíduo tende a ser contagiado pela emoção do outro, qual será o resultado da interação? O resultado depende do contexto como um todo. Acerca da noção de contágio emocional, ver: Elaine Hatfield, John T. Cacioppo, e Richard L. Rapson, *Emotional Contagion* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1994).

828 Para um estudo sobre o desenvolvimento emocional em termos de diferentes escalas temporais, ver Marc D. Lewis, “Emotional Self-Organization at Three Time Scales,” in *Emotion, Development, and Self-Organization: Dynamic Systems Approaches to Emotional Development*, ed. Marc D. Lewis e Isabela Granic (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 37–69.

sempre contém sugestões que trazem à tona, por associação, os complexos inconscientes anteriores. Assim, os complexos de associações do inconsciente, ativados pelas experiências presentes, dão origem a respostas afetivas e cognitivas que são influenciadas pelos padrões de experiências anteriores. Desse modo, *transferimos* para o presente padrões afetivos e cognitivos que assimilamos durante a vida.⁸²⁹

§ 118. Técnicas do corpo

Em conjunto com a aquisição da linguagem, o aprendizado cultural começa no nível mais elementar da ação humana, aquele relacionado ao uso do corpo, que serve como base para o restante das atividades e interações humanas. Todo o conjunto das atitudes e técnicas do corpo,⁸³⁰ as maneiras como usamos e cuidamos de nossos corpos, são inicialmente aprendidas de outras pessoas com quem convivemos. Maneiras de andar, falar, sentar, nadar, comer e beber, etc., são específicas a grupos sociais, de modo que é possível, mais ou menos, identificar a origem social de um indivíduo observando o modo como ele realiza essas atividades. Isso quer dizer que diferentes grupos sociais – grupos de indivíduos vinculados pelo convívio social, inseridos em sistemas de organização social – fazem essas coisas, que consideramos tão básicas, de maneiras que passam a

829 “[A transferência] é um fenômeno universal da mente humana, decide o êxito de toda influência médica, e de fato domina o todo das relações de cada pessoa com seu ambiente humano. Podemos facilmente reconhecê-la como o mesmo fator dinâmico que os hipnotistas denominaram de ‘sugestionabilidade’, que é o *agente* do *rapport* hipnótico e cujo comportamento imprevisível levou também a dificuldades com o método catártico.” Sigmund Freud, “Um estudo autobiográfico [1925],” in *Obras Psicológicas Completas*, Edição Standard Brasileira, vol. XX (Rio de Janeiro: Imago, 2006), 47. Um *rapport* é simplesmente uma relação entre dois indivíduos. O *rapport* hipnótico é a relação que existe entre um hipnotizador e um sujeito que está sendo hipnotizado. Os estudantes da hipnose desenvolveram muitas teorias a respeito do *rapport*, enquanto fator determinante da situação hipnótica. O ponto essencial é que, para que haja uma situação hipnótica, é preciso haver um certo tipo de relação entre dois sujeitos. O estudo das características dessa relação é um ponto central do estudo da hipnose, mas não é especialmente relevante aqui. O método catártico a que Freud se refere é o método psicoterapêutico que ele utilizava antes de desenvolver sua técnica de livre associação, o qual envolvia a prática de induzir o/a paciente a reviver no presente emoções vivenciadas em situações traumáticas no passado.

830 No sentido dado por Marcel Mauss: “Entendo por essa expressão as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo.” Marcel Mauss, “As técnicas do corpo [1934],” in *Sociologia e Antropologia*, trad. Paulo Neves (São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1936]), 401.

fazer parte da personalidade de seus membros. Isso abrange desde micromovimentos, como a cadência e a postura ao andar, até aspectos da existência que são mais obviamente relacionados à cultura,⁸³¹ como as vestimentas, os costumes alimentares, e as técnicas de cuidar da higiene, da aparência, e da saúde do corpo (por exemplo, maneiras de cortar as unhas e os cabelos, cuidar dos dentes, lavar-se, evitar ou tratar enfermidades, etc.). A maioria das técnicas de cuidado do corpo (higiene, aparência, saúde) dependem de objetos técnicos, que por sua vez dependem de um sistema de produção (um contexto técnico, científico, social, econômico, educacional, etc.) inserido em uma certa forma de organização da vida. A noção de técnica, no que diz respeito à cultura, não se restringe ao uso de instrumentos, mas abrange tudo que diz respeito a um adestramento ou treinamento do ser humano⁸³² – mesmo quando esse treinamento é não intencional, e adquirido naturalmente pela observação, imitação e convívio (como a habilidade de andar). Esse adestramento humano é ligado às formas materiais da cultura e da sociedade que lhe servem de contexto – formas que são estabelecidas no campo biográfico do sujeito pelas pessoas e objetos com que ele interage ao longo da vida.

§ 119. Instituições

O aprendizado cultural corporificado se dá no contexto de formas padronizadas de comportamento social. Nos referimos a essas formas, de modo

831 Em suma, quaisquer “montagens fisio-psico-sociológicas de séries de atos” Ibid., 420.

832 “Chamo técnica um ato *tradicional eficaz* (e vejam que nisso não difere do ato mágico, religioso, simbólico). [...] Mas qual é a diferença entre o ato tradicional eficaz da religião, o ato tradicional, eficaz, simbólico, jurídico, os atos da vida em comum, os atos morais, de um lado, e o ato tradicional das técnicas, de outro? É que este último é sentido pelo autor *como um ato de ordem mecânica, física ou físico-química*, e é efetuado com esse objetivo. Nessas condições, cabe dizer simplesmente: estamos lidando com *técnicas do corpo*. O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. Ou, mais exatamente, sem falar de instrumento: o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem, é seu corpo. [...] Antes das técnicas de instrumentos, há o conjunto das técnicas do corpo.” Ibid., 407. “Essa adaptação constante a um objetivo físico, mecânico, químico (por exemplo, quando bebemos) é efetuada numa série de atos montados, e montados no indivíduo não simplesmente por ele próprio mas por toda a sua educação, por toda a sociedade da qual faz parte, conforme o lugar que nela ocupa. [...] Olhemos para nós mesmos, neste momento. Tudo em nós todos é imposto. Estou a conferenciar convosco; vedes isso em minha postura sentada e em minha voz, e me escutais sentados e em silêncio. Temos um conjunto de atitudes permitidas ou não, naturais ou não.” Ibid., 408.

geral, como “instituições”.⁸³³ Instituições são formas complexas de organização social que são reproduzidas (e modificadas) por transmissão cultural para além do tempo de vida dos indivíduos que as sustentam com seus comportamentos. Coisas como linguagens, ou padrões de linguagem; tabus; religiões; sistemas legais; organizações (e aqui podemos falar tanto em organizações particulares, quanto em *tipos* de organização), como: universidades, hospitais, escolas, igrejas, empresas, governos, exércitos, Estados-nação; moedas, acordos, e assim por diante. Instituições envolvem conjuntos complexos de normas, valores, práticas, estruturas materiais, e papéis sociais, os quais podem ser formalmente definidos (por exemplo, juridicamente, ritualmente, etc.) ou não. Assim, a noção de instituição abrange desde coisas abstratas como “a família”, “a escravidão”, “a propriedade privada”, “o trabalho assalariado”, etc., até instituições particulares como os correios, a loja de sapatos da esquina, a prefeitura municipal. Instituições são coisas e concepções (explícitas ou tácitas) que as pessoas em uma certa comunidade sustentam com seu comportamento – coisas que delimitam o comportamento das pessoas em uma comunidade, e que, de fato, possibilitam comportamentos que não seriam possíveis se a instituição não existisse (por exemplo, para que seja possível ir até uma loja e comprar um par de sapatos, é necessário que existam diversas instituições sociais, entre elas o dinheiro, as leis que regem o comércio, e assim por diante). Em geral, instituições são esquemas que os membros recém-chegados a uma comunidade (por exemplo, indivíduos recém-nascidos) encontram prontos: padrões de comportamento já existentes na comunidade, estabelecidos (“instituídos”) por tradição (entendendo-se “tradição” como qualquer comportamento socialmente transmitido). Isso não depende necessariamente de um ato específico de instituição, como uma declaração ou performance que estabeleça a existência da instituição.

833 “Isso que se chama geralmente ‘instituição’ é todo comportamento mais ou menos restringido, aprendido. Tudo isso que, em uma sociedade, funciona como sistema de restrição, sem ser um enunciado, em suma, todo o social não discursivo, isso é a instituição.” Michel Foucault, “Le jeu de Michel Foucault [1977],” in *Dits et écrits III, 1976-1979* (Paris: Gallimard, 1994), 301. É importante notar que mesmo ações que são “não-discursivas” têm uma discursividade implícita, uma vez que os seres humanos vivem imersos na linguagem desde que nascem. E o contrário também é verdadeiro: toda ação discursiva tem aspectos não-discursivos implícitos – elementos de comunicação não-verbal, decisões externas ao ato discursivo que o afetam diretamente, intenções e motivações implícitas, etc.; de fato, a própria escolha do objeto de discurso é um ato não-discursivo, ou apenas implicitamente discursivo. Justamente por isso, não é importante fazer uma distinção entre o que é “discursivo” ou “não-discursivo”. No fim das contas, tudo que é discursivo é também não-discursivo, e vice-versa.

Em alguns casos tais atos podem ocorrer (por exemplo, um decreto de um soberano, uma legislação, um ato burocrático, uma revelação religiosa, um ritual, a fundação de uma organização, etc.); em outros casos, instituições podem simplesmente emergir por hábito, costume, etc., sem que seja possível especificar um ponto específico de origem no tempo (esses são casos em que várias circunstâncias díspares podem contribuir para o surgimento de um certo padrão de comportamento). Embora em muitos casos a origem e a genealogia de certas instituições sejam obscuras, sabemos que elas foram formadas ao longo de processos históricos. Podemos investigar sistematicamente essas genealogias e circunstâncias de formação; e, de modo geral, podemos assumir com segurança que elas se desenvolveram historicamente de maneira parcialmente acidental, em função de necessidades, comportamentos e interesses de pessoas interagindo coletivamente em relação a suas realidades materiais e sociais.

§ 120. *Papéis sociais*

Um ponto fundamental da internalização subjetiva de formas culturais é a organização dessas formas em regularidades reconhecíveis. Podemos nos referir a certos padrões de comportamento como “papéis” sociais que os indivíduos aprendem a reconhecer e a desempenhar.

A noção de “papel” é uma metáfora derivada do teatro. No entanto, sua origem real é a possibilidade do reconhecimento de padrões de atividades humanas. Isto é: o teatro só é possível por causa dessa possibilidade de reconhecimento de padrões gerais de ação, por parte de uma plateia e dos próprios atores. A questão aqui é simplesmente uma questão de percepção social. Como regra, podemos dizer que qualquer ato que possa ser reconhecido e categorizado de maneira generalizada por um espectador em um teatro pode ser classificado como um papel social. Isso inclui qualquer ação que possa ser representada por uma mímica diante de uma plateia, e reconhecida como representação de um certo tipo de ação – ou ainda, quaisquer formas padronizadas de discurso que possam ser reconhecidas por uma audiência (digamos, em uma radionovela), ou por um leitor de uma obra de

ficção. A metáfora do papel, derivada do teatro e usada em sociologia⁸³⁴ para fazer referência à atividade social, tem, portanto, sua origem na própria atividade social: a experiência humana é a matéria-prima da ficção, e a ficção, enquanto forma de experiência humana, torna-se matéria-prima para experiências (assim como para a própria ficção, recursivamente).

Papéis sociais podem ser entendidos como posições ou funções generalizadas ocupadas por sujeitos em uma situação.⁸³⁵ Isso abrange todo tipo de comportamento aprendido e ritualizado – entendendo-se ritual, em sentido amplo, como uma sequência qualquer de atividades, de caráter simbólico ou formal, preestabelecida por tradição ou costume. (Coisas como apertos de mão, gestos ou palavras de saudação, formas de tratamento, etc., se incluem nessa concepção de ritual.⁸³⁶) Em muitos casos, papéis são formas de comportamento socialmente instituídas, compondo funções e cargos (políticos, religiosos, profissionais, etc.) exercidos no contexto de instituições sociais.⁸³⁷ Mas, em uma concepção mais geral,

834 A noção de papel social foi introduzida na psiquiatria e nas ciências sociais por Jacob Levy Moreno (1889-1974) na década de 1920, e de modo independente por outros autores nas ciências sociais, como Ralph Linton (1893-1953), George Herbert Mead (1863-1931) e Talcott Parsons (1902-1979), nos anos 1930 e 1940. Posteriormente, Theodore R. Sarbin (1911-2005) introduziu o conceito na interpretação de fenômenos hipnóticos nos anos 1950. Para um levantamento geral de discussões sobre o conceito de papéis sociais até o final dos anos 1970, ver Bruce J. Biddle, *Role Theory: Expectations, Identities, and Behaviors* (New York: Academic Press, 1979). Sobre o trabalho de Sarbin, ver Gauld, *A History of Hypnotism*, 570.

835 “O papel pode ser definido como as formas atuais e tangíveis que o eu assume. Assim, definimos o papel como a forma de funcionamento que o indivíduo assume no momento específico em que ele reage a uma situação específica na qual outras pessoas ou objetos estejam envolvidos. A representação simbólica dessa forma de funcionamento, percebida pelo indivíduo e pelos outros, é chamada de papel. A forma é criada pelas experiências passadas e pelos padrões culturais da sociedade na qual o indivíduo vive, e pode ser satisfeita pelo tipo específico de sua produtividade. Todo papel é uma fusão de elementos privados e coletivos. Todo papel tem dois lados, um lado privado e um coletivo.” Jacob Levy Moreno, “The Role Concept, A Bridge Between Psychiatry and Sociology [1961],” in *The Essential Moreno: Writings on Psychodrama, Group Method, and Spontaneity* by J. L. Moreno, M. D., ed. Jonathan Fox (New York: Springer, 1987), 62.

836 Erving Goffman, *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior* (New York: Pantheon Books, 1967).

837 “Na comunidade há certas maneiras de agir sob situações que são essencialmente idênticas, e essas maneiras de agir da parte de qualquer pessoa são aquelas que excitamos em outros quando damos certos passos. Quando evocamos aquela resposta em outros, podemos assumir a atitude do outro e então ajustar nossa própria conduta a ela. Há, então, séries inteiras de tais respostas comuns na comunidade em que vivemos, e tais respostas são o que chamamos de ‘instituições’. A instituição representa uma resposta comum da parte de todos os membros da comunidade a uma situação particular. Essa resposta comum é uma resposta que, é claro, varia com o caráter do indivíduo. No caso do roubo, a resposta do xerife é diferente da do promotor, da do juiz e dos jurados, e assim por diante; contudo, todas elas são respostas que mantêm a propriedade, o que envolve o reconhecimento do direito de propriedade nos outros. Há uma resposta comum de formas variadas. E essas variações, conforme ilustradas nos diferentes oficiais, tem uma organização que dá unidade à variedade das respostas. Apela-se ao policial para obter auxílio, espera-se que o promotor aja, espera-se que o tribunal e seus vários

qualquer posição de um sujeito – determinada pelo conjunto de suas relações com outros sujeitos e objetos – em uma situação constitui um papel, e alguns papéis são simplesmente determinados pela fisiologia (exemplo: papéis constituídos por atividades de comer, beber, defecar, urinar, atividade sexual, e qualquer outra atividade padronizada determinada por necessidades fisiológicas).⁸³⁸ Da mesma maneira, interações sociais quase inteiramente determinadas pela simples força física, como a relação entre vítima e algoz, podem ser representadas em termos de papéis. E pelo mesmo critério, pode-se dizer que o usuário de um objeto exerce um papel – o papel de usuário daquele objeto.

Essa é apenas uma maneira de falar: delimitamos um certo conjunto de ações segundo uma forma possível (ou melhor: uma forma de linhas de ação possíveis) preestabelecida – uma *gramática*, por assim dizer – e damos um nome a esse conjunto. Um papel é simplesmente um *nome* para uma forma de ação, cuja concepção e desempenho depende da experiência prévia (hábitos, ontologias, axiologias) do sujeito e de habilidades variadas adquiridas por ele. É irrelevante se a forma da ação é delineada por instituições sociais ou por limites materiais (geralmente o é por ambos).

Um usuário de um objeto técnico só é um usuário na medida em que se coloca em uma relação com o objeto; nessas circunstâncias, suas ações possíveis são preestabelecidas pela materialidade do objeto (ela mesma um produto histórico de uma série de instituições sociais, em combinação com as propriedades do material). Isso não significa, no entanto, que as ações de um usuário sejam todas previsíveis: uma pessoa pode subverter de várias maneiras os usos socialmente previstos ou aceitos de um objeto, por exemplo. Ainda assim, o objeto delimita um campo de possibilidades (algumas das quais possivelmente desconhecidas). Outros papéis são delimitados de maneira semelhante, por relações sociais, constituições fisiológicas, e outros fatores situacionais. Os comportamentos determinados por

funcionários executam o processo de julgamento do criminoso. O indivíduo assume a atitude de todos esses diferentes oficiais, conforme envolvidos na manutenção mesma da propriedade; todas elas como um processo organizado são encontradas em algum sentido em nossa própria natureza. Quando despertamos tais atitudes, estamos assumindo a atitude daquele que chamei de um 'outro generalizado'. Tais conjuntos organizados de resposta são relacionados uns aos outros; se alguém evoca um desses conjuntos de respostas, está implicitamente evocando também os outros." George H. Mead, *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, ed. Charles W. Morris (Chicago: University of Chicago Press, 1934), 260–261.

838 Moreno, "The Role Concept," 62–63.

papéis sociais são interdependentes, sendo que o caráter apropriado ou não de um comportamento é determinado pelas outras perspectivas no interior de uma situação, conforme estas são concebidas pelo sujeito – ou seja, o comportamento segundo um papel é determinado pelas concepções tipificadas que o sujeito tem dos outros sujeitos (isto é, outros papéis) e objetos que participam da situação (o “outro generalizado”). O indivíduo que desempenha um papel atua segundo esquemas de comportamentos que podem ser considerados apropriados segundo a perspectiva dos outros papéis que se relacionam com ele, que também são internalizados por ele como parte do papel que ele está desempenhando. (A negação de papéis, sua subversão, ou desconstrução, também se dá contra esse pano de fundo social, que é compartilhado em certa medida – conforme os aprendizados individuais – pelos outros sujeitos em uma situação.) O conteúdo dos papéis é relativamente consistente, independentemente dos atores, pois diz respeito a formas generalizadas de comportamento. Tais formas generalizadas fazem parte da herança cultural dos sujeitos, mesmo quando essa herança – seja por motivos acidentais, seja por uma decisão de um ponto de vista ético – vem a ser rejeitada por indivíduos particulares.

Um papel é parcialmente determinado pelas circunstâncias materiais e pelas expectativas culturais, bem como pelos indivíduos que o desempenham. Considere um exemplo hipotético: o papel “um homem atravessando a rua” não pode ser muito diferente, mesmo em duas culturas diferentes, na medida em que esses objetos (homem, rua) existem nas duas culturas; mas ele será diferente na medida em que tais objetos forem definidos de maneira diferente. Assim, em cada cultura, o “homem” pode ter um jeito diferente de se portar em público, de se vestir, etc.; e a “rua” pode ter uma configuração material que exige certas adaptações do comportamento: uma rua recortada por trilhos de bonde, ou atravessada constantemente por carros, ou percorrida exclusivamente por pedestres, e assim por diante (além dos limites materiais, haverá, por exemplo, diversos conjuntos de normas de conduta associados à rua enquanto espaço público). Indo mais além, “um homem atravessando a rua em um dia de chuva” pode ser um papel bastante diferente em uma cultura x que despreze o uso de guarda-chuvas como um ato efeminado (nesse caso, o homem atravessa a rua tomando um banho de chuva); ou

em uma cultura *y*, onde molhar-se na chuva é algo que só acontece às pessoas mais pobres. Obviamente, cada indivíduo nessas culturas se adaptará a essas construções culturais à sua maneira (seja seguindo-as à risca, modificando-as, ignorando-as, etc.), dependendo de sua biografia. Por outro lado, as escolhas individuais dependerão também das consequências sociais e materiais que tais ações podem ter. Assim, podemos supor que um homem evitará ações que lhe custem o sustento, ou a reputação, ou a liberdade, ou a integridade física, ou que sejam contrárias a seus valores pessoais; por outro lado, quando essas tendências forem contraditórias, ele terá de fazer uma escolha pessoal. Os valores pessoais de alguém podem ser contrários aos valores culturais hegemônicos; e ações contrárias aos papéis sociais estabelecidos podem dar origem a sanções (exemplos: punições, perda de prestígio, deterioração de relações sociais, etc.). Isso gera diversos tipos de dilemas éticos, e dá origem a formas complexas de estar no mundo que se manifestam nas biografias individuais.

Mas, independentemente das ações individuais, existem certas representações simbólicas de ações que correspondem a *tipos* generalizados de situações sociais, aos quais os indivíduos se adaptam à sua maneira. Esses esquemas generalizados formam o pano de fundo das ações individuais, mesmo no caso de ações que visam explicitamente subverter ou negar os esquemas preestabelecidos.

Aqui deve ficar claro o seguinte. Essa metáfora teatral – a noção de papel social – é apenas uma maneira de expressar o fato de que as pessoas têm concepções preestabelecidas (ontologias e axiologias) a respeito dos comportamentos esperados em qualquer situação dada. Essas concepções preestabelecidas foram adquiridas socialmente, e são *tipificadas*, ou seja, não dizem respeito a qualquer situação específica, mas a tipos de situações. A conduta diz respeito a posições e relações em uma situação, e não aos indivíduos específicos que atuam nela. As ações de uma pessoa em uma situação social dependem de suposições da pessoa acerca das ações das outras pessoas que estão participando daquela situação. Tais suposições são feitas com base em concepções generalizadas a respeito dos outros participantes da situação: visões que os participantes têm sobre os papéis desempenhados pelos diversos sujeitos na

situação – visões que são uma função de sua cultura e de suas experiências de convívio social.⁸³⁹ Posições institucionalizadas são um caso particular desse mesmo arranjo: elas são simplesmente conjuntos formalizados de obrigações e direitos⁸⁴⁰ – direitos que são, de fato, obrigações de *outras* pessoas de se comportarem de uma certa maneira, em certas situações, em relação ao indivíduo que ocupa aquela posição.

§ 121. Estereótipos e preconceitos

O conceito de papel social serve para descrever e analisar um aspecto da subjetividade que é facilmente reconhecível experiencialmente. Imagine que eu diga a você: “Imagine que um carteiro lhe trouxe uma carta hoje de manhã”. Você é capaz de preencher por si os detalhes da situação e inventar o restante da estória. Se eu começar a lhe fazer perguntas a respeito, você pode me responder sem dificuldades: qual o nome do carteiro? Como ele está vestido? Quem lhe enviou a carta? O que diz a carta? Você notou alguma coisa estranha no comportamento do carteiro? (E agora: que roupa eu estava vestindo quando eu disse a você para imaginar que um carteiro lhe trouxe uma carta hoje de manhã?) Tudo isso acontece apenas em sua imaginação.

Como isso acontece? Do ponto de vista da consciência, considerando o inconsciente como uma caixa preta, as respostas simplesmente pulam para dentro do campo da consciência, se não forem inibidas por algum motivo. Em um sonho, uma estória inteira – e um mundo ou um universo inteiro, implícito por trás da cena aparente – pode se desenrolar diante do sonhador. De maneira semelhante, um conjunto indeterminado de pressupostos implícitos atua na constituição dos papéis que eu e você desempenhamos em um encontro social cotidiano.

Qualquer coisa pode ser imaginada – qualquer espaço vazio, qualquer noção vaga, qualquer sugestão de continuidade, pode ser preenchido pelo inconsciente com os materiais acumulados da experiência e de suas próprias variações espontâneas. Essa capacidade se estende inclusive a coisas que não podem ser

839 Mead, *Mind, Self, and Society*, 152–163, esp. 154.

840 Cf. Ralph Linton, *The Study of Man* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1936), 113.

efetivamente “imaginadas”, mas que podem ser concebidas. O mito, o sonho, a poesia, a ficção, não são limitados pela lógica: mesmo o inimaginável pode ser imaginado.⁸⁴¹

No caso dos papéis sociais, o conteúdo desses preenchimentos é previsível pois se baseia em estereótipos, e é regulado por uma série de sugestões dadas pela situação. Estereótipos são concepções imaginárias acerca de coisas, pessoas, comportamentos, etc., baseadas em hábitos de atenção culturalmente adquiridos. Formamos esses hábitos em relação à experiência, em parte a partir de experiências diretas, e em parte a partir de imagens e concepções absorvidas em experiências indiretas – representações, fotografias, vídeos, símbolos, frases feitas, formas costumeiras de se referir às coisas, e assim por diante. (Em outras palavras,

841 Aqui cabe uma observação no que diz respeito ao problema da ontologia do inconsciente, e sua relação com a hipnose. Os mecanismos cognitivos e afetivos inconscientes que dão forma à subjetividade humana são pouco compreendidos, e as teorias existentes que tentam explicar certos fenômenos do inconsciente relacionados à hipnose são notoriamente incipientes. Ainda assim, os fenômenos são bem documentados e relativamente bem conhecidos. Em contextos hipnóticos, por exemplo, é possível sugerir a uma pessoa coisas como “agora você retornará a um momento em que tinha cinco anos de idade”, ou “agora você é um bolchevique”, ou “agora você é um alienígena do sistema Sirius, disfarçado de terráqueo”, ou “agora você é Bob Marley”. Inclusive, se você disser a um sujeito hipnótico, “Você é o atual rei da França”, isso pode não gerar contradição nenhuma, ou pode gerar resultados inesperados (por exemplo, o sujeito pode ficar parado sem fazer nada, e se você o interrogar a respeito ele pode responder que o atual rei da França não existe; ou ele pode simplesmente agir como o que concebe ser Luís XV, etc.). O sujeito hipnótico constrói esses papéis segundo suas próprias capacidades expressivas, referências culturais, vivências, e assim por diante, colocando em ação a função mitopoética do inconsciente. Essa capacidade não se restringe ao que estou chamando aqui de papéis sociais, mas pode se estender a basicamente qualquer coisa. Assim, é possível dizer a uma pessoa algo como “agora você é uma chaleira”, ou “agora você é uma galinha”, e observar tentativas inspiradas (ou não) de se comportar como um utensílio de cozinha, ou um pássaro, etc. Ao mesmo tempo, em todos esses casos, o comportamento do sujeito permanece delimitado por certas normas sociais metacontextuais: por exemplo, se ele está representando o papel de um tigre de bengala, ou de um assassino psicótico, ele não realmente ataca as pessoas que estão assistindo à performance – como um tigre ou um psicótico reais poderiam fazer. Ou seja, o sujeito está ao mesmo tempo representando um “meta-papel”, o papel de sujeito hipnótico. O ponto realmente notável, que tem confundido e intrigado os investigadores da hipnose há gerações, é que em certos casos os sujeitos hipnóticos parecem ter acesso a capacidades extraordinárias, como conhecimentos normalmente não disponíveis, ou capacidades corporais incomuns (um exemplo bem documentado é a anestesia hipnótica), durante esse tipo de performance. A relação de fenômenos hipnóticos corriqueiros, como a representação de papéis, com fenômenos espiritualistas conhecidos, como a mediunidade, também permanece não-elucidada, embora muitas teorias tenham sido propostas a esse respeito desde o século XIX. William James chamou esse problema de “problema de Myers”: o problema de determinar a constituição ontológica do inconsciente, a partir do fato de que os mesmos canais de manifestação de certos aspectos ridículos, esdrúxulos ou mórbidos do funcionamento inconsciente são também canais de manifestação de aspectos da maior importância de um ponto de vista existencial, como a genialidade, a inspiração artística, ou capacidades supranormais (muitas delas fortemente contestadas e contestáveis, e algumas não admitidas como possíveis pelo paradigma normal da ciência física).

um estereótipo é construído a partir das histórias que dão forma a nossas concepções.)

Voltando ao exemplo anterior, qual o seu estereótipo de um “carteiro”? É possível que ele contenha alguns elementos comuns, como a imagem do uniforme azul e amarelo dos correios no Brasil, e talvez algo como a noção de que o carteiro é um personagem que tem uma relação peculiar com os cães – uma noção transmitida através de várias anedotas sobre carteiros, ou que você pode ter visto em algum comercial de televisão, filme, etc. Provavelmente, ao pensar na palavra “carteiro”, sua mente produz memórias de situações em que você encontrou esse “personagem”, ocasiões em que você o viu passando pela sua rua, etc. Ou talvez você tenha um amigo que trabalha como carteiro. De qualquer forma, o estereótipo é construído a partir de sua própria trajetória biográfica (suas experiências), em composição com um certo número de materiais culturais padronizados. (Mais um aspecto do exemplo: geralmente dizemos “o carteiro”, e não “a carteira”, e isso não é por acaso – faz parte do estereótipo.) Ocorre, então, que o comportamento padronizado segundo papéis sociais é em grande medida construído imaginativamente pelos sujeitos, a partir de estereótipos, sem que cada sujeito tenha necessariamente treinado na execução daquele papel (você não precisa ser um político profissional para ter uma noção de como um político age; mesmo sem ser um político profissional, qualquer pessoa em nossa cultura é capaz de improvisar uma representação teatral de um político – até mesmo crianças têm essa capacidade, ou pelo menos aquelas que são capazes de entender o que é um “político”; é claro, por outro lado, que esses estereótipos não correspondem veridicamente a todos os políticos, e são apenas representações aproximadas, mais ou menos distorcidas, da realidade).

Um efeito desse mecanismo psicológico é o condicionamento da percepção e da atenção. Conforme nossos hábitos de pensamento e de percepção são formados, nossas percepções posteriores passam a ser moldadas por esses hábitos: tendemos a perceber a realidade de acordo com o filtro de nossos estereótipos e concepções preestabelecidas (nossas ontologias e axiologias). Assim, tendemos a perceber aquilo que já conhecemos, e a não notar aquilo que não nos é familiar. Essa é a fonte dos preconceitos: a tendência a tomar como verdades

confirmadas ideias que são apenas opiniões herdadas mecanicamente. No que diz respeito à percepção, os fluxos da atenção tendem a seguir as tendências que foram preestabelecidas em nossa formação anterior. A atenção capta apenas certos sinais e pistas nas situações em que nos encontramos, pois em geral, na vida adulta, já temos esquemas tipificados para a maioria das situações. Quanto notamos uma característica que é marcante de um tipo de objeto, preenchemos o restante com os estereótipos que acumulamos na memória.⁸⁴² Contrapor-se a essa tendência exige um esforço de atenção.

§ 122. *Sujeitos*

O sujeito é uma unidade de cultura, no sentido de que traz em si um certo conjunto de informações, saberes, expressões, etc., acumulados durante sua trajetória biográfica, e processados de acordo com sua individualidade (sujeitos, portanto, à possibilidade de variações espontâneas, que depois podem ser transmitidas para outros sujeitos). Em qualquer instante, é possível perguntar “quem sabe o quê”, e “onde”: teoricamente, seria possível construir um mapa instantâneo de saberes e capacidades, tomando cada ser humano como uma unidade de

842 “Há uma conexão entre nossa visão e os fatos, mas ela é frequentemente uma conexão estranha. Um homem raramente olhou para uma paisagem, digamos, exceto para examinar suas possibilidades de divisão em lotes de construção, mas ele viu um certo número de paisagens dependuradas na sala de estar. E a partir delas ele aprendeu a pensar em uma paisagem como um pôr do sol rosado, ou como uma estrada de campo com um campanário de igreja e uma lua prateada. Um dia ele vai ao campo, e durante horas não vê uma única paisagem. Então o sol se põe com uma aparência rosada. Ele logo reconhece uma paisagem e exclama que ela é bonita. Mas dois dias depois, quando ele tenta lembrar o que viu, as chances tendem a que ele se lembre principalmente de alguma paisagem em uma sala de estar. A menos que ele estivesse bêbado, ou sonhando, ou insano, ele de fato viu um pôr do sol, mas viu nele, e acima de tudo lembra-se dele, mais o que a pintura a óleo lhe ensinou a observar, do que o que um pintor impressionista, por exemplo, ou um japonês culto, teriam visto e levado embora consigo. E o japonês e o pintor, por sua vez, terão visto e se lembrado mais da forma que aprenderam, a não ser que sejam daquele tipo muito raro de pessoa que descobre novas visões para a humanidade. Na observação destreinada, colhemos sinais reconhecíveis a partir do ambiente. Os sinais representam ideias, e nós preenchemos essas ideias com nosso estoque de imagens.” Walter Lippman, *Public Opinion* (New Brunswick: Transaction Publishers, 1998 [1922]), 87–88. “Na maior parte das vezes, nós não vemos primeiro, e depois definimos, nós definimos primeiro e depois vemos. Na grande confusão florescente e alvoroçada do mundo exterior, nós selecionamos aquilo que nossa cultura já definiu para nós, e tendemos a perceber aquilo que selecionamos na forma estereotipada para nós por nossa cultura.” *Ibid.*, 81. Note ainda que não temos como saber exatamente quem são o “pintor impressionista” e o “japonês culto” do exemplo de Lippman, a não ser a partir de certos estereótipos.

cultura. Mas o acesso a esses saberes, capacidades e informações é em última instância uma questão política: quem tem acesso a quais recursos, a quais saberes, a quais práticas? Sob quais condições? E mais ainda: quais práticas são impostas a quais grupos de pessoas – seja pelas circunstâncias, seja por outros grupos de pessoas?

Na prática, não existe um sujeito abstrato, homogêneo, generalizado. Não existe “o sujeito”, a não ser como unidade abstrata para um cálculo filosófico.⁸⁴³ Na

843 A noção pragmática de sujeito elaborada nestes apontamentos concorda em linhas gerais com uma tendência crítica surgida no campo das chamadas ciências cognitivas nas últimas duas décadas (com raízes bem mais recuadas na tradição filosófica ocidental, incluindo o movimento da cibernética após a Segunda Guerra Mundial, e autores como James, Dewey, Nietzsche, Husserl, Merleau-Ponty e Heidegger, entre outros). Essa abordagem rejeita a noção (geralmente associada à obra de Descartes) do sujeito como entidade racional abstrata, homogênea e generalizada. A noção cartesiana de sujeito é substituída por um sujeito humano corporificado, cujo organismo foi formado pelo processo de evolução biológica da espécie, e cuja cognição é indissociável de processos afetivos, ocorrendo em engajamento contínuo com o ambiente no qual o organismo se desenvolve, o qual inclui as produções sociais e tecnológicas humanas. Na literatura recente das ciências cognitivas, essa abordagem tem sido chamada de “4EA”, para referir-se a diferentes aspectos fundamentais atribuídos à cognição. Segundo essa abordagem, a cognição é vista como: corporificada (*embodied*), embutida (*embedded*), estendida (*extended*), enativa (*enacted*), afetiva (*affective*). Não abordarei aqui os detalhes e debates encontrados nessa literatura especializada; menciono-a apenas para notar que ela não é suficientemente concreta para fornecer um retrato pragmático da subjetividade. Em síntese, a abordagem “4E” (excetuando-se o “A”, que se refere à “afetividade”) pode ser descrita assim: “A ideia de que os processos mentais são *corporificados* é, muito grosseiramente, a ideia de que eles são parcialmente constituídos por, ou parcialmente feitos de, estruturas e processos corporais mais amplos (isto é, extraneurais). A ideia de que os processos mentais são *embutidos* é, novamente a grosso modo, a ideia de que os processos mentais foram projetados [isto é, evoluíram] para funcionar apenas em linha com um certo ambiente que se encontra fora do cérebro do sujeito. Na ausência do suporte ambiental correto, os processos mentais não podem fazer o que se supõe que devam fazer, ou só podem fazer o que se supõe que devam fazer de maneira menos que ótima. A ideia de que os processos mentais são *enativos* é a ideia de que eles são feitos não apenas de processos neurais, mas também de coisas que o organismo faz de modo mais geral – que eles são constituídos em parte pelas maneiras como um organismo age no mundo e pela maneiras como o mundo, como resultado, atua de volta sobre aquele organismo. A ideia de que os processos mentais são *estendidos* é a ideia de que eles não são localizados exclusivamente na cabeça de um organismo, mas se estendem de várias maneiras ao ambiente do organismo.” Mark Rowlands, *The New Science of the Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology* (Cambridge, Mass: MIT Press, 2010), 3. Segundo Rowlands, a expressão “4E” foi cunhada por Shaun Gallagher por volta de 2007, tornando-se posteriormente o título de uma conferência. Rowlands fala sobre uma abordagem “4E”. A noção de “cognição afetiva” foi acrescentada posteriormente (não fui capaz de localizar a origem), para incluir a compreensão de que as emoções são um aspecto indissociável da cognição conforme esta acontece na prática. Como observou John Protevi (*Political Affect*, 3–4), incorporando elementos das obras de Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari, uma crítica que pode ser feita à abordagem 4EA é que ela ainda não é suficientemente concreta, pois ignora aspectos políticos que são fundamentais para uma compreensão abrangente da subjetividade – questões de poder envolvendo categorias como gênero e sexualidade, etnicidade, territorialidade, hierarquias sociais e condições econômicas. Assim, apesar da rejeição de um sujeito cognitivo racional abstrato, a abordagem 4EA ainda gera uma visão abstrata e distorcida da subjetividade: um sujeito adulto genérico que interage cognitivamente e afetivamente com o ambiente físico e social, mas sem conflitos políticos; ou seja, um sujeito cujos conflitos ainda tendem a ser vistos como, no máximo,

prática, existem indivíduos particulares, corpóreos, com idade e sexualidade, membros de diversas populações; e existem abstrações feitas para lidar com essas populações à distância – prever seu comportamento, influenciá-las, governá-las. Conforme sua situação (sua trajetória no espaço-tempo material e social, a variância de suas relações pessoais, seus processos cognitivos e afetivos de produção de sentido), os indivíduos passam por diferentes processos de subjetivação, e reagem a esses processos à sua própria maneira (de acordo com sua história pessoal). Entendo aqui um “processo de subjetivação” como *qualquer processo que estrutura o inconsciente*, que por sua vez estrutura a consciência e estabelece tendências para os movimentos da atenção – qualquer processo de aprendizado, experiência, ou formação de hábitos.

Processos de subjetivação (ou sujeição) precisam ser pensados em termos estatísticos:⁸⁴⁴ em uma população qualquer, qual a distribuição de recursos e práticas? Quais as práticas e dinâmicas de poder que regulam a formação dos sujeitos?⁸⁴⁵ Quem é responsável por esses processos? Quem faz essas escolhas? Enquanto isso, por outro lado, o sujeito individual precisa ser pensado em termos de biografia:⁸⁴⁶ como foi sua trajetória até o presente, isto é, a quais processos de

problemas cognitivos a serem computacionalmente resolvidos – de fato, um sujeito que se parece muito com os membros da população de tecnólogos brancos, ricos, do sexo masculino, residentes no Vale do Silício; ou com os próprios filósofos e cientistas cognitivos (em sua maioria brancos, ricos, do sexo masculino, e em sua maioria residentes nos EUA ou na Europa) que escrevem livros sobre a abordagem 4EA publicados por editoras de grandes universidades norte-americanas ou europeias. Algumas obras relevantes para a discussão da abordagem 4EA: Francisco J. Varela, Evan Thomson, e Eleanor Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991); Antonio Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain* (New York: Avon Books, 1994); Alva Noë, *Action in Perception* (Cambridge, MA: MIT Press, 2004); Lawrence A. Shapiro, *The Mind Incarnate* (Cambridge, MA: MIT Press, 2004); Shaun Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* (Oxford: Clarendon Press, 2005); Evan Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007); Richard Menary, ed., *The Extended Mind* (Cambridge, MA: MIT Press, 2010); Giovanna Colombetti, *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind* (Cambridge, MA: MIT Press, 2014).

844 Acerca da necessidade de análise dos efeitos da socialização em termos probabilísticos e estatísticos, ver DeLanda, *A New Philosophy of Society*, 24–25, cuja discussão desse ponto baseia-se em Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, ed. Talcott Parsons, trad. A. M. Henderson e Talcott Parsons (New York: Free Press, 1947), 99.

845 Protevi, *Political Affect*, 29–30, 40.

846 Cf. Murray: “O organismo consiste em uma série infinitamente complexa de atividades temporalmente relacionadas estendendo-se do nascimento à morte. Por causa da conexão significativa das sequências, o ciclo de vida de um indivíduo singular deve ser tomado como uma unidade, a *unidade longa* para a psicologia. É exequível estudar o organismo durante um episódio de sua existência, mas deve-se reconhecer que essa é apenas uma parte arbitrariamente selecionada do todo. A história do organismo é o organismo. Essa proposição pede estudos biográficos.” Henry A. Murray, *Explorations in Personality* (New York: Oxford University Press,

subjetivação ele foi sujeito? Quais foram suas *experiências*, e como essa pessoa deu sentido a elas? Quais as possibilidades que estiveram disponíveis para ela, e como ela fez suas escolhas?

§ 123. *Tipificação*

Embora cada um de nós goste de ver a si mesmo como um indivíduo único e especial, na verdade somos indivíduos tipificados.⁸⁴⁷ Somos parecidos com outras pessoas na medida em que passamos por experiências semelhantes; e somos significativamente transformados pelo convívio com outras pessoas, na medida em que nossas trajetórias biográficas se cruzam significativamente. Uma parte importante de nossos campos biográficos adquire sua profundidade a partir desses encontros com o outro; uma parte importante de quem somos provém daquilo que se forma em nós quando nossas vidas se entrelaçam com outras: as de nossos pais, irmãos, avós, amigos, amantes, parentes, conhecidos, mestres, professores, superiores e subordinados, vizinhos, e rivais.

Dizer que somos indivíduos tipificados significa o seguinte: sabendo-se classificar um indivíduo em termos estatísticos – ou seja, em termos de várias populações às quais ele “pertence” (do ponto de vista de quem o classifica)⁸⁴⁸ – é possível prever com boa acurácia o comportamento daquele indivíduo em uma situação qualquer (atribuindo, por exemplo, uma probabilidade de que ele aja de uma certa maneira). Mesmo que seja impossível quantificar uma probabilidade, pode ser possível fazer boas “adivinhações”.⁸⁴⁹

2008 [1938]), 39.

847 É claro que, em certo sentido, cada ser humano é realmente único e especial – ainda que tipificado. O ponto relevante aqui é que a consideração de nossa unicidade muitas vezes nos leva a ignorar o fato da tipificação.

848 Em estatística, uma população é um conjunto finito ou infinito de unidades (por exemplo, pessoas, animais, objetos, etc.; ou ainda, organizações, instituições, etc.) que possuem em comum uma certa propriedade ou conjunto de propriedades observáveis. Por exemplo: “indivíduos do sexo masculino nascidos em 1973”; ou “indivíduos do sexo masculino nascidos em Xangai em 1973”; “sequoias com mais de 200 anos de idade vivas no ano de 2001”; ou ainda, “ditaduras latino-americanas entre 1950 e 1990”.

849 Os psicólogos sociais têm investigado há décadas as técnicas de “adivinhação” psíquica empregadas por mágicos, prestidigitadores, adivinhadores, cartomantes, astrólogos, hipnotizadores, mentalistas, supostos médiuns, e outros profissionais de entretenimento ou exploradores da credulidade popular. Uma técnica básica, também empregada instintivamente ou deliberadamente por terapeutas, é chamada de “leitura fria”: “A ‘leitura fria’ é um procedimento

Assim, se você sabe o sexo, idade, profissão e estado civil de uma pessoa, pode fazer algumas *previsões sobre ela*, bem como *suposições sobre a história pessoal dela*. Se você sabe quanto dinheiro ela ganha, e como ela gasta seu dinheiro, pode fazer mais uma série de previsões e suposições. Se você sabe mais ainda: por exemplo, instituições onde ela estudou, ou onde ela trabalhou; a cidade onde ela nasceu, cidades onde ela viveu; livros que ela leu, filmes que ela assistiu (ou que ela gostaria de ler e assistir); músicas que ela ouve; os tipos de palavras-chave que essa pessoa digita em vários serviços de buscas na internet; ou de modo mais geral, se você conhece um certo número de interesses dessa pessoa; se você tem informações sobre a família dela, sobre seus amigos e relações profissionais (ou seja, se você conhece suas *redes sociais*) – com esse tipo de informação você fazer *muitas* previsões e suposições sobre uma pessoa, ou sobre populações de

pelo qual um 'leitor' é capaz de persuadir um cliente que ele nunca encontrou antes de que ele sabe tudo sobre a personalidade e os problemas do cliente. Em um extremo, isso pode ser realizado pronunciando um esquema padronizado, ou 'leitura psicológica', que consiste em enunciados altamente gerais que podem se adequar a qualquer indivíduo. Um leitor que se apoia em leituras psicológicas terá usualmente memorizado um conjunto de esquemas padronizados. Ele então pode selecionar para pronunciamento uma leitura que seja relativamente mais apropriada para a categoria geral em que o cliente se enquadra – uma jovem solteira, um cidadão idoso, e assim por diante. Uma tal tentativa de ajustar a leitura ao cliente torna a leitura psicológica uma aproximação mais chegada à verdadeira leitura fria. A leitura fria em seu melhor fornece ao cliente uma avaliação de caráter que é unicamente preparada para se ajustar a ele ou ela. O leitor começa com as mesmas assunções que guiam o leitor psicológico que se apoia no esquema padronizado. Essas assunções são (1) que nós todos somos basicamente mais semelhantes que diferentes; (2) que nossos problemas são gerados pelas mesmas grandes transições de nascimento, trabalho, casamento, filhos, idade avançada, e morte; (3) que, com exceção dos curiosos e dos criadores de problemas, as pessoas vêm a um leitor de caráter porque necessitam de alguém para ouvir seus conflitos envolvendo amor, dinheiro e saúde. O leitor frio vai além desses denominadores comuns, reunindo tanta informação adicional sobre o cliente quanto possível. Às vezes tal informação é obtida antes da leitura. Se a leitura é feita com hora marcada, o leitor pode usar diretórios e outras fontes para obter informação. Quando o cliente entra na sala de consultas, um assistente pode examinar o casaco deixado para trás (e frequentemente também a bolsa) em busca de papéis, notas, etiquetas, e outras pistas sobre posição socioeconômica, e assim por diante. A maioria dos leitores frios, contudo, não necessita de tais informações prévias. O leitor frio basicamente se apoia em uma boa memória e em uma observação aguda. O cliente é cuidadosamente estudado. As roupas – por exemplo, o estilo, o cuidado, o custo, a idade – fornecem um grande número de pistas que ajudam o leitor a fazer palpites astutos sobre o nível socioeconômico, conservadorismo ou extroversão, e outras características. As características físicas do cliente – peso, postura, semblante, olhos e mãos – fornecem pistas adicionais. As mãos são especialmente reveladoras para um bom leitor. O modo de falar, uso da gramática, gestos, e contato ocular também são boas fontes. Para o bom leitor, a imensa quantidade de informação proveniente de uma avaliação inicial do cliente reduz enormemente as categorias possíveis em que ele classifica os clientes. Seu conhecimento de dados estatísticos e atuariais sobre várias subculturas da população já lhe fornece a base para fazer uma extraordinária e surpreendentemente acurada avaliação do cliente." Ray Hyman, "Cold Reading: How to Convince Strangers That You Know All about Them [1977]," in *Pseudoscience and Deception: The Smoke and Mirrors of Paranormal Claims*, ed. Bryan Farha (Lanham: University Press of America, 2014), 41–42.

modo mais geral.⁸⁵⁰

É assim que conseguimos, intuitivamente, adivinhar pensamentos e emoções das pessoas com quem convivemos, e fazer previsões e suposições sobre elas. É assim que às vezes conseguimos, por exemplo, adivinhar se um amigo vai gostar de um presente, o que ele diria sobre um certo acontecimento, ou quais seriam suas impressões sobre uma música, um filme ou uma obra de arte. Nossa capacidade de adivinhação depende de nosso conhecimento da personalidade de nosso amigo – que por sua vez depende de nossa própria história pessoal, de nossa convivência com aquele amigo (as interseções de nossa biografia com a dele), e do que sabemos sobre a história pessoal de nosso amigo.⁸⁵¹ O amigo, é claro, tem a mesma prerrogativa sobre nós, e ficamos felizes e gratos por isso.

Aqui pode-se ver também onde emerge a questão política: tudo isso torna-se um problema quando estamos falando, não de amigos, mas de *inimigos*; ou então de alguém que deseja prever e controlar nosso comportamento em benefício próprio, como um vendedor, ou uma corporação, ou um governante (idealmente, os governantes deveriam se preocupar com o bem comum, mas sentimos na pele quantas vezes esse não é o caso). Em última instância, a informação que uma pessoa tem sobre nós dá àquela pessoa um certo grau de poder sobre nós (mais ou menos como, em antigos contos de fadas, saber o *nome* de uma entidade, como um gênio ou um espírito, concede a uma pessoa um tipo especial de *poder* sobre aquela entidade). De fato, qualquer conhecimento sobre os interesses e sobre a constituição de uma pessoa (isto é, sobre sua história pessoal) nos permite inventar maneiras de *atrair e conduzir a atenção* daquela pessoa – maneiras mais eficazes quanto maior for nosso conhecimento. (Por exemplo: se você sabe o nome de uma

850 Para uma introdução a esse tipo de análise, ver Jennifer Golbeck, *Analyzing the Social Web* (Waltham: Morgan Kaufmann, 2013); Jennifer Golbeck, *Introduction to Social Media Investigation: A Hands-on Approach* (Waltham: Syngress, 2015).

851 Um exemplo dado por Edsger Dijkstra ilustra esse ponto: “É bom lembrar que toda a profundidade insondada da mente humana já está em jogo no processo da comunicação humana. [...] [E]u gostaria de contar-lhes uma pequena estória, que me ensinou o absoluto mistério da comunicação humana. Certa vez fui até o piano com a intenção de tocar uma sonata de Mozart, mas no teclado eu subitamente mudei de ideia e comecei em vez disso a tocar Schubert. Depois dos primeiros compassos, minha mãe, surpresa, me interrompeu com um ‘Pensei que você fosse tocar Mozart!’. Ela estava lendo, e só tinha me visto indo até o piano pelo canto dos olhos. Revelou-se então que, sempre que eu ia ao piano, ela sempre sabia o que eu ia tocar! Como? Bem, ela me conhecia há dezessete anos, essa é a única explicação que vocês irão receber.” Edsger Wybe Dijkstra, “Craftsman or Scientist? [1975],” in *Selected Writings on Computing: A Personal Perspective* (New York: Springer-Verlag, 1982), 108–109.

pessoa, pode chamá-la em voz alta em meio a uma multidão; se ela ouvi-lo, provavelmente voltará a cabeça em sua direção.) Em uma sociedade de controle,⁸⁵² essa capacidade assume uma dimensão preocupante, justamente porque diversas entidades que não podemos considerar exatamente *amigáveis* detêm uma quantidade considerável de informação a respeito de cada um de nós.

§ 124. Forças que (in)formam sujeitos

Quando falamos sobre a distribuição dos sujeitos em populações, estamos considerando os contextos em que os sujeitos se desenvolvem (vivem). Consideramos os efeitos sobre a subjetividade de ela ser empregada em vários contextos (geo-bio-tecno-políticos) complexos. Para analisar esses efeitos, é útil descrevê-los como a ação de forças que atuam abaixo, acima, e em torno do sujeito.⁸⁵³

(1) Abaixo: mecanismos cognitivos e afetivos automáticos, subpessoais, estruturadores das percepções, das ações e reações (cognitivas e afetivas) dos sujeitos em relação a seus ambientes (físicos, sociais, psicológicos); essas forças são os efeitos psicofisiológicos dos instintos modulados⁸⁵⁴ pelo hábitos.

(2) Acima: o campo social restringe certas ações e possibilita outras; o sujeito se constitui através de práticas de subjetivação (sujeição) estabelecidas culturalmente; as propriedades dos sistemas (sociais, tecnopolíticos, geológicos, ecológicos, etc.) dos quais o sujeito faz parte determinam seu ambiente imediato. É possível considerar diversas escalas de atividade,⁸⁵⁵ tanto no âmbito temporal (curto, médio, longo prazo) quanto espacial (grupos, territórios, geografias, organizações, governos, etc.) que têm efeitos sobre o ambiente imediato dos sujeitos.

852 Gilles Deleuze, "Post scriptum sur les sociétés de contrôle," *L'autre journal* 1 (Mai 1990): 240–247.

853 A expressão "acima, abaixo e ao lado do sujeito" provém do título de um capítulo de John Protevi, "Above, Below, and Alongside the Subject", em *Political Affect*, 3–32.

854 Essa é uma metáfora útil: em telecomunicações, modulação é o processo de variar uma ou mais propriedades (por exemplo, amplitude, frequência ou comprimento) de uma forma de onda, denominada "sinal portador" (pois transporta informação), proporcionalmente a propriedades correspondentes de uma outra forma de onda, denominada, por isso, "sinal modulador". O sinal resultante é uma combinação das duas formas de onda. Algo parecido ocorre entre o instinto e o hábito: uma forma original é modificada por outra, produzindo uma terceira.

855 Protevi, *Political Affect*, 37.

(3) Em torno: o ambiente físico, social e técnico imediato, composto de lugares, formações naturais, edifícios, pessoas, artefatos. Esse é o ponto de encontro entre forças suprapessoais e subpessoais, o lugar onde as influências sensíveis atuam sobre as subjetividades.

O sujeito é a resultante das forças físicas e psicológicas que atuam sobre uma semente (célula) inicial pré-subjetiva. Aqui, no entanto, ao falar sobre o sujeito, *nada foi dito sobre sua interioridade*: nada foi dito sobre *um* sujeito em particular, mas apenas sobre as forças exteriores que formam subjetividades. Para ser capaz de dizer algo sobre uma interioridade, alguém tem de *comunicar-se* com ela.

IV. A determinação da experiência

§ 125. *Lugar de encontro*

O campo da atenção é o lugar do encontro: onde todas as forças que moldam o sujeito se combinam. Aquilo que está fora da consciência dá forma ao instante – que logo passa para fora da consciência – para a memória – acrescentando-se àquilo que viera antes – dando forma ao que vem depois.

§ 126. *Rotina*

A atenção segue fluxos padronizados. A recorrência dos objetos da consciência submete-se à ordem social, cultural e material em que a pessoa vive. Interagimos no dia a dia com muitos objetos familiares; se não houver nenhuma força que modifique o funcionamento psicofisiológico usual do sujeito, esses conteúdos experienciais serão processados – usualmente – da mesma maneira.

Conforme o lugar onde você vive, provavelmente se depara com o mesmo ambiente todos os dias ao acordar, e segue uma rotina parecida. Em casa, você encontra a mesma configuração de ambientes e objetos que estava posta quando você dormiu, e as mesmas pessoas com quem convive diariamente. Quando sai à rua, encontra a mesma configuração de prédios, casas, ruas, tráfego, etc. (ou outra qualquer, se você vive no campo). Ao longo de um dia, você provavelmente interage com um certo conjunto recorrente de objetos técnicos – desde a sua escova de dentes, até seu computador, passando por meios de transporte, instrumentos de trabalho, etc. Ao interagir com esses objetos, seus gestos seguem padrões recorrentes delimitados pelas interfaces de interação e pelas situações em que são empregados. Da mesma forma, em suas interações sociais você encontra um certo nível de constância: os tipos de interações com sua família, amigos, colegas de trabalho, estranhos, etc., seguem ritmos e padrões (gestuais, linguísticos, afetivos, etc.) reconhecíveis. A descrição de tudo isso é supérflua – estou falando de algo que todos conhecem, aquilo que chamamos de *rotina*.

O ponto para o qual quero chamar atenção é o fluxo da própria atenção – e suas distrações – durante as atividades rotineiras: o modo como nossos fluxos de atenção são padronizados pelas estruturas exteriores (objetos, pessoas, infraestruturas); e pelos esquemas habituais que desenvolvemos, condicionados por essas estruturas e por nossa biografia (complexos associativos de afetos e conceitos, padrões corporais, etc.). Analisarei essas recorrências em termos de três dimensões da subjetividade: material, social, íntima.⁸⁵⁶

No âmbito material, as recorrências incluem: (1) os padrões de movimento, disciplina e cuidado do corpo;⁸⁵⁷ (2) as posses materiais: moradia, objetos pessoais, instrumentos – sejam eles concretos ou virtuais (coisas como contas bancárias, programas de computador, etc.); e (3) outros objetos, artefatos e estruturas materiais com os quais interagimos habitualmente no cotidiano, como lugares, edifícios, espaços públicos e privados pelos quais transitamos.

No âmbito social, as recorrências são mapeadas nas diversas redes de relacionamentos sobrepostas aos contextos materiais e instituições sociais e culturais onde nossas rotinas se desenvolvem. Os vínculos afetivos e padrões de interação nessas redes de relacionamentos tendem a seguir padrões recorrentes de comportamento.

Na dimensão íntima, o âmbito interior da subjetividade, falamos em sensações, pensamentos, sentimentos, associações, interesses, desejos, padrões emocionais, preocupações, metas, gostos, juízos, valores.

856 Cf. William James, *The Principles of Psychology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981 [1890]), 279–292.

857 “O eu individualizado, que acredito ser a única coisa apropriadamente chamada de eu, é uma parte do conteúdo do mundo experienciado. O mundo experienciado (de outro modo chamado de ‘campo da consciência’) vem em todos os momentos com nosso corpo como seu centro, centro de visão, centro de ação, centro de interesse. Onde o corpo está é ‘aqui’; quando o corpo age é ‘agora’; o que o corpo toca é ‘isto’; todas as outras coisas são ‘ali’, e ‘então’, e ‘aquilo’. Essas palavras de posição enfatizada implicam uma sistematização das coisas com referência a um foco de ação e interesse que se encontra no corpo; e a sistematização é agora tão instintiva (alguma vez ela não o foi?) que nenhuma experiência desenvolvida ou ativa existe para nós exceto naquela forma ordenada. Na medida em que ‘pensamentos’ e ‘sentimentos’ podem ser ativos, sua atividade termina na atividade do corpo, e somente por primeiro excitar as atividades dele é que eles podem começar a alterar as atividades do resto do mundo. O corpo é o centro da tempestade, a origem das coordenadas, o lugar constante da tensão em todo aquele trem de experiências. Tudo circula em torno dele, e é sentido a partir de seu ponto de vista. A palavra ‘eu’, portanto, é principalmente um pronome de posição, assim como ‘isto’ e ‘aqui’. As atividades ligadas a ‘esta’ posição têm uma ênfase prerrogativa, e, se as atividades tiverem sentimentos, devem ser sentidas de uma maneira peculiar. A palavra ‘meu’ designa o tipo de ênfase.” William James, “The Experience of Activity [1905],” in *Essays in Radical Empiricism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976 [1912]), 86, nota.

Uma observação atenta de nossas vidas interiores ao longo de períodos variados permite constatar que o pensamento segue padrões bastante restritos de variação, intercalados com exceções. Há acidentes e desconstruções inesperadas da rotina, assim como há distrações esperadas que fazem parte dos padrões rotineiros.

§ 127. Situação

O fluxo da atenção segue a forma da situação.

A situação é onde se situa a ação. Um espaço delimitado, ocupado durante algum tempo (ou: com o qual a atenção se ocupa) – onde as coisas acontecem. Qualquer sujeito, quando perguntado, pode dar uma interpretação do significado de uma situação – dizer o que ela é. As possíveis inibições a um possível dizer, assim como as escolhas do que dizer, fazem parte do campo da experiência do sujeito, e, portanto, da situação. Uma interpretação – explícita, implícita, consciente, inconsciente – de uma situação é o que podemos chamar de uma *definição da situação*.⁸⁵⁸ O sujeito se conduz de acordo com sua definição da situação em que se encontra. A situação determina quais impulsos ou ideias serão inibidos ou excitados.

§ 128. Cenário e sujeito

A situação é aquilo que acontece durante um período subjetivo de tempo arbitrariamente delimitado, em um lugar arbitrariamente delimitado. Seus componentes, se quisermos analisá-la, são aqueles que formam as superfícies naturais e artificiais do ambiente físico: o espaço físico, os objetos técnicos e naturais, os seres vivos. Podemos chamar isso de cenário. Outro componente – aquele que *experiencia* o cenário e interage com ele – é o sujeito.

É comum falarmos em situações entendendo isso como o ambiente e as circunstâncias – ambiente físico e social, objetos naturais e artificiais, pessoas,

⁸⁵⁸ Essa expressão deve-se a William I. Thomas, “The Definition of the Situation,” in *The Unadjusted Girl* (Boston: Little, Brown & Company, 1923), 41–50.

animais, plantas, etc. – que cercam uma pessoa. No entanto, há um bom motivo para substituir essa noção intuitiva por uma outra, que *inclui a pessoa* que experiencia a situação: o ambiente psicológico, conforme experienciado pelo sujeito é uma função de sua personalidade e das estruturas de seu inconsciente. Isso pode ser expresso em termos de aprendizado. As estruturas do inconsciente são moldadas por toda a biografia do sujeito, isto é, seu aprendizado prévio e seus impulsos vitais; ao mesmo tempo, cada situação é sempre uma situação de aprendizado: uma ocasião de modificação daquelas mesmas estruturas, em alguns de seus aspectos – no mínimo, a saber, no que diz respeito ao acréscimo de memórias de novas experiências.

O comportamento de um sujeito em uma situação depende tanto do ambiente quanto da personalidade. O ambiente psicológico de uma pessoa é uma função de sua personalidade. Qualquer situação, portanto, é uma função não apenas do ambiente, mas também do sujeito que o percebe, e essa percepção se dá de acordo com a estrutura construída da subjetividade (o campo biográfico).

§ 129. *Situações sociais*

Quando há uma situação da qual participam dois ou mais indivíduos, dizemos que ela é uma situação social. (Uma situação social pode ser virtual, quando indivíduos interagem à distância, sincrônica ou diacronicamente. Nesse caso, trata-se de uma interseção virtual das situações concretas dos indivíduos que interagem, cada qual a partir de seu território no espaço-tempo.) Encontros sociais são eventos que ocorrem durante ou em virtude da copresença (real ou virtual) em uma situação. Em certo sentido, poder-se-ia dizer que toda situação é social: mesmo quando um sujeito se vê sozinho ou isolado do convívio social, mesmo em um ambiente natural sem presença ou influência humana, ele leva consigo sua cultura e sociedade – na forma de sua subjetividade, que é a resultante de uma biografia construída em meio a experiências socioculturais. Em um ambiente artificial, ou modificado de alguma maneira pela influência humana, um sujeito solitário se encontra já na presença da humanidade – manifesta no cenário, ainda que ausente da cena. No entanto, o que

torna de fato uma situação social é o elemento do encontro: a interação entre pessoas em uma situação.

Um princípio básico de todo encontro social é este: quando um indivíduo entra em contato com outra pessoa, ele tenta (consciente e inconscientemente), através de seu comportamento e aparência, controlar ou conduzir a impressão que a outra pessoa formará dele. Os indivíduos têm uma capacidade limitada de controle sobre esses aspectos de sua apresentação pública. (Há aspectos de sua aparência que o indivíduo é incapaz de modificar; e da mesma forma, há certos comportamentos seus que estão fora de seu controle consciente, e mesmo fora de sua percepção.) O indivíduo ajusta sua conduta, conforme suas capacidades e interesses, de acordo com sua percepção dos outros.

Ao mesmo tempo, as pessoas com as quais o indivíduo está interagindo tentam obter informação sobre ele, observando seu comportamento e aparência. Em uma díade, ambos os sujeitos participam de uma troca de informação – parcialmente intencional, parcialmente não-intencional, ou seja, ao mesmo tempo consciente e inconsciente – a respeito um do outro.⁸⁵⁹ Um dos objetivos do sujeito em uma

859 “Quando um indivíduo entra na presença de outros, eles comumente buscam adquirir informações sobre ele ou colocar em jogo informações sobre ele já possuídas. Eles estarão interessados em sua posição socioeconômica geral, em sua concepção de si, em sua atitude para com eles, em sua competência, confiabilidade, etc. Embora uma parte dessas informações pareça ser buscada quase como um fim em si, há usualmente razões bastante práticas para adquiri-las. A informação sobre o indivíduo ajuda a definir a situação, permitindo a outros saberem de antemão o que ele esperará deles e o que eles podem esperar dele. Informados dessas maneiras, os outros saberão como melhor agir a fim de extrair dele uma resposta desejada. Para os presentes, muitas fontes de informação tornam-se acessíveis e muitos portadores (ou ‘veículos de sinais’) tornam-se disponíveis para comunicar essa informação. Se não forem familiarizados com o indivíduo, os observadores podem obter pistas a partir de sua conduta e de sua aparência, as quais permitem-lhes aplicar sua experiência prévia com indivíduos aproximadamente semelhantes àquele que está diante deles, ou o mais importante, aplicar-lhe estereótipos não testados. Eles também podem assumir, a partir da experiência passada, que apenas indivíduos de um tipo particular têm uma probabilidade de serem encontrados em um dado contexto social. Eles podem se basear no que o indivíduo diz sobre si mesmo, ou em evidências documentais que ele fornece acerca de quem e o que ele é. Se eles conhecem, ou sabem algo sobre, o indivíduo em virtude de experiências anteriores à interação, eles podem se basear em assunções acerca da persistência e da generalidade de traços psicológicos como um meio de prever seu comportamento presente e futuro. Contudo, durante o período em que o indivíduo está na presença imediata de outros, poucos eventos podem ocorrer que forneçam diretamente aos outros as informações conclusivas de que eles necessitarão se pretenderem conduzir sabiamente suas próprias atividades. Muitos fatos cruciais se encontram além do tempo e lugar da interação, ou se encontram ocultos no interior dela. Por exemplo, as atitudes, crenças e emoções ‘verdadeiras’ ou ‘reais’ do indivíduo só podem ser verificadas indiretamente, através de suas declarações ou através do que parece ser o comportamento expressivo involuntário. De modo semelhante, se o indivíduo oferece aos outros um produto ou serviço, eles frequentemente descobrirão que durante a interação não haverá nenhum tempo e lugar imediatamente disponível para comer o pudim no qual a prova pode ser encontrada. Eles serão forçados a aceitar alguns

situação social é manter uma reputação – sendo que a reputação desejada por cada indivíduo depende de seus propósitos subjetivos (motivações, interesses) naquela situação. O conjunto das motivações e interesses de uma pessoa se modifica com o tempo – e isso pode ocorrer em espaços relativamente curtos de tempo. Ou seja, mesmo dentro de uma situação, conforme a situação se desenvolve, as pessoas podem mudar de interesses. O sujeito adapta seu comportamento à situação em função das motivações (conscientes e inconscientes) que estejam regendo sua atividade naquele momento.

Os indivíduos já sabem, mais ou menos, o que podem esperar dos outros na maioria das situações, pois as situações são padronizadas, rotinizadas. Aplicando novamente a metáfora teatral, uma situação social é formada por um cenário, atores, papéis. A diferença é que, enquanto no palco os atores representam personagens diante de uma plateia, na vida os personagens-atores são ao mesmo tempo a plateia uns dos outros.

Situações sociais são baseadas em esquemas aprendidos e internalizados pelos sujeitos. Uma definição da situação determina um espaço de ações e reações possíveis (nesse caso, isso não significa ‘logicamente possíveis’, mas ‘socialmente possíveis’, isto é, admissíveis pelos outros): esses são cursos de ação que podem ser adotados pelos participantes sem desestabilizar a situação (torná-la imprevisível) e sem prejudicar suas reputações – as alternativas a isso são o isolamento ou o conflito. Assim, uma definição de situação delimita as possibilidades de ação, estabelecendo aquelas ações para as quais se pode esperar uma resposta (ou um certo conjunto de respostas possíveis) do outro.

eventos como sinais convencionais ou naturais de algo não diretamente disponível aos sentidos. Nos termos de Ichheiser [Gustav Ichheiser, ‘Misunderstandings in Human Relations’. *Supplement to The American Journal of Sociology*, LV, (September, 1949): 6-7], o indivíduo terá de agir de modo que ele se *expresse*, intencional ou não intencionalmente, e os outros por sua vez terão de ser *impressionados* por ele de alguma maneira. Descobrimos, então, que quando o indivíduo está na presença imediata de outros, sua atividade terá um caráter promissório. Os outros provavelmente descobrirão que devem aceitar o indivíduo com base na fé, oferecendo-lhe um retorno justo enquanto ele está presente diante deles, em troca de algo cujo verdadeiro valor não será estabelecido senão depois de ele ter deixado sua presença. (É claro, os outros também vivem por inferência em suas lidas com o mundo físico, mas é somente no mundo da interação social que os objetos sobre os quais eles fazem inferências facilitarão ou dificultarão de propósito esse processo inferencial.) A segurança que eles justificadamente sentem ao fazer inferências sobre o indivíduo irá variar, é claro, dependendo de fatores tais como a quantidade de informação prévia que eles possuem sobre ele, mas nenhuma quantidade de tais evidências anteriores pode eliminar inteiramente a necessidade de agir com base em inferências.” Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Edinburgh: University of Edinburgh Social Sciences Research Centre, 1956), 1–2.

Uma situação social é definida pelos comportamentos mútuos, verbais e não verbais (como os olhares, gestos, atitudes, deslocamentos e posicionamentos), intencionais e não intencionais, pelos quais os participantes de uma situação se legitimam uns aos outros em seus papéis.⁸⁶⁰ Todo encontro social tem uma ordem normativa implícita⁸⁶¹ – isto é, um modo como as pessoas “devem” se comportar naquelas circunstâncias, conforme o julgamento dos participantes. Quando há conflitos ou tensões entre as ontologias e axiologias de diferentes sujeitos, levando a diferentes definições individuais de uma mesma situação, prevalece na prática (não necessariamente sem resistência) a ordem daquele que tem mais força (poder, influência, etc.). Cada indivíduo, de fato, projeta consciente e inconscientemente sua própria definição da situação ao aparecer na presença de outros.⁸⁶² Os indivíduos que se encontram em uma situação adaptam seu comportamento ao comportamento uns dos outros, de modo que uma definição emerge para cada um deles como resultado dessas múltiplas projeções individuais. A ordem normativa que a definição impõe aos comportamentos, é claro, nem sempre é satisfatória para todos os envolvidos na situação.

§ 130. Macrocontextos

Cada situação é um contexto inserido em um macrocontexto: o ambiente físico, social, cultural e econômico mais amplo do qual ela faz parte. Podemos pensar nesse macrocontexto da seguinte maneira: suponha que você esteja indo a um lugar, para fazer alguma coisa. Para chegar lá, você precisa percorrer um caminho que passa por outros lugares, os quais deixarão uma impressão em você antes de chegar a seu destino. Isso envolve desde aspectos geográficos, até aspectos sociais, culturais, econômicos, e assim por diante, que influenciam a experiência do trajeto. Então, imagine que você esteja indo a uma aula na universidade. A aula é a situação. O macrocontexto dessa aula envolve a própria

860 Erving Goffman, *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior* (New York: Pantheon Books, 1967), 1.

861 Essa é “a ordem comportamental encontrada em todos os lugares povoados, sejam públicos, semipúblicos, ou privados, e seja sob os auspícios de uma ocasião social organizada ou sob as restrições mais simples de um ambiente social meramente rotinizado.” Ibid., 2.

862 Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 155.

universidade, e toda a rede de fatores sociais, culturais, econômicos, etc., nos quais ela está inserida. Mas isso é apenas uma abstração. Do seu ponto de vista, esse macrocontexto aparece conforme você experiencia o caminho até a universidade – a *psicogeografia*⁸⁶³ do caminho, por assim dizer. Se você tem de atravessar uma favela para chegar até lá, sua experiência – um conjunto de ressonâncias cognitivas e afetivas parcialmente resultante dos elementos de seu percurso, parcialmente resultante de quem você é – é bastante diferente de alguém que vem de carro pela Avenida Paulista. Se, para chegar a seu destino, você passa por uma caminhada agradável em meio a um bosque, ou se para chegar lá você precisa enfrentar um engarrafamento de duas horas, respirando ar poluído em um ônibus, ou fechado em uma caixa (um carro) com ar condicionado; se é inverno ou verão (ou se essa distinção não existe mais onde você vive); se chove ou faz sol; se é feriado ou “dia útil”, ou dia de uma festa religiosa na cidade; se há uma crise econômica que limita suas possibilidades de locomoção, talvez aumentando o preço do combustível naquele dia, ou dando origem a uma greve de funcionários da rede de transportes; etc. Esses inúmeros fatores, que podem ser atribuídos a um “macrocontexto” – uma realidade geo-bio-tecno-política e sociocultural abstrata além de sua experiência imediata – afetam você experiencialmente de uma certa maneira, em seu percurso rumo a uma situação qualquer. Qualquer pessoa, para chegar até lá, terá de navegar por um percurso particular, em meio a fatores condicionados por essas realidades. Isso é o que significa dizer que uma situação ocorre em um macrocontexto, de um ponto de vista experiencial.

§ 131. *Temporalidades*

863 Conforme essa palavra foi explicada por Guy Debord: “A psicogeografia se propõe o estudo das leis exatas e dos efeitos precisos do meio geográfico, conscientemente disposto ou não, agindo diretamente sobre o comportamento afetivo dos indivíduos.” Guy Debord, “Introduction à une critique de la géographie urbaine,” *Les lèvres nues* 6 (1955): 11. No entanto, prefiro deixar de lado as “leis exatas” e os “efeitos precisos”, substituindo-os por ‘tendências reconhecíveis’ e ‘efeitos gerais’. Para um estudo histórico-literário sobre a noção de psicogeografia, ver Merlin Coverley, *Psychogeography* (Harpندن: Pocket Essentials, 2010); para um estudo do ponto de vista da ciência cognitiva-afetiva, ver Colin Ellard, *Places of the Heart: The Psychogeography of Everyday Life* (New York: Bellevue Literary Press, 2015); para um olhar psicanalítico sobre a geografia, ver Steve Pile, *The Body and the City: Psychoanalysis, Space, and Subjectivity* (London: Routledge, 1996).

O encontrar-se em uma situação envolve um antes e um depois – um imediatamente antes, que é o contexto de onde você está vindo (sua situação anterior); e a expectativa de um imediatamente depois, aquilo que você espera da situação na qual está entrando. A expectativa envolve os desejos e fantasias (conscientes e inconscientes) da pessoa a respeito da situação, e as inferências imediatas, provocadas pelas impressões pessoais do sujeito, acerca da situação.

O percurso para se chegar até uma situação é trilhado por algum motivo (geralmente uma combinação de motivos). Ele é posto em relação a uma série de planos, intenções, desejos, de curto, médio e longo prazo, do sujeito, os quais não se encontram sempre presentes na superfície das situações pelas quais ele passa, mas que podem ser acionados (trazidos à lembrança e transformados em motivos de ações) por essas situações. Esses motivos do sujeito podem ter tido uma maior ou menor influência em trazê-lo até a situação em que ele imediatamente se encontra.

O exemplo mais imediato em que consigo pensar é o exemplo autorreferente: você está agora lendo este texto. Em termos de diferentes escalas temporais – de curto, médio e longo prazo, arbitrariamente dadas – posso perguntar: como você chegou aqui, e para onde está indo?

A escala mais ampla possível – o prazo mais longo – abrange o campo biográfico inteiro de uma pessoa: o período desde seu nascimento até sua morte. (E não é incomum que pessoas adotem pontos de referência além desse período: posições metafísicas podem reger planos de vida.) Esse campo é um macrocontexto para qualquer definição de situação que você possa dar, mas a lembrança dele (a lembrança da morte, ou da vida inteira) não se encontra na superfície das situações, a não ser em certas ocasiões. Outras escalas temporais podem se manifestar em uma situação, dependendo das referências momentâneas a propósitos e interesses da pessoa: você estabelece o “prazo” – o ponto de referência – de seus planos quando pensa sobre eles, quando sente a necessidade de fazê-los. O âmbito de curto prazo é o âmbito da própria situação: o que você estava fazendo poucos momentos antes de chegar até aqui, e o que vai fazer depois. O âmbito de médio prazo abrange as causas (ou motivos) mais facilmente identificáveis que trouxeram a pessoa à situação na qual ela se encontra: para que finalidade você se colocou em

movimento para chegar até aqui?

§ 132. *Atrações*

Essa reflexão me permite identificar os interesses que podem mover a atenção em uma situação qualquer. Imagine que a atenção seja como uma agulha de bússola atraída por um campo magnético.⁸⁶⁴ Esse campo é o campo da experiência. Nesse caso, quais são as forças que movem a agulha? Estes são os objetos de interesse no interior do campo, aquelas coisas que atraem nossa atenção conforme o fluxo da experiência se transforma. O movimento da atenção é a própria transformação do fluxo.

A topografia do campo, por assim dizer, é composta por aquelas coisas às quais potencialmente podemos prestar atenção, aquelas coisas que podem atrair nosso interesse em uma situação qualquer. Todas essas coisas têm seus modos particulares de atraírem nossa atenção, que não dependem apenas das coisas, mas também de quem somos.

§ 133. *Infraestrutura*

Há dois tipos principais de objetos de interesse: seres animados e inanimados. Entre os objetos animados, damos uma ênfase especial às pessoas, que em geral atuam segundo papéis e estereótipos predeterminados. Entre os objetos inanimados, há objetos naturais e objetos artificiais.

As necessidades humanas mais básicas, aquelas relacionadas à sobrevivência, são supridas por objetos técnicos e por certas maneiras de usar o corpo. Os objetos relacionados a essas necessidades são uma categoria básica de atratores de interesse, que têm a seguinte característica: rotineiramente, não nos preocupamos com essas necessidades, a não ser quando nos vemos privados delas; e quando privados, são elas que têm maior poder de atrair nossa atenção.

⁸⁶⁴ Cf. William James, *The Varieties of Religious Experience* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985 [1902]), 189–190.

No nível mais básico, quando falamos de necessidades de sobrevivência, estamos nos referindo àquelas coisas que são necessárias para simplesmente nos mantermos vivos. Inversamente, podemos identificá-las como aquelas coisas que nos permitem evitar as diversas maneiras possíveis de morrer: fome, sede, frio, calor, ferimentos, doenças. Assim, o que necessitamos para sobreviver é comida, água, abrigo (moradia, vestimenta), medicina.

As maneiras que temos de suprir nossas necessidades de sobrevivência dependem, em última instância, de arranjos sociais e políticos entre seres humanos ou grupos de seres humanos. No que diz respeito aos recursos que usamos para suprir essas necessidades, esses são os arranjos que possibilitam a produção e a distribuição. Deixando de lado os problemas da produção, há quatro maneiras de fazer recursos básicos chegarem a uma habitação: (1) produzir os recursos no local; (2) transferi-los através de canos e fios; (3) por entrega através de esquemas logísticos; (4) pela compra em um mercado (não um mercado em sentido abstrato, mas um mercado no sentido de um lugar onde pessoas se encontram e compram e vendem coisas). Os modos (3) e (4) exigem esquemas de transporte, e, dependendo da distância entre os locais de produção e consumo, isso exige uma infraestrutura de transportes.

Assim, para sobreviver, dependemos de redes complexas de infraestrutura, que envolvem ainda sistemas de comunicação e gestão de informações (armazenamento, distribuição, disponibilização, acesso, etc.); e esquemas de segurança, ou seja, proteção contra a violência de outros seres humanos – assumindo que essa violência seja uma possibilidade, e levando em consideração uma série de outros pressupostos sobre as formas que essa violência pode assumir.

Essas redes de infraestrutura têm a característica de serem quase invisíveis, no que diz respeito ao grau de atenção que lhes dedicamos.⁸⁶⁵ Quase só lhes damos

⁸⁶⁵ “Em nosso planeta em rápida urbanização, a vida cotidiana da crescente população de urbanitas é sustentada cada vez mais por vastos e incognoscivelmente complexos sistemas de infraestrutura e tecnologia estendidos ao longo do espaço geográfico. Imobilizados no espaço, eles continuamente trazem à existência as mobilidades e circulações da cidade e do mundo. Redes de energia conectam o aquecimento, o resfriamento e a energização da vida urbana, através da infraestrutura, tanto a reservas longínquas de energia quanto a circuitos globais de poluição e aquecimento global. Imensos sistemas de água saciam a sede insaciável da cidade, com seus paralelos de água descartada e esgoto removendo resíduos humanos e orgânicos da cena urbana (pelo menos parcialmente). No interior das cidades, densos sistemas de distribuição de água, esgoto, alimento e resíduos ligam continuamente os corpos humanos e seus metabolismos aos processos metabólicos mais amplos através dos quais são feitas tentativas de

atenção quando elas falham ou deixam de funcionar; de outro modo, tomamos esses recursos como fatos garantidos, e pensamos pouco sobre eles. Isso acontece de maneira análoga aos processos biológicos de suporte da vida em nossos próprios corpos, aos quais só tendemos a prestar atenção quando falham: raramente temos consciência do funcionamento de um órgão interno, por exemplo, exceto quando o órgão está doente ou danificado.

§ 134. *Objetos técnicos*

Objetos técnicos – entre os quais se incluem ferramentas, máquinas, veículos, edifícios e infraestrutura – dão forma ao cenário de nossas rotinas e servem para a estruturação e reprodução da vida social. É necessário examinar nossas interações com esses objetos, se quisermos entender como os fluxos da

manter a saúde pública. Complexos globais de agricultura, transporte e comércio dão suporte aos fluxos complexos e multiescalares de trabalhadores, migrantes, turistas e refugiados, bem como de materiais e mercadorias, no interior e através do sistema urbano global e de seus vínculos com territórios interiores e periferias. E sistemas eletrônicos de comunicações provêm um universo de informações, transações, interações e entretenimento digitalmente mediados, que é a própria seiva vital do capitalismo digital, e que é cada vez mais montado com base no pressuposto de estar sempre ‘ligado’. As bases materiais vitais para o ciberespaço são em grande medida invisíveis e subterrâneas. Elas também se conectam intimamente, tanto com as infraestruturas elétricas que lhes permitem funcionar, quanto com os outros circuitos infraestruturais da cidade, conforme eles próprios se tornam organizados através de meios digitais. Embora às vezes tomadas como garantidas – pelo menos quando funcionam, ou entre os usuários e espaços mais ricos ou mais privilegiados – as infraestruturas de energia, água, esgoto, transporte, comércio, finanças e comunicações permitem que a vida urbana moderna exista. Seus canos, dutos, servidores, fios, conduítes, transmissões eletrônicas e túneis sustentam os fluxos, conexões e metabolismos que são intrínsecos às cidades contemporâneas. Através de sua interminável ação tecnológica, esses sistemas ajudam a transformar o natural no cultural, no social e no urbano. Os edifícios infraestruturais fornecem assim o pano de fundo fundamental para a vida cotidiana urbana moderna – um pano de fundo que é frequentemente escondido, assumido, e até mesmo naturalizado. Eles subjazem fundamentalmente ao incessante e móvel processo da vida da cidade, de uma miríade de maneiras. Esse processo atua inevitavelmente através de muitas escalas geográficas, desde o nível do corpo humano e seus metabolismos – através do qual o alimento, a água e a energia trazidos à cidade pela circulação infraestrutural de fato fluem – passando pelo nível da cidade, da região e da nação, até o nível transnacional e mesmo planetário – com suas redes transnacionais de extração e fluxo de energia, transportes em linhas aéreas, comunicações eletrônicas, comércio de alimentos, sistemas portuários, e movimento de resíduos sólidos, líquidos e gasosos. Os muito debatidos processos de globalização – sob a rapidamente evanescente hipérbole da mídia de negócios – apoiam-se afinal em vastos e inimaginavelmente complexos circuitos materiais de infraestrutura, no interior dos quais as cidades invariavelmente agem como nexos dominantes de redes construídas, centros predominantes de demanda (por energia, alimento, água, transporte, e comunicações), e centros dominantes de geração de poluição e resíduos de todas as formas.” Stephen Graham, “When Infrastructures Fail,” in *Disrupted Cities: When Infrastructure Fails*, ed. Stephen Graham (New York: Routledge, 2010), 1–2.

atenção são padronizados pelo ambiente. Esses objetos fazem parte da topografia do campo da consciência, servindo como trilhos percorridos pela atenção – qualquer dispositivo é, entre outras coisas, um aparato que captura e conduz a atenção de uma certa maneira.

Há uma relação recíproca e recursiva de constituição e pressuposição mútuas entre a subjetividade e a técnica: as subjetividades são moldadas pela estrutura dos objetos técnicos; ao mesmo tempo, as ações de indivíduos em interação social moldam as circunstâncias em que esses objetos são vivenciados e utilizados. O espaço construído – a arquitetura, a infraestrutura, as máquinas e ferramentas – é formado por, e formador de, relações sociais, nas quais as subjetividades se desenvolvem. Desse modo, os objetos técnicos são, ao mesmo tempo, efeitos da ação humana e elementos estruturantes de ações humanas.⁸⁶⁶ A criação, o desenvolvimento e a construção desses objetos acontece em situações sociais; e uma vez construídos e utilizados, esses objetos passam a fazer parte de situações sociais posteriores.

Os edifícios são particularmente importantes a esse respeito, pois eles constituem o próprio cenário de grande parte das situações sociais. Eles servem como pontos focais de suprimento de necessidades básicas (abrigo, proteção) e como nexos de infraestrutura. Eles estabilizam a vida social e estabelecem rotinas, códigos de comportamento e de vestimenta, movimentos permitidos, movimentos proibidos e movimentos obrigatórios dos corpos em seu interior.⁸⁶⁷ Essa estabilização é apenas relativamente permanente, uma vez que, materialmente, os edifícios podem entrar em decadência, podem ser renovados, ou destruídos; e, semioticamente, podem ser reinterpretados, ressignificados, e inseridos em narrativas diversas.⁸⁶⁸ Ainda assim, em escalas temporais de curto prazo, a

866 Thomas F. Gieryn, "What Buildings Do," *Theory and Society* 31, no. 1 (February 2002): 41.

867 "[...] por exemplo, quais pessoas e atividades funcionais são incluídas ou excluídas, e como estas são alocadas no espaço arquitetônico?" *Ibid.*, 36.

868 "Os edifícios estabilizam a vida social. Eles dão estrutura às instituições sociais, durabilidade às redes sociais, persistência a padrões de comportamento. Aquilo que construímos solidifica a sociedade contra o tempo e suas forças incessantes de mudança. Os tijolos e a argamassa resistem à intervenção e à permutação, levando a cabo uma certa medida de imobilidade. E ainda assim, os edifícios realizam a estabilidade de maneira imperfeita. Alguns caem em ruínas, outros são destruídos naturalmente ou pela mão humana, e a maioria é interminavelmente renovada tornando-se algo que eles não eram originalmente. Os edifícios não apenas ficam ali impondo-se. Eles são, para sempre, objetos de (re)interpretação, narração e representação – e os significados e histórias são às vezes mais flexíveis que as paredes e chãos que eles representam. Nós desconstruímos os edifícios, materialmente e semioticamente, o tempo todo." *Ibid.*, 35.

estabilidade da arquitetura é um pano de fundo de toda experiência.

§ 135. Formação de objetos técnicos

Há dois movimentos a serem considerados, no que diz respeito ao papel dos objetos técnicos na constituição do campo da experiência. No nível mais imediato, a curto prazo, experienciamos a *presença* desses objetos e seu uso. Mas há um outro tipo de movimento, em escalas temporais de médio e longo prazo, que é o da criação e produção de objetos técnicos. Esse movimento envolve séries de situações nas quais se dão a concepção, o desenvolvimento, e a construção desses objetos – e que envolve o uso e a presença de *outros* objetos técnicos. Esse é um processo histórico que se desenrola em diversos contextos tecnopolíticos interligados: o processo mediante o qual os objetos técnicos são introduzidos nas ordenações habituais da vida humana – dando origem a novos modos (hábitos) de conduta, e à transformação ou extinção de modos anteriores.

O processo de criação de artefatos técnicos envolve tanto aspectos materiais quanto sociais: por um lado, problemas de engenharia; por outro lado, a resolução de múltiplos interesses sociais, às vezes conflitantes.⁸⁶⁹ O desenvolvimento de um

869 “O *design* é heterogêneo em dois sentidos. Primeiro, o *design* é tanto o planejamento de coisas materiais quanto a resolução de interesses sociais às vezes contrários. As paredes e vigas são arranjadas de modo que um edifício seja capaz de ficar em pé, mas os eventuais proprietários e ocupantes também devem ser capazes de ver um espaço que satisfaça suas necessidades. Os interesses de vozes poderosas no processo de *design* são gravados no próprio artefato. Posto de outra maneira: o processo de *design* é simultaneamente a representação de um artefato em forma gráfica, verbal ou numérica, e o envolvimento ou alistamento daqueles aliados necessários para mover o artefato rumo a uma forma material [...]. Segundo, o *design* é heterogêneo uma vez que os *designers* que esboçam artefatos materiais também criam usuários humanos e até mesmo toda uma sociedade em meio à qual a máquina ou edifício possa prosperar. Em algum grau, todo *design* é um projeto para um comportamento humano e para uma estrutura social, bem como um esquema para a própria ‘coisa’. Os *designers* necessariamente teorizam acerca da vida social pelo menos tanto quanto os sociólogos: a fim de planejar o conteúdo de uma máquina [...], os *designers* devem decidir quais padrões de comportamento humano e quais arranjos institucionais eles devem respeitar como intransigentes, e quais são maleáveis o suficiente para se adaptarem às demandas do próprio artefato. Woolgar, examinando o *design* de *software* de computador, chama isso de ‘configurar o usuário’ [Steve Woolgar, “Configuring the User: The Case of Usability Trials,” in *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*, ed. John Law, Sociological Review Monograph 38 (London: Routledge, 1991), 57–99]. Mesmo à medida que os interesses sociais de vozes poderosas no processo de *design* tomam forma material no plano emergente, o próprio artefato reflete e define um mundo social apropriado de usuários. Winner diz: ‘nossos instrumentos são instituições em construção’ [Langdon Winner, *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 54].” Gieryn, “What Buildings Do,” 41–43.

novo tipo de objeto exige a organização e a ação concatenada de grupos de seres humanos. Isso exige, por sua vez, a formação de hierarquias, encontros sociais, obediência a normas e a comandos, etc.; e, ao mesmo tempo, a mobilização de recursos materiais e financeiros, saberes, infraestruturas, redes sociais, acordos políticos e econômicos, etc. Os processos de tomada de decisões e produção efetiva de objetos (desde a concepção até a materialização e a produção em série) abrangem, ao mesmo tempo, práticas científicas e técnicas, e questões de organização, gosto ou preferência, protocolo, burocracia, avaliações de riscos econômicos e financeiros. Reputações, conhecimentos sobre o contexto social, habilidade retórica, são tão importantes quanto os aspectos da dimensão puramente tecnocientífica.⁸⁷⁰

§ 136. *Fator humano*

Durante o processo de criação tecnológica, os criadores de objetos técnicos (entendendo-se esses indivíduos como um conjunto heterogêneo que envolve desde cientistas e engenheiros, até gestores e publicitários) tomam decisões a respeito do *comportamento dos usuários* desses objetos. Tais decisões envolvem, implícita ou explicitamente, ontologias e axiologias – significados, propósitos, normas e valores – que predeterminarão o uso da tecnologia, mesmo que haja usos possíveis não previstos pelos criadores. As decisões tomadas durante os processos de desenvolvimento de novas tecnologias determinarão estruturas sociais posteriores, nas quais essas tecnologias estarão inseridas, na medida em que os usuários se verão obrigados a se comportar de certas maneiras ao interagirem com os objetos técnicos. De fato, certas decisões são tomadas com a intenção consciente (mas muitas vezes oculta para os próprios usuários) de determinar o comportamento dos usuários, para além da mera funcionalidade ou aparência do objeto ou sistema produzido – constituindo o que podemos chamar de *arquiteturas de controle*.⁸⁷¹

870 Cf. Bruno Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987).

871 “Arquiteturas de controle são características, estruturas ou métodos de operação inseridos no projeto de produtos físicos, *software*, edifícios, disposições urbanas [*city layouts*] – ou, de fato, qualquer sistema planejado com o qual um usuário interaja – que têm a intenção de forçar, reforçar ou restringir certos modos de comportamento dos usuários.” Daniel Lockton,

Desse modo, consciente ou inconscientemente, estruturas disciplinares são implantadas nos próprios objetos e técnicas que viabilizam as ações da vida cotidiana. Toda tecnologia incorpora formas específicas de poder e autoridade, delimitando as ações dos indivíduos que interagem com ela.

Ao mesmo tempo, o processo de criação técnica em uma sociedade complexa (seja a criação de artefatos técnicos, seja a criação de técnicas em sentido amplo, isto é, técnicas do corpo, não necessariamente envolvendo instrumentos) raramente é responsabilidade de algum indivíduo específico. As decisões sobre a estruturação de técnicas não são tomadas por uma única pessoa, mas são resultantes de um processo social e político complexo que envolve múltiplos tipos de saberes e poderes, e múltiplos jogos de interesses. Não se pode dizer que haja alguém absolutamente “no controle” do processo. O resultado é algo que não se resume aos interesses de um único agente, mas que é uma consequência estatística das ações combinadas de vários indivíduos. Cada indivíduo envolvido no processo é apenas um *funcionário* – ou seja, alguém que exerce uma função – contribuindo para um resultado que está além de seu domínio individual.⁸⁷² A organização hierárquica dos processos de tomada de decisão,

“Architectures of Control in Consumer Product Design” (M. A. Thesis, University of Cambridge, 2005), 1. Cf. também B. J. Fogg, *Persuasive Technology: Using Computers to Change What We Think and Do* (San Francisco: Morgan Kaufmann, 2003). Fogg cunhou o termo “captologia” para se referir ao estudo do uso de computadores como tecnologias de persuasão, isto é, a modificação intencional do comportamento de usuários de sistemas computacionais, através do *design* das próprias tecnologias: “Enunciado brevemente, a captologia se concentra no design, pesquisa e análise de produtos computacionais interativos criados com o propósito de alterar as atitudes ou comportamentos das pessoas.” (Fogg, *Persuasive Technology*, 5.) A diferença crucial entre “arquiteturas de controle” e “tecnologias persuasivas” é a diferença básica entre o uso da força e da persuasão. Arquiteturas de controle obrigam o usuário a agir de certas maneiras; tecnologias persuasivas o estimulam a agir de certas maneiras. Os dois tipos de abordagem são frequentemente aplicados em conjunto.

872 John Gall chamou esse fenômeno de “falsidade do funcionário”: “*Exemplo*. Há um homem em nossa vizinhança que está construindo um barco em seu quintal. Ele sabe muito pouco sobre construção de barcos, e menos ainda sobre velejamento ou sobre navegação. Ele trabalha a partir de planos desenhados por ele mesmo. Não obstante, ele está demonstravelmente construindo um barco, e pode ser chamado, em algum sentido real, de um construtor de barcos. Agora, se você descer até Hampton Roads ou a qualquer outro estaleiro e procurar por um construtor de barcos, você ficará desapontado. Você encontrará – em abundância – soldadores, carpinteiros, contramestres, engenheiros, e muitos outros especialistas, mas nenhum construtor de barcos. É verdade, os executivos da companhia podem chamar a si mesmos de construtores de barcos, mas se você observá-los em seu trabalho, verá que ele consiste realmente em escrever contratos, planejar orçamentos, e outras atividades administrativas. Claramente, eles não estão construindo barcos, em nenhum sentido concreto. De fato, um SISTEMA está construindo barcos, e o SISTEMA é o construtor de barcos. Podemos concluir, a partir do que está acima, que: As Pessoas Nos Sistemas Não Fazem O Que O Sistema Diz Que Elas Estão Fazendo.” John Gall, *Systemantics: How Systems Work and Especially How They Fail* (New York:

contudo, faz com que os interesses dos indivíduos tenham influências desiguais.

§ 137. *Estruturação da ação pelo objeto técnico*

O passo final do processo de criação de um artefato é o “fechamento” da caixa preta, a finalização do objeto, antes de ser colocado à disposição dos usuários finais e empregado conforme os fins para os quais foi concebido. Essa é a transição do projeto conceitual para a produção material e replicação do objeto. A partir desse ponto, começa a estruturação da ação (bio-psico-social) humana pelo artefato material.⁸⁷³ Essa estruturação se dá:

(i) Pela canalização da atenção: quando um ser humano utiliza uma técnica para alcançar um objetivo, a técnica se torna um meio, uma passagem de seu fluxo de experiência. A experiência é estruturada de acordo com a técnica. Quando a técnica envolve um artefato, a ação humana (a forma de ação do corpo humano) tem de se ajustar à forma do artefato e às suas possibilidades de interação e de efeito (os possíveis *inputs* e *outputs* da caixa preta).

(ii) Pela ocultação de valores: o objeto não é transparente acerca dos interesses que estiveram envolvidos em sua criação. Ele traz implícito um jogo político, mas esse jogo é ignorado pelo usuário. Além do mecanismo de seu funcionamento interno, a caixa preta oculta também o jogo político envolvido em sua construção, do qual ela continua a ser uma peça. Inconsciente desse jogo, o usuário atua como um funcionário do dispositivo: enquanto usa o dispositivo para seus próprios fins, o sujeito é usado pelo dispositivo para os fins implícitos em sua fabricação. (De fato, em certos casos maliciosos, como é comum atualmente em tecnologias de computação e informação, o sujeito é usado intencionalmente pelos programadores do dispositivo – que são eles próprios funcionários de outros dispositivos maiores – para servir de fonte de receita financeira.) Assim, a questão

Quadrangle, 1977), 32–33.

873 “Alguns *designs* são construídos. Aquilo que antes fora um plano maleável – uma coisa não decidida empurrada em diferentes direções por interesses rivais durante a negociação e o compromisso – agora alcança a estabilidade. Muitas possibilidades tornam-se uma atualidade. [...] A ‘caixa preta’ resultante assegura um artefato material e aquelas relações sociais agora inscritas em seu *design*. Uma vez lacradas, as máquinas são capazes de conduzir a ação social de maneiras nem sempre significativamente apreendidas pelos atores, e não necessariamente congruentes com seus interesses e valores.” Gieryn, “What Buildings Do,” 43.

“como X funciona?” envolve não apenas a pergunta técnica sobre o funcionamento do mecanismo e a compreensão científica que alguém pode ter dele, mas também a questão política: “para quem (ou a favor de quem) X funciona?”.⁸⁷⁴

(iii) Pela inércia e resistência à mudança: os dispositivos técnicos, por terem um custo financeiro (energético, material, etc.), resistem à modificação ativa de suas funções por parte do usuário, ao impor um risco de prejuízo. Modificar um objeto técnico qualquer (seja ele uma máquina, um edifício, um aspecto de infraestrutura, ou ainda um objeto virtual, como um programa de computador) exige um gasto de tempo, energia, e outros recursos. Enquanto o dispositivo funciona para fins que são condizentes com os fins do usuário, não há necessidade de acessar ou modificar seu funcionamento interno. Uma tal necessidade surge quando o usuário toma consciência de uma discrepância entre seus interesses e propósitos e o funcionamento de seus dispositivos técnicos. Mas uma insatisfação do usuário em relação aos efeitos do dispositivo não lhe confere imediatamente a possibilidade de subjugar o dispositivo a seus fins desejados. Pelo contrário, um usuário confrontado com um dispositivo “desobediente” ou “indesejável” tem pouca possibilidade de fazê-lo obedecer, a menos que tenha um conhecimento prévio de como abrir a caixa preta, e de como interferir em seu mecanismo. Um usuário sem esse conhecimento pode tentar abrir a caixa, mas sua decisão tem de ser feita diante do risco de inutilizá-la (e assim incorrer em um prejuízo financeiro). De fato, a maioria dos dispositivos de uso cotidiano é deliberadamente projetada para impedir que o usuário faça experimentos com o mecanismo interno da caixa preta. Essa decisão faz parte do jogo político dos dispositivos técnicos. Sem o saber necessário, o usuário é obrigado a obedecer ao dispositivo, ou a deixar de usá-lo.

Em suma, os objetos técnicos estabelecem estruturas experienciais que são parcialmente dependentes dos sujeitos que interagem com elas, mas que são determinadas em grande medida por arranjos sociais que se encontram fora da esfera de ação dos sujeitos.⁸⁷⁵ Ainda assim, a fixidez dos artefatos e das técnicas

874 Cf. Alexander R. Galloway, *Protocol: How Control Exists after Decentralization* (Cambridge, MA: MIT Press, 2004), xii.

875 “Os artefatos materiais estruturam a ação social de três maneiras. Primeiro, a tecnologia se insinua nos objetivos e planos de agentes humanos, tornando-se um ‘ponto de passagem obrigatório’ [Latour, *Science in Action*, 132] – um portal indispensável e inevitável, em algum lugar no meio de um projeto humano. As pessoas acham necessário cooperar com as máquinas, forçadas (frequentemente de modo inadvertido) a satisfazer as demandas e expectativas desses agentes não-humanos, a fim de satisfazerem suas próprias necessidades e desejos. Segundo, os

não é absoluta. Uma vez materializados, artefatos e técnicas são passíveis de serem submetidos a diversas reconfigurações materiais e simbólicas.⁸⁷⁶ A caixa preta *pode* ser aberta e submetida ao improvise⁸⁷⁷ dos usuários. Ou, mesmo permanecendo fechada, ela pode ser interpretada de maneiras diversas, nem sempre previstas ou desejadas por seus criadores.⁸⁷⁸

§ 138. Possibilidades de ação

Seja uma situação qualquer, composta de um cenário, pessoas e artefatos (que podem ter função prática, ou simbólica, etc.), com todas as influências sensoriais do cenário (cores, sons, cheiros, formas, símbolos) e dos artefatos presentes nele. Além do modo como chegamos até ali, nós definimos a situação em grande medida em função das pessoas presentes. Quando consideramos a situação

artefatos materiais estabilizam a ação social ocultando a política e os interesses inerentes a seu *design*, por trás de registros interpretativos que se concentram na eficiência instrumental, no custo, ou possivelmente na estética. A capacidade estruturante das máquinas torna-se assim transparente: contanto que elas ‘funcionem’, as pessoas ordinariamente ficam adormecidas para os diversos interesses que elas foram projetadas para promover – aquilo que Winner chama de ‘sonambulismo tecnológico’ [Winner, *The Whale and the Reactor*, 5; cf. Langdon Winner, “Political Ergonomics,” in *Discovering Design*, ed. Richard Buchanan e Victor Margolin (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 146–170; cf. Bernward Joerges, “Do Politics Have Artefacts?,” *Social Studies of Science* 29, no. 3 (1999): 411–431]. O artefato se torna, para seus usuários, uma caixa preta: ‘considerada como apenas realizando sua função, sem qualquer necessidade de, ou talvez possibilidade de, consciência de seu funcionamento interno’, uma ‘coisa cujo conteúdo se tornou uma questão de indiferença’ [Donald MacKenzie, *Inventing Accuracy: A Historical Sociology of Nuclear Missile Guidance* (Cambridge, MA: MIT Press, 1990), 26; Michel Callon e Bruno Latour, “Unscrewing the Big Leviathan: How Actors Macro-Structure Reality and How Sociologists Help Them To Do So,” in *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, ed. Karin Knorr-Cetina e Aaron Cicourel (London: Routledge, 1981), 285]. Terceiro, os artefatos estabilizam a ação social aumentando os custos de subsequentes modificações ou usos inovativos. [...] Os artefatos materiais acumulam *momentum* [Thomas Parke Hughes, *Networks of Power: Electrification in Western Society, 1880-1930* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983), 140ss.] e custos reduzidos, através de seu uso continuado, e isso também compele os usuários humanos a continuarem a agir em conformidade com as exigências das máquinas – mesmo enquanto se esquecem de por que a coisa foi projetada e construída daquela maneira.” Gieryn, “What Buildings Do,” 43–44.

876 “Uma vez liberados pelos designers e construtores, os artefatos se tornam disponíveis para reconfigurações posteriores, conforme retornam às mãos de agentes humanos para redefinições, reavaliações e até re- (ou des-) construções criativas.” Gieryn, “What Buildings Do,” 44.

877 Cf. Rodrigo Naumann Bouffleur, “Fundamentos da gambiarra: A improvisação utilitária contemporânea e seu contexto socioeconômico” (Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, 2013).

878 “[...] o significado de um artefato existente é contingente e variável, nunca plenamente determinado pela intenção dos designers ou pelas exigências técnicas ou capacidades da própria máquina.” Gieryn, “What Buildings Do,” 44.

como um lugar de ação, podemos descrevê-la como um conjunto de possibilidades de ação que estão disponíveis para um sujeito. Sob essa perspectiva, a situação é vista como um campo estruturado no interior do qual um sujeito existe como ator social.⁸⁷⁹ Uma situação é um contexto no qual ocorrem ações – isto é, no qual sujeitos, individualmente ou coletivamente, agem.

Uma ação pode ter um motivo racionalmente especificável, ou não. Em termos de atribuições, nós fazemos uma distinção entre *ações* às quais atribuímos motivos,⁸⁸⁰ e *eventos* aos quais atribuímos causas, os quais às vezes também podemos chamar de ações (em última instância, isso depende do falante). Atribuímos motivos àquelas ações que interpretamos como voluntárias; e atribuímos causas às ações que interpretamos como involuntárias – e podemos até discordar sobre a adequabilidade de chamá-las de ações; nesse caso, podemos dizer que são simplesmente “eventos”.

Aqui, ao falar em possibilidades de ação em uma situação, estou falando de *curso de ação* que podem ser desmembrados em um número arbitrário de ações menores como componentes. Essa é apenas uma maneira de delimitar um certo fluxo de atividade com início e fim. O que costumamos levar em consideração é a estrutura de meios e fins da ação: nomeamos um curso de ação de acordo com o propósito visado pelo agente. Outro aspecto importante dessa conceituação de situações é que consideremos relevantes apenas aquelas possibilidades de ação que são possibilidades genuínas para o sujeito: coisas que o sujeito realmente faria naquela situação, ou seja, alternativas reais de escolha, com motivos que possam ser explicitados.⁸⁸¹ Isso não significa que uma pessoa sempre faça uma avaliação

879 Thomas E. Wartenberg, “The Forms of Power,” *Analyse und Kritik* 10, no. 1 (1988): 6.

880 “Em um enunciado completo sobre motivos, você precisa ter alguma palavra que nomeie o *ato* (nomeie o que ocorreu, no pensamento ou na ação), e outra que nomeie a *cena* (o pano de fundo do ato, a situação na qual ele ocorreu); também, você precisa indicar qual pessoa ou tipo de pessoa (*agente*) realizou o ato, quais meios ou instrumentos ela usou (*agência*), e o *propósito*. Os homens podem discordar violentamente sobre os propósitos por trás de um dado ato, ou sobre o caráter da pessoa que o cometeu, ou em qual tipo de situação ela agiu; ou eles podem até mesmo insistir em palavras totalmente diferentes para nomear o próprio ato. Seja como for, qualquer enunciado completo sobre motivos oferecerá *algum tipo de* respostas para essas cinco questões: o que foi feito (ato), quando ou onde ele foi feito (cena), quem o fez (agente), como ele o fez (agência), e por quê (propósito).” Kenneth Burke, *A Grammar of Motives* (Berkeley: University of California Press, 1969), xv.

881 Assim: “Embora eu pudesse, por exemplo, explodir meu carro jogando um fósforo aceso no tanque de combustível, tal curso de ação não é uma alternativa de ação genuína para mim em minha situação presente, uma vez que não há nenhuma razão para que eu faça isso.” Wartenberg, “The Forms of Power,” 7.

deliberada de suas alternativas ao adotar um curso de ação, mas que é possível para ela fazer isso se quiser (nossas escolhas nem sempre são deliberativas – algumas são simplesmente impulsivas, outras habituais). Por outro lado, um agente não necessariamente tem consciência de todas as possibilidades de ação disponíveis para ele em uma situação, de modo que o conjunto das alternativas de ação de um agente, do ponto de vista do próprio agente, pode ser diferente do conjunto de alternativas de ação daquele agente conforme o ponto de vista de um outro observador.⁸⁸²

§ 139. *Poder*

Toda situação social é uma situação política, isto é: toda situação social envolve relações de poder em um sentido amplo, que se refere a relações de causalidade recíproca, ou determinação mútua de comportamentos, entre indivíduos.⁸⁸³ Farei algumas distinções:

A primeira é entre a posse de uma capacidade e o exercício dessa capacidade. No sentido mais geral possível, “poder” (isto é, o verbo *poder*) significa simplesmente uma faculdade ou capacidade de fazer algo, ou de não fazer algo. Essa capacidade de fazer se desdobra no tempo de maneiras diferentes, quando consideramos a ação em relação a objetos, ou em relação a outros sujeitos. Em relação a objetos, podemos criá-los, usá-los, destruí-los, consumi-los, ser afetados por eles.⁸⁸⁴ Em relação a outros sujeitos, em uma situação social, podemos entender um poder de um agente *sobre* outro agente como a capacidade de modificar as possibilidades de ação do outro, conforme estas são dadas em seu campo biográfico.⁸⁸⁵ Isso significa, simplesmente, *a capacidade de modificar a situação do*

882 Cf. *Ibid.*, 28, n. 8.

883 No que diz respeito às situações sociais, sigo aqui o uso de Foucault: “O termo ‘poder’ designa relações entre parceiros (e com isso não estou pensando em um jogo de soma zero, mas simplesmente, e por ora permanecendo nos termos mais gerais, em um arranjo de ações que induzem outras e seguem-se umas das outras).” Michel Foucault, “Afterword: The Subject and Power,” in *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ed. Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 217.

884 Nesse caso, estamos falando de um poder “que é exercido sobre coisas e dá a habilidade de modificá-las, usá-las, consumi-las, ou destruí-las – um poder que deriva de aptidões diretamente inerentes ao corpo ou retransferidas por instrumentos exteriores.” *Ibid.*

885 Cf. Wartenberg, “The Forms of Power,” 10. Ao refletir sobre formas de poder, sigo aqui em linhas

outro.⁸⁸⁶ Um “agente”, nesse caso, pode ser um indivíduo ou uma coletividade social.⁸⁸⁷ O *exercício* de um poder de um agente sobre outro em uma situação social é a efetivação da possibilidade de delimitar um campo de possíveis respostas e iniciativas do outro;⁸⁸⁸ o exercício de um poder sobre um indivíduo (em contraste com a *capacidade* de exercer um poder) é uma ação sobre as possibilidades de ação daquele indivíduo.⁸⁸⁹

No que diz respeito à ‘possibilidade de exercícios’ de poder (ou seja, ao poder

gerais também Foucault, “The Subject and Power”; e Michel Foucault, *Histoire de la sexualité: 1 La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1976), 121–135 (i.e., o capítulo intitulado “Méthode”, na parte IV, “Le dispositif de la sexualité”); Thomas E. Wartenberg, *The Forms of Power: From Domination to Transformation* (Philadelphia: Temple University Press, 1990); e os trabalhos de John French e Bertram Raven: John R. P. French, “A Formal Theory of Social Power,” *Psychological Review* 63, no. 3 (1956): 181–194; John R. P. French e Bertram H. Raven, “The Bases of Social Power,” in *Studies in Social Power*, ed. D. Cartwright (Ann Arbor: Institute for Social Research, 1959), 150–167; Bertram H. Raven, “A Power/interaction Model of Interpersonal Influence: French and Raven Thirty Years Later,” *Journal of Social Behavior & Personality* 7, no. 2 (1992): 217–244; Bertram H. Raven, “The Bases of Power and the Power/Interaction Model of Interpersonal Influence,” *Analyses of Social Issues and Public Policy* 8, no. 1 (2008): 1–22.

886 “Cada mudança da situação psicológica de uma pessoa significa apenas isto: certos eventos que antes eram ‘impossíveis’ (ou ‘possíveis’) agora são ‘possíveis’ (ou ‘impossíveis’). Por exemplo, quando um empregado de uma companhia é demitido, a mudança importante para ele é que ele não pode mais dar ordens aos rapazes do escritório, que ele não pode mais fazer compras pela firma, e que todas as outras possibilidades de ação de que ele desfrutava como membro da firma lhe são tiradas. Estas podem incluir o privilégio de usar uma certa entrada para o escritório, bem como qualquer tipo de comportamento para com outras pessoas ao qual o prestígio da firma lhe dava direito. Por outro lado, ele agora pode fazer muitas coisas que não eram possíveis antes. Ele pode afrontar seu antigo patrão, ele pode ler livros, pois tem bastante tempo, ele pode dormir até tarde de manhã, etc. Também, a diferença entre a situação pouco depois da demissão e aquela após um longo período de desemprego pode ser caracterizada por mudanças nas possibilidades de ação. Conforme o tempo passa, a falta de dinheiro torna impossíveis uma boa refeição ou uma viagem. Ele pode ainda ser capaz de vestir-se respeitavelmente, mas não tem mais os meios para vestir-se com elegância. Ele também perdeu a coragem de sair todos os dias procurando por trabalho. De maneira semelhante, a diferença entre o rico e o pobre, entre o jovem, o adulto, e o homem que é quase velho demais para manter um trabalho, é em cada caso fundamentalmente determinada por um conjunto de possibilidades. O mesmo vale para a diferença entre o homem saudável e o doente, entre pessoas de níveis educacionais diferentes, e pessoas em diferentes situações políticas.” Kurt Lewin, *Principles of Topological Psychology*, trad. Fritz Heider e Grace M. Heider (New York: McGraw-Hill, 1936), 14–15.

887 “[...] o conceito de agente social permite a alguém referir-se, sem especificação adicional, tanto a agentes humanos individuais quanto a coleções de agentes que sejam capazes de agir de uma maneira unificada.” Wartenberg, “The Forms of Power,” 5. A noção de agente abrange tanto indivíduos quanto grupos, onde “o termo impreciso ‘grupo’” é usado “como uma abreviação para várias formas diferentes de coletividades sociais”. *Ibid.*, 28, n.6.

888 Wartenberg, “The Forms of Power,” 12.

889 “Com efeito, o que define uma relação de poder é que ela é um modo de ação que não atua diretamente ou imediatamente sobre os outros. Em vez disso, ela atua sobre as ações deles: uma ação sobre uma ação, sobre ações existentes ou sobre aquelas que podem surgir no presente ou no futuro. [...] Talvez a natureza equívoca do termo *conduta* seja um dos melhores auxílios para se chegar a um acordo quanto à especificidade das relações de poder. Pois ‘conduzir’ é ao mesmo tempo ‘liderar’ outros (de acordo com mecanismos de coerção que são, em várias medidas, estritos) e uma maneira de se comportar no interior de um campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício do poder consiste em guiar a possibilidade da conduta e colocar

enquanto capacidade), uma relação de poder pode ser vista, ou definida, a partir de diferentes escalas ou pontos de vista temporais. Isso nos coloca em um âmbito que extrapola as situações imediatas, passando para o campo das situações possíveis. Mas na medida em que se esteja considerando o *exercício* concreto do poder, temos de assumir uma perspectiva instantânea ou de curta duração, no interior de uma situação particular onde um poder é exercido, pela duração da interação específica em que ele é exercido.

§ 140. *Força e influência*

No que diz respeito à forma das interações, podemos distinguir, em primeiro lugar, entre o simples uso da *força física*, por um lado, e o que podemos chamar de *influência social*, por outro lado. Enquanto o uso da força atua diretamente sobre a matéria, através da interação corpórea, chamarei de influência social todo tipo de poder que é exercido através da comunicação – envolvendo, portanto, uma dimensão simbólica (que atua indiretamente sobre a matéria, através da influência sobre os comportamentos).

§ 141. *Força física*

Enquanto forma de poder, a *força* é a intervenção física exercida diretamente sobre o corpo dos indivíduos. Sempre que (um ou mais de um) algo ou alguém impede um sujeito de realizar uma ação que ele tem motivos para realizar, ou sempre que um sujeito é corporalmente obrigado, por parte de outro(s) agente(s), a

em ordem o resultado possível. Basicamente, o poder é menos um confronto entre dois adversários ou a vinculação de um ao outro do que uma questão de governo. Deve-se permitir a essa palavra o significado bastante amplo que ela tinha no século XVI. 'Governo' não se referia apenas a estruturas políticas ou à administração de Estados; antes ela designava a maneira como a conduta de indivíduos ou de grupos podia ser dirigida: o governo de crianças, de almas, de comunidades, de famílias, dos doentes. Ela não apenas cobria as formas legitimamente constituídas de sujeição política ou econômica, mas também modos de ação, mais ou menos considerados e calculados, que eram destinados a atuar sobre as possibilidades de ação de outras pessoas. Governar, nesse sentido, é estruturar o campo de ação possível dos outros." Foucault, "The Subject and Power," 220–221.

se comportar de uma maneira que ele evitaria se fosse possível, ele está sendo sujeito⁸⁹⁰ a uma força física empregada como forma de poder social.⁸⁹¹ A força pode ser empregada para fazer acontecer a um sujeito algo que ele preferiria que não acontecesse. Incluem-se nessa caracterização os usos da força enquanto forma de violência, no sentido de que a violência é uma maneira de fazer o corpo do outro funcionar de maneiras que ele desejaria evitar, produzindo dor e sofrimento, danos temporários ou permanentes, incapacitação, ou morte.

O uso direto da força sobre um indivíduo geralmente tem uma função de negação: restringir as possibilidades de ação do outro, impedir o indivíduo de agir. (Exemplos: aprisionamento do corpo, restrição material através de instrumentos, como cordas, algemas, etc.; confinamento.) Quando aplicada violentamente sobre um sujeito, de modo simplesmente destrutivo, a força tem o mesmo efeito de restrição das possibilidades de ação (exemplo: uma pancada, um tiro). A força também pode ser aplicada de modo negativo ou destrutivo diretamente sobre objetos que o sujeito possui ou que são fundamentais para a manutenção da subjetividade (por exemplo, partes de uma infraestrutura material), ou sobre outros aspectos do ambiente, com a mesma finalidade de restringir as possibilidades de ação de um sujeito ou de vários. (A seleção dos alvos em uma guerra fornece inúmeros exemplos desse tipo de uso da força.)

O uso direto da força com uma função positiva sobre um corpo vivo – fazer um corpo se comportar de alguma maneira específica – é bastante limitado, pois é muito difícil fazer alguém se comportar de alguma maneira *somente* pela força. A força pode ser usada para submeter um corpo vivo a uma ação, mas uma breve reflexão mostra que esse uso é extremamente restrito se não houver cooperação por parte do indivíduo subjugado. Para ilustrar esse ponto, pense nas dificuldades corporais envolvidas no ato de obrigar uma pessoa (ou um animal) a tomar um remédio à força⁸⁹² (é necessário segurá-la, abrir sua boca e despejar o remédio diretamente na garganta, ou talvez prender sua respiração para obrigá-la a engolir), ou pense no que é necessário fazer para aplicar uma injeção em um ser vivo (uma

890 “Há dois sentidos da palavra *sujeito*: sujeito a algum outro por controle e dependência, e vinculado à sua própria identidade por uma consciência ou conhecimento de si. Ambos os sentidos sugerem uma forma de poder que subjuga e sujeita.” Ibid., 212.

891 Wartenberg, “The Forms of Power,” 12.

892 Ibid., 13.

pessoa, um animal) que não deseje cooperar.

Por outro lado, a força pode ser utilizada de modo indireto para alterar o ambiente de ação de um sujeito (ou geralmente de vários sujeitos), de modo a obrigá-lo(s) a agir de certas maneiras (ao impossibilitar e delimitar aspectos particulares de seu campo de ação). Nesse sentido, há objetos técnicos que atuam no ambiente dos sujeitos como aplicações indiretas de força construtiva (a força usada para construir e implementar aqueles objetos). (Exemplos: o uso de trancas, fechaduras, cadeados, para evitar a presença de invasores em um local; dispositivos de segurança de modo geral, como catracas, portas programadas, identificadores, etc.) Em um nível máximo de generalidade, toda interface de interação com um objeto (incluindo a forma e superfície do objeto, além das interfaces especificamente planejadas para interação) determina um campo de ação possível de um sujeito que venha a interagir com aquele objeto: o usuário é materialmente obrigado a seguir os ditames do dispositivo. É claro que, nesse caso, a força não tem apenas um efeito negativo (negação de certas possibilidades de ação), mas também positivo (criação de outras possibilidades de ação, viabilizadas pelo dispositivo). No mesmo sentido, a própria arquitetura (edifícios, divisões, paredes, muros, etc.) e a forma e disposição espacial dos ambientes construídos (ruas, passagens, barreiras, etc.) é uma maneira de delimitar o campo de ação dos sujeitos pelo uso construtivo indireto de forças físicas. (Por exemplo, os motoristas que passam por uma rua onde há um quebra-molas são obrigados a reduzir a velocidade, ou a sofrer possíveis danos em seu veículo.) Da mesma maneira, esses efeitos de forças construtivas geram simultaneamente resultados de negação e produção de possibilidades de ação no campo de experiência dos sujeitos.

Contudo, ao dizer que esses usos indiretos de força construtiva exercem efeitos sobre o comportamento ou o campo de ação dos indivíduos, estamos falando em “forças” apenas de modo oblíquo ou figurado. A “força” nesses casos não é aplicada de modo imediato sobre o sujeito, e assim ele não tem uma *experiência de forças* agindo sobre ele. O que acontece é que o comportamento é *influenciado* pelas disponibilizações de possibilidades e restrições viabilizadas pelas estruturas na situação.

A força física só faz parte do campo de experiência de um sujeito no momento

em que está sendo *exercida* de fato, ou seja, no momento de sua aplicação direta sobre o corpo do indivíduo ou sobre elementos de seu ambiente (objetos, ou outros indivíduos). Em geral, nas sociedades modernas, a aplicação direta de força sobre os corpos de sujeitos é um evento *relativamente* raro, no que diz respeito à constituição e gestão de relações de poder social.

O uso de força em um sentido literal tem a característica de não *necessitar*, como precondição, de qualquer grau de entendimento mútuo entre os sujeitos. A força física é o único modo de poder que não pressupõe necessariamente nenhuma subjetividade do outro: ao usar a força, um sujeito pode simplesmente tratar outro como um objeto,⁸⁹³ desprezando a subjetividade; ou, em outras palavras: *a força pode ser usada de modo não-comunicativo*.

§ 142. *Uso da força como mensagem*

Em um sentido geral, há um caráter comunicativo em uma interação entre dois sistemas sempre que há alguma alteração da estrutura interna de um deles como resultado da interação. Toda interação de um organismo com seu ambiente – ou qualquer atuação do ambiente sobre um organismo, como é o caso de uma força externa atuando sobre um sujeito – implica, nesse sentido, uma transferência de informação. Porém, uma força não *necessita* da presença de elementos comunicativos (informacionais) para ser exercida. Podemos fazer uma distinção entre um uso comunicativo (ou simbólico) e um uso não-comunicativo (ou não-simbólico) de força, no que diz respeito à *intenção* do agente que faz uso da força: seu uso da força é simbólico (comunicativo) quando ele tem intenção de comunicar algo, e não-simbólico (não-comunicativo) quando ele não tem tal intenção. Porém,

893 “Uma característica crucial do uso da força é que ele não envolve uma compreensão mútua entre dois agentes: ‘Força’ conceitualiza unicamente uma relação *externa* entre dois agentes. Em vez de tentar alterar a mente do outro, em um exercício de força um agente busca impedir outro agente de ser capaz de agir. Aquele sobre quem a força é usada é colocado em uma situação na qual seu desejo não é capaz de satisfação; sua situação é alterada, mas ela é alterada pois ele é colocado em uma situação na qual ele não é mais capaz de usar os mesmos meios de ação que anteriormente podia. Neste sentido, pode-se falar sobre a força como exigindo uma *objetificação* de um ser humano, pois o ser humano sobre quem a força é usada está sendo tratado como um objeto cujas ações devem ser bloqueadas, mais ou menos como alguém poderia impedir uma pedra de cair.” Ibid., 14.

independentemente das intenções do agente que usa a força, um indivíduo sujeito a uma força faz inferências pessoais a respeito de sua situação. Nesse sentido, *toda* interação humana contém elementos comunicativos e simbólicos, pois envolve uma transferência (intencional ou não) de informação.⁸⁹⁴ Em um mínimo, a presença efetiva de uma força comunica (intencionalmente ou não) a possibilidade de continuação do uso da força, ou de sua repetição – ou seja: o exercício imediato de uma força sobre um sujeito é sempre, ao mesmo tempo, *força* e *ameaça*.

Nos casos em que o uso (violento ou não) da força é intencionalmente simbólico, esse uso serve para *comunicar* ao outro a existência de uma *capacidade* de uso da força, e assim produzir uma reação de submissão a comandos futuros. Nesses casos, a força serve como preparação para a *coerção*, e pode ser considerada como uma forma de influência social (aquilo que chamamos de “intimidação”). A capacidade de uso de força pode servir como base para outras formas, mais complexas, de relações de poder. Para isso é necessário que essa capacidade seja conhecida por aqueles que o agente pretende influenciar. Assim, o uso simbólico da força – o uso da força como mensagem – pode servir como preparação para outras formas de influência social. Nesses casos, a força pode ser aplicada a alvos diferentes, que não sejam o corpo do indivíduo subordinado – como

894 “Sim, atos violentos tendem a ter um elemento comunicativo. Mas isso é verdadeiro também acerca de qualquer outra forma de ação humana. Me parece que o que é realmente importante sobre a violência é que ela é talvez a única forma de ação humana que tem possibilidade de ter efeitos sociais sem ser comunicativa. Para ser mais preciso: a violência pode muito bem ser a única forma de ação humana pela qual é possível ter efeitos relativamente previsíveis sobre as ações de uma pessoa acerca de quem você não compreende nada. De praticamente qualquer outra maneira como alguém possa tentar influenciar as ações de outra pessoa, deve-se ter pelo menos alguma ideia de quem aquela pessoa pensa que ela é, quem ela pensa que você é, o que ela pode querer da situação, e quais são suas aversões e inclinações. Bata-lhe na cabeça com força suficiente, e tudo isso torna-se irrelevante. É verdade que os efeitos que se pode ter ao incapacitar ou matar alguém são muito limitados, mas eles são bastante reais – e, criticamente, é possível saber de antemão exatamente quais serão esses efeitos. Qualquer forma alternativa de ação não pode ter quaisquer efeitos previsíveis sem algum tipo de apelo a significados e compreensões compartilhadas. Além disso, enquanto as tentativas de influenciar outros pela ameaça da violência de fato exigem algum nível de compreensão compartilhada, este pode ser mínimo. A maioria das relações humanas – particularmente as contínuas, sejam elas entre amigos de longa data, ou inimigos de longa data – são extremamente complicadas, densas de experiência e significado. Mantê-las exige um trabalho constante e frequentemente sutil de interpretação, de imaginar interminavelmente os pontos de vista dos outros. Ameaçar outros com danos físicos permite a possibilidade de ignorar tudo isso. Tal coisa torna possível relações de um tipo muito mais esquemático (isto é, ‘cruze esta linha e eu atiro em você’). É por isso, é claro, que a violência é tão frequentemente a arma predileta dos estúpidos. De fato, pode-se dizer que é uma das tragédias da existência humana que esta seja a forma de estupidez para a qual é mais difícil conceber uma resposta inteligente.” David Graeber, “Dead Zones of the Imagination: On Violence, Bureaucracy, and Interpretive Labor,” *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2, no. 2 (2012): 116.

os corpos de outras pessoas ou objetos importantes para aquele indivíduo.

§ 143. *Diferença energética entre força e influência*

De um ponto de vista físico (energético e material), a principal diferença entre empregos de força e influência como formas de poder social é uma diferença de sintaxe de organização entre sistemas. Em termos gerais, a *influência* de um sistema sobre outro é uma forma de comunicação, ou seja, transferência de informação. O receptor reage com sua própria energia a uma diferença percebida na realidade (que pode ser uma mensagem emitida intencionalmente pelo outro sistema). A forma de sua resposta depende de sua estrutura interna – a forma de sua subjetividade, no caso de um sujeito consciente. Não há *necessariamente*, nesse caso, transferência de energia ou ação de forças físicas, embora seja comum que a transferência de informação envolva alguma transferência de energia ou ação de forças. Quando há transferência de energia ou ação de forças em um processo de comunicação, essas forças e energias geralmente são de uma ordem de grandeza muito menor, ou mesmo infinitesimal, em comparação com eventos macroscópicos de exercício de força em uma relação de poder social.

Para ilustrar essa diferença entre ordens de grandeza e sintaxes, imagine que você tenha a obrigação de cuidar uma criança, e vocês estão prestes a atravessar uma rua. O exercício da força, nesse caso, significaria segurar a criança e impedir fisicamente que ela saísse correndo no meio dos carros. O exercício de uma influência comunicativa significaria dizer à criança, “Não corra pela rua!”. As forças e energias envolvidas nos dois casos são diferentes em termos de várias ordens de grandeza. No primeiro caso, você precisa mobilizar seu sistema muscular para exercer uma força capaz de impedir os movimentos da criança. No segundo caso, precisa apenas mobilizar a energia fisiológica necessária para vocalizar um comando (juntamente com os aspectos não-verbais do comando, como expressão facial, postura corporal, etc.). A criança precisa entender o comando, e pode reagir de várias maneiras, obedecendo ou não.

§ 144. *Influência social*

A influência social pode ser entendida como o efeito sobre o comportamento do outro através da comunicação (a transferência de informação) entre sujeitos. A noção de comportamento aqui envolve não apenas comportamentos públicos, ou perceptíveis para um observador externo, mas também aquelas formas de comportamento que chamamos de privados: pensamentos, emoções, atitudes internas, microefeitos fisiológicos; alguns dos quais podem ser inconscientes, não percebidos pelo próprio sujeito que os executa, ou podem ser executados involuntariamente. Não é necessário assumir nenhuma diferença ontológica absoluta entre as esferas pública e privada da subjetividade, no que diz respeito à acessibilidade: em princípio, ambas são igualmente exprimíveis, e portanto publicamente acessíveis, embora a expressão possa ser sujeita a dificuldades na prática. Tendo isso em mente, o que estou chamando de “influência social” é todo efeito subjetivo resultante de interações sociais.⁸⁹⁵

§ 145. *Poder social*

Nem toda influência social implica um exercício de poder de um agente sobre outro. O poder social está em jogo quando um agente busca influenciar as atividades (comportamentos exteriores ou interiores) de outro, ou delimitar seu campo de ação (suas alternativas de ação), de acordo com seus próprios interesses (de maneira consciente ou inconsciente).

Isso pode se dar de duas maneiras: *persuasão*, ou *coerção*.

Um sujeito exerce coerção sobre outro quando ameaça afetar a situação do outro de uma maneira que este desejaria evitar, a menos que o sujeito ameaçado haja de uma certa maneira indicada pelo primeiro.⁸⁹⁶ A coerção é baseada na

⁸⁹⁵ Cf. French e Raven, que definem a influência social como “uma mudança de crença, atitude ou comportamento de uma pessoa (o alvo da influência), que resulta da ação de outra pessoa (um agente influenciador)”. Raven, “The Bases of Power,” 1. Com base nessa definição, eles definem o poder social como “o *potencial* para tal influência, a habilidade do agente ou figura de poder para produzir tal mudança, usando recursos disponíveis para ele ou ela”. Ibid.

⁸⁹⁶ Cf. Wartenberg, “The Forms of Power,” 15.

comunicação de uma ameaça.

A persuasão, por sua vez, baseia-se na comunicação de alguma informação a um sujeito de modo que sua avaliação de uma situação (sua axiologia e/ou ontologia) seja alterada. A base da persuasão é a crença: um sujeito persuadido é internamente convencido de alguma verdade inferida ou suposta, formulada independentemente por ele a partir de uma comunicação.⁸⁹⁷

§ 146. Obediência

O esquema mais básico de relação de poder social é aquele no qual há um mínimo de dois sujeitos que compartilham a expectativa de que um deles possa prescrever comportamentos para o(s) outro(s).⁸⁹⁸ Essa expectativa deriva da definição da situação por cada um dos indivíduos participantes, ou seja, o modo como cada sujeito define seu próprio papel e os papéis dos outros na situação; o modo como cada um interpreta a ocasião como um todo; e os desejos, intenções, tendências e aversões de cada um dos participantes. Uma ordem ou pedido acontece em uma situação social já estruturada, na qual existe uma relação social estabelecida entre os indivíduos, com papéis sociais predeterminados. Esse é o caso tanto no que diz respeito a papéis sociais considerados legítimos pelos sujeitos, quanto no que diz respeito a situações de autoridade considerada ilegítima por alguns ou todos os participantes – pois o que constitui os papéis em uma situação é simplesmente a capacidade dos indivíduos de inferirem os motivos e propósitos uns dos outros e prever seus comportamentos. (Nesse sentido, uma relação entre um assaltante e uma vítima também segue uma estrutura predefinida.)

Em um sistema de autoridade mínimo, no qual um sujeito detém poder sobre outro, quais são as motivações que podem levar um subordinado a obedecer? Qual o fundamento do poder que permite a um sujeito prescrever um comportamento para outro?

Há muitas motivações possíveis para um ato de obediência. Por exemplo:

⁸⁹⁷ Cf. *Ibid.*, 21.

⁸⁹⁸ Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View* (London: Tavistock, 1974), 142–143.

hábito, medo de sanções, sentimento de obrigação moral, interesse próprio, identificação psicológica com a autoridade.

Podemos fazer uma distinção básica entre uma obediência cooperativa e uma obediência compulsória. No primeiro caso, há ausência de coerção, e há uma disposição voluntária para cooperar com a pessoa que emite a ordem. Essa disposição depende das ontologias e axiologias do sujeito. No segundo caso, há ameaça de uso de força ou outras formas de punição, e não há predisposição para cooperar. A cooperação sob coerção ocorre apenas em razão dos prejuízos que estariam envolvidos no ato de não cooperar. Se não há internalização de uma atitude favorável ao comando, a obediência e a conformidade externas são apenas formas de evitar possíveis sanções.

§ 147. Coerção

A coerção em uma situação social tem a seguinte estrutura: um sujeito ameaça afetar a situação de outro de uma maneira significativa e indesejável para o outro, a menos que o sujeito ameaçado aja de uma certa maneira. A coerção se dá pela ameaça explícita ou implícita de sanções e punições, que podem ser realizadas pelo uso de força física, ou de danos e prejuízos materiais ou sociais (um risco de perder o emprego, por exemplo, pode funcionar como ameaça tanto quanto um risco de levar um tiro ou um soco). A ameaça é sustentada pela comunicação de uma capacidade de afetar a situação do outro, que pode ser uma capacidade real, ou não; caso a capacidade não seja real, a ameaça é o que chamamos de um blefe. Para além da força física, essa capacidade pode se basear em influências mais complexas sobre outros agentes; ou na imposição de limitações, controle de acesso a recursos, controle sobre infraestrutura; ou ainda, em sanções afetivas baseadas na relação pessoal entre os sujeitos envolvidos.

Um requisito para a coerção é a possibilidade de comunicação e compreensão mútuas. Para que haja uma relação de coerção, é necessário que o sujeito ameaçado entenda a ameaça e se submeta às exigências do coator. Caso contrário, embora o coator possa ser capaz de causar danos ou prejuízos ao outro

(o que será verdade a menos que o coator esteja blefando), não existirá coerção. Ou seja: não existirá coerção se não houver entendimento da ameaça; e também não haverá coerção se não houver submissão por parte do sujeito ameaçado. Um corpo desobediente pode ser punido e torturado, mas não há como obrigá-lo a exercer ações positivas contra sua vontade.⁸⁹⁹ Para se constituir como forma de poder, a coerção depende da atividade autônoma e da subjetividade do indivíduo subjugado.⁹⁰⁰

Nesse sentido, um poder sobre outro indivíduo (pessoa, ou animal, ou ainda, qualquer entidade autônoma) permite a um sujeito ampliar sua capacidade de ação na medida da capacidade de ação do outro, dentro dos limites da obediência do outro. Isso é válido não apenas para formas de coerção, mas para qualquer tipo de influência social. Em contraste com o exercício da força física – que serve principalmente para negar ou delimitar possibilidades de ação do outro, quando aplicada diretamente sobre um subordinado – a influência (seja ela coercitiva ou persuasiva) desencadeia ações em conformidade com a vontade do agente influenciador. O influenciador, no entanto, não necessita dispender recursos materiais ou energéticos para desencadear tais ações, a não ser aqueles recursos envolvidos no ato da comunicação.⁹⁰¹ (Um caso intermediário aqui, no campo da persuasão, é a oferta de uma recompensa: nesse caso, o influenciador dispense

899 “O poder coercivo não pode literalmente forçar um agente a fazer coisa alguma. [...] Um agente que deseje exercer um poder coercivo pode tornar as consequências de fazer as coisas diferentes do que seriam para o outro agente; não obstante, a vítima do poder coercivo é capaz de fazer escolhas sobre como agir em resposta à ameaça que ela enfrenta. Ela pode escolher agir de maneira confrontativa, em vez de subserviente. A resposta a uma situação coerciva não é inteiramente determinada pelo agente coator; as consequências para o agente coagido de escolher essas respostas são, contudo, fundamentalmente alteradas pelo agente coator. Esse ponto é crucial, pois nos permite ver que há sempre espaço para que o agente ameaçado se recuse a seguir as demandas do agente ameaçador.” Wartenberg, “The Forms of Power,” 1988, 17.

900 “Uma relação de violência age sobre um corpo, ou sobre coisas; ela força, enverga, quebra sobre a roda, destrói, ou fecha a porta para todas as possibilidades. Seu polo oposto só pode ser a passividade, e se ela encontra qualquer resistência, não tem outra opção senão tentar minimizá-la. Por outro lado, uma relação de poder só pode ser articulada com base em dois elementos que são indispensáveis se ela visar ser realmente uma relação de poder: que o ‘outro’ (aquele sobre quem o poder é exercido) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como uma pessoa que age; e que, confrontado com uma relação de poder, todo um campo de respostas, reações, resultados, e possíveis invenções possa se abrir.” Foucault, “The Subject and Power,” 220.

901 “No caso da força, o agente superordenado deve de fato usar seus recursos e habilidades para bloquear as ações do agente subordinado. Com a força há um dispêndio de recursos, que é necessário para realizar a relação de força.” Wartenberg, “The Forms of Power,” 19. No caso da influência, se o agente influenciador está em posição de realizar uma influência efetiva sobre o outro, ele pode “receber benefícios” gerados pela ação do outro “sem dispender energia ou recursos por si mesmo”. Ibid.

recursos em troca de uma ação do outro.)

A principal diferença entre, por um lado, a força e a coerção, e, por outro lado, a persuasão, é que as primeiras tendem a engendrar diversas formas de resistência⁹⁰² por parte dos indivíduos subordinados,⁹⁰³ enquanto a influência persuasiva gera uma cooperação voluntária. A obediência sob coerção é limitada ao período em que o indivíduo coagido está sob vigilância e em que há possibilidade de sanção. Sem essas duas coisas, a obediência cessa.

§ 148. Violência estrutural

Nas sociedades industriais modernas, a coerção e a violência fazem parte do macrocontexto de todas as situações, na medida em que as instituições sociais que são baseadas na lei são, em última instância, sustentadas pelo monopólio do uso da violência detido pelo Estado.⁹⁰⁴ Em geral, contudo, permanecemos (sim, nós quem?) inconscientes da dimensão violenta da autoridade política e refletimos pouco sobre ela no cotidiano⁹⁰⁵ – mesmo quando ela está presente em nossas próprias

902 “Por resistência, entendo a tentativa do agente subordinado de alterar suas circunstâncias em relação ao agente superordenado, de modo a diminuir o poder do agente superordenado sobre ele. É importante perceber que exercícios de poder coercivo têm tanta tendência a produzir uma forma de resistência quanto o exercício da força. O agente coagido, contanto que permaneça cômico de sua posição como coagido, é cômico de que um poder está sendo exercido sobre ele. Enquanto tal, ele percebe que não é livre para realizar as ações que gostaria de realizar. E esse fato produz sentimentos de ressentimento e o desejo de se livrar do jugo do poder coercivo.” Wartenberg, “The Forms of Power,” 20.

903 Cf. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life I*, trad. Steven Rendall (Berkeley: University of California Press, 1984); James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985).

904 “‘Todo Estado é baseado na força’, observou Trotsky em Brest-Litovsk. Esse é de fato o caso. Se existissem somente sociedades nas quais a violência fosse desconhecida como meio, *então* o conceito do ‘Estado’ desapareceria; *naquele evento*, o que teria emergido seria o que, neste sentido específico da palavra, poderíamos chamar de ‘anarquia’. A violência não é, é claro, o meio normal ou o único meio disponível ao Estado. Isso é inegável. Mas ela é o meio específico do Estado. E a relação do Estado com a violência é particularmente próxima, na época presente. No passado, o uso da violência física por organizações amplamente diferentes – a começar pelo clã – era completamente normal. Hoje em dia, por contraste, devemos dizer que o Estado é a forma de comunidade humana que reivindica (com sucesso) o *monopólio da violência física legítima* no interior de um território em particular – e essa ideia de ‘território’ é uma característica definidora essencial. Pois o que é específico ao presente é que todas as outras organizações ou indivíduos só podem alegar o direito de usar a violência física na medida em que o Estado lhes permite fazê-lo. O Estado é considerado como a única fonte do ‘direito’ de usar a violência.” Max Weber, “Politics as a Vocation [1919],” in *The Vocation Lectures*, ed. David Owen e Tracy B. Strong, trad. Rodney Livingstone (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 2004), 33.

905 “Não estamos acostumados a pensar em asilos, ou bancos, ou mesmo organizações de saúde,

experiências na forma de imposições de submissão corporal e psíquica.⁹⁰⁶ As pessoas se submetem voluntariamente a tais imposições, quando não têm motivos para percebê-las como imposições.

§ 149. Persuasão

Para um ser humano agir em concordância com a vontade de outro, ele tem de ter o desejo de fazer isso (seja por compartilhar um objeto de desejo com o outro, ou por reconhecer uma necessidade de cooperação, etc.); ou ter o desejo de agradar o outro (por seus próprios motivos, quaisquer que sejam; exemplos: desejo de afeto, de segurança, de benefício, ou por gostar do outro e querer de fato agradá-lo, etc.); ou ser convencido a obedecer. Para ser convencida a obedecer, uma pessoa precisa ser (a) persuadida ou (b) coagida.

como instituições violentas – exceto, talvez, no sentido mais abstrato e metafórico. Mas a violência à qual estou me referindo aqui não é epistêmica. Ela é bastante concreta. Todas essas são instituições envolvidas na alocação de recursos no interior de um sistema de direitos de propriedade regulado e garantido por governos, em um sistema que, em última instância, repousa sobre a ameaça da força. ‘Força’, por sua vez, é apenas um eufemismo para se referir à violência. Tudo isso é bastante óbvio. O que é talvez de interesse etnográfico é quão raramente os cidadãos em democracias industriais de fato pensam sobre esse fato, ou quão instintivamente tentamos descontar a importância dele. Isso é o que torna possível, por exemplo, que estudantes de pós-graduação sejam capazes de passar dias entre as estantes de bibliotecas de universidades, concentrando-se sobre tratados teóricos acerca da importância decrescente da coerção como um fator da vida moderna, sem jamais refletirem sobre esse fato de que, se eles tivessem insistido em seu direito de entrar na área das estantes sem mostrar uma identificação apropriadamente carimbada e validada, homens armados seriam de fato convocados para removê-los fisicamente, usando qualquer força que fosse necessária. É quase como se, quanto mais nós permitimos que aspectos de nossa existência cotidiana caiam sob o alcance de regulamentos burocráticos, mais todos os interessados conspiram para diminuir a importância do fato (perfeitamente óbvio para aqueles que realmente administram o sistema) de que todo ele depende em última instância da ameaça de danos físicos.” Graeber, “Dead Zones of the Imagination,” 112.

906 “É por um paradoxo apenas aparente que o inócuo cidadão das democracias pós-industriais (o *bloom*, como eficazmente se sugeriu chamá-lo), que executa pontualmente tudo que lhe é dito e deixa que os seus gestos quotidianos, como sua saúde, os seus divertimentos, como suas ocupações, a sua alimentação e como seus desejos sejam comandados e controlados por dispositivos até nos mínimos detalhes, é considerado pelo poder – talvez exatamente por isso – como um terrorista virtual. Enquanto a nova normativa europeia impõe assim a todos os cidadãos aqueles dispositivos biométricos que desenvolvem e aperfeiçoam as tecnologias antropométricas (das impressões digitais à fotografia sinalética) que foram inventadas no século XIX para a identificação dos criminosos reincidentes, a vigilância por meio de videocâmera transforma os espaços públicos das cidades em áreas internas de uma imensa prisão. Aos olhos da autoridade – e, talvez, esta tenha razão – nada se assemelha melhor ao terrorista do que o homem ordinário.” Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?* (Roma: Nottetempo, 2006), 33–34. Acerca do “bloom”, um conceito cunhado em referência ao personagem Leopold Bloom, do romance *Ulysses* de James Joyce, tomado como um arquétipo da massa de “inócuos cidadãos” das democracias euramericanas modernas, ver: Tiqqun, *Théorie du Bloom* (Paris: La Fabrique, 2000).

A coerção é uma forma de influência baseada na ameaça. Mas como convencer uma pessoa a cooperar ou a realizar uma ação voluntariamente, sem ameaçá-la? Esse é o propósito da persuasão: levar alguém a cooperar ou a se comportar (agir, sentir, pensar) de certa maneira *influenciando seus motivos*. Quando alguém é submetido a uma ameaça, esse alguém tem um motivo para cooperar, mas esse é um motivo indireto (o motivo de evitar o sofrimento – dor, danos, prejuízos, etc.). A persuasão, por contraste, atua diretamente sobre os motivos, crenças, valores, opiniões, atitudes do outro.

Uma maneira de obter cooperação ou conformidade voluntária é oferecer ao outro uma recompensa, algo que ele considera desejável, em troca de um comportamento. O agente influenciador, nesse caso, faz um acordo com o outro, fornecendo-lhe algo (um serviço, um favor, um benefício, um objeto de desejo, etc.) por sua cooperação. A diferença principal em relação a outras formas de influência é que a recompensa depende de um aporte de recursos (materiais ou energéticos) por parte do agente influenciador. Esses recursos podem ser providos por outras capacidades de influência do agente influenciador, atuando sobre outros indivíduos (isto é, ele pode ser capaz de gerar um aporte de recursos apenas através de seu poder social).

Há, no entanto, outras formas de persuasão que não envolvem a concessão de qualquer recompensa. A comunicação pode mudar as opiniões e valores de uma pessoa sem que lhe seja dito explicitamente “faça isto” ou “faça aquilo”: a pessoa pode desenvolver por si mesma um desejo de fazer isto ou aquilo. Uma tentativa intencional de produzir consentimento em outros sem dar-lhes ordens diretas – uma manufatura de consentimento,⁹⁰⁷ por assim dizer – é o que chamamos de

907 A expressão “manufatura de consentimento” foi introduzida por Walter Lippman em *Public Opinion* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1998 [1922]), 243. Ver também Edward L. Bernays, “The Engineering of Consent,” *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 250 (March 1947): 113–120. Lippman e Bernays defenderam o uso da prática da manufatura de consentimento através dos meios de comunicação de massa como técnica de governo de populações nas sociedades industriais modernas, por uma classe política especializada. Assim, Bernays define a engenharia do consentimento como: “o uso de uma abordagem de engenharia – isto é, a ação baseada apenas em um conhecimento exaustivo da situação e na aplicação de princípios científicos e práticas testadas à tarefa de fazer as pessoas apoiarem ideias e programas.” *Ibid.*, 114. Uma crítica dos aspectos éticos, políticos e econômicos das visões de Lippman (e, por extensão, de Bernays) foi desenvolvida por Noam Chomsky. Ver, entre outros escritos políticos de Chomsky: Edward S. Herman e Noam Chomsky, *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media* (New York: Pantheon Books, 1988); Noam Chomsky, *Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies* (London: Pluto Press, 1989). Chomsky observa que a persuasão ou manufatura do consentimento através da

propaganda.⁹⁰⁸ Os objetivos desse tipo de engenharia do consentimento podem ser: intensificar atitudes existentes, ou modificá-las; induzir as pessoas a agirem de uma certa maneira; converter descrentes; enfraquecer pontos de vista adversários. As opiniões e valores das pessoas são influenciadas por fatores como percepção ou atribuição de autoridade, evidências factuais (conforme construídas e interpretadas por cada indivíduo, de acordo com suas capacidades e formação), racionalidade (ou aparência de racionalidade), tradição, emoção. A persuasão pode servir para remover resistências e obter apoio para ideias e cursos de ação adotados pelo influenciador, além de induzir indivíduos a se comportarem de certas maneiras.⁹⁰⁹

Além da persuasão direta, há outros motivos comuns de consentimento. Uma

propaganda exerce nas sociedades democráticas modernas a mesma função exercida pela coerção em sociedades totalitárias (embora, em sentido geral, o uso da coerção não exclua a possibilidade de um uso simultâneo da persuasão, e, por outro lado, a persuasão possa ser apenas uma maneira de ocultar formas de violência estrutural). De fato, segundo, Chomsky, o que chamamos de “democracias” modernas são na verdade esquemas de concentração de poder nas mãos de uma classe política especializada. Historicamente, diz Chomsky, essa foi de fato a visão dos próprios idealizadores das primeiras democracias modernas. Meu objetivo aqui é chamar atenção para os aspectos *psicológicos* das técnicas de manufatura de consentimento, os quais são bem conhecidos desde a Antiguidade – ou mesmo, podemos dizer, intuitivamente conhecidos por seres humanos desde o desenvolvimento da linguagem. A esse respeito, ver Gregory Bateson, “A Theory of Play and Fantasy,” in *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology* (Northvale: Jason Aronson, 1972), 138–148. Sobre diversas técnicas de persuasão, muitas conhecidas desde a Antiguidade, ver Anthony R. Pratkanis, “Social Influence Analysis: An Index of Tactics,” in *The Science of Social Influence: Advances and Future Progress*, ed. Anthony R. Pratkanis (New York: Psychology Press, 2007), 17–82.

908 Utilizo essa palavra em um sentido amplo: “Qualquer um que tenta de qualquer maneira mudar a opinião de outra pessoa, ou fazê-la pensar de uma certa maneira, está tentando, bem ou mal, realizar uma engenharia de consentimento. O artista que registra sua interpretação de uma árvore está sugerindo uma atitude, e assim estabelecendo o alicerce de um consentimento. E uma parcela notável da conversação diária de toda pessoa é dirigida para fins propagandísticos. [...] Diz-se que a educação se distingue da propaganda por seus objetivos: a propaganda é definida como uma tentativa de realizar uma engenharia de consentimento, enquanto se diz que a educação treina o observador para encontrar os fatos, de modo que ele possa realizar uma decisão livre. Realmente, a educação dificilmente é tão objetiva. Ela apresenta fatos conforme os educadores os enxergam, e tanto os educadores quanto o sistema educacional são produtos e transmissores de uma cultura definida em termos de normas sociais. Até mesmo o professor de literatura, que pode ser politicamente não partidário, nutre uma interpretação tradicional e bastante não objetiva sobre o que torna a literatura boa ou ruim. O filósofo está ainda mais claramente envolvido na engenharia do consentimento. [...] A propaganda, em suma, aparece sempre que há duas mentes não idênticas e um meio de comunicação. Estas são as condições simples, necessárias e suficientes para uma tentativa de realizar uma engenharia de consentimento.” Joseph T. Klapper, “Mass Media and the Engineering of Consent,” *The American Scholar* 17, no. 4 (Autumn 1948): 420.

909 Cf. Bernays: “Palavras, sons e imagens realizam pouco, a menos que sejam ferramentas de um plano bem pensado e de métodos cuidadosamente organizados. Se os planos forem bem formulados e usados de modo apropriado, as ideias comunicadas se tornam parte das próprias pessoas. Quando o público é convencido da validade de uma ideia, ele passará para a ação. As pessoas transformam uma ideia em uma ação sugerida pela própria ideia, seja ela ideológica, política ou social.” Bernays, “The Engineering of Consent,” 120.

pessoa consente voluntariamente com a autoridade de outra quando ela reconhece a outra pessoa como detentora de algum conhecimento relevante para a situação. Reconhecemos naturalmente a autoridade derivada do conhecimento, quando este concede ao seu detentor poder sobre a realidade material, ou a capacidade de viabilizar o acesso a recursos, solucionar problemas, ou satisfazer necessidades humanas (qualquer necessidade ou desejo que se apresente em uma situação). Mas como fazemos essas avaliações de capacidade? Reconhecemos a legitimidade de uma ordem dada por alguém dotado de maior conhecimento, experiência, ou habilidade, em situações onde esses saberes são relevantes, conforme as *atribuições* que fazemos ao definir a situação – ou seja, conforme atribuímos, a partir de pistas ou indicações que encontramos na situação, maior conhecimento, experiência, ou habilidade a alguém; ou ainda, conforme atribuímos qualidades diversas aos indivíduos em uma situação, e nos comparamos com esses indivíduos e definimos nossos próprios papéis na situação. (Por exemplo, seguimos as sugestões da pessoa que sabe um caminho; da pessoa que já passou por uma experiência pela qual estamos passando; da pessoa que conhece uma receita; da pessoa que recebe um conjunto de instruções para transmitir a outras.) Essa forma de influência depende também dos critérios que usamos para julgar se uma pessoa detém um certo conhecimento. E em grande medida, a avaliação e atribuição se baseiam em inferências, estereótipos, etc., ou em nossas experiências prévias com aquelas pessoas. (Exemplo: quais os critérios que você usa para saber se um sujeito é um médico de verdade, quando você vai a um consultório médico?)

Também podemos atribuir (consciente ou inconscientemente) uma autoridade efetiva a alguém (obedecendo, portanto, a comandos ou pedidos daquela pessoa) quando nos identificamos psicologicamente (cognitivamente, afetivamente) com a outra pessoa. A identificação com o outro é uma atitude subjetiva que depende de desejos, autoimagem, identidade, afetos. Por exemplo, um desejo de ser aceito, desejo de *ser* um certo tipo de pessoa (isto é, de construir um certo tipo de identidade); nossa identificação de uma figura de autoridade com valores que já possuímos (por exemplo, honestidade, coragem, inteligência, ou outras virtudes); ou ainda, fatores como aparência, postura, tom de voz. Reações à aparência são, em grande medida, projeções psicológicas, também influenciadas por nossas ideias

preconcebidas, estereótipos, ideais, e outros complexos de desejos e medos. Em última instância, não sabemos diretamente se uma figura de autoridade (ou agente influenciador) detém realmente as características com as quais a identificamos: fazemos inferências e confiamos em reputações e em nossas experiências prévias com aquelas pessoas, além de sermos movidos por nossas projeções inconscientes e tendências psicológicas.⁹¹⁰

Várias atribuições de conhecimento e formas de identificação psicológica com figuras de autoridade podem se misturar com atribuições de legitimidade social. Uma pessoa coopera voluntariamente com autoridades que ela considera legítimas, ou seja, autoridades baseadas em instituições sociais, normas, leis, costumes, etc., que a pessoa considera válidas, úteis, desejáveis – ou ainda, que ela se acostumou a obedecer por hábito. Mesmo que, em última instância, o fundamento da legitimidade venha a ser a capacidade da autoridade de mobilizar exercícios de força ou violência; quando esse fundamento não é explícito, é possível obter consentimento de outras maneiras – recompensas, veiculação de informações (manufatura de consentimento), atribuição de conhecimento, ou produção de identificação psicológica.⁹¹¹

§ 150. *Relatividade subjetiva do fundamento da influência*

Contudo, a obediência a uma lei ou norma pode se dar em razão do risco de sanções, sem que a pessoa seja pessoalmente convencida do valor da norma. Assim, a influência baseada na legitimidade pode ser um caso de coerção ou persuasão, a depender do sujeito. Por exemplo: o poder do Estado de cobrar impostos, corporificado em um funcionário representante, como um fiscal da receita federal, pode configurar para uma pessoa um caso de ‘conformidade *com* aceitação interna’ da norma (persuasão) e para outra um caso de ‘conformidade *sem* aceitação interna’ da norma (coerção).

910 Cf. Robert B. Cialdini, *Influence: Science and Practice*, 5th ed. (New York: Pearson, 2009).

911 Raven, “The Bases of Power.”

§ 151. *Campo de autoridade*

Na prática, a existência de um poder – um poder específico, definido em uma situação; isto é, o poder de produzir certos efeitos definidos em uma situação – implica o alinhamento⁹¹² de vários agentes e estruturas sociais e materiais com o agente detentor daquele poder. Quando dizemos que alguém “possui” um certo tipo de poder em uma relação social, isso de fato significa que essa pessoa é um nexo em uma rede complexa de relações sociais e dispositivos materiais, e que tal posição lhe permite exercer efeitos sobre o campo de ações possíveis – a situação – de um sujeito ou vários. O exercício desses efeitos depende das ações de outras pessoas ou grupos de pessoas, e do funcionamento de diversos dispositivos técnicos, bem de como práticas e rituais sociais.⁹¹³ Assim, por exemplo, o poder de um comandante militar depende da obediência de uma tropa de soldados, da legitimidade das instituições sociais que estipulam sua posição de comando, do funcionamento adequado das armas e munições dos soldados (e de todo um aparato produtivo que possibilita esse funcionamento), dos rituais e práticas sociais que dão forma às instituições militares, e assim por diante. Um raciocínio análogo se aplica aos detentores de quaisquer formas de poder social. (Alguns exemplos comuns, baseados em diversas instituições sociais: professores, juízes, sacerdotes, policiais, políticos, médicos, cientistas, administradores, etc.).

A autoridade de um agente social tem um campo de atuação específico de acordo com a situação na qual ela é definida – um domínio de efetividade, ou uma região de validade, por assim dizer. O contexto (que inclui o cenário, os tipos de pessoas, as insígnias, símbolos, acessórios, rituais sociais, etc.) define o campo de atuação da autoridade como um conjunto de comandos possíveis que podem ser considerados apropriados, em termos das funções exercidas pela autoridade e pelos

912 “Um campo de agentes sociais pode constituir um alinhamento em relação a um agente social se e somente se, antes de tudo, suas ações em relação àquele agente forem coordenadas de maneira específica. Para ser um alinhamento, no entanto, as práticas coordenadas desses agentes sociais precisam de ser suficientemente abrangentes para que o agente social que se depara com o alinhamento encontre aquele alinhamento como algo que tem controle sobre certas coisas que ele possa desejar ou de que possa necessitar [...]. O conceito de alinhamento social fornece assim um modo de compreender o ‘campo’ que constitui uma relação de poder situada como sendo uma relação de poder.” Wartenberg, *The Forms of Power*, 150. Citado em Joseph Rouse, “Power/Knowledge,” in *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. Gary Gutting, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 109.

913 Rouse, “Power/Knowledge,” 108–110.

vários sujeitos naquele contexto.⁹¹⁴ Os limites de aplicação de um certo poder são estabelecidos pela disposição de obediência dos sujeitos, conforme estes definem para si mesmos a situação em que se encontram – uma definição que não é necessariamente um processo consciente ou deliberado. Na prática, isso equivale a até que ponto os sujeitos estão dispostos a obedecer à autoridade (quais os tipos de comandos eles considerariam legítimos, quais eles considerariam abusivos, etc.). Esse âmbito é determinado pelos papéis estabelecidos na situação, conforme a avaliação dos sujeitos participantes.

Assim, por exemplo, um gerente de loja não pode dar ordens a respeito da vida privada de um funcionário; tampouco pode demiti-lo arbitrariamente; mas pode demiti-lo por “justa causa”, ou pode dar ordens relacionadas à função que aquele funcionário exerce na loja. Por outro lado, enquanto um sujeito não obedeceria a uma ordem direta de um superior a respeito de aspectos de sua vida pessoal (e nem o superior normalmente daria esse tipo de ordem), poderia acontecer que, dependendo da relação pessoal entre os dois, um subordinado poderia seguir uma sugestão de um superior a respeito de uma dieta ou de um tratamento de saúde (por exemplo), se ele considerasse a sugestão valiosa (e vice-versa: o superior poderia seguir uma sugestão de um subordinado). Porém, nesse caso a sugestão provavelmente não teria sido dada em uma situação definida como uma situação profissional hierárquica, mas talvez (digamos) em uma conversa casual no intervalo do trabalho. Note ainda que, nesse caso, não tenderíamos a descrever essa sugestão como uma relação de “poder”. Entretanto, a caracterização da relação também depende de nossa própria definição da situação e de outros fatores que poderiam estar presentes ou não.

§ 152. *Poderes situados*

Situações reais são misturas complexas de todos esses elementos de poder

914 “Deve haver, em geral, algum vínculo inteligível entre a função da pessoa que está no controle, e a natureza dos comandos que ela emite. A conexão não precisa ser muito bem elaborada, mas precisa apenas fazer sentido da maneira mais geral. Assim, em uma situação militar, um capitão pode ordenar a um subordinado realizar uma ação altamente perigosa, mas ele não pode ordenar ao subordinado abraçar sua namorada. Em um caso, a ordem é logicamente vinculada à função geral dos militares, e no outro caso não.” Milgram, *Obedience to Authority*, 141.

que podem ser abstratamente discriminados – múltiplas manifestações de força e influência (coerção, persuasão) – ou de qualquer combinação deles; uma relação social pode envolver simultaneamente vários desses componentes, muitos dos quais podem atuar de maneira inconsciente. A presença de relações e efeitos de poder não depende necessariamente das intenções dos sujeitos envolvidos, e não depende da consciência dos sujeitos sobre tais relações e efeitos.

As relações de poder não acontecem em um vácuo abstrato; não há “jogos” simples de estratégia: há atividades que são altamente complexas, com motivações múltiplas, influências recíprocas, comunicações ocorrendo simultaneamente por múltiplos canais, dos quais o canal verbal é apenas um.

Um encontro envolve uma relação de poder na medida em que o encontro envolve a tentativa dos sujeitos de administrar as impressões causadas no outro, através da comunicação em sentido amplo, que inclui a aparência, a postura, os gestos, os olhares, os posicionamentos e movimentações corporais, as vestimentas e acessórios, o cenário, as escolhas de temas e de vocabulários, as entonações; e que envolve a gestão dos vínculos afetivos, as transferências afetivas, as projeções, os complexos inconscientes, dos dois sujeitos. Isso não implica necessariamente alguma tentativa de *subjugar* o outro; mas abrange qualquer tentativa de influenciar seu comportamento.

As relações de poder se desenvolvem no tempo ao longo de repetidas interações entre os indivíduos. A cada interação, as relações de poder se alteram, pois as próprias subjetividades se alteram. Formas de influência antes impossíveis podem se tornar possíveis, e vice-versa; a cada interação, uma forma de influência pode se tornar mais fácil, ou mais difícil, conforme o caso.⁹¹⁵ As interações momentâneas dependem de condições antecedentes, tanto imediatas quanto distantes, e as estratégias adotadas se modificam conforme os resultados das

915 “A tentativa de influência, bem-sucedida ou mal-sucedida, muito provavelmente alterou ambos, o agente influenciador e o alvo, alterou suas percepções de si mesmos, e alterou suas percepções um do outro. Uma tentativa de influência mal-sucedida pode resultar de uma percepção errônea das bases de poder efetivas disponíveis, conforme percebidas por ambos, agente influenciador e alvo. De fato, um agente influenciador mal-sucedido pode alterar suas estratégias como resultado da primeira tentativa, adotando novas estratégias, que poderiam agora ser efetivas – exceto pelo fato de que o alvo também foi alterado. O alvo pode agora ser suscetível a estratégias de influência que não teriam funcionado da primeira vez, ou pode ser mais resistente a estratégias que antes poderiam ter sido efetivas. As questões se tornam ainda mais complexas conforme os dois participantes tentam influenciar um ao outro, cada qual servindo ao mesmo tempo como agente influenciador e alvo com relação ao outro.” Raven, “The Bases of Power,” 9.

táticas:⁹¹⁶ a construção de reputações, experiências compartilhadas, vocabulários e inventários simbólicos, vínculos afetivos, complexos psicofisiológicos que se formam ou se transformam.

§ 153. *Rapport*

Dada uma díade qualquer – dois sujeitos interagindo em uma situação – podemos dizer que para cada um deles há um complexo psíquico determinado por sua relação particular com o outro. Chamarei esse complexo psíquico de *rapport*. O *rapport* é uma propriedade emergente de uma díade, de modo que cada membro de uma díade tem um *rapport* particular com o outro, que depende da qualidade, tipo, intensidade e todo conjunto de peculiaridades da relação afetiva e cognitiva, em seus aspectos conscientes e inconscientes, entre aquelas duas pessoas. A especificidade do *rapport* de um indivíduo em relação a outro é dada pela forma particular de sua subjetividade, em composição com as qualidades e as intensidades dos sentimentos despertados nele pelo outro (influenciados por fatores do ambiente presente, pela definição da situação, pela presença de outras pessoas, etc.), as experiências e os vocabulários compartilhados, as conversas e interações passadas,

916 “Chamo de ‘estratégia’ o cálculo de relações de forças que se torna possível quando um sujeito de querer e poder (um proprietário, uma empresa, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado de um ‘ambiente’. Uma estratégia assume um lugar que pode ser circunscrito como próprio, e assim serve como base para gerar relações com um exterior que é distinto dele (competidores, adversários, ‘clientelas’, ‘alvos’, ou ‘objetos’ de pesquisa). A racionalidade política, econômica e científica foi construída com base nesse modelo estratégico. Chamo de ‘tática’, por outro lado, um cálculo que não pode contar com uma localização ‘própria’ (espacial ou institucional), nem, portanto, com uma linha de fronteira que distingue o outro como uma totalidade visível. O lugar de uma tática pertence ao outro. Uma tática insinua-se no espaço do outro, de maneira fragmentária, sem apropriar-se dele em sua totalidade, sem ser capaz de mantê-lo à distância. Ela não dispõe de uma base onde possa capitalizar suas vantagens, preparar suas expansões, e assegurar a independência com relação às circunstâncias. O ‘próprio’ é uma vitória do espaço sobre o tempo. Pelo contrário, uma vez que ela não tem um lugar, uma tática depende do tempo – ela está sempre de vigia em busca de oportunidades que devem ser capturadas ‘em voo’. O que quer que ela obtenha, ela não guarda. Ela deve continuamente manipular eventos a fim de transformá-los em ‘oportunidades’. Os fracos devem continuamente converter para seus próprios fins forças que lhes são alheias. Isto é alcançado em momentos propícios quando eles são capazes de combinar elementos heterogêneos (assim, no supermercado, a dona de casa confronta dados heterogêneos e móveis – o que ela tem no refrigerador, os gostos, apetites e disposições de ânimo de seus hóspedes, as melhores compras e suas possíveis combinações com o que ela já tem à mão em casa, etc.); a síntese intelectual desses elementos dados assume a forma, contudo, não de um discurso, mas da própria decisão, do ato e da maneira como a oportunidade é ‘capturada’.” Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life I*, trad. Steven Rendall (Berkeley: University of California Press, 1984), xix.

as transferências afetivas produzidas nele pelo contato com o outro.

Para entender melhor essa relação, podemos considerar dois casos extremos: primeiro, o caso de dois indivíduos desconhecidos que se encontram pela primeira vez. Nesse caso, o *rapport* de cada um com o outro depende de seus complexos psíquicos anteriores (incluindo estereótipos e transferências afetivas) e das impressões imediatas causadas pelo outro. No outro extremo, considere sua relação com um amigo íntimo com que você tenha compartilhado aventuras e desventuras. A sua relação particular com aquele amigo, que foi gerada a partir de um encontro inicial que seguiu a mesma forma do caso anterior, foi transformada em um complexo psíquico particular ao longo de sua história pessoal e das interações com aquele amigo. O grau e a forma da intimidade entre vocês – conforme vivenciada *por você* – é uma propriedade única da díade formada por você e seu amigo em uma situação qualquer. É claro que seu amigo pode ter uma percepção muito diferente dessa relação – esse é o *rapport* que *ele* tem com você, que também é uma propriedade única que emerge da díade, mas que depende da perspectiva subjetiva *dele*.

Outros exemplos comuns aos quais podemos aplicar esse conceito são as relações entre psicoterapeuta e paciente; a relação conjugal; as relações de pais e filhos; superiores e subordinados; hipnotizador e sujeito hipnótico; parentes, amigos, etc. É possível, inclusive, falar em um *rapport* entre indivíduos de espécies diferentes (como uma pessoa e um animal), contanto que haja algum tipo de relação afetiva entre eles.⁹¹⁷

Um *rapport* se altera continuamente ao longo das interações e experiências compartilhadas entre as duas pessoas. Assim, por exemplo, fazer as pazes com alguém após uma briga pode levar a um vínculo ainda mais forte com aquela pessoa

917 Uma questão que emerge aqui em relação a esse conceito é a das máquinas ilusoriamente dotadas de subjetividade. Há uma tendência crescente por parte de programadores e designers de produtos de tentarem criar a ilusão de que as inteligências artificiais com as quais interagimos têm um senso de subjetividade. A ilusão é criada pelas formas de tratamento e interação para as quais a entidade é programada: referir-se a si mesma como “eu”, ter um nome próprio, usar linguagem coloquial e se dirigir ao usuário usando o primeiro nome, usando outras informações coletadas acerca do próprio usuário para criar a ilusão de familiaridade, e assim por diante. Isso não coloca nenhum problema para o conceito de *rapport* conforme eu o descrevi. Uma pessoa que seja iludida por uma máquina e pense que está interagindo com uma entidade consciente criará um *rapport* com o “outro” que ela define como estando presente na situação, embora o “outro”, nesse caso, seja uma ilusão. O *rapport* produzido dessa maneira pode ser usado intencionalmente por um designer para manipular o sujeito. Essa é a questão crucial aqui.

do que o que existia antes da briga; ou o *rapport* pode se deteriorar ao longo do tempo conforme as pessoas se “distanciam” na vida, e a intimidade entre elas diminui; ou conforme mudam de valores e visões de mundo, preferências, etc.; ou conforme suas outras relações mudam; ou conforme os contatos deixam de ser feitos, a distância física aumenta, etc.

§ 154. Demandas situacionais

Toda situação impõe uma série de *demandas em relação à atenção do sujeito*. Qualquer objeto ou evento que atrai a atenção é uma demanda, nesse sentido. Além das percepções diretas, há uma série de demandas características de uma situação – para um dado sujeito – na forma de pistas ou indicações implícitas e explícitas que governam a percepção do sujeito na situação, a partir das quais o sujeito faz inferências ou formula hipóteses (consciente ou inconscientemente) sobre a situação na qual se encontra. Essas inferências e hipóteses dependem das experiências, conhecimentos e opiniões prévios do sujeito, que influenciam sua interpretação da situação presente. Em grande medida a situação será dada para o sujeito de acordo com seu processamento inconsciente dessas pistas ou demandas da situação.

Algumas dessas demandas são originadas pelos comportamentos de outras entidades autônomas (pessoas, animais, máquinas, espíritos, etc.) percebidas pela atenção, conforme a definição da situação por um dado sujeito. Alguns desses comportamentos são comunicativos – ou seja, têm como um de seus propósitos influenciar o comportamento de outras entidades – e outros não. Ainda assim, temos a capacidade de perceber – ou antes, de formular hipóteses e inferências – sobre as intenções, os propósitos ou os desejos de outras entidades, a partir da observação de seus comportamentos, sejam estes comunicativos ou não. Esses propósitos, intenções, desejos ou expectativas de outras entidades, conforme percebidos ou inferidos por um sujeito, são demandas a serem levadas em conta pelo sujeito em sua avaliação da situação. Tais expectativas podem ser implícitas, ou podem ser solicitações ou comandos explícitos.

Dada uma demanda – seja ela uma exigência, uma ordem, ou um pedido; e seja ela implícita ou explícita, consciente ou inconsciente; do ponto de vista de qualquer um dos envolvidos – o que faz com que uma pessoa atue em conformidade com uma expectativa do outro, isto é, satisfaça a demanda do outro? Isso depende dos interesses e inclinações do próprio sujeito, e da relação particular que ele tem com o outro – de seu *rapport* com o outro, por assim dizer. Depende também de toda a construção da situação: o macrocontexto, os contextos pessoais imediatos, experiências recentes, experiências menos recentes, ou mais distantes; como a pessoa chegou ali, o caminho percorrido, os motivos que a levaram a estar ali, e assim por diante.

§ 155. *Diálogos do inconsciente*

Quando duas pessoas interagem, estabelece-se não apenas uma comunicação explícita e direta, mas também um “diálogo dos inconscientes” (se é que podemos chamá-lo assim): uma comunicação subliminar gerada pelas reações inconscientes de cada um às reações inconscientes dos outros. (Isso não quer dizer que essas reações não possam se tornar conscientes; quer dizer apenas que a atenção tende a estar absorvida por outras coisas na situação.)

Os sujeitos têm certos padrões de resposta preestabelecidos (por exemplo, conforme o *rapport* com outra pessoa gera uma inclinação para certos tipos de respostas a desejos percebidos do outro). Um tipo de resposta comum é a reação à percepção (ou inferência) inconsciente de expectativas: as expectativas e esperanças implícitas de um sujeito podem ser percebidas pelos outros, produzindo reações inconscientes que também são percebidas pelo primeiro sujeito, produzindo respostas, e assim por diante.

Uma comunicação subliminar ocorre na medida em que há uma série de atividades e reações automáticas dos sujeitos na situação, em resposta às interpretações (conscientes e inconscientes) que cada um faz dos comportamentos e da presença dos outros – essa presença *percebida* que é uma combinação da *individualidade* e da *generalidade* do outro (o outro como indivíduo único, “tu”; e o

outro como estereótipo, um “outro generalizado”). Esse diálogo dos inconscientes ocorre em grande medida no nível das sutilezas da comunicação não-verbal: entonação, postura corporal, respiração, tensões musculares, expressões faciais, gestos, olhares, distâncias, movimentos, posicionamentos; vestimentas; jeito de falar; escolha de tópicos, escolha de palavras (significados indiretos ou sugestivos, associações implícitas, atos falhos, omissões).

A comunicação de uma definição da situação depende de uma capacidade de *metacomunicação* entre os indivíduos: a capacidade de comunicar ao outro algo sobre a própria comunicação que está ocorrendo, e a capacidade do outro de perceber a informação sobre a comunicação. Assim, por exemplo, somos capazes de indicar por meio de pistas sutis quando estamos falando ou agindo de modo sério ou quando estamos brincando, mesmo quando o conteúdo da comunicação (por exemplo, um enunciado verbal) é idêntico nas duas situações.⁹¹⁸ “Brincadeira” ou “seriedade” são apenas um aspecto dentre uma incontável variedade de elementos de uma situação que são definidos dessa maneira (em grande medida através de indicações não verbais).

Por outro lado, há diversos aspectos da definição da situação que não são intencionalmente comunicados, mas inferidos pelos participantes. Independentemente da comunicação intencional de uma definição por parte do outro (como a metamensagem implícita de que ‘isto é brincadeira’, que pode ser transmitida por uma piscadela ao dizer uma frase aparentemente séria), uma série de pistas, inferências e hipóteses são feitas a partir de comportamentos não intencionais e de outros aspectos da situação (como elementos do “cenário” e outros “acessórios”). O sujeito adapta seu comportamento a esses elementos, muitas vezes de maneira inconsciente.⁹¹⁹ Desse modo, os efeitos psicofisiológicos de inferências

918 Como nota Bateson, “esse fenômeno, a brincadeira, só [pode] ocorrer se os organismos participantes [forem] capazes de algum grau de metacomunicação, isto é, de trocarem sinais que [transportem] a mensagem ‘isto é brincadeira’.” Bateson, “A Theory of Play and Fantasy,” 139. Esse tipo de comunicação não acontece apenas entre humanos, mas também entre outros animais, e pode ser percebido ao observarmos o comportamento dos organismos em tais situações.

919 Em situações experimentais, particularmente no campo da psicologia, é necessário empregar métodos específicos para lidar com esse aspecto da subjetividade, pois as percepções e inferências inconscientes dos sujeitos podem afetar os resultados do experimento ao influenciar os comportamentos dos participantes. Ver: Robert Rosenthal e Ralph L. Rosnow, *Artifacts in Behavioral Research: Robert Rosenthal and Ralph L. Rosnow’s Classic Books: A Re-Issue of Artifacts in Behavioral Research, Experimenter Effects in Behavioral Research and The Volunteer Subject* (New York: Oxford University Press, 2009). Ver também Martin T. Orne, “On the Social

inconscientes e do processo de definição da situação, por parte de um sujeito, efetivamente dão forma à sua realidade, ao desencadear consequências práticas que ultrapassam suas capacidades ordinárias de escolha e deliberação conscientes.⁹²⁰

Psychology of the Psychological Experiment: With Special Reference to Demand Characteristics and Their Implications,” *American Psychologist* 17 (October 1962): 776–83. Orne chamou de “características de demanda de um experimento” todas aquelas “pistas” que “governam” a percepção do sujeito em uma situação experimental, as quais “comunicam o que se espera dele e o que o experimentador espera descobrir”. Essas pistas incluem “os boatos sobre o experimento, o ambiente [setting] do experimento, instruções implícitas e explícitas, a pessoa do experimentador, pistas [cues] sutis dadas por ele, e, de particular importância, o próprio procedimento experimental. Todas essas pistas são interpretadas à luz do aprendizado e experiência prévios do sujeito. Embora as instruções explícitas sejam importantes, parece que as pistas mais sutis a partir das quais o sujeito pode traçar inferências ocultas ou mesmo inconscientes podem ser ainda mais importantes.” Martin T. Orne, “Demand Characteristics and the Concept of Quasi-Controls,” in *Artifacts in Behavioral Research*, ed. Robert Rosenthal and Ralph L. Rosnow (New York: Oxford University Press, 2009 [1969]), 112.

920 A hipótese de que processos mentais superiores podem afetar de maneira direta processos fisiológicos em nível bastante básico (por exemplo, em escala celular ou molecular) encontra sua confirmação mais explícita no chamado “efeito placebo”, inicialmente conceitualizado como “qualquer efeito atribuível a uma pílula, poção ou procedimento, mas não a suas propriedades farmacodinâmicas ou específicas”. Stewart Wolf, “The Pharmacology of Placebos,” *Pharmacological Reviews* 11 (1959): 689–704. “Definido de modo breve, um placebo é qualquer tratamento (incluindo drogas, cirurgia, psicoterapia, e terapias charlatãs) que seja usado por seu efeito meliorativo sobre um sintoma ou doença, mas que de fato não é efetivo, ou não é especificamente efetivo para a condição que está sendo tratada. O efeito placebo, então, é principalmente o efeito terapêutico psicológico ou psicofisiológico não específico produzido por um placebo, mas pode ser o efeito de um melhoramento espontâneo atribuído ao placebo. Uma terapia placebo pode ser usada com ou sem conhecimento de que ela é um placebo. Incluídos entre os placebos estão os tratamentos que são ministrados na crença de que são efetivos, mas que são de fato placebos conforme uma avaliação objetiva. Um placebo pode ser inerte (tal como uma pílula de açúcar) ou ativo (tal como uma droga não efetiva, ou uma droga usada em uma dosagem não efetiva), e placebos podem incluir, portanto, quaisquer tratamentos, não importando quão potencialmente específicos e não importando quem os administre.” Arthur K. Shapiro e Elaine Shapiro, *The Powerful Placebo: From Ancient Priest to Modern Physician* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997), 1. Cf. Orne, “Demand Characteristics,” 126, 129–132. Arthur Shapiro e Elaine Shapiro observaram que o placebo é “o único tratamento comum a todas as sociedades e culturas”, e que, de modo geral, a história da medicina até o século XX é em grande medida uma história de placebos. “Além disso, sua eficácia foi atestada, sem exceção, por mais de dois milênios.” Shapiro and Shapiro, *The Powerful Placebo*, 1. No entanto, a compreensão contemporânea dos mecanismos psicofisiológicos subjacentes ao efeito placebo ainda é rudimentar. Cf. Charles W. Gowdey, “A Guide to the Pharmacology of Placebos,” *Canadian Medical Association Journal* 128 (April 15, 1983): 921–925; Anne Harrington, “‘Seeing’ the Placebo Effect: Historical Legacies and Present Opportunities,” in *The Science of the Placebo: Toward an Interdisciplinary Research Agenda*, ed. Harry A. Guess et al. (London: BMJ Books, 2002), 35–52; Cecil G. Helman, “Placebos and Nocebos: The Cultural Construction of Belief,” in *Understanding the Placebo Effect in Complementary Medicine: Theory, Practice and Research*, ed. David Peters (London: Churchill Livingstone, 2001), 3–16; Michael Murphy, *The Future of the Body: Explorations into the Further Evolution of Human Nature* (Los Angeles: Jeremy Tarcher,

§ 156. *Política inconsciente*

Em toda situação há uma atuação de aspectos automáticos da subjetividade, na medida em que complexos psicofisiológicos são mobilizados pelas sugestões encontradas pelo sujeito na situação. Através desses complexos, diversos fatores de obrigação – estabelecidos pela própria definição da situação – exercem pressão sobre as escolhas de ação de um indivíduo.

Nas interações concretas entre indivíduos, relações de poder emergem na medida em que os sujeitos (1) agem com algum propósito em vista, e (2) tentam influenciar outros de maneira a satisfazer esses propósitos. (Uma tentativa de influenciar um sujeito para satisfazer propósitos que são ocultos para aquele sujeito, por sua vez, é o que chamamos de “manipulação”.) Tentativas de influência podem ocorrer em relação a qualquer interesse relacionado a alguma necessidade ou desejo humano (como necessidades fisiológicas, emocionais e afetivas, cognitivas, etc.). Por exemplo, exercícios de coerção e recompensa podem ocorrer tendo como objetos de recompensa ou de ameaça aspectos da vida pessoal dos sujeitos – como afetos, favores, e opiniões do outro. As relações de poder implicadas em quaisquer tentativas de influência (sejam elas tentativas pessoais ou impessoais), embora raramente sejam simétricas, podem muitas vezes envolver formas de influência recíproca, e dão espaço para várias formas possíveis de resistência tática e sabotagem por parte dos indivíduos. É importante notar que *tanto as tentativas de*

1992), 246–256. Conforme observaram Robert Hahn e Arthur Kleinman, os fenômenos relacionados ao efeito placebo, tanto patogênicos (nocebo) quanto terapêuticos, parecem ser “baseados em uma interação entre cultura e fisiologia, mediada pelo processamento da percepção simbólica pelo sistema nervoso central na experiência” Robert A. Hahn e Arthur Kleinman, “Perspectives of the Placebo Phenomenon: Belief as Pathogen, Belief as Medicine: ‘Voodoo Death’ and the ‘Placebo Phenomenon’ in Anthropological Perspective,” *Medical Anthropology Quarterly* 14, no. 4 (August 1983): 3, 16. Isso parece indicar que “o mundo físico dentro e fora de nós não nos afeta diretamente, de modo não cartografado [*uncharted*], mas é vitalmente afetado pelos modos como nós o interpretamos [*construct it*]” Ibid., 19. Assim, uma hipótese que se coloca, do ponto de vista do estudo da experiência em geral, é que esse tipo de interação entre cultura e fisiologia ocorra subliminarmente em *qualquer* situação humana: “esse fenômeno afeta não apenas os extremos da patogênese e da cura, mas também o conjunto de condições entre esses extremos; tais efeitos ocorrem para todas as condições nas quais o ‘paciente’ está consciente, e talvez até mesmo em alguma medida quando o paciente está inconsciente [*is unaware*].” Ibid., 16. Para uma discussão preliminar desse tema a partir de uma perspectiva da antropologia médica, ver: Nancy Scheper-Hughes e Margaret M. Lock, “The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology,” *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, 1, no. 1 (March 1987): 6–41. Um texto clássico na literatura antropológica é Claude Lévi-Strauss, “L’Efficacité Symbolique,” in *Anthropologie Structurale* (Paris: Plon, 1958), 205–226.

influência quanto as formas de resistência podem ocorrer de modo inconsciente.

§ 157. *Modo imperativo*

A atuação inconsciente é um produto do aprendizado social – o conjunto de processos que resulta na formação das subjetividades. Em qualquer situação, a atuação dos sujeitos depende de condições antecedentes: todas as forças e influências que moldaram o sujeito até o momento no qual ocorre a ação.

Obediência, cooperação, e satisfação de demandas colocadas por outros sujeitos são modos de ação que fazem da parte da formação social humana em qualquer cultura. Qualquer ação humana coletiva – isto é, qualquer ação envolvendo a atividade coordenada de dois ou mais indivíduos – só pode ser realizada se esses indivíduos obedecerem a comandos ou solicitações uns dos outros. De um ponto de vista lógico, quando uma ação é ditada por um comando externo, a fonte emissora do comando ocupa uma posição superior em uma hierarquia, em relação ao indivíduo que obedece. Essa é a gramática básica da autoridade, por assim dizer: a obediência a um comando significa a cessão do controle da ação a uma autoridade externa. Assim se estabelece uma hierarquia, que pode ser apenas momentânea, ou pode estar inscrita em uma relação de poder institucionalizada. Ações humanas coletivas necessitam do estabelecimento de esquemas hierárquicos, mesmo que breves, para serem concretizadas. Projetos de larga escala, como aqueles que subjazem à construção e manutenção de diversas instituições sociais, só podem ser realizados se um grande número de pessoas obedecerem a comandos. Isso implica estruturas hierárquicas mais duradouras. Por outro lado, e em adição a isso, os impulsos e desejos individuais levam os sujeitos a buscarem estratégias de satisfação que podem envolver (1) tentativas de estabelecer formas de poder sobre outros, ou (2) resistências a formas de poder exercidas por outros.

Em muitos casos, a diferença entre um pedido, uma solicitação ou uma ordem pode ser sutil ou não totalmente clara, e as hierarquias estabelecidas podem ser alternantes e nem sempre explícitas. De qualquer modo, a gramática da situação é a mesma sempre que está envolvido um imperativo, independentemente de que

se diga “por favor” ou não. Esse é o sentido da *demanda*: uma expectativa de um comportamento de um sujeito por parte de um outro, que pode ser justificada de muitas maneiras – seja sob a forma da coerção, da persuasão, ou de alguma mistura dessas duas coisas. Nos termos dessa gramática básica, a satisfação (ou não) de uma demanda feita por alguém é uma função da situação, dos *rappports* e das subjetividades envolvidas. Os sujeitos têm intimidades, concepções e afetos variáveis em relação aos objetos, pessoas e lugares que formam a situação. E a situação estabelece demandas às quais o sujeito responde de maneiras que dependem da forma de sua relação particular com o outro – uma forma que pode ser *impessoal*, como no caso de uma relação institucionalizada entre participantes que não se conhecem; ou *pessoal*, dependente do tipo e do grau de intimidade entre as pessoas envolvidas. Essas duas formas de relação não são mutuamente excludentes.

§ 158. A dificuldade de desobedecer

Pense, por exemplo, nas situações em que você não se acha capaz de dizer “não”, ou nas quais *não faria sentido* para você dizer não. Ou ainda, naquelas nas quais somente com dificuldade você é capaz de dizer não – o que significa que você tem uma necessidade ou motivo para dizer não, e ainda assim acha difícil fazer isso.

Há muitos exemplos cotidianos de situações nas quais não faz sentido dizer não: se você e um amigo estão consertando um vazamento em um cano na cozinha, e seu amigo diz “Passe a chave inglesa”, não há nenhum motivo para desobedecer. Da mesma forma, quando durante uma refeição alguém diz “Passe o sal, por favor”, dificilmente um sujeito teria motivos para deixar de satisfazer a demanda (como teria, talvez, se tivesse “brigado” com a outra pessoa, ou algo assim).

Um tipo de situação diferente: se você está dirigindo por uma rua, e uma viatura de polícia faz sinal para você parar, você geralmente obedece – mesmo que tenha *motivos* para não obedecer (por exemplo, se estiver realizando alguma ação ilegal, ou se estiver com os documentos vencidos, etc.). Você obedeceria mesmo que estivesse atrasado para um compromisso importante (por exemplo), pois as

consequências de não obedecer seriam piores do que as de perder o compromisso.

E há ainda um outro tipo de situação em que uma pessoa pode ter dificuldade de dizer não – mesmo que tenha motivos para isso – na qual a desobediência não teria nenhuma consequência material direta (em contraposição ao caso de desobedecer à polícia). Esse é um tipo de situação que envolve uma relação pessoal particular entre os sujeitos – o tipo de entrelaçamento complexo de histórias pessoais que costuma ser trabalhado em contextos psicoterapêuticos. Por exemplo: alguém que tenha dificuldades de dizer não ao cônjuge, mesmo quando isso lhe traz consequências ruins e diversas formas de sofrimento psíquico. Esse tipo de situação tem de ser analisado através de uma abordagem biográfica.

Apesar das diferenças entre eles, há algo de comum entre todos esses tipos de situação. Esse algo de comum é a atuação automática do inconsciente, o automatismo psicofisiológico que entra em ação uma vez que a situação tenha sido definida pelo sujeito. Esse “ato” de definição da situação é ele mesmo, em grande medida, uma atuação do inconsciente (que pode, não obstante, ser influenciado, ou ser percebido como influenciado, por decisões voluntárias). A atuação automática do sujeito na situação, uma vez que esta tenha sido definida, é o mesmo que a mobilização de certos complexos psicofisiológicos associados a padrões de comportamento. Por exemplo: a forma habitual de alguém agir à mesa pode ser obsequiosa, ou alegre e jovial, ou circunspecta, etc.; sua atitude geral na presença de um policial pode ser subserviente, ou desafiadora, etc.; e seus padrões de interação com o cônjuge podem ser de quaisquer tipos imagináveis. O ponto crucial é que esses eventos tendem a desencadear *padrões* de funcionamento psicofisiológico – não apenas de comportamentos visíveis, mas de toda a “caixa de ressonância” do organismo, incluindo gestos, tensões musculares, emoções, memórias e pensamentos, posturas corporais, olhares, funcionamento de glândulas (como suor, etc.), movimentos e posições espaciais, e assim por diante. Alguns desses padrões, uma vez trazidos à atenção da consciência, podem ser influenciados pela vontade. Outros não, ou não necessariamente. Tais padrões são, ainda, influenciados ou modificados por fatores da própria situação imediata.

Uma evidência empírica do automatismo inconsciente que atua na definição de situações é o fenômeno da dificuldade psicológica de desestabilizar uma

situação, mesmo quando não há aceitação interna, por parte do sujeito, de alguma justificativa para as ações que são demandadas dele.⁹²¹ Quando há um desejo de sair de uma situação, e ao mesmo tempo uma incapacidade de fazê-lo, temos uma experiência de vontade dividida, na qual um mecanismo de inibição psicológica que atua contrariamente ao impulso de desestabilizar a situação. O automatismo se manifesta em sintomas psicofisiológicos que assumem a forma de angústia, ansiedade, embaraço, vergonha, com todas as reações orgânicas associadas a esses sentimentos.⁹²²

§ 159. *Formação da obediência*

Como se estabelecem esses automatismos?

As condições antecedentes⁹²³ para a atividade coletiva, envolvendo coordenação de ações entre vários indivíduos – e, portanto, envolvendo conformidade com demandas, bem como resistências e tentativas de obter poder sobre outros – são estabelecidas pelo aprendizado social dos sujeitos. Todo aprendizado humano, quando não se dá exclusivamente por imitação, ocorre em contextos de relações de poder – exercícios de persuasão e coerção – em ambientes cuja psicogeografia é produzida por aplicações de forças *interessadas*.

(Uma sala, por exemplo: alguém a dispôs. Segundo quais critérios? E quais

921 Milgram, *Obedience to Authority*, 149–152.

922 “Os leitores que sintam que esta seja uma consideração trivial deveriam realizar o seguinte experimento. Ele os ajudará a sentir a força da inibição que opera sobre o sujeito. Primeiro, identifique uma pessoa pela qual você tenha um respeito genuíno, preferivelmente alguém mais velho do que você por pelo menos uma geração, e que represente uma autoridade em um domínio importante da vida. Ela poderia ser um professor respeitado, um sacerdote querido, ou, sob certas condições, um progenitor. Ela deve ser também uma pessoa a quem você prefere se referir por algum título, tal como Professor Parsons, Padre Paul, ou Dr. Charles Brown. Ela deve ser uma pessoa que representa para você a distância e a solenidade de uma autoridade genuína. Para compreender o que significa romper a etiqueta das relações com a autoridade, você precisa meramente se apresentar à pessoa e, em vez de usar o título dela, seja ele Dr., Professor, ou Padre, dirigir-se a ela usando seu primeiro nome, ou talvez até mesmo um apelido apropriado. Você pode dizer ao Dr. Brown, por exemplo, ‘Bom dia, Charlie!’. Conforme você se aproxima dele, você experienciará uma ansiedade e uma poderosa inibição que pode bem representar um final bem-sucedido para o experimento. Você pode dizer a si mesmo: ‘Por que eu deveria realizar esse experimento estúpido? Sempre tive uma ótima relação com o Dr. Brown, que pode agora ser arruinada. Por que eu deveria parecer-lhe arrogante?’ Muito provavelmente você não será capaz de realizar a ação desrespeitosa, mas mesmo ao tentá-la você obterá uma maior compreensão dos sentimentos experienciados por nossos sujeitos.” Ibid., 151–152.

923 Ibid., 135–138.

os efeitos desse dispositivo? Ou seja, o que ele possibilita, e o que ele impede – tanto fisicamente, quanto simbolicamente – as pessoas que estão nele de fazer? Enquanto configuração do espaço, o que ele diz – ou melhor, não diz, mas sugere – às pessoas que estão nele? Quais os papéis das pessoas que ocupam esses ou aqueles lugares na sala? Por exemplo: uma sala de aula, um escritório, uma sala de conferências; ou uma sala de estar, uma sala de jantar, um quarto de dormir.) *Os critérios da disposição do espaço, e dos dispositivos que estão nele, fazem parte da definição da situação.*

A submissão e a resistência a interesses de outras pessoas são formas básicas de interação humana; e os interesses de ainda outras pessoas – muitas das quais não chegamos a conhecer pessoalmente, como legisladores, políticos, administradores, engenheiros e técnicos – delineiam de modo indireto as situações nas quais nos encontramos, estabelecendo estruturas que cada um de nós *recebe* e *internaliza*, pela experiência, como um tipo de *herança social*. A herança que recebemos é proveniente daqueles que tomaram no passado decisões que nos afetam no presente. Nesse sentido, as forças e influências que moldam a subjetividade, que estabelecem sua capacidade de situar-se no mundo, são movidas pelos interesses de diversos sujeitos, atuando direta ou indiretamente sobre os sujeitos em formação – e todo sujeito, desde o nascimento até a morte, está sempre em formação (ao mesmo tempo que forma aqueles com quem interage, ou que são afetados por ele).

Os seres humanos vivem em contato com esquemas de poder e autoridade desde o nascimento, crescendo em meio a tais arranjos, a partir de condições iniciais de total dependência fisiológica. Nessas condições, os indivíduos adultos que exercem poderes sobre o ambiente da criança atuam de maneira geralmente benigna e útil (é claro, com exceções), suprimindo-lhe necessidades básicas de sobrevivência, segurança e afeto.⁹²⁴ Depois, ao longo da vida, o ser humano funciona durante uma parte considerável de seu tempo como elemento subordinado em diversos sistemas hierárquicos nos quais a obediência é recompensada e a desobediência é punida (devemos lembrar que existem formas afetivas de punição e recompensa; por exemplo, ostracismo, exclusão, ou aceitação em grupos sociais).

924 Cf. *Ibid.*, 208, n. 11.

Além da família, a *escola* (na maior parte das sociedades contemporâneas) exerce uma função de instituição disciplinadora e educativa dos sujeitos (sujeitados). Outros sistemas hierárquicos, como empresas, corporações militares, etc., cumprem posteriormente a mesma função.⁹²⁵ O propósito dos vários esquemas disciplinares é de fato produzir certos tipos de sujeitos, de acordo com os interesses daqueles que estabeleceram tais esquemas (interesses que podem, ou não, ser, ou vir a ser, compartilhados pelos próprios sujeitos). Com o tempo, alguns sujeitos são promovidos a níveis superiores da hierarquia, passando a exercer funções de comando sobre outros. O resultado geral é uma internalização das ordens sociais – um longo hábito de reconhecer figuras que ocupam papéis sociais de autoridade, bem como símbolos que determinam essas ordens, e de adaptar-se às suas demandas. Isso é algo que cada indivíduo faz à sua maneira, enquanto a forma das demandas em qualquer grupo social estabelece para os membros um padrão de normalidade do qual cada um pode se desviar. As formas de resistência, desobediência, ou atuação criativa ou espontânea que possam emergir com os sujeitos se dão todas, necessariamente, contra o pano de fundo desses contextos formativos, conforme estes se manifestam nos campos biográficos individuais.

A legitimidade das demandas em uma situação, do ponto de vista dos indivíduos sujeitos às demandas, é dada pela aceitação interna das normas sociais que regem a situação. Isso depende da adoção (não necessariamente consciente) de um esquema onto-axiológico – em outras palavras, de uma “ideologia”, entendida como um conjunto de opiniões e valores de uma pessoa – que produz um sentimento de racionalidade acerca da situação, ou seja, uma concordância interna com a ordem estabelecida na situação, derivada de sua articulação com a ideologia justificadora.⁹²⁶ A adesão ideológica estabelece a conformidade voluntária com as normas sociais – em contraste com uma conformidade meramente *tática* ou exterior, que implica a possibilidade de uma resistência velada, e só existe sob vigilância. Por outro lado, as situações sociais geralmente ocorrem inseridas em um macrocontexto (o suporte social mais amplo de qualquer situação imediata) que implica sempre a possibilidade de uma coerção abrangente e total (o poder do Estado, através de seu

925 Cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975).

926 “A justificação ideológica é vital para se obter uma obediência *voluntária*, pois permite que a pessoa veja seu comportamento como servindo a um fim desejável.” Milgram, *Obedience to Authority*, 142.

aparato jurídico e policial). Em conjunto com esses fatores, as pessoas são movidas por suas próprias considerações utilitárias, como necessidade de sobrevivência, vantagem pessoal e outros possíveis benefícios, e a busca de satisfação de desejos (incluindo desejos altruístas).

§ 160. Formas de comunicação

O controle da atenção pela comunicação é determinado pela informação: aquilo que o organismo percebe (consciente ou inconscientemente). Do ponto de vista da atenção, a comunicação humana pode ser analisada de acordo com o seguinte esquema básico:

(1) Quanto à simetria do envolvimento da atenção, toda comunicação pode ser dita *simétrica* ou *assimétrica*:

(a) Em uma comunicação simétrica, os participantes são potencialmente emissores e receptores. Isso significa que há possibilidade de resposta a qualquer mensagem. Assim, por definição, a comunicação simétrica se restringe a trocas diretas de informação entre indivíduos. (Um “indivíduo” pode ser uma máquina, um animal, ou outra entidade autônoma.)

(b) Em uma comunicação assimétrica, o receptor não tem possibilidade de resposta direta, pois o emissor não está aberto a receber uma resposta, seja por decisão própria, seja por causa da estruturação material e/ou social da situação. Na prática, esse também será o caso se o receptor *interpretar* a situação dessa maneira (por exemplo, se fizer a *suposição* de que o emissor é incapaz de receber uma resposta). A comunicação assimétrica pode ser dirigida a mais de um indivíduo.

(2) Quanto ao desenvolvimento temporal, toda comunicação pode ser dita *sincrônica* ou *diacrônica*:

(a) Em uma comunicação sincrônica, o intervalo entre a emissão de uma mensagem e sua recepção encontra-se dentro dos limites temporais de uma única situação.

(b) Em uma comunicação diacrônica, outras situações podem ocorrer no período entre a emissão de uma mensagem e sua recepção.

O que constitui uma “mensagem”, nesse esquema, é arbitrariamente definido pelos participantes de uma situação, ou por um observador, conforme a interpretação que esses sujeitos fazem da própria situação. Não há necessidade de que eles concordem em suas interpretações – e nem toda mensagem é uma comunicação intencional. (Por exemplo, um comportamento do qual um sujeito não tem consciência pode ser percebido por outro sujeito como uma mensagem.)

Um diálogo é uma troca simétrica (independente do meio de comunicação utilizado: encontro, telefone, correio, etc.), que pode ser sincrônica (como uma conversa) ou diacrônica (como um debate em publicações). Uma luta corpo-a-corpo é uma comunicação simétrica sincrônica (*além* de ser uma luta). Por outro lado, uma comunicação pública (como uma aula, uma palestra, uma transmissão de áudio ou vídeo, etc.) é uma troca assimétrica – que pode envolver interações simétricas (por exemplo, se um ouvinte interrompe um palestrante para fazer uma pergunta).

Alguns pontos relevantes acerca desse esquema são os seguintes:

(i) O emissor *humano* imediato de uma mensagem pode ser apenas um funcionário de um aparato maior (por exemplo, um repórter na televisão, o sujeito que cola um cartaz a serviço de uma empresa), ou pode ser um indivíduo atuando em interesse próprio.

(ii) No caso de comunicações assimétricas diacrônicas, é possível haver uma equipe de funcionários trabalhando para produzir uma mensagem, de modo que *não haja* um emissor humano imediato único. Um indivíduo receptor de uma comunicação assimétrica diacrônica pode não saber quem foi o emissor da mensagem (ou mesmo se ela teve um emissor). Nesse sentido, tanto um anúncio publicitário quanto uma pintura rupestre podem ser entendidos como comunicações assimétricas diacrônicas.

(iii) Um indivíduo que emite uma comunicação assimétrica está com sua atenção voltada para a própria tarefa, para a mensagem, para o aparato de transmissão, etc., e apenas minimamente envolvido com a audiência (ele pode nem saber quem é a audiência, como no caso de um naufrago que lança ao mar uma mensagem em uma garrafa). Os indivíduos que recebem a mensagem, por sua vez, estão com a atenção voltada para a recepção, e às vezes para o próprio emissor (quando a presença real ou virtual deste, mesmo que parcial, faz parte da

mensagem).

(iv) Em uma comunicação simétrica sincrônica, cada um dos participantes tem sua atenção voltada para o outro, na medida em que a manifestação da presença do outro é ao mesmo tempo parte do *meio de transmissão* da mensagem, bem como da própria mensagem. Por exemplo: em um encontro presencial, a percepção do corpo do outro (pela visão, audição, tato, olfato, etc.) faz parte da mensagem – seu olhar, sua aparência, sua postura, seu jeito de andar, sua expressão, são também mensagens. Em uma conversa por telefone, a manifestação da presença do outro é sua voz – sua entonação, suas pausas, seus silêncios, são também mensagens. Em uma conversa digital por mensagens instantâneas através de uma interface de texto, a manifestação da presença do outro é o texto – e as abreviações, escolhas, a própria forma do texto, são também mensagens.

(v) Uma comunicação pode ser definida como sendo de mais de um tipo ao mesmo tempo. Por exemplo: um indivíduo que interage com um programa de computador que simula um personagem inteligente ou semi-inteligente tem a impressão de estar participando de uma comunicação simétrica sincrônica com aquele personagem. Ao mesmo tempo, no entanto, ele está participando de uma comunicação assimétrica diacrônica com os criadores do programa (exercendo a função de receptor) – e pode ter consciência disso ou não. (Um observador do sistema “sujeito-programa” pode interpretar a comunicação entre as partes de qualquer uma dessas maneiras, ou como ambas simultaneamente.) Da mesma maneira, um indivíduo que interage com um representante de outro está ao mesmo tempo participando de uma comunicação simétrica sincrônica (com o representante) e de uma comunicação simétrica diacrônica (com o representado).

(vi) *Toda comunicação humana produz reações sugestivas em um receptor.*

§ 161. Definidores da situação

Os gestos, as posturas, as ações e as palavras, juntamente com os fatores ambientais – como sons, cores, cheiros, estruturação espacial, símbolos, acessórios –, contribuem para a definição de uma situação através de sua influência sugestiva.

Do ponto de vista do movimento da atenção, o conteúdo verbal de uma comunicação nem sempre é sua parte mais relevante; outros aspectos não-verbais podem ser mais relevantes (para qualquer um dos sujeitos, ou para todos). Por exemplo, geralmente trocas ritualísticas corriqueiras como “Bom dia!”, “Como vai?”, não são realizadas para transmitir aquele conteúdo verbal específico – isto é, a pessoa não quer realmente saber como você está – mas para estabelecer um contato, reconhecer a presença do outro, ou produzir os movimentos iniciais de uma situação.⁹²⁷

Os conteúdos verbais – afirmações, solicitações, comandos, perguntas, etc. – fazem parte desse contexto mais amplo de uma situação dada. Dentro de uma situação, eles atuam com um efeito sugestivo particular que é reforçado pela estruturação da situação como um todo.

Um pedido, por exemplo, acontece em um contexto, que envolve uma definição da situação por cada participante. O pedido é uma condução da atenção do outro, pela comunicação. E *antes* do próprio pedido, o contexto já é um dispositivo de condução da atenção, que *prepara* o outro para certos tipos de respostas, estabelecendo um campo de respostas socialmente possíveis.

Assim, mesmo quando uma pessoa deseja evitar atender a uma demanda, um desvio, uma hesitação, uma tensão, já são respostas à demanda. Mesmo quando o desejo de não atender não é expresso, ou não é posto em prática, a *resposta total* é o atendimento da demanda *mais* a tensão ou hesitação associadas ao desejo de não atender. Da mesma forma, o ato de *não* responder a uma pergunta ou a uma demanda *já* é uma resposta, quando o outro espera uma resposta. Não responder é uma resposta *intencional*, quando o sujeito que não responde sabe que o outro espera uma resposta; e é uma resposta *não intencional*, quando não sabe. O outro – aquele que espera a resposta – por sua vez, pode interpretar a não-resposta como intencional ou não, independentemente de ela sê-lo de fato.

A não-ação, ou um silêncio, em resposta a um pedido ou a uma pergunta pode ser um ultraje para alguém que solicita e espera uma resposta. A reação de uma pessoa a esse “ultraje” percebido por ela também é restrita pela estrutura total

927 Eric Berne, *Transactional Analysis in Psychotherapy: A Systematic Individual and Social Psychiatry* (New York: Souvenir Press, 1975), 83–89; Harold Garfinkel, “Studies of the Routine Grounds of Everyday Activities,” *Social Problems* 11 (Winter 1964): 225–250.

da situação, de modo que um certo número de passos seriam necessários para se chegar (por exemplo) a uma resposta agressiva (a qual é reprimida nos estágios iniciais de uma percepção de ultraje). Uma *negação explícita* de resposta (“prefiro não responder”, ou “prefiro não fazer”) muitas vezes é uma possibilidade *proscrita* pelo contexto, e implica uma certa ruptura com o contexto.⁹²⁸ De modo geral, negações implícitas ou explícitas de atendimento de demandas produzem mudanças no contexto, que possibilitam certas reações (e impossibilitam outras) não possíveis anteriormente. Dado um número suficiente de passos ou desdobramentos, as negações de demandas podem levar à violência, ou à ofensa verbal, ou à ameaça – ou seja, à explicitação de estruturas tácitas de violência subjacentes a uma situação.

Imagine, por exemplo, os resultados de sentar-se no chão de um metrô e negar-se a levantar-se diante dos pedidos de um guarda. Um certo número de trocas verbais pode conduzir facilmente a um exercício de força física por parte do guarda. Ou imagine que você decida perambular por uma área restrita em um shopping. Um segurança pode se aproximar e perguntar: “Posso ajudar?”. Imagine que você responda: “Não, obrigado”. As estruturas tácitas de poder logo se tornam explícitas – apesar da aparente “gentileza”, na verdade o que está implícito na pergunta do guarda é algo como: “Se você não sair daqui, vou obrigá-lo, e se você resistir, está sujeito à prisão; se resistir à prisão, está sujeito à morte pelo tiro de um policial.”

Estes são exemplos extremos e caricaturais, mas esse tipo de ordenação sugestiva ou delimitação de possibilidades acontece em toda situação. Nesse sentido, tanto a não-ação quanto a ausência de resposta e a resposta negativa são rupturas de uma situação, exceto quando a situação é *definida* como incluindo essas possibilidades.

Assim, por exemplo, um entregador de panfletos na rua sabe que muitas pessoas passarão por ele agindo como se ele não existisse ou fosse invisível. Em um nível corporal microscópico, a pessoa que recusa um panfleto pode identificar em si os movimentos da recusa: por exemplo, uma pequena tensão do ombro, um pequeno desvio da trajetória, talvez um pequeno movimento de cabeça, um

928 Como acontece no conto de Herman Melville, *Bartleby, the Scrivener: A Story of Wall-Street* (New York: Harper Collins, 2009 [1856]). Quando Bartleby, o escrivão, resolve responder “prefiro não fazer” a todos os pedidos que lhe são feitos, a estrutura da vida cotidiana das pessoas que interagem com ele é desfeita.

minúsculo retraimento do corpo, uma pequena retenção da respiração – micromovimentos subliminares em resposta à oferta (uma oferta que é, de fato, um pedido de comportamento por parte do outro). Sua atenção é capturada pelo entregador de panfletos, e ela responde ignorando-o, mas esse ignorar não é uma indiferença *muscularmente* neutra. A definição da situação implica que o entregador de panfletos não considera um ultraje ser ignorado (ou pelo menos não um ultraje que ele tenha meios legítimos para punir), e a pessoa não considera que ignorar o entregador seja o mesmo que ofendê-lo (pelo menos não de uma maneira que ela tenha motivos coercitivos para evitar). Algumas pessoas dizem “Não, obrigado”: nessa resposta está contida toda uma definição da situação (como a pessoa vê a si mesma, como ela vê o outro, etc.).

§ 162. *Rupturas*

Mesmo uma ruptura total com uma situação – por exemplo, a loucura – acontece em relação a um contexto prévio e ocorre como um passo em um percurso anterior. A ruptura acontece em relação às possibilidades e proibições explícitas ou implícitas no contexto, e assume sua forma particular *em relação àquele contexto*.⁹²⁹ Rupturas de contexto são criações de novos contextos; e são, no que diz respeito a seus antecedentes e a suas consequências, pontos de vivência no campo biográfico dos sujeitos (experiências).

§ 163. *Experiências-limite*

Além dos processos usuais de formação da subjetividade, as rupturas contextuais da experiência também são momentos que passam a fazer parte da subjetividade – dos hábitos, da memória, da personalidade. As rupturas em um fluxo de experiências costumeiro também são experiências, mas um certo tipo de

⁹²⁹ Cf., por exemplo, a discussão em Ronald D. Laing, *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness* (New York: Penguin Books, 1990 [1959]), 29–30. Ver também Ronald D. Laing, “Ritualization and Abnormal Behaviour,” *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences* 251, no. 772 (December 1966): 331–335.

experiência que pode ser entendido como não ordinária, não rotineira, não cotidiana. Para me referir a essas rupturas, usarei a noção de *experiências-limite*,⁹³⁰ definidas como experiências de um tipo que acontece fora dos limites da subjetividade que as encontra. Uma experiência-limite é uma experiência de arrebatamento da percepção e da consciência, que constitui uma chegada aos limites da consciência (do *estar consciente*), onde o sujeito deixa de ser quem é.⁹³¹

O limite pode ser entendido temporalmente: um ponto no tempo para além do qual não é possível ir e permanecer o mesmo – um ponto no tempo que, quando

930 “Uma experiência-limite é um encontro ou série de encontros através dos quais nós inesperada mas agudamente nos tornamos cômicos dos limites de nossas concepções, percepções e propriocepções. Tipicamente isso acontece através de uma súbita transgressão daqueles limites, que nos empurra para além das fronteiras invisíveis ao nosso redor, das quais antes não éramos cômicos, estando presos a nossas compreensões correntes da linguagem, da cultura e do mundo material. Paradoxalmente, uma experiência-limite realiza seu trabalho ao também limitar ou restringir nossa experiência de tal modo a sermos concentrados nessa nova consciência [awareness]. Isto é, ela engaja nossa agência em uma direção particular. Nesse sentido, uma experiência-limite é um tipo de disponibilização [affordance] (Gibson 1977, 1979) [James J. Gibson, “The Theory of Affordances”, in *Perceiving, Acting and Knowing*, ed. Robert Shaw e John. Bransford (New York: John Wiley, 1977), 67–82; James J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception* (Boston: Houghton Mifflin, 1979)] que abre o caminho – talvez força o caminho – rumo à alteração irrevogável de como estamos no mundo, e de como o mundo está em nós.” Karen Ann Watson-Gegeo, “A Different World: Embodied Experience and Linguistic Relativity on the Epistemological Path to Somewhere,” *Anthropology of Consciousness* 15, no. 2 (2004): 2. Karen Watson-Gegeo utiliza esse conceito para refletir sobre suas experiências pessoais em um certo período de sua vida, quando ela foi vítima de um acidente drástico de envenenamento que a deixou à beira da morte, e do qual ela levou anos para se recuperar, ficando com sequelas permanentes que alteraram suas percepções e sua visão de mundo. Ver: Karen Ann Watson-Gegeo, “Journey to the ‘new Normal’ and beyond: Reflections on Learning in a Community of Practice,” *International Journal of Qualitative Studies in Education* 18, no. 4 (August 2005): 399–424. Meu uso desse conceito é baseado no trabalho de Gegeo, porém até onde sei o conceito origina-se na obra de Georges Bataille. Ver nota posterior.

931 A noção de “experiência-limite” como uma forma de experiência encontrada “no extremo limite do possível” foi introduzida por Georges Bataille e Maurice Blanchot, e posteriormente retomada por Michel Foucault. Gerald L. Bruns, “Foucault’s Modernism,” in *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. Gary Gutting, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 363–364. Entre as principais formas de experiências-limite exploradas por eles incluem-se: “esquecimento, espera, atenção, aflição, sofrimento, exaustão, fascinação, abandono, morte, loucura – e poesia”. Ibid., 366. Segundo Gerald Bruns, Foucault apropria-se dessa noção como uma maneira de expor as limitações da fenomenologia. Ibid., 363. Conforme Foucault: “A experiência do fenomenólogo é, no fundo, uma certa maneira de lançar um olhar reflexivo sobre um objeto qualquer do vivido, sobre o cotidiano em sua forma transitória, para apreender as significações. Para Nietzsche, Bataille, Blanchot, pelo contrário, a experiência é tentar chegar a um certo ponto da vida que esteja o mais perto possível do não vivível. O que é necessário é o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade. O trabalho fenomenológico, ao contrário, consiste em empregar todo o campo de possibilidades ligadas à experiência cotidiana. Ademais, a pesquisa fenomenológica busca reapreender o significado da experiência cotidiana para encontrar aquele em que o sujeito que eu sou é efetivamente fundante, em suas funções transcendentais, dessa experiência e de suas significações. No entanto, a experiência em Nietzsche, Blanchot, Bataille tem por função arrancar o sujeito de si mesmo, fazer com que ele não seja mais ele mesmo, ou que ele seja levado à sua aniquilação ou à sua dissolução. Esse é um empreendimento de des-subjetivação.” Michel Foucault, *Dits et écrits IV, 1980-1988* (Paris: Gallimard, 1994), 43.

atravessado, transforma aquele que o atravessou. Em um certo sentido, todo instante transforma aquele que o atravessou. Mas os instantes não-ordinários aos quais me refiro aqui são transformações em um sentido particular: experiências no extremo limite da experiência possível *para um dado sujeito* – um limite que é dado pela capacidade de se manter uma consciência ou uma memória da experiência.

Sob essa perspectiva, o tempo – o fluxo da experiência – é heterogêneo. Alguns eventos são regulares, ou seguem certos padrões, enquanto outros são singulares e não correspondem aos padrões habituais. (Ou seja: alguns eventos são classificados como *comuns*, outros como *especiais* ou *excepcionais*.) Quando os limites habituais do real são transgredidos por uma experiência, o sujeito é obrigado a alterar ou abandonar muitas das *estórias* que conta para si mesmo, pois elas não se aplicam ao contexto da experiência-limite. (Isso não significa, contudo, que ele não possa retomá-las depois.)

§ 164. Reformulação de limites

É necessário fazer uma distinção entre experiências novas (ou experiências de novidade) e experiências-limite. Experiências-limite podem ser experiências novas, e experiências novas podem ser experiências limite. Mas nem sempre os conjuntos se interseccionam.

As experiências-limite são diferentes, por exemplo, daquelas experiências fortuitas que podem ter efeitos importantes na formação dos sujeitos, mas que ainda acontecem dentro de contextos ordinários. Por exemplo: um encontro inesperado, uma conversa que pode modificar o rumo de uma existência, ao influenciar as decisões de um sujeito, ainda acontece no contexto de uma situação social definida.

Da mesma maneira, quando você encontra uma novidade na vida, ou sai da rotina habitual, ainda está dentro dos limites possíveis ou previsíveis de sua subjetividade. Por exemplo: escolher fazer algo não-habitual para você, como beber chá em vez de café (digamos). Experimentar algo novo, como viajar a uma cidade que você não conhece. Aprender uma nova habilidade, como falar um idioma, praticar um esporte, aprender a jogar um jogo, mudar de profissão. Todas essas são

atividades que modificam gradualmente o sujeito, abrindo-lhe novas possibilidades de ação, e talvez eliminando outras (uma pessoa que muda de emprego talvez tenha mais dinheiro e possa mudar de casa, mas pode ser que o novo emprego lhe impeça de ter tempo livre nas manhãs de sábado).

Entretanto, simplesmente escolher entrar em um contexto não-habitual não implica necessariamente uma experiência-limite. Uma experiência-limite é uma experiência de um não-contexto – uma ruptura de todos os contextos previamente conhecidos – que posteriormente pode ser contextualizada. Ela é um contato com uma alteridade *quase* absoluta, na qual as estruturas do real deixam de ser aquelas às quais a consciência está acostumada. Mas qualquer ruptura de contextos é dada *a partir de um contexto prévio*, que pode servir para recontextualizar a experiência. E é situada em um contexto posterior, no qual se *reflete* sobre ela – e assim ela se torna uma *estória*.

§ 165. Transformação

Os requisitos para o acontecimento de uma experiência-limite são uma ruptura com os limites de funcionamento usuais da caixa preta do inconsciente que dá suporte à consciência:

Aqui é necessário retornar à distinção entre uma *porta da frente* e uma *porta dos fundos* da experiência. A forma de qualquer experiência pode ser dada pelo contato dos sistemas perceptivos com o mundo exterior (a “porta da frente”), ou por modificações nas estruturas internas do sujeito (a “porta dos fundos”).

As experiências-limite são transitórias, pois o contexto tende a se restabelecer – seja retornando à forma usual da subjetividade, com as memórias e as consequências da experiência, seja estabelecendo uma nova forma, uma alteração da forma anterior: uma reorganização ontológica, ou axiológica, ou onto-axiológica; uma modificação das necessidades internas do sujeito, de seus desejos, de seus propósitos.

Após uma experiência-limite, o sujeito talvez não possa mais viver como antes – ele pode necessitar se adaptar ao contexto de sua vida de outra maneira,

necessitar alterar a forma de sua vida para viver no mesmo contexto de antes. Isso produz uma alteração do próprio contexto, conforme o sujeito produz mudanças nos esquemas e estruturas de seu cotidiano de acordo com suas novas necessidades.

§ 166. *Ações voluntárias e involuntárias*

Forças que moldam o sujeito atuam em todos os processos que conduzem às formas assumidas pela consciência em seu momento presente. Entre essas forças encontram-se os impulsos internos que movem a atenção rumo a qualquer um de seus objetos, e os desejos ou impulsos que fazem o sujeito agir de uma maneira ou de outra, modulados pelos hábitos que ele adquiriu ao longo do tempo.

Uma vez que há sempre um fluxo espontâneo de atividade ocorrendo quando temos experiências, como diferenciamos entre impulsos automáticos e impulsos voluntários nesse fluxo? Essa diferenciação é feita reflexivamente, conforme atribuímos motivos a algumas ações que fazem parte dos campos de experiência. Sob essa perspectiva, uma ação sempre ocorre por um motivo – no sentido literal da palavra motivo, “algo que move”.

Um primeiro requisito para atribuirmos um caráter voluntário a ações que ocorrem em nossos campos de experiências é considerarmos que as ações são “nossas”. Essa é uma qualidade que atribuímos a certos campos de experiência, geralmente (mas, de um ponto de vista lógico, não necessariamente) campos que têm uma relação particular com nossos corpos.

Um segundo requisito é considerarmos que elas sejam resultados de motivos que consideramos sujeitos ao possível controle da consciência, mesmo que um tal controle não tenha sido efetivamente exercido. Assim, consideramos voluntárias: (1) ações a cujos motivos sentimos que poderíamos resistir se quiséssemos, ou aos quais consideramos que poderíamos dar mais força, se quiséssemos. Nesse caso, consideramos que permitimos que a ação ocorresse, e sentimos que poderíamos *não* ter permitido (o arrependimento é uma possibilidade). Também consideramos voluntárias: (2) ações que são experienciadas juntamente com um sentimento de esforço, ou seja, o sentimento de estar exercendo uma força, que pode ser contrária

ou favorável ao fluxo espontâneo dos eventos (ou a certas partes ou elementos desse fluxo).

Atribuímos um caráter involuntário a uma ação quando: (1) ela é uma ação que ocorre *sem* nossa permissão, ou seja, quando sentimos que algo ocorre espontaneamente, independentemente de nosso querer, e ao mesmo tempo não consideramos que teríamos sido capazes de impedir o acontecimento, mesmo que desejássemos tê-lo feito. Ou quando: (2) fazemos um esforço para impedir que uma ação ocorra, e ainda assim somos incapazes de evitar que ela ocorra.

Estou falando aqui sobre processos de atribuição, sobre os quais é importante lembrar duas coisas. Primeiro, esses processos não são necessariamente voluntários ou conscientes. Assim, a *atribuição* de um caráter voluntário a uma ação pode ser (e geralmente é) um ato involuntário. Sendo um processo em grande medida inconsciente, uma atribuição depende do funcionamento de estruturas que não são acessíveis à consciência. Mudanças nessas estruturas podem ocorrer pela “porta dos fundos”, e podem gerar processos de atribuição pouco usuais. (Assim, não é logicamente impossível que um sujeito atribua uma qualidade voluntária e pessoal a um evento não relacionado ao corpo do sujeito, como um movimento de um objeto inanimado, ou de uma outra pessoa, etc. Tendemos – nós quem? – a classificar esse tipo de atribuição sob o rótulo de “loucura”.)

Uma segunda coisa a ser lembrada é que uma atribuição verbal, ou discursiva, ocorre em um contexto. Fazemos esse tipo de atribuição quando estamos tentando produzir sentido para nós mesmos (refletindo sobre uma experiência), ou quando estamos expressando algo para outras pessoas em uma situação social. Em ambos os casos, estamos interpretando um evento. Na prática, porém, as situações em que temos esse tipo de conversa com alguém são relativamente raras, e sempre sujeitas aos limites das próprias situações. Esses são contextos bastante diferentes de uma discussão abstrata (um monólogo) que ocorre nos limites de um texto escrito.

§ 167. *Atividade*

De um ponto de vista experiencial *imediato*, não há diferença entre pensamento, sentimento, e ação. Somente de modo reflexivo fazemos uma diferenciação (por exemplo, entre um ato corporal e um ato mental). Enquanto a atenção está imersa na atividade momentânea, essa diferenciação não existe. *Toda experiência é uma atividade*: a existência de experiências acontece em meio à atividade constante do organismo e do ambiente (no mínimo, a atividade orgânica do próprio sujeito, como respiração, pulsação, ajustes musculares, pequenos movimentos, etc.). Essa atividade é em grande medida involuntária, mas sabemos que podemos influenciá-la se quisermos; isto é, podemos exercer um certo controle sobre as atividades autônomas do organismo (por exemplo, relaxar e tensionar músculos, controlar o ritmo da respiração, a postura do corpo, etc.), e podemos agir sobre o ambiente através do controle que exercemos sobre o sistema muscular. Quando não decidimos influenciar o fluxo espontâneo das atividades autônomas, elas acontecem de maneiras habituais sem que necessitemos fazer qualquer esforço ou tomar qualquer decisão a respeito delas. Por outro lado, quando *decidimos* influenciar o fluxo espontâneo de certas atividades autônomas do organismo, o que fazemos é simplesmente *pensar*. O pensamento é automaticamente traduzido em ação, sem que necessitemos de qualquer passo adicional. Nesse sentido, de um ponto de vista experiencial, não há qualquer diferença entre o pensamento e o ato: não temos uma experiência de um pensamento seguido de uma ação, mas simplesmente uma experiência de uma ação que é ao mesmo tempo pensada.⁹³² Por outro lado, um pensamento pode ser o

932 Uma atividade motora imediatamente concomitante com uma ideia da própria atividade é chamada na literatura psicológica de “ação ideomotora”: “Sempre que o movimento acompanha sem hesitação e imediatamente a noção dele próprio na mente, temos a ação ideomotora. Não temos então consciência de nada entre a concepção e a execução. Todo tipo de processos neuromusculares entram no meio, é claro, mas não sabemos absolutamente nada deles. Pensamos no ato, e ele é feito; e isso é tudo que a introspecção nos diz do assunto. O Dr. Carpenter, que foi o primeiro, creio, a usar o nome de ação ideomotora, situou-a, se não me engano, entre as curiosidades de nossa vida mental. A verdade é que ela não é nenhuma curiosidade, mas simplesmente o processo normal, livre de disfarce. Enquanto falo, torno-me cômico de um alfinete no chão, ou de alguma poeira em minha manga. Sem interromper a conversa, limpo a poeira ou pego o alfinete. Não faço nenhuma resolução expressa, mas a mera percepção do objeto e a noção efêmera do ato parecem produzir este último por si mesmas. De modo semelhante, sento-me à mesa após o jantar e acho-me de tempos em tempos pegando castanhas ou passas do prato e comendo-as. Meu jantar propriamente dito acabou, e no calor da conversa eu quase não tenho consciência do que faço; mas a percepção da fruta, e a noção

resultado de uma decisão, ou não.

§ 168. Decisões

Quando *há* alguma decisão de nossa parte, ela é tomada em relação a possibilidades que se apresentam na situação, conforme surge alguma demanda.

O tipo mais simples de ação voluntária que experienciamos é aquele em que decidimos executar um movimento corporal contra o qual não existe nenhuma oposição (por exemplo, erguer um braço, mover o corpo, levantar-se, prender a respiração, fechar os olhos). As possíveis oposições que poderiam ocorrer seriam exteriores (por exemplo, alguém segura seu braço quando você tenta erguê-lo), ou estruturais (por exemplo, seu braço está ferido), ou ainda, psicológicas (por exemplo, você tem alguma *razão* para não erguer o braço, ou um desejo de *não* fazer isso). Mas note que, na realidade, essas experiências são sempre *contextualizadas* e envolvem propósitos ou motivações: não executamos ações voluntárias *sem sentido*. (Então, por exemplo, se você decidir neste momento erguer o braço, estará fazendo isso em relação ao presente contexto: a leitura deste texto, e toda a complexa rede de elementos de sua experiência presente, passada e futura.) Quando decidimos caminhar, não decidimos “mover a perna direita e depois

efêmera de que posso comê-la, parecem fatalmente produzir o ato. Certamente não há nenhum *fiat* expresso aqui; não mais do que há em todas aquelas idas e vindas e rearranjos habituais de nós mesmos que preenchem toda hora do dia, e que as sensações aferentes instigam tão imediatamente que é frequentemente difícil decidir se devem ser chamadas de atos reflexos em vez de voluntários. [...] os termos intermediários de uma série habitual de atos que conduzem a um fim tendem a ser desse tipo *quase*-automático. Como diz Lotze: ‘Vemos na escrita, ou no ato de tocar piano, um grande número de movimentos muito complicados que se seguem rapidamente uns aos outros, cujas representações instigadoras permaneceram por menos de um segundo na consciência, certamente não o suficiente para despertar qualquer outra volição além da volição geral de resignar-se sem reserva à passagem da representação à ação. Todos os atos de nossa vida diária acontecem dessa maneira: nosso ficar em pé, caminhar, falar, tudo isso nunca exige um impulso distinto da vontade, mas é adequadamente produzido pelo puro fluxo do pensamento.’ [Rudolph Hermann Lotze, *Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele* (Lepzig: Weidmann'sche Buchandlung, 1852), 293.] Em tudo isso, a condição determinante da sequência do ato sem hesitação e sem resistência parece ser *a ausência de qualquer condição conflitante na mente*. Ou não há nada mais na mente, ou o que há não entra em conflito.” James, *Principles*, 1130–1132. A noção do efeito ideomotor a que James se refere foi introduzida por William B. Carpenter, “On the Influence of Suggestion in Modifying and Directing Muscular Movement, Independently of Volition,” *Notices of the Meetings of the Royal Institution of Great Britain* 10 (1852): 148–54. Para uma revisão da literatura recente, ver Yun Kyoung Shin, Robert W. Proctor, and E. J. Capaldi, “A Review of Contemporary Ideomotor Theory,” *Psychological Bulletin* 136, no. 6 (2010): 943–974.

a perna esquerda”. Geralmente decidimos algo como “ir até a cozinha buscar um copo d’água”. (Ou poderíamos decidir “mover a perna direita e depois a perna esquerda”, como parte de um experimento filosófico.) Os movimentos de levantar e caminhar fazem parte desse contexto, e não pensamos neles especificamente, ou necessariamente, embora seja possível fazê-lo. Não é necessária nenhuma “representação” mental do movimento para que ele aconteça, apenas uma decisão de alcançar algum objetivo. Assim, se você decide simplesmente “sair para caminhar”, esse é seu objetivo, e ele diz respeito a um certo contexto de ideias e valores (uma onto-axiologia) que dá sentido à sua ação (por exemplo, ideias relacionadas ao valor da caminhada para manter uma boa saúde, os malefícios de uma vida sedentária, etc.; ou quaisquer outros motivos).

De modo geral, nossas decisões são tomadas em relação aos *objetivos* de nossas ações. Quando não há nenhum impedimento ou problema para a realização de um objetivo, a sequência de ações que conduz até ele é realizada de modo automático ou quase automático. Podemos realizar a sequência inteira enquanto pensamos em outras coisas. Quando não é necessário que a atenção esteja concentrada na tarefa – quando não há nenhuma demanda no âmbito da tarefa – a atenção alterna entre outros objetos de interesse *enquanto* a tarefa está sendo realizada. (Nesse caso: se alguém nos perguntasse, diríamos que nossa ação foi voluntária ou involuntária? Na realidade: que motivos alguém teria para fazer esse tipo de pergunta?)

§ 169. Não-decisões

Há um grande número de ações cotidianas que são realizadas sem que tomemos nenhuma decisão, pois os próprios objetivos são habituais. A vida rotineira é organizada em torno de uma série de práticas, objetivos, ideias, valores, necessidades e atividades que adquirem um caráter estável para nós em razão de sua conformação habitual, dada pela repetição. As decisões a respeito desses objetivos já foram tomadas por nós no passado, ou são objetivos acerca dos quais não temos escolha senão aceitá-los. É claro que, logicamente, sempre podemos

pensar em alternativas, mas as pressões sociais nos impedem de considerá-las como alternativas reais – ou, em outras palavras: não temos motivos para considerá-las como alternativas reais. Assim, por exemplo, uma pessoa que se levanta da cama de manhã tem apenas uma certa possibilidade de escolha: ela pode permanecer na cama até o momento em que seus compromissos permitem. Uma pessoa que tem a obrigação de estar em um lugar a uma hora marcada não tem de passar por um processo de decisão para levantar da cama e aprontar-se. Se ela coloca um despertador para tocar, e sabe que pode dormir mais cinco minutos após o toque, ela pode decidir entre levantar-se ou permanecer mais algum tempo, a partir de quando ouve o toque. Mas a decisão de levantar já estava feita na noite anterior, quando ela preparou o despertador. Assim, o toque do despertador funciona como uma *sugestão* que desencadeia uma sequência de ações, geralmente ações rotineiras que já foram executadas muitas vezes no passado – geralmente, inclusive, na mesma ordem, e até, talvez, na mesma ordem *exata*. Quando a pessoa se levanta da cama, então, sua atenção se alterna entre diversos objetos, enquanto seu corpo executa suas ações rotineiras. (Então: quem executa as ações? A pessoa ou seu corpo?)

§ 170. *Sugestão e automatismo*

Entre as ações complexas que acontecem sem que tomemos nenhuma decisão, há algumas ações que realizamos automaticamente a partir de alguma sugestão presente no ambiente, como uma percepção, uma noção vaga, uma sensação, ou simplesmente que são feitas (por nós, ou por nosso corpo) enquanto estamos pensando em outra coisa. Essas ações acontecem quando há no campo da consciência uma sugestão de uma ação, e ao mesmo tempo *não há nenhum motivo para não realizar aquela ação*. A simples percepção ou concepção de uma possibilidade de ação é uma sugestão que pode desencadear uma ação, na ausência de algum motivo que a iniba.

§ 171. Inibição

A *experiência da ação* acontece quando temos um impulso e não há oposição. Além de oposições externas e impossibilidades estruturais, um impulso pode ser inibido por outro impulso, que funciona como uma oposição psicológica. Quando há impulsos que são mutuamente excludentes, eles se inibem na medida de sua “força”, e a experiência subsequente é um resultado dessa contraposição de impulsos. (O que é a “força” de um impulso psíquico? Uma experiência que qualquer pessoa conhece, mas que não sou capaz de descrever. A palavra “força”, aqui, é apenas uma metáfora útil.)

Um campo imediato de experiência é uma composição de múltiplas tendências, algumas centrais, outras marginais. Quando há oposições entre vários impulsos em um mesmo campo de experiência, passamos pelo processo que chamamos de *deliberação*. A *experiência da deliberação* é o processo que antecede a decisão, quando os diversos motivos contra e a favor de uma atividade futura se colocam em relação uns com os outros no fluxo da experiência, até que espontaneamente alguma decisão ocorra.⁹³³ A *experiência da decisão* é o momento quando algum impulso prevalece sobre outros e uma atividade antes concebida como possibilidade se torna manifesta, enquanto outras possibilidades se extinguem. Qual impulso prevalece, ou por que ele prevalece, é algo que não

933 “Estamos agora em uma posição de descrever *o que acontece na ação deliberada*, ou quando a mente é o assento de muitas ideias relacionadas umas às outras de maneiras antagônicas ou de maneiras favoráveis. Uma das ideias é a de um ato. Por si mesma essa ideia incitaria um movimento; contudo, algumas das considerações adicionais que estão presentes à consciência bloqueiam a descarga motora, enquanto outras, pelo contrário, solicitam que ela ocorra. O resultado é aquele sentimento peculiar de inquietação interior conhecido como *indecisão*. Felizmente ele é familiar demais para necessitar de descrição, pois descrevê-lo seria impossível. Enquanto ele dura, com os vários objetos diante da atenção, é dito que nós *deliberamos*; e quando finalmente a sugestão original ou prevalece e faz o movimento ocorrer, ou é definitivamente extinta por suas antagonistas, é dito que *decidimos*, ou *pronunciamos nosso fiat voluntário* em favor de um curso ou do outro. As ideias reforçadoras ou inibidoras, enquanto isso, são chamadas de *razões* ou *motivos* pelos quais a decisão é produzida.” James, *Principles*, 1136. Sobre o uso da palavra “ideias”, James explica em uma nota: “Uso aqui a fraseologia comum por mera conveniência.” Ibid., 1136, n. 39. Quando consideramos que a cada momento do processo de deliberação “nossa consciência é a de um objeto extremamente complexo, a saber, a existência de todo o conjunto de motivos e seu conflito” (Ibid., 1136), isto é, um “objeto total” (Ibid., 265), podemos entender que, quando falamos sobre “muitas ideias simultaneamente presentes à mente e agindo umas sobre as outras, o que isso realmente significa é uma mente com uma ideia diante de si, de muitos objetos, propósitos, razões, motivos, relacionados uns aos outros, alguns de maneira harmoniosa e alguns de maneira antagônica. Com esse alerta, não hesitarei em recair de tempos em tempos no popular linguajar lockeano, embora creia que ele seja errôneo.” Ibid., 1136, n. 39.

sabemos dizer de antemão: se soubéssemos, já teríamos decidido. A decisão é algo que acontece de modo espontâneo, e posteriormente descrevemos o impulso que prevaleceu como sendo o motivo para a ocorrência da atividade realizada. Em certas ocasiões, a experiência da ação ocorre sem ser antecedita pela experiência de uma decisão consciente, apenas como uma atividade espontânea.⁹³⁴

§ 172. Esforço

Em certas ocasiões, por outro lado, há um *sentimento de esforço* que faz parte da experiência.

O sentimento de esforço é o sentimento de uma intervenção na atividade autônoma da experiência, contrariamente a uma resistência ou oposição (seja ela exterior, estrutural, ou psíquica) encontrada na experiência. Em algumas situações temos a experiência de fazer um esforço de guiar o fluxo da própria experiência em uma ou outra “direção”, tornando atuais certas possibilidades. Nessas situações, o sujeito sente que faz uma força a favor de um dos impulsos antagônicos em seu campo de experiência – ou melhor: de um ponto de vista reflexivo, o esforço é concebido espontaneamente como uma força acrescentada a um dos motivos que se opõem no campo da experiência.⁹³⁵

934 Por exemplo: “Sabemos o que é sair da cama em uma manhã congelante em um quarto sem uma lareira, e como o princípio vital dentro de nós protesta contra o ordálio. Provavelmente a maioria das pessoas já ficou em certas manhãs por uma hora de uma vez incapazes de se prontarem para a resolução. Pensamos em como estaremos atrasados, como os deveres do dia sofrerão; dizemos ‘Eu *devo* me levantar, isso é degradante’, etc.; mas ainda assim o colchão quente dá uma sensação deliciosa demais, o frio lá fora é cruel demais, e a resolução se esvai e se adia de novo e de novo, justamente quando parecia à beira de romper a resistência e passar para o ato decisivo. Agora, como é que nós *chegamos* a nos levantar, sob tais circunstâncias? Se eu puder generalizar a partir de minha própria experiência, na maioria das vezes nós nos levantamos sem qualquer luta ou decisão de todo. Nós subitamente descobrimos que *já* levantamos. Um afortunado lapso de consciência ocorre; esquecemos tanto o calor quanto o frio; caímos em algum devaneio conectado com a vida do dia, no curso do qual a ideia nos atravessa subitamente, ‘Opa! Não devo continuar aqui deitado’ – uma ideia que naquele instante afortunado não desperta nenhuma sugestão contraditória ou paralisante, e conseqüentemente produz imediatamente seus efeitos motores apropriados. Era nossa consciência aguda tanto do calor quando do frio, durante o período de luta, que paralisava nossa atividade e mantinha nossa ideia de levantar-nos na condição de *fantasia* [*wish*] e não de *vontade* [*will*]. No momento em que essas ideias inibidoras cessaram, a ideia original exerceu seus efeitos. Esse caso me parece conter em forma de miniatura os dados para toda uma psicologia da volição.” James, *Principles*, 1132–1133.

935 Deste modo, “[...] o esforço complica a volição [...] sempre que um impulso mais raro e mais ideal é convocado para neutralizar outros de um tipo mais instintivo e habitual; ele o faz sempre que fortes tendências explosivas são impedidas, ou condições fortemente obstrusivas são superadas.

Em qualquer situação, a *experiência do esforço*⁹³⁶ envolve a experiência de uma fixação voluntária da atenção em um ou outro objeto de experiência (ou parte da experiência), enquanto a atenção tende a se desviar para outros objetos. O sentimento de esforço é a diferença experiencial entre uma atenção passiva e uma atenção ativa. A atenção passiva é aquela que é atraída espontaneamente por algum objeto de interesse. A atenção ativa é aquela que sentimos como

A *âme bien née* [alma bem nascida], a filha da luz do sol, em cujo nascimento as fadas trouxeram presentes, não necessita de muito dele em sua vida. O herói e o sujeito neurótico, por outro lado, sim. Ora, nossa maneira espontânea de conceber o esforço, sob todas essas condições, é como uma força ativa que acrescenta seu impulso ao dos motivos que em última instância prevalecem. Quando forças exteriores incidem sobre um corpo dizemos que o movimento resultante ocorre na linha de menor resistência, ou de maior tração. Mas é um fato curioso que nossa linguagem espontânea nunca fala da volição com esforço dessa maneira. É claro, se procedermos de maneira *a priori* e definirmos a linha de menor resistência como aquela que é seguida, a lei física também deverá valer na esfera mental. Mas nós *sentimos*, em todos os casos difíceis de volição, como se a linha adotada, quando os motivos ideais mais raros e mais ideais prevalecem, fosse a linha de maior resistência, e como se a linha de motivação mais grosseira fosse a mais perversa e a mais fácil, mesmo no próprio momento em que nos recusamos a segui-la. Aquele que reprime gritos de dor sob o bisturi do cirurgião, ou que se expõe à maledicência social em vista do dever, sente como se estivesse seguindo a linha de maior resistência temporária. Ele fala em conquistar e superar seus impulsos e tentações. Mas o preguiçoso, o bêbado, o covarde, nunca falam sobre sua conduta dessa maneira, nem dizem que resistem à sua energia, superam sua sobriedade, conquistam sua coragem, e assim por diante. Se, em geral, classificamos todas as molas de ação como propensões, por um lado, e como ideais, por outro lado, o sensualista nunca diz de seu comportamento que ele resulta de uma vitória sobre seus ideais, mas o moralista sempre fala do seu como uma vitória sobre suas propensões. O sensualista usa termos de inatividade, diz que esquece seus ideais, é surdo ao dever, e assim por diante; termos que parecem implicar que os motivos ideais *per se* podem ser anulados sem energia ou esforço, e que a mera tração mais forte jaz na linha das propensões. O impulso ideal parece, em comparação com isso, uma voz ainda pequena que deve ser artificialmente reforçada para prevalecer. O esforço é o que a reforça, fazendo as coisas parecerem como se, embora a força da propensão fosse uma quantidade essencialmente fixa, a força ideal pudesse ser de uma quantidade variável. Mas o que determina a quantidade de esforço quando, com sua ajuda, um motivo ideal torna-se vitorioso sobre uma grande resistência sensual? A própria grandeza da resistência mesma. Se a propensão sensual é pequena, o esforço é pequeno. Este último é tornado grande pela presença de um grande antagonista a superar. E se uma breve definição da ação ideal ou moral fosse necessária, não se poderia dar nenhuma que melhor se adequasse às aparências do que esta: *ela é a ação na linha de maior resistência*." Ibid., 1154–1155.

936 O fenômeno do esforço da vontade é o ponto em torno do qual gira a questão metafísica do livre-arbítrio. Podemos questionar se o esforço é o que parece – se ele é de fato um esforço, ou se ele é apenas a aparência de um esforço, sendo na verdade determinado por outras causas. Se ele é realmente livre, ou não. Metafisicamente, a resposta pode ser uma ou outra. No entanto, fenomenologicamente, o sentimento do esforço está presente em certas experiências. O sentimento de esforço é uma realidade experienciada, não importando o que esteja acontecendo “por trás” da interface da experiência. A questão metafísica do livre-arbítrio é a questão de se o sentimento de esforço é causado por algo, sendo portanto apenas um epifenômeno de outras causas, ou se o sentimento de esforço, conforme aparece na experiência, é uma causa livre: “Se admitirmos, portanto, que nossos pensamentos *existem*, devemos admitir que eles existem da maneira como aparecem, como coisas, a saber, que sobrevêm umas às outras, às vezes com esforço e às vezes com facilidade; as únicas questões sendo, será que o esforço, onde ele existe, é uma função fixa do *objeto*, que este último impõe ao pensamento? Ou será que é uma ‘variável’

voluntariamente dirigida para um objeto, com uma experiência de esforço.⁹³⁷

O esforço de atenção é uma precondição para a intervenção consciente sobre a atividade autônoma da experiência. Mas esse esforço é sempre momentâneo. A fixação voluntária da atenção em um tópico pode evocar todo um conjunto de associações, desencadeando certas consequências, e assim mudar a direção do fluxo da experiência; isso ocorre de modo indiferente quer estejamos nos referindo a ações motoras, ou a ações que classificamos como apenas mentais. Em qualquer situação, após uma intervenção da vontade (por um esforço), o fluxo da experiência segue um curso que é independente da vontade; mesmo quando uma ideia é voluntariamente reforçada, o que acontece depois é um acréscimo automático de associações.

A experiência do esforço jamais se estende por muito tempo, a não ser como repetição; uma experiência de esforço de longa duração é uma experiência de intervenção intermitente em um fluxo autônomo de experiências. A cada vez, o esforço é mantido apenas o suficiente para que uma ideia permaneça ou prevaleça sobre outras no fluxo e evoque uma sequência de associações, capturando passivamente a atenção por mais algum tempo.⁹³⁸ A atenção é capturada pelo interesse. A vontade pode servir para dirigir a atenção apenas de maneira limitada:

independente, tal que com um objeto constante mais ou menos dela poderia ser feito?" Ibid., 1175. Fenomenologicamente o esforço *parece* indeterminado, mas metafisicamente é possível perguntar: "Será que a duração e a intensidade do esforço são funções fixas do objeto, ou não?" Ibid. A possibilidade de conceber o fenômeno do esforço de muitas maneiras e a impossibilidade de obter uma certeza sobre qual delas é verdadeira são o que torna a questão do livre-arbítrio uma questão metafísica: "Mesmo onde a atenção é voluntária, é possível concebê-la como um efeito, e não como uma causa, um produto, e não um agente." Ibid., 426. Assim: "Como meras *concepções*, a teoria do efeito [ou seja, de que a atenção voluntária é um efeito] e a teoria da causa [a de que ela é uma causa] são igualmente claras; e quem quer que afirme qualquer uma das duas concepções como sendo verdadeira deve fazê-lo em bases metafísicas ou universais, em vez de científicas ou particulares." Ibid., 424.

937 "Esse esforço caracteriza aquilo que chamamos de *atenção ativa ou voluntária*. Ele é um sentimento que toda pessoa conhece, mas que a maioria das pessoas chamaria de bastante indescritível. Nós o obtemos na esfera sensorial sempre que buscamos apreender uma impressão extremamente *tênue*, seja ela da visão, da audição, do paladar, do olfato, ou do toque; nós o obtemos sempre que buscamos *discriminar* uma sensação misturada a uma massa de outras que são semelhantes; nós o obtemos sempre que *resistimos às atrações* de estímulos mais potentes e mantemos a mente ocupada com algum objeto que é naturalmente não impressionante. Nós o obtemos na esfera intelectual sob condições exatamente semelhantes: como quando nos esforçamos para aguçar e tornar distinta uma ideia que parecemos ter apenas vagamente; ou dolorosamente discriminar um matiz de significado de seus semelhantes; ou resolutamente manter firme um pensamento tão discordante de nossos impulsos que, se deixado sozinho, ele rapidamente cederia o lugar a imagens de um tipo excitante e apaixonado." James, *Principles*, 397.

938 Ibid.

ela pode servir para estimular novos interesses, renovando a atenção e reiniciando uma cadeia de associações.⁹³⁹ Essas cadeias de associações que ocorrem no fluxo da experiência envolvem a atenção passivamente por algum tempo, até outro esforço direcionar o fluxo novamente. Independentemente do esforço, a qualidade impulsiva ou inibitória dos objetos da consciência depende do interesse que eles despertam; na ausência de um esforço independente, somente prestamos atenção àquilo que nos interessa imediatamente.

§ 173. *Autoformação*

Nossas escolhas nos tornam quem somos. As escolhas de um indivíduo o colocam em caminhos de experiências que fornecem novo material para sua existência. Escolhemos dentre um conjunto limitado de alternativas, predeterminadas pelas circunstâncias. Cada escolha exclui algumas possibilidades de existência e gera outras. Qualquer ação tem como um de seus efeitos uma modificação da estrutura do sujeito: toda experiência estabelece o início de uma tendência, por meio da memória.

Isto significa a possibilidade de alteração, por parte do sujeito, de sua própria estrutura, com base em suas escolhas: a modificação de seus próprios hábitos e da forma de seus processos autônomos no futuro, dentro de certos limites que lhe são desconhecidos.

O sujeito pode tomar a si mesmo como objeto – não apenas objeto de conhecimento, mas também como objeto de ação. Isto é, ele pode executar ações que visam ter um efeito sobre si mesmo, constituindo-o no futuro como diferente do que ele é no presente, conforme um ideal concebido. Ele pode exercer esforços que influenciem o que ele irá se tornar, a partir das possibilidades e circunstâncias, das limitações e dos recursos, que ele encontra no presente.

Como todo ato, um ato de autoformação é uma aposta cujos resultados desejados não são garantidos de antemão. Essa capacidade de autoformação tem como prerequisite a capacidade de prestar atenção aos movimentos espontâneos

939 Cf. *Ibid.*, 551.

da atenção. A atenção sobre a atenção possibilita a escolha de quando permitir que a atenção seja capturada, e a escolha de como empregá-la para transformar a subjetividade.

ÚLTIMAS PALAVRAS

“Não há nenhuma conclusão. O que se concluiu, que possamos concluir em relação a ele? Não há nenhuma sorte a ser lida, e não há nenhum conselho a ser dado. – Adeus!”⁹⁴⁰

⁹⁴⁰ Benjamin Paul Blood, citado em William James, “A Pluralistic Mystic [1910],” in *Essays in Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), 190.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agamben, Giorgio. *Che cos'è un dispositivo?* Roma: Nottetempo, 2006.

Agar, Michael. "A Method to My Madness: What Counts as Innovation in Social Science?" *Methodological Innovations Online* 7, no. 1 (2012): 61–71.

Agogino, George Allan. "Hypnotism: Its Role in the History of the Supernatural." *Genus* 20, no. 1/4 (1964): 78–81.

———. "The Use of Hypnotism as an Ethnologic Research Technique." *Plains Anthropologist* 10, no. 27 (February 1965): 31–36.

Albanese, Catherine L. *A Republic of Mind and Spirit: A Cultural History of American Metaphysical Religion*. New Haven: Yale University Press, 2007.

Albert, Ethel M. "The Classification of Values: A Method and Illustration." *American Anthropologist* 58, no. 2 (1956): 221–248.

Aldred, Lisa. "Plastic Shamans and Astroturf Sun Dances: New Age Commercialization of Native American Spirituality." *The American Indian Quarterly* 24, no. 3 (2000): 329–352.

Alexander, F. Mathias. *Constructive Conscious Control of the Individual*. New York: E. P. Dutton, 1923.

———. *Man's Supreme Inheritance: Conscious Guidance and Control in Relation to Human Evolution in Civilization*. New York: E. P. Dutton, 1910.

Alexander, Gary T. "William James, the Sick Soul, and the Negative Dimensions of Consciousness: A Partial Critique of Transpersonal Psychology." *Journal of*

the American Academy of Religion 48, no. 2 (1980): 191–205.

Allison, Paul D. “Experimental Parapsychology as a Rejected Science.” In *On the Margins of Science: The Social Construction of Rejected Knowledge*, edited by Roy Wallis. The Sociological Review Monograph 27. Keele: University of Keele, 1979, 271–291.

Alvarado, Carlos S. “On First Volumes and Beginnings in the Study of Psychic Phenomena: Varieties of Investigative Approaches.” *Journal of Scientific Exploration* 29, no. 1 (2015): 131–153.

Alvarado, Carlos S., Fátima Regina Machado, Wellington Zangari, e Nancy L. Zingrone. “Perspectivas históricas da influência da mediunidade na construção de idéias psicológicas e psiquiátricas.” *Revista de Psiquiatria Clínica* 34, no. 1 (2007): 42–53.

American Psychiatric Association. *DSM-5: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. 5th ed. Washington, D.C.: American Psychiatric Publishing, 2013.

Anderson, Doug. “Respectability and the Wild Beasts of the Philosophical Desert: The Heart of James’s Varieties.” *The Journal of Speculative Philosophy* 17, no. 1 (2003): 1–13.

Anderson, Walter Truett. *The Upstart Spring: Esalen and the Human Potential Movement: The First Twenty Years*. Lincoln: iUniverse, 2004.

Arber, Werner. “Molecular Darwinism: The Contingency of Spontaneous Genetic Variation.” *Genome Biology and Evolution* 3 (2011): 1090–1092.

Ashby, W. Ross. *An Introduction to Cybernetics*. London: Chapman & Hall, 1956.

- . “The Black Box.” In *An Introduction to Cybernetics*, 86–117. London: Chapman & Hall, 1956.
- Asprem, Egil. “A Nice Arrangement of Heterodoxies: William McDougall and the Professionalization of Psychical Research.” *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 46, no. 2 (April 12, 2010): 123–143.
- . “Magic Naturalized? Negotiating Science and Occult Experience in Aleister Crowley’s Scientific Illuminism.” *Aries* 8, no. 2 (2008): 139–165.
- . “Parapsychology: Naturalising the Supernatural, Re-Enchanting Science.” In *Handbook of Religion and the Authority of Science*, edited by Olav Hammer and James R. Lewis, 633–70. Leiden: Brill, 2010.
- . “The Society for Psychical Research.” In *The Occult World*, edited by Christopher Partridge, 266–74. London: Routledge, 2015.
- Atkinson, Jane Monnig. “Shamanisms Today.” *Annual Review of Anthropology* 21 (1992): 307–330.
- Badham, Charles David. “On the Supposed Sensibility and Intelligence of Insects.” *Blackwood’s Edinburgh Magazine* 43 (June 1838): 589–606.
- Bakan, David. *On Method*. San Francisco: Jossey-Bass, 1967.
- Baker, Ronald L. “Tradition and The Individual Talent in Folklore and Literature.” *Western Folklore* 59, no. 2 (Spring 2000): 105–114.
- Bargh, John A., ed. *Social Psychology and the Unconscious: The Automaticity of Higher Mental Processes*. New York: Psychology Press, 2007.
- Bargh, John A., and Tanya L. Chartrand. “The Unbearable Automaticity of Being.”

American Psychologist 54, no. 7 (July 1999): 462–479.

Bargh, John A., and Melissa J. Ferguson. "Beyond Behaviorism: On the Automaticity of Higher Mental Processes." *Psychological Bulletin* 126, no. 6 (2000): 925–945.

Bargh, John A., and Lawrence E. Williams. "The Nonconscious Regulation of Emotion." In *Handbook of Emotion Regulation*, edited by James J. Gross. New York: Guilford Press, 2007, 429–445.

Barnard, G. William. *Exploring Unseen Worlds: William James and the Philosophy of Mysticism*. New York: SUNY Press, 1997.

Barrett, Justin L. "Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections." *Method and Theory in the Study of Religion* 20 (2008): 308–338.

Bartky, Sandra L. "Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power." In *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, 63–82. New York: Routledge, 1990.

Baruss, Imants. *Alterations of Consciousness: An Empirical Analysis for Social Scientists*. Washington, D.C.: American Psychological Association, 2003.

Bateson, Gregory. "A Theory of Play and Fantasy." In *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, 138–148. Northvale: Jason Aronson, 1972.

———. *Mind and Nature: A Necessary Unity*. Cresskill, NJ: Hampton Press, 2002 [1979].

Bauer, Irmgard. "The Health Impact of Tourism on Local and Indigenous Populations

in Resource-Poor Countries.” *Travel Medicine and Infectious Disease* 6, no. 5 (September 2008): 276–291.

Beard, George M. “A New Theory of Trance, And Its Bearings on Human Testimony.” *Journal of Nervous and Mental Disease* 4, no. 1 (January 1877): 1–47.

Beer, Stafford. *Cybernetics and Management*. London: English Universities Press, 1959.

———. “The Black Box.” In *Cybernetics and Management*, 49–57. London: English Universities Press, 1959.

Befu, Harumi. “The Emic-Etic Distinction and Its Significance for Japanese Studies.” In *Constructs for Understanding Japan*, edited by Yooshio Sugimoto and Ross E. Mouer. London: Kegan Paul International, 1989, 323–343.

Bellah, Robert, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press, 1985.

Ben-David, Joseph, and Randall Collins. “Social Factors in the Origins of a New Science: The Case of Psychology.” *American Sociological Review* 31, no. 4 (August 1966): 451.

Bender, Courtney. *The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religious Imagination*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

Bernays, Edward L. “The Engineering of Consent.” *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 250 (March 1947): 113–120.

Berne, Eric. *Transactional Analysis in Psychotherapy: A Systematic Individual and Social Psychiatry*. New York: Souvenir Press, 1975.

Bernheim, Hippolyte. *De la suggestion*. Paris: Albin Michel, 1911.

Bertalanffy, Ludwig von. *General System Theory*. New York: George Brazillier, 1968.

Bicchieri, Cristina. *The Grammar of Society: The Nature and Dynamics of Social Norms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Biddle, Bruce J. *Role Theory: Expectations, Identities, and Behaviors*. New York: Academic Press, 1979.

Bierce, Ambrose. *The Unabridged Devil's Dictionary*. Edited by David E. Shultz and Sunand Tryambak Joshi. Athens: University of Georgia Press, 2000 [1911].

Blain, Jenny. *Nine Worlds of Seid-Magic: Ecstasy and Neo-Shamanism in North European Paganism*. London: Routledge, 2002.

Blake, William. "The Marriage of Heaven and Hell [1790]." In *Collected Poems*, edited by W. B. Yeats. London: Routledge, 2002 [1905], 162–178.

Blood, Benjamin Paul. *The Anaesthetic Revelation and the Gist of Philosophy*. Amsterdam, NY, 1874.

Bordogna, Francesca. "Inner Division and Uncertain Contours: William James and the Politics of the Modern Self." *The British Journal for the History of Science* 40, no. 4 (December 2007): 505–36.

———. *William James at the Boundaries: Philosophy, Science, and the Geography of Knowledge*. Chicago: Chicago University Press, 2008.

Borges, Jorge Luís. "Del rigor en la ciencia [1946]." In *Obras Completas: 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974, 847.

- . “El Etnógrafo [1969].” In *Obras Completas: 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974, 989–990.
- . “El Zahir [1949].” In *Obras Completas: 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974, 589–595.
- . *This Craft of Verse: The Charles Eliot Norton Lectures, 1967-1968*. Edited by Calin-Andrei Mihailescu. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- Boudreau, Kristin. “The Greatest Philosophy on Earth: William James’s Lowell Lectures and the Idiom of Showmanship.” *William James Studies* 2 (2007).
- Bouffleur, Rodrigo Naumann. “Fundamentos da gambiarra: a improvisação utilitária contemporânea e seu contexto socioeconômico.” Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, 2013.
- Bourdieu, Pierre. “The Forms of Capital.” In *Handbook of Theory of Research for the Sociology of Education*, edited by J. E. Richardson, translated by Richard Nice. New York: Greenwood Press, 1986, 241–258.
- Bourguignon, Erika. *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*. Columbus, Ohio: Ohio State University Press, 1973.
- Boyd, Robert, and Peter J. Richerson. *The Origin and Evolution of Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Boyer, Pascal. *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Broughton, Richard S. *Parapsychology: The Controversial Science*. New York: Ballantine Books, 1991.

- Brown, Bill. "Thing Theory." *Critical Inquiry* 28, no. 1 (Autumn 2001): 1–22.
- Brown, Donald E. "Human Universals, Human Nature and Human Culture." *Daedalus* 133, no. 4 (Fall 2004): 47–54.
- Brown, Karen McCarthy. *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Brown, Slater. *The Heyday of Spiritualism*. New York: Hawthorn Books, 1970.
- Brumana, Fernando Giobellina. "El candomblé y su espejo erudito." *Revista de Antropologia* 52, no. 2 (Juho 2009): 507–532.
- Bruner, Edward M. "Experience and Its Expressions." In *The Anthropology of Experience*, edited by Victor W. Turner and Edward M. Bruner. Urbana: University of Illinois Press, 1986, 3–30.
- Bruns, Gerald L. "Foucault's Modernism." In *The Cambridge Companion to Foucault*, edited by Gary Gutting, 2nd ed.. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 348–378.
- Bugental, James F. T. "The Third Force in Psychology." *Journal of Humanistic Psychology* 4, no. 1 (Spring 1964): 19–26.
- Bunge, Mario. "A General Black Box Theory." *Philosophy of Science* 30, no. 4 (October 1963): 346–358.
- Burke, Kenneth. *A Grammar of Motives*. Berkeley: University of California Press, 1969.
- Buswell, Robert E., and Robert M. Gimello. "Introduction." In *Paths to Liberation: The*

Marga and Its Transformations in Buddhist Thought, edited by Robert E. Buswell and Robert M. Gimello. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992, 1–36.

Bužeková, Tatiana. “The Shaman’s Journeys between Emic and Etic: Representations of the Shaman in Neo-Shamanism.” *Anthropological Journal of European Cultures* 19, no. 1 (May 30, 2010): 116–130.

Callon, Michel, and Bruno Latour. “Unscrewing the Big Leviathan: How Actors Macro-Structure Reality and How Sociologists Help Them To Do So.” In *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, edited by Karin Knorr-Cetina and Aaron Cicourel. London: Routledge, 1981, 277–303.

Campbell, Colin. “The Cult, The Cultic Milieu and Secularization.” *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5 (1972): 119–136.

Campbell, Ronald L., and Philip S. Staniford. “Transpersonal Anthropology.” *Phoenix* 2, no. 1 (Summer 1978): 28–40.

Campos, Peter E. “Introduction.” *Cognitive and Behavioral Practice*, Special Series Integrating Buddhist Philosophy with Cognitive and Behavioral Practice, 9, no. 1 (Winter 2002): 38–40.

Capps, Walter H. *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Cardeña, Etzel. “Altering Consciousness: Setting Up the Stage.” In *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspectives. Volume 1: History, Culture, and the Humanities*, edited by Etzel Cardeña and Michael Winkelman. Santa Barbara: Praeger, 2011, 1–21.

- . “Hypnos and Psyche: How Hypnosis Has Contributed to the Study of Consciousness.” *Psychology of Consciousness: Theory, Research, and Practice* 1, no. 2 (2014): 123–138.
- Cardeña, Etzel, and Michael Winkelman, eds. *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspectives*. 2 vols. Santa Barbara: Praeger, 2011.
- Carneiro, Henrique. “A odisséia psiconáutica: a história de um século e meio de pesquisas sobre plantas e substâncias psicoativas.” In *O uso ritual das plantas de poder*, editado por Beatriz Caiuby Labate e Sandra Goulart. Campinas: Mercado de Letras, 2005.
- Carpenter, William B. “On the Influence of Suggestion in Modifying and Directing Muscular Movement, Independently of Volition.” *Notices of the Meetings of the Royal Institution of Great Britain* 10 (1852): 148–154.
- . *Principles of Human Physiology*. London: John Churchill, 1855.
- . *Principles of Mental Physiology*. New York: Appleton, 1874.
- Carrette, Jeremy, and Richard King. *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. London: Routledge, 2005.
- Carrithers, Michael, Steven Collins, and Steven Lukes, eds. *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Cassirer, Ernst. *The Philosophy of Symbolic Forms. Volume Two: Mythical Thought*. Translated by Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1955 [1925].
- Castañeda, Carlos. *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*.

Berkeley: University of California Press, 1998 [1968].

Certeau, Michel de. *The Practice of Everyday Life I*. Translated by Steven Rendall. Berkeley: University of California Press, 1984.

Chalmers, David J. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Charcot, Jean-Martin. "Sur les divers états nerveux déterminés par l'hypnotisation chez les hystériques." *Comptes-rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des Sciences* 94, no. 1 (1882): 403–405.

Charlesworth, Simon J. *A Phenomenology of Working-Class Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Chartrand, Tanya L., and John A. Bargh. "The Chameleon Effect: The Perception-Behavior Link and Social Interaction." *Journal of Personality and Social Psychology* 76, no. 6 (1999): 893–910.

Chomsky, Noam. *Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies*. London: Pluto Press, 1989.

Cialdini, Robert B. *Influence: Science and Practice*. 5th ed. New York: Pearson, 2009.

Clark, Arthur C. *Profiles of the Future: An Inquiry into the Limits of the Possible*. Revised Ed. New York: Harper & Row, 1977.

Clayton, Philip. "Conceptual Foundations of Emergence Theory." In *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, edited by Philip Clayton and Paul Davies. Oxford: Oxford University Press, 2006, 1–34.

- Clifford, James, and George E. Marcus, eds. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Cohen-Cole, Jamie. *The Open Mind: Cold War Politics and the Sciences of Human Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- Colby, Kenneth Mark. "Research in Psychoanalytic Information Theory." *American Scientist* 49, no. 3 (September 1961): 358–369.
- Colombetti, Giovanna. *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 2014.
- Cooter, Roger, ed. *Studies in the History of Alternative Medicine*. London: MacMillan, 1988.
- Cordova, Viola Faye. *How It Is: The Native American Philosophy of V. F. Cordova*. Edited by Kathleen Dean Moore, Kurt Peters, Ted Jojola, and Amber Lacy. Tucson: University of Arizona Press, 2007.
- Coverley, Merlin. *Psychogeography*. Harpenden: Pocket Essentials, 2010.
- Crabtree, Adam. *Animal Magnetism, Early Hypnotism, and Psychical Research, 1766-1925: An Annotated Bibliography*. White Plains: Kraus International Publications, 1988.
- . "Automatism and Secondary Centers of Consciousness." In *Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century*, edited by Edward F. Kelly, Emily Williams Kelly, Adam Crabtree, Alan Gauld, Michael Grosso, and Bruce Greyson. New York: Rowman & Littlefield, 2007.
- Croce, Paul. "The Non-Disciplinary William James." *William James Studies* 8 (2012):

1–35.

Crockford, Susannah. "Gender, Ecstasy and Mesmerism." M. A. Thesis, University of Amsterdam, 2010.

Daan, Serge. "A History of Chronobiological Concepts." In *The Circadian Clock*, edited by Urs Albrecht. New York: Springer, 2010, 1–35.

Damasio, Antonio. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Avon Books, 1994.

Darnton, Robert. *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.

Dass, Ram, and Ralph Metzner. *Birth of a Psychedelic Culture: Conversations about Leary, the Harvard Experiments, Millbrook and the Sixties*. Bluebird Court: Synergetic Press, 2010.

Davidov, Veronica M. "Shamans and Shams: The Discursive Effects of Ethnotourism in Ecuador." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 15, no. 2 (2010): 387–410.

Davidson, Arnold I. "Archaeology, Genealogy, Ethics." In *Foucault: A Critical Reader*, edited by David Couzens Hoy. Oxford: Basil Blackwell, 1986, 221–233.

Davy, Humphry. *Researches Chemical and Philosophical; Chiefly Concerning Nitrous Oxide, or Dephlogisticated Nitrous Air, and Its Respiration*. London: Biggs and Cottle, 1800.

Debner, James A., and Larry L. Jacoby. "Unconscious Perception: Attention, Awareness, and Control." *Journal of Experimental Psychology* 20, no. 2 (1994): 304–317.

- Debord, Guy. "Introduction à Une Critique de La Géographie Urbaine." *Les Lèvres Nues* 6 (1955): 11–15.
- deCarvalho, Roy J. "Gordon Allport and Humanistic Psychology." *Journal of Humanistic Psychology* 31 (1991): 8–13.
- . "The Institutionalization of Humanistic Psychology." *The Humanistic Psychologist* 20, no. 2–3 (June 1992): 124–135.
- Dehon, Hedwige. "Illusory Recollection: The Compelling Subjective Remembrance of Things That Never Happened. Insights from the DRM Paradigm." *Psychologica Belgica* 52, no. 2–3 (September 1, 2012): 121–149.
- De Jong, Albert. "Zoroaster." Edited by Wouter J. Hanegraaff. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006.
- DeLanda, Manuel. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum, 2006.
- Deleuze, Gilles. "Post scriptum sur les sociétés de contrôle." *L'autre journal* 1 (Mai 1990): 240–247.
- Deleuze, Gilles, et Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Éditions de Minuit, 1991.
- De Mille, Richard. *Castaneda's Journey: The Power and the Allegory*. Santa Barbara: Capra Press, 1976.
- . *The Don Juan Papers: Further Castaneda Controversies*. Santa Barbara: Ross-Erikson, 1980.

Desjarlais, Robert R. *Shelter Blues: Sanity and Selfhood among the Homeless*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

Dessoir, Max. "Die Parapsychologie." *Sphinx* 7 (1889): 341–344.

Dewey, John. "Theory of Valuation." Edited by Otto Neurath, Rudolf Carnap, and Charles W. Morris. *International Encyclopedia of Unified Science*. Chicago: University of Chicago Press, 1939.

———. "The Reflex Arc Concept in Psychology." *The Psychological Review* 3, no. 4 (July 1896): 357–370.

Dias, Ana Cristina de Souza Pires. "Alcibiades Primeiro de Platão: estudo e tradução." Dissertação de mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2015.

Dijkstra, Edsger Wybe. "Craftsman or Scientist? [1975]." In *Selected Writings on Computing: A Personal Perspective*. New York: Springer-Verlag, 1982, 104–109.

Dilthey, Wilhelm. "The Facts of Consciousness ('Breslau Draft') [circa 1882]." In *Introduction to the Human Sciences. Select Works of Wilhelm Dilthey, Vol. 1*, edited by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi. Princeton: Princeton University Press, 1989, 245–353.

Dobkin de Rios, Marlene. "Drug Tourism in the Amazon." *Anthropology of Consciousness* 5, no. 1 (March 1994): 16–19.

Eliade, Mircea. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot, 1968 [1951].

Ellard, Colin. *Places of the Heart: The Psychogeography of Everyday Life*. New York:

Bellevue Literary Press, 2015.

Ellenberger, Henri. *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. New York: Basic Books, 1970.

Elliotson, John. *Numerous Cases of Surgical Operations Without Pain in the Mesmeric State*. London: H. Baillière, 1853.

Elwick, James. "The Philosophy of Decapitation: Analysis, Biomedical Reform, and Devolution in London's Body Politic, 1830–1850." *Victorian Studies* 47, no. 2 (Winter 2005): 174–187.

Erdoes, Richard. *Lame Deer, Seeker of Visions*. New York: Simon & Schuster, 1972.

Estés, Clarissa Pinkola. *Mulheres que correm com os lobos*. Traduzido por Waldéa Barcellos. 7a ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

Faivre, Antoine. *L'ésotérisme*. Paris: PUF, 1992.

Farthing, G. William. *The Psychology of Consciousness*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1992.

Favret-Saada, Jeanne. *Les Mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard, 1977.

Fenster, Julie M. *Ether Day: The Strange Tale of America's Greatest Medical Discovery and the Haunted Men Who Made It*. New York: Harper Collins, 2001.

Fernberger, Samuel Weiller. "The American Psychological Association: A Historical Summary, 1892-1930." *Psychological Bulletin* 29, no. 1 (1932): 1–89.

Fields, Rick. *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in*

America. 3rd ed. Boston: Shambala, 1992.

Fikes, Jay C. *Carlos Castaneda, Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties*. Millenia Press, 1993.

Flournoy, Théodor. *Des Indes à la planète Mars: étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*. Paris: F. Alcan, 1899.

Flusser, Vilém. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002 [1983].

Fogg, B. J. *Persuasive Technology: Using Computers to Change What We Think and Do*. San Francisco: Morgan Kaufmann, 2003.

Fontinell, Eugene. *Self, God, and Immortality: A Jamesian Investigation*. Philadelphia: Temple University Press, 2000.

Forrest, Burke. "Apprentice-Participation: Methodology and the Study of Subjective Reality." *Urban Life / Journal of Contemporary Ethnography* 14, no. 4 (January 1, 1986): 431–453.

Försterling, Friedrich. *Attribution: An Introduction to Theories, Research, and Applications*. Philadelphia: Psychology Press, 2001.

Foucault, Michel. *A Arqueologia Do Saber*. Rio de Janeiro: Forense, 2008.

———. "Afterword: The Subject and Power." In *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, edited by Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, 2nd ed.. Chicago: University of Chicago Press, 1983, 208–226.

———. *A hermenêutica do sujeito: Curso dado no Collège de France (1981-1982)*. Traduzido por Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2a. ed. São

Paulo: Martins Fontes, 2006.

———. *Dits et écrits III, 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994.

———. *Dits et écrits IV, 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994.

———. *Histoire de la sexualité: 1 La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

———. *História da sexualidade 2: O uso dos prazeres*. Traduzido por Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010 [1984].

———. *História da sexualidade 3: O cuidado de si*. Traduzido por Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010.

———. “Le jeu de Michel Foucault [1977].” In *Dits et écrits III, 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994, 298–329.

———. “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté [1984].” In *Dits et écrits IV, 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994, 708–729.

———. “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress [1983].” In *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, edited by Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, 2nd ed.. Chicago: University of Chicago Press, 1983, 229–252.

———. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

———. “Technologies of the Self [1982].” In *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, edited by Luther H. Martin, Huck Gutman, and Patrick H. Hutton. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1988, 16–49.

———. “Verdade e poder [1977].” In *Microfísica do Poder*, editado por Roberto

Machado, 13a ed.. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998, 1–14.

Franzese, Sergio. *The Ethics of Energy: William James's Moral Philosophy in Focus*. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2008.

Frederick, Norris. "William James and Swami Vivekananda: Religious Experience and Vedanta/Yoga in America." *William James Studies* 9 (2012): 37–55.

French, John R. P. "A Formal Theory of Social Power." *Psychological Review* 63, no. 3 (1956): 181–194.

French, John R. P., and Bertram H. Raven. "The Bases of Social Power." In *Studies in Social Power*, edited by D. Cartwright. Ann Arbor: Institute for Social Research, 1959, 150–167.

Freud, Sigmund. "Novas conferências introdutórias sobre psicanálise [1932]. Conferência XXXII: Ansiedade e vida instintual." In *Obras Psicológicas Completas*, Edição Standard Brasileira, XXII. Rio de Janeiro: Imago, 2006, 85–112.

———. "O Inconsciente [1915]." In *Obras Psicológicas Completas*, Edição Standard Brasileira, XIV. Rio de Janeiro: Imago, 2006, 163–209.

———. "Uma nota sobre o inconsciente na psicanálise [1912]." In *Obras Psicológicas Completas*, Edição Standard Brasileira, XII. Rio de Janeiro: Imago, 2006, 273–285.

———. "Um estudo autobiográfico [1925]." In *Obras Psicológicas Completas*, Edição Standard Brasileira, XX. Rio de Janeiro: Imago, 2006, 11–78.

Fuller, Robert C. *Mesmerism and the American Cure of Souls*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

- . *Spiritual but Not Religious: Understanding Unchurched America*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Gallagher, Shaun. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Gall, John. *Systemantics: How Systems Work and Especially How They Fail*. New York: Quadrangle, 1977.
- Galloway, Alexander R. *Protocol: How Control Exists after Decentralization*. Cambridge, MA: MIT Press, 2004.
- Gardiner, Harry Norman. "The First Twenty-Five Years of the American Philosophical Association." *The Philosophical Review* 35, no. 2 (March 1926): 145–158.
- Garfinkel, Harold. "Studies of the Routine Grounds of Everyday Activities." *Social Problems* 11 (Winter 1964): 225–250.
- Gass, William H. *Fiction and the Figures of Life*. New York: Alfred A. Knopf, 1970.
- Gauld, Alan. *A History of Hypnotism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- . *The Founders of Psychological Research*. New York: Schocken Books, 1968.
- Gavin, William J. *William James and the Reinstatement of the Vague*. Philadelphia, PA: Temple University Press, 1992.
- Geertz, Clifford. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- Gibbs Jr., Raymond W. *Embodiment and Cognitive Science*. New York: Cambridge University Press, 2005.

- Gibson, James J. *The Ecological Approach to Visual Perception*. New York: Psychology Press, 2015 [1979].
- . “The Theory of Affordances”. In *Perceiving, Acting and Knowing*, edited by Robert Shaw and John Bransford. New York: John Wiley, 1977, 67–82.
- Gieryn, Thomas F. “Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists.” *American Sociological Review* 48, no. 6 (December 1983): 781.
- . *Cultural Boundaries of Science: Credibility on the Line*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- . “What Buildings Do.” *Theory and Society* 31, no. 1 (February 2002): 35–74.
- Glanville, Ranulph. “Black Boxes.” *Cybernetics and Human Knowing* 16, no. 1–2 (2009): 153–167.
- Glassie, Henry. “Tradition.” *The Journal of American Folklore* 108, no. 430 (Autumn 1995): 395–412.
- Glickstein, Mitchel. *Neuroscience: A Historical Introduction*. Cambridge, MA: MIT Press, 2014.
- Goffman, Erving. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press, 1974.
- . *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Pantheon Books, 1967.
- . *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh

Social Sciences Research Centre, 1956.

Golbeck, Jennifer. *Analyzing the Social Web*. Waltham: Morgan Kaufmann, 2013.

———. *Introduction to Social Media Investigation: A Hands-on Approach*. Waltham: Syngress, 2015.

Goldman, Marion. *The American Soul Rush: Esalen and the Rise of Spiritual Privilege*. New York: New York University Press, 2012.

Gomes, Gilberto. “Os dois conceitos freudianos de *Trieb*.” *Psicologia: Teoria e Pesquisa* 17, no. 3 (Set.-Dez 2001): 249–255.

Gottlieb, Adam. *Legal Highs: A Concise Encyclopedia of Legal Herbs and Chemicals with Psychoactive Properties*. San Francisco: 20th Century Alchemist, 1973.

Goulart, Sandra Lucia. “Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca.” Tese de doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2004.

Gowdey, Charles W. “A Guide to the Pharmacology of Placebos.” *Canadian Medical Association Journal* 128 (April 15, 1983): 921–925.

Graeber, David. “Dead Zones of the Imagination: On Violence, Bureaucracy, and Interpretive Labor.” *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2, no. 2 (2012): 105–128.

———. *Debt: The First 5000 Years*. New York: Melville House, 2011.

Graf, Fritz. “Magic II: Antiquity.” Edited by Wouter J. Hanegraaff. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006.

- Graham, Stephen. "When Infrastructures Fail." In *Disrupted Cities: When Infrastructure Fails*, edited by Stephen Graham. New York: Routledge, 2010, 1–26.
- Gravitz, Melvin A., and Manuel I. Gerton. "Origins of the Term Hypnotism prior to Braid." *American Journal of Clinical Hypnosis* 27, no. 2 (1984): 107–110.
- Grindal, Bruce T. "Into the Heart of Sisala Experience: Witnessing Death Divination." *Journal of Anthropological Research*, 1983, 60–80.
- Grof, Stanislav. "A Brief History of Transpersonal Psychology." *International Journal of Transpersonal Studies* 27 (2008): 46–54.
- . *Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research*. New York: Viking Press, 1975.
- Grof, Stanislav, and Hal Zina Bennett. *The Holotropic Mind: The Three Levels of Human Consciousness and How They Shape Our Lives*. New York: Harper Collins, 1993.
- Gulmini, Lilian. "O *Yogasūtra* de Patañjali: Tradução e análise da obra, a partir de seus fundamentos contextuais, intertextuais e linguísticos." Dissertação de mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2002.
- Hadot, Pierre. *Études de philosophie ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, 1998.
- . *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études Augustiniennes, 1987.
- . *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Translated by Arnold I. Davidson. Oxford: Blackwell, 1995.

———. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.

Hahn, Robert A., and Arthur Kleinman. "Perspectives of the Placebo Phenomenon: Belief as Pathogen, Belief as Medicine: 'Voodoo Death' and the 'Placebo Phenomenon' in Anthropological Perspective." *Medical Anthropology Quarterly* 14, no. 4 (August 1983): 3, 16–19.

Hakl, Hans Thomas. *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. Translated by Christopher McIntosh. Sheffield: Equinox, 2013.

Hall, G. Stanley. "The Muscular Perception of Space." *Mind* 3, no. 12 (October 1878): 433–450.

Hallowell, A. Irving. "Ojibwa Ontology, Behaviour, and World View [1960]." *Readings in Indigenous Religions* 22 (2002): 17–49.

Halmos, Paul, ed. *Professionalisation and Social Change*. Keele: University of Keele, 1973.

Hammer, Olav. *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden: Brill, 2004.

———. "Human Potential Movement." Edited by Wouter J. Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek, and Jean-Pierre Brach. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006.

———. "New Age Movement." Edited by Wouter J. Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek, and Jean-Pierre Brach. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006.

Handler, Richard, and Jocelyn Linnekin. "Tradition, Genuine or Spurious." *The*

Journal of American Folklore 97, no. 385 (July 1984): 273–290.

Hanegraaff, Wouter J. "Altered States of Knowledge: The Attainment of Gnosis in the Hermetica." *The International Journal of the Platonic Tradition* 2 (2008): 128–163.

———. "A Woman Alone: The Beatification of Friederike Hauffe Née Wanner (1801–1829)." In *Women and Miracle Stories: A Multidisciplinary Exploration*, edited by Anne-Marie Korte. Leiden: Brill, 2001, 211–247.

———. "Ayahuasca Groups and Networks in the Netherlands: A Challenge to the Study of Contemporary Religion." In *The Internationalization of Ayahuasca*, edited by Beatriz Labate and Henrik Jungaberle. Berlin: Lit Verlag, 2011, 85–103.

———. "Empirical Method in the Study of Esotericism." *Method & Theory in the Study of Religion* 7, no. 2 (1995): 99–129.

———. "Esotericism." Edited by Wouter J. Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek, and Jean-Pierre Brach. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006.

Hanegraaff, Wouter J. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Hanegraaff, Wouter J. "How Magic Survived the Disenchantment of the World." *Religion* 33, no. 4 (October 2003): 357–380.

———. "Introduction: Hic Sunt Dracones." In *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 1–4.

- . “Magnetic Gnosis: Somnambulism and the Quest for Absolute Knowledge.” In *Die Enzyklopädik der Esoterik: Allwissenheitsmythen und universalwissenschaftliche Modelle in der Esoterik der Neuzeit*, edited by Andreas B. Kilcher and Philipp Theisohn. Amsterdam: Wilhelm Fink, 2010, 259–276.
- . *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill, 1996.
- . “On the Construction of ‘Esoteric Traditions.’” In *Western Esotericism and the Science of Religion*, edited by Antoine Faivre and Wouter J. Hanegraaff. Leuven: Peeters, 1998, 10–61.
- . “Open Access to the Absolute: Some Remarks on the Concept of Religion.” In *Religion: Perspectives from the Engelsberg Seminar*, edited by Kurt Almqvist and Alexander Linklater. Stockholm: Axel and Margaret Ax:son Johnson Foundation, 2014, 89–102.
- . “Some Remarks on the Study of Western Esotericism.” *Esoterica* 1 (1999): 3–19.
- . “Teaching Experiential Dimensions of Western Esotericism.” In *Teaching Mysticism*, edited by William B. Parsons. Oxford: Oxford University Press, 2011, 154–169.
- . “Ten Years of Studying and Teaching Western Esotericism.” In *Hermes in the Academy: Ten Years’ Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, edited by Wouter J. Hanegraaff and Joyce Pijnenburg. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009, 17–29.
- . *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury, 2013.

- Hanegraaff, Wouter J., Antoine Faivre, Roelof van den Broek, and Jean-Pierre Brach, eds. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006.
- Harner, Michael. "The Sound of Rushing Water." *Natural History* 77, no. 6 (1968): 28–33, 60–61.
- . *The Way of the Shaman*. 3rd ed. New York: Harper & Row, 1990 [1980].
- Harrington, Anne. "'Seeing' the Placebo Effect: Historical Legacies and Present Opportunities." In *The Science of the Placebo: Toward an Interdisciplinary Research Agenda*, edited by Harry A. Guess, Arthur Kleinman, John W. Kusek, and Linda W. Engel. London: BMJ Books, 2002, 35–52.
- Harris, Marvin. "History and Significance of the Emic/Etic Distinction." *Annual Review of Anthropology* 5 (1976): 329–350.
- . *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Crowell, 1968.
- Harris, Oliver J. T., and John Robb. "Multiple Ontologies and the Problem of the Body in History." *American Anthropologist* 114, no. 4 (December 2012): 668–679.
- Hartley, Ralph V. L. "Transmission of Information." *Bell System Technical Journal* 7, no. 3 (July 1928): 535–563.
- Harvey, Graham, and Robert J. Wallis. *Historical Dictionary of Shamanism*. Lanham: Scarecrow Press, 2007.
- Haskell, Thomas L., ed. *The Authority of Experts: Studies in History and Theory*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- Hassin, Ran R., James S. Uleman, and John A. Bargh, eds. *The New Unconscious*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

- Hatfield, Elaine, John T. Cacioppo, and Richard L. Rapson. *Emotional Contagion*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1994.
- Headland, Thomas, Marvin Harris, and Kenneth Pike, eds. *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*. Newbury Park, CA: Sage, 1990.
- Hebb, Donald O. "The Motivating Effects of Exteroceptive Stimulation." *American Psychologist* 13, no. 3 (1958): 109–13.
- Heelas, Paul. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Heider, Fritz. *The Psychology of Interpersonal Relations*. New York: John Wiley & Sons, 1958.
- Helman, Cecil G. "Placebos and Nocebos: The Cultural Construction of Belief." In *Understanding the Placebo Effect in Complementary Medicine: Theory, Practice and Research*, edited by David Peters. London: Churchill Livingstone, 2001, 3–16.
- Herman, Edward S., and Noam Chomsky. *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. New York: Pantheon Books, 1988.
- Hess, David J. *Science in the New Age: The Paranormal, Its Defenders and Debunkers, and American Culture*. Madison: University of Wisconsin Press, 1993.
- Hilgard, Ernest R. *Divided Consciousness: Multiple Controls in Human Thought and Action*. New York: John Wiley, 1986.
- . "Toward a Neo-Dissociation Theory: Multiple Cognitive Controls in Human

Functioning.” *Perspectives in Biology and Medicine* 17, no. 3 (1974): 301–316.

Hobsbawm, Eric J. “Introduction: Inventing Traditions.” In *The Invention of Tradition*, edited by Eric J. Hobsbawm and Terence Ranger, 1–14. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Hobson, J. Allan. “Consciousness as a State-Dependent Phenomenon.” In *Scientific Approaches to Consciousness*, edited by Jonathan D. Cohen and Jonathan W. Schooler. Mahwah, NJ: Erlbaum, 1997, 379–396.

Hofmann, Albert. *LSD, My Problem Child*. Translated by Jonathan Ott. New York: McGraw-Hill, 1979.

Hufford, David. *The Terror That Comes in the Night: An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

Hufford, David J. “The Scholarly Voice and the Personal Voice: Reflexivity in Belief Studies.” *Western Folklore* 54, no. 1 (January 1995): 57–76.

Hughes, Thomas Parke. *Networks of Power: Electrification in Western Society, 1880–1930*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.

Hull, Clark L. *Hypnosis and Suggestibility*. Oxford: Appleton-Century, 1933.

Hume, David. “(§4) Sceptical Doubts Concerning the Operations of the Understanding.” In *Enquiry Concerning Human Understanding*, edited by Stephen Buckle. Cambridge: Cambridge University Press, 2007 [1748/1772], 28–40.

Huxley, Aldous. “Human Potentialities.” In *The Humanist Frame: The Modern Humanist Vision of Life*, edited by Julian Huxley. New York: Harper & Brothers,

1961, 415–32.

———. *The Doors of Perception*. New York: Harper & Brothers, 1954.

Huxley, Julian. “Transhumanism.” In *New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus, 1957, 13–17.

Huxley, Thomas H. “On the Hypothesis That Animals Are Automata, and Its History [1874].” In *Select Works of Thomas H. Huxley*. New York: John B. Alden, 1886.

Hyman, Ray. “Cold Reading: How to Convince Strangers That You Know All about Them [1977].” In *Pseudoscience and Deception: The Smoke and Mirrors of Paranormal Claims*, edited by Bryan Farha. Lanham: University Press of America, 2014, 39–56.

Iacoboni, Marco, Istvan Molnar-Szakacs, Vittorio Gallese, Giovanni Buccino, John C. Mazziotta, and Giacomo Rizzolatti. “Grasping the Intentions of Others with One’s Own Mirror Neuron System.” *PLoS Biology* 3, no. 3 (2005): 529–535.

Ichheiser, Gustav. “Misunderstandings in Human Relations.” Supplement to *The American Journal of Sociology*, 55 (September, 1949): 6-7.

Jackson, Michael. *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Indianapolis: Indiana University Press, 1989.

Jakus, Grega, Veljko Milutinović, Sanida Omerović, and Sašo Tomažič. *Concepts, Ontologies, and Knowledge Representation*. New York: Springer, 2013.

James, Henry, ed. *The Letters of William James*. Boston: Atlantic Monthly Press, 1920.

- James, William. "A Plea for Psychology as a 'Natural Science.'" *The Philosophical Review* 1, no. 2 (March 1892): 146–153.
- . "A Pluralistic Mystic [1910]." In *Essays in Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978, 172–190.
- . *A Pluralistic Universe*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977 [1909].
- . "Appendix III: James's Preface to Ferrari's Italian Translation [1900]." In *The Principles of Psychology, Vol. 3: Notes, Appendixes, Apparatus, General Index*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981, 1482–1484.
- . "Appendix I: Philosophical Conceptions and Practical Results [1898]." In *Pragmatism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975 [1907], 255–274.
- . "A World of Pure Experience [1904]." In *Essays in Radical Empiricism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976, 21–44.
- . "Does 'Consciousness' Exist? [1904]." In *Essays in Radical Empiricism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976, 3–19.
- . *Essays in Psychical Research*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.
- . "Frederic Myers's Service to Psychology [1901]." In *Essays in Psychical Research*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986, 192–202.
- . "G. Papini and the Pragmatist Movement in Italy." *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 3, no. 13 (June 21, 1906): 337–341.

- . “G. Papini and the Pragmatist Movement in Italy [1906].” In *Essays in Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978, 144–148.
- . “Great Men and Their Environment [1880].” In *The Will to Believe*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979 [1896], 163–189.
- . “Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine [1898].” In *Essays in Religion and Morality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982, 75–101.
- . “On a Certain Blindness in Human Beings [1899].” In *Talks to Teachers on Psychology And to Students on Some of Life’s Ideals*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983 [1899], 132–149.
- . *Pragmatism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975 [1907].
- . “Psychological Seminary: The Feelings [1895-1896].” In *Manuscript Lectures*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988, 212–233.
- . *Psychology: Briefer Course*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985 [1892].
- . “Remarks on Spencer’s Definition of Mind as Correspondence [1878].” In *Essays in Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978, 7–22.
- . “Review of Human Personality and Its Survival of Bodily Death, by Frederic Myers [1903].” In *Essays in Psychical Research*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986, 203–215.
- . *Some Problems of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979 [1911].

- . “Syllabus in Philosophy D: General Problems of Philosophy (1906-1907).” In *Manuscript Lectures*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988, 378–428.
- . *Talks to Teachers on Psychology And to Students on Some of Life’s Ideals*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983 [1899].
- . “The Energies of Men [1907].” In *Essays in Religion and Morality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982, 129–146.
- . “The Experience of Activity [1905].” In *Essays in Radical Empiricism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976 [1912], 79–95.
- . “The Hidden Self [1890].” In *Essays in Psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984, 247–268.
- . “The Knowing of Things Together [1894].” In *Essays in Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978, 71–89.
- . “The Medical Registration Act [1894].” In *Essays, Comments, and Reviews*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987, 145–149.
- . “The Moral Philosopher and the Moral Life [1891].” In *The Will to Believe*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979 [1896], 141–162.
- . “The Ph. D. Octopus [1903].” In *Essays, Comments, and Reviews*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987, 67–74.
- . “The Place of Affectional Facts in a World of Pure Experience [1905].” In *Essays in Radical Empiricism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976 [1912], 69–77.

- . “The Powers of Men [1907].” In *Essays in Religion and Morality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982, 147–161.
- . *The Principles of Psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981 [1890].
- . “The Sentiment of Rationality [1882].” In *The Will to Believe*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979 [1896], 57–89.
- . “The Thing and Its Relations [1905].” In *Essays in Radical Empiricism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976 [1912], 45–59.
- . *The Varieties of Religious Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985 [1903].
- Jarausch, Konrad H., ed. *The Transformation of Higher Learning, 1860–1930: Expansion, Diversification, Social Opening, and Professionalization in England, Germany, Russia, and the United States*. Chicago: Chicago University Press, 1983.
- Jenkins, Richard. “Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium.” *Max Weber Studies* 1, no. 1 (2000): 11–32.
- Joerges, Bernward. “Do Politics Have Artefacts?” *Social Studies of Science* 29, no. 3 (1999): 411–431.
- Johnson, Mark. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago: Chicago University Press, 1987.
- Jones, Ernest. *The Life and Work of Sigmund Freud*. Vol. 2. New York: Basic Books, 1955.

- Jung, Carl G. *Fundamentos de Psicologia Analítica* [1935]. Vol. XVIII/1. Obras Completas. Petrópolis: Vozes, 1999.
- Kabil, Ahmed M. "The New Myth: Frederic Spiegelberg and the Rise of a Whole Earth, 1914-1968." *Integral Review* 8, no. 1 (2012): 43–61.
- Kaplan, Aryeh. *Sefer Yetzirah: The Book of Creation*. Revised Edition. Boston: Weiser Books, 1997.
- Kaplan, Fred. "'The Mesmeric Mania': The Early Victorians and Animal Magnetism." *Journal of the History of Ideas* 35, no. 4 (December 1974): 691–702.
- Kelly, Edward F., and Michael Grosso. "Genius." In *Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century*, edited by Edward F. Kelly, Emily Williams Kelly, Adam Crabtree, Alan Gauld, Michael Grosso, and Bruce Greyson. New York: Rowman & Littlefield, 2007, 423–493.
- Kelly, Edward F., Emily Williams Kelly, Adam Crabtree, Alan Gauld, Michael Grosso, and Bruce Greyson, eds. *Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century*. New York: Rowman & Littlefield, 2007.
- Kelly, Emily Williams. "F. W. H. Myers and the Empirical Study of the Mind-Body Problem." In *Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century*, edited by Edward F. Kelly, Emily Williams Kelly, Adam Crabtree, Alan Gauld, Michael Grosso, and Bruce Greyson. New York: Rowman & Littlefield, 2007.
- Kihlstrom, John F. "The Cognitive Unconscious." *Science* 237, no. 4821 (September 18, 1987): 1445–1452.
- Kimball, Solon T. "Learning a New Culture." In *Crossing Cultural Boundaries: The Anthropological Experience*, edited by Solon T. Kimball and James B. Watson. San Francisco: Chandler House Press, 1972.

- Kirsch, Irving, and Steven Jay Lynn. "Automaticity in Clinical Psychology." *American Psychologist* 54, no. 7 (1999): 504–515.
- Klapper, Joseph T. "Mass Media and the Engineering of Consent." *The American Scholar* 17, no. 4 (Autumn 1948): 419–429.
- Kluckhohn, Clyde. "Values and Value-Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification." In *Toward a General Theory of Action*, edited by Talcott Parsons and Edward A. Shils. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951.
- Kluckhohn, Clyde, e Henry A. Murray. "Formação da personalidade: determinantes." In *Personalidade na Natureza, na Sociedade e na Cultura*, editado por Clyde Kluckhohn e Henry A. Murray, traduzido por Neil R. da Silva. Belo Horizonte: Itatiaia, 1965 [1953], Vol. 1: 89–108.
- Koch, Sigmund. "'Psychology' or 'the Psychological Studies'?" *American Psychologist* 48, no. 8 (1993): 902–904.
- . "The Nature and Limits of Psychological Knowledge: Lessons of a Century qua 'Science.'" *American Psychologist* 36, no. 3 (March 1981): 257–269.
- Koch, Sigmund, and David A. Leary, eds. *A Century of Psychology as Science*. Washington D.C.: American Psychological Association, 1992.
- Kopytoff, Igor. "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process." In *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, edited by Arjun Appadurai, 64–91. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Korzybski, Alfred. "A Non-Aristotelian System and Its Necessity for Rigour in Mathematics and Physics [1931]." In *Science and Sanity*, 5th ed. New York:

Institute of General Semantics, 1958, 747–761.

Kress, Jill M. “Contesting Metaphors and the Discourse of Consciousness in William James.” *Journal of the History of Ideas* 61, no. 2 (April 2000): 263–283.

Kripal, Jeffrey J. *Esalen: America and the Religion of No Religion*. Chicago: Chicago University Press, 2007.

———. *Mutants & Mystics: Science Fiction, Superhero Comics, and the Paranormal*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

Krippner, Stanley. “Indigenous Health Care Practitioners and The Hypnotic-Like Healing Procedures.” *Journal of Transpersonal Research* 1, no. 1 (2009): 7–18.

Kubler, George. *The Shape of Time: Remarks on the History of Things*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1962.

Kumar, Sameet M. “An Introduction to Buddhism for the Cognitive-Behavioral Therapist.” *Cognitive and Behavioral Practice*, Special Series Integrating Buddhist Philosophy with Cognitive and Behavioral Practice, 9, no. 1 (Winter 2002): 40–43.

Kunzendorf, Robert G., and Benjamin Wallace, eds. *Individual Differences in Conscious Experience*. Amsterdam: John Benjamins, 2000.

Labate, Beatriz. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

———. “Uma antropologia que floresce fora da academia: Anthony Henman e el cactus San Pedrito.” *REVER - Revista de Estudos Da Religião*, no. 1 (2004): 60–70.

- Labate, Beatriz Caiuby, e Wladimyr Sena Araújo, eds. *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de letras, 2004.
- Labate, Beatriz Caiuby, and Clancy Cavnar, eds. *Prohibition, Religious Freedom, and Human Rights: Regulating Traditional Drug Use*. Heidelberg: Springer-Verlag, 2014.
- Labate, Beatriz Caiuby, e Sandra Goulart, eds. *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005.
- Labate, Beatriz, Isabel Santana de Rose, e Rafael Guimarães dos Santos, eds. *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: Mercado de Letras, 2008.
- Labate, Beatriz, and Henrik Jungaberle, eds. *The Internationalization of Ayahuasca*. Berlin: Lit Verlag, 2011.
- Ladd, George T. "Psychology as So-Called 'Natural Science.'" *The Philosophical Review* 1, no. 1 (January 1892): 24–53.
- Lagercrantz, Hugo, and Jean-Pierre Changeux. "The Emergence of Human Consciousness: From Fetal to Neonatal Life." *Pediatric Research* 65, no. 3 (2009): 255–260.
- Laing, Ronald D. "Ritualization and Abnormal Behaviour." *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences* 251, no. 772 (December 1966): 331–335.
- . *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. New York: Penguin Books, 1990 [1959].

Lakoff, George, and Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

———. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, 1999.

Lamberth, David C. *William James and the Metaphysics of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Lander, Devin R. “‘Legalize Spiritual Discovery’: The Trials of Dr. Timothy Leary.” In *Prohibition, Religious Freedom, and Human Rights: Regulating Traditional Drug Use*, edited by Beatriz Caiuby Labate and Clancy Cavnar. Heidelberg: Springer-Verlag, 2014, 165–187.

Latour, Bruno. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

———. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

Laughlin, Charles D., and John McManus. “The Relevance of William James’ Radical Empiricism to the Anthropology of Consciousness.” *Anthropology of Consciousness* 6, no. 3 (1995): 34–46.

Laughlin Jr., Charles D., John McManus, and Eugen G. D’Aquilli. *Brain, Symbol & Experience: Toward a Neurophenomenology of Human Consciousness*. New York: Columbia University Press, 1990.

Laurant, Jean-Pierre. *L’ésotérisme*. Paris: Cerf, 1993.

Lave, Jean, and Etienne Wenger. *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

- Laycock, Thomas. "Reflex, Automatic, and Unconscious Cerebration: A History and a Criticism [Part 1]." *The Journal of Mental Science* 21, no. 96 (January 1876): 477–498.
- . "Reflex, Automatic, and Unconscious Cerebration: A History and a Criticism [Part 2]." *The Journal of Mental Science* 22, no. 97 (April 1876): 157–161.
- Letcher, Andy. "Mad Thoughts on Mushrooms: Discourse and Power in the Study of Psychedelic Consciousness." *Anthropology of Consciousness* 18, no. 2 (September 2007): 74–98.
- Letheby, Chris. "The Philosophy of Psychedelic Transformation." *Journal of Consciousness Studies* 22, no. 9–10 (2015): 170–193.
- Lévi-Strauss, Claude. "L'efficacité symbolique." In *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1958, 205–226.
- Lewin, Kurt. "Field Theory and Experiment in Social Psychology: Concepts and Methods." *American Journal of Sociology* 44, no. 6 (May 1939): 868–896.
- . *Principles of Topological Psychology*. Translated by Fritz Heider and Grace M. Heider. New York: McGraw-Hill, 1936.
- Lewis, Ioan M. *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London: Routledge, 2003 [1971].
- Lewis, James R., and Olav Hammer. "Introduction." In *The Invention of Sacred Tradition*, edited by James R. Lewis and Olav Hammer. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 1–17.
- Lewis, Marc D. "Emotional Self-Organization at Three Time Scales." In *Emotion*,

Development, and Self-Organization: Dynamic Systems Approaches to Emotional Development, edited by Marc D. Lewis and Isabela Granic. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 37–69.

Lilly, John C. *The Deep Self*. New York: Simon & Schuster, 1977.

Linton, Ralph. *The Study of Man*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1936.

Lippman, Walter. *Public Opinion*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1998 [1922].

Livesey, Graham. “Assemblage.” Edited by Adrian Parr. *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.

Lockton, Daniel. “Architectures of Control in Consumer Product Design.” M. A. Thesis, University of Cambridge, 2005.

Lodge, Oliver. “Experiments in Thought Transference.” *Proceedings of the Society for Psychical Research* 2 (1884): 189–200.

Long, Crawford W. “An Account of the First Use of Sulphuric Ether by Inhalation as an Anesthetic in Surgical Operations.” *Southern Medical and Surgical Journal* 5 (1849): 705–713.

Lotze, Rudolph Hermann. *Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele*. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung, 1852.

Lovejoy, Arthur O. “Introduction: The Study of the History of Ideas.” In *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964 [1936], 3–23.

Ludwig, Arnold M. “Altered States of Consciousness.” *Archives of General Psychiatry*

15, no. 3 (1966): 225–234.

Luhrman, Tanya M. *Of Two Minds: The Growing Disorder in American Psychiatry*. New York: Knopf, 2000.

Luna, Luis Eduardo. "The Concept of Plants as Teachers among Four Mestizo Shamans of Iquitos, Northeastern Perú." *The Journal of Ethnopharmacology* 11 (1984): 135–156.

———. *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1986.

Lynch, Michael. "Ontography: Investigating the Production of Things, Deflating Ontology." *Social Studies of Science* 43, no. 3 (June 1, 2013): 444–462.

MacKenzie, Donald. *Inventing Accuracy: A Historical Sociology of Nuclear Missile Guidance*. Cambridge, MA: MIT Press, 1990.

MacRae, Edward. "A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca." In *Drogas e Cultura: Novas Perspectivas*, editado por Beatriz Caiuby Labate, Sandra Lucia Goulart, Mauricio Fiore, Edward MacRae, e Henrique Carneiro. Salvador: EdUFBA, 2008, 289–313.

Magnani, José Guilherme C. *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

———. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

Malle, Bertram F. *How the Mind Explains Behavior: Folk Explanations, Meaning, and Social Interaction*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2004.

Mancini, Silvia. "Animal Magnetism and Psychic Sciences, 1784-1935: The

Rediscovery of a Lost Continent.” Translated by Juliet Vale. *Diogenes* 48, no. 190 (June 1, 2000): 94–101.

Marcel, Anthony J. “Conscious and Unconscious Perception: An Approach to the Relations between Phenomenal Experience and Perceptual Processes.” *Cognitive Psychology* 15, no. 2 (April 1983): 238–300.

Marton, Yves. “The Experiential Approach to Anthropology and Castaneda’s Ambiguous Legacy.” In *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience*, edited by David E. Young and Jean Guy Goulet. Petersborough, Ontario: Broadview, 1994, 273–97.

Marx, Karl. *O Capital. Vol. 1: Crítica da Economia Política*. Traduzido por Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996 [1867].

Maslow, Abraham. *Motivation and Personality*. 2nd ed. New York: Harper and Row, 1970 [1954].

———. “Various Meanings of Transcendence.” *Journal of Transpersonal Psychology* 1, no. 1 (1969): 56–66.

Maslow, Abraham H. “A Theory of Human Motivation.” *Psychological Review* 50, no. 4 (1943): 370–396.

———. “Preface to Motivation Theory.” *Psychosomatic Medicine* 5, no. 1 (1943): 85–92.

———. “The Farther Reaches of Human Nature.” *Journal of Transpersonal Psychology* 1, no. 1 (Spring 1969): 1–9.

———. *Toward a Psychology of Being*. Princeton: Van Nostrand, 1962.

- Maturana, Humberto R., y Francisco J. Varela. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. 5a ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1972.
- Maudsley, Henry. *The Physiology of Mind*. London: Macmillan, 1876.
- Maury, Louis Ferdinand Alfred. *Le Sommeil et les rêves: études psychologiques sur ces phénomènes et les divers états qui s'y rattachent, suivies de recherches sur Le développement de l'instinct et de l'intelligence dans leurs rapports avec le phénomène du sommeil*. Paris: Didier, 1865.
- Mauss, Marcel. "As técnicas do corpo [1934]." In *Sociologia e Antropologia*, traduzido por Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1936], 399–422.
- . "Une categorie de l'esprit humain: la notion de personne, cle de 'moi.'" *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 68 (July 1938): 263–281.
- Mavromatis, Andreas. *Hypnagogia: The Unique State of Consciousness Between Wakefulness and Sleep*. London: Routledge & Kegan Paul, 1987.
- May, Rollo. "The Emergence of Existential Psychology." In *Existential Psychology*, edited by Rollo May. New York: Random House, 1960, 11–51.
- May, Rollo, Ernest Angel, and Henri F. Ellenberger, eds. *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*. New York: Basic Books, 1958.
- McAllister, William B. *Drug Diplomacy in the Twentieth Century: An International History*. London: Routledge, 2000.
- McCulloch, Kathleen C., and Pamela K. Smith. "Subliminal Perception." Edited by Vilanayur S. Ramachandran. *Encyclopedia of Human Behavior*. London:

Academic Press, 2012.

McDougall, William. *An Introduction to Social Psychology*. 14th ed. Kitchener: Batoche Books, 2001 [1919].

McPherson, Dennis H., and J. Douglas Rabb. *Indian From the Inside: Native American Philosophy and Cultural Renewal*. 2nd ed. Jefferson, NC: McFarland, 2011.

McVaugh, Michael, and Seymour H. Mauskopf. "J. B. Rhine's Extra-Sensory Perception and Its Background in Psychical Research." *Isis* 67, no. 2 (June 1976): 161–189.

Mead, George H. *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Edited by Charles W. Morris. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

Mead, Margaret. "Dados antropológicos sobre o problema do instinto [1942]." In *Personalidade na Natureza, na Sociedade e na Cultura*, editado por Clyde Kluckhohn e Henry A. Murray, traduzido por by Neil R. da Silva. Belo Horizonte: Itatiaia, 1965 [1953], Vol. 1: 160–63.

Meadows, Donella H. *Thinking in Systems: A Primer*. Edited by Diana Wright. London: Earthscan, 2009.

Melville, Herman. *Bartleby, the Scrivener: A Story of Wall-Street*. New York: Harper Collins, 2009 [1856].

Menary, Richard, ed. *The Extended Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 2010.

Merikle, Philip M., and Jim Cheesman. "Current Status of Research on Subliminal Perception." In *Advances in Consumer Research*, 14. Provo: Association for Consumer Research, 1987, 298–302.

- Metzner, Ralph. "Psychedelic, Psychoactive, and Addictive Drugs and States of Consciousness." In *Mind-Altering Drugs: The Science of Subjective Experience*, edited by Mitchell Earleywine. Oxford: Oxford University Press, 2005, 25–48.
- Milgram, Stanley. *Obedience to Authority: An Experimental View*. London: Tavistock, 1974.
- Millerson, Geoffrey. *The Qualifying Associations: A Study in Professionalization*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.
- Mills, Bruce. *Poe, Fuller, and the Mesmeric Arts: Transition States in the American Renaissance*. Columbia: University of Missouri Press, 2006.
- Mishara, Aaron L., and Michael A. Schwartz. "Altered States of Consciousness as Paradoxically Healing: An Embodied Social Neuroscience Perspective." In *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspectives. Volume 2: Biological and Psychological Perspectives*, edited by Etzel Cardeña and Michael Winkelman. Santa Barbara: Praeger, 2011, 327–54.
- Mol, Annemarie. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press, 2002.
- Moreno, Jacob Levy. "The Role Concept, A Bridge Between Psychiatry and Sociology [1961]." In *The Essential Moreno: Writings on Psychodrama, Group Method, and Spontaneity by J. L. Moreno, M. D.*, edited by Jonathan Fox. New York: Springer, 1987, 60–65.
- Munroe, Randall. *Thing Explainer: Complicated Stuff in Simple Words*. New York: Houghton Mifflin, 2015.

- Murphy, Michael. *The Future of the Body: Explorations into the Further Evolution of Human Nature*. Los Angeles: Jeremy Tarcher, 1992.
- Murray, Henry A. *Explorations in Personality*. New York: Oxford University Press, 2008 [1938].
- Mustain, Megan Rust. "Metaphor as Method: Charlene Haddock Seigfried's Radical Reconstruction." *William James Studies* 1 (2006).
- Myers, Frederic W. H. *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*. 2 vols. New York: Longmans, Green and Co., 1903.
- Myers, Frederic William Henry. "The Subliminal Consciousness. Chapter 1: General Characteristics and Subliminal Messages." *Proceedings of the Society for Psychical Research* 7 (1892): 298–327.
- Naess, Arne. "Notes on the Methodology of Normative Systems." *Methodology and Science* 10 (1977): 64–79.
- . "Reflections About Total Views." *Philosophy and Phenomenological Research* 25, no. 1 (September 1964): 16–29.
- . "The Empirical Semantics of Key Terms, Phrases and Sentences." In *Philosophy and Grammar: Papers on the Occasion of the Quincentennial of Uppsala University*, edited by Stig Kanger and Sven Öhman. Dordrecht: D. Reidel, 1981, 135–154.
- Nagelschmidt, Anna M. P. C. *Argonautas Dos Espaços Interiores: Uma Introdução à Psicologia Transpessoal*. São Paulo: Vetor, 1996.
- Nedjalkov, Igor. *Evenki*. London: Routledge, 1997.

- Neihardt, John G. *Black Elk Speaks*. New York: SUNY Press, 2008 [1932].
- Nietzsche, Friedrich W. *Aurora*. Traduzido por Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2008 [1881].
- . *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Traduzido por Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007 [1873].
- Noë, Alva. *Action in Perception*. Cambridge, MA: MIT Press, 2004.
- Noel, Daniel C. *Seeing Castaneda: Reactions to the "Don Juan" Writings of Carlos Castaneda*. New York: Perigee Books, 1976.
- . *The Soul of Shamanism: Western Fantasies, Imaginal Realities*. New York: Continuum, 1997.
- Norcross, John C., Gary R. VandenBos, and Donald K. Freedheim. *History of Psychotherapy: Continuity and Change*. Washington D.C.: American Psychological Association, 2011.
- Oliveira, Marcos Barbosa de. "Ciência: força produtiva ou mercadoria?" *Crítica Marxista* 21 (2005): 77–96.
- Orne, Martin T. "Demand Characteristics and the Concept of Quasi-Controls [1969]." In *Artifacts in Behavioral Research*, edited by Robert Rosenthal and Ralph L. Rosnow. New York: Oxford University Press, 2009 [1969], 110–137.
- . "On the Social Psychology of the Psychological Experiment: With Special Reference to Demand Characteristics and Their Implications." *American Psychologist* 17 (October 1962): 776–783.
- Ortner, Sherry B. "Theory in Anthropology since the Sixties." *Comparative Studies in*

- Society and History*, 26, no. 1 (January 1984): 126–166.
- Owen, Alex. *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Pandora, Katherine. *Rebels within the Ranks: Psychologists' Critique of Scientific Authority and Democratic Realities in New Deal America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Pasi, Marco. "Occultism." Edited by Kocku von Stuckrad. *The Brill Dictionary of Religion*. Leiden: Brill, 2006.
- . "Varieties of Magical Experience: Aleister Crowley's Views on Occult Practice." *Magic, Ritual, and Witchcraft* 6, no. 2 (2011): 123–162.
- Pekala, Ronald J. *Quantifying Consciousness: An Empirical Approach*. New York: Plenum Press, 1991.
- Perley, David. "Explosive Metaphors and Vagueness: Seigfried's Contribution to James Scholarship and Its Significance Beyond the Field of Philosophy." *William James Studies* 1 (2006).
- Perls, Frederick, Ralph Hefferline, and Paul Goodman. *Gestalt Therapy: Excitement and Growth in the Human Personality*. Gouldsboro: Gestalt Journal Press, 1994 [1951].
- Perry, Ralph Barton. *The Thought and Character of William James*. 2 vols. Boston: Little, Brown, 1935.
- Pfister, Friedrich. "Ekstase." *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart: A. Hiersemann, 1959.

- Piaget, Jean. "Inconscient affectif et inconscient cognitif." *Raison Présente* 19 (1970): 11–20.
- Pietz, William. "The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish." *RES: Anthropology and Aesthetics* 13 (Spring 1987): 23–45.
- Pike, Kenneth. *Language in Relation to a Unified Theory of Structure of Human Behavior*. 2nd ed. The Hague: Mouton, 1967.
- Pile, Steve. *The Body and the City: Psychoanalysis, Space, and Subjectivity*. London: Routledge, 1996.
- Plutarch. *Lives: Demosthenes and Cicero, Alexander and Caesar*. Translated by Bernadotte Perrin. Vol. VII. Loeb Classical Library 99. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.
- Polanyi, Karl. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press, 2001 [1944].
- Potter, Karl H. *Presuppositions of India's Philosophies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1963.
- Prandi, Reginaldo. "As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia." *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais* 63, no. 1 (2007): 7–30.
- Pratchett, Terry, Ian Stewart, and Jack Cohen. *The Science of Discworld: A Novel*. Rev. Ed. London: Ebury Press, 2002.
- Pratkanis, Anthony R. "Social Influence Analysis: An Index of Tactics." In *The Science of Social Influence: Advances and Future Progress*, edited by Anthony R. Pratkanis. New York: Psychology Press, 2007, 17–82.

- Price-Williams, Douglass. "In Search of Mythopoetic Thought." *Ethos* 27, no. 1 (1999): 25–32.
- Price-Williams, Douglass, and Dureen J. Hughes. "Shamanism and Altered States of Consciousness." *Anthropology of Consciousness* 5, no. 2 (1994): 1–15.
- Prince, Morton. *The Unconscious: The Fundamentals of Human Personality Normal and Abnormal*. New York: MacMillan, 1915.
- Protevi, John. *Political Affect: Connecting the Social and the Somatic*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2009.
- Rabinow, Paul. *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Ramsøy, Thomas Zoëga, and Morten Overgaard. "Introspection and Subliminal Perception." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3 (2004): 1–23.
- Raven, Bertram H. "A Power/interaction Model of Interpersonal Influence: French and Raven Thirty Years Later." *Journal of Social Behavior & Personality* 7, no. 2 (1992): 217–244.
- . "The Bases of Power and the Power/Interaction Model of Interpersonal Influence." *Analyses of Social Issues and Public Policy* 8, no. 1 (2008): 1–22.
- Rawlinson, Andrew. *The Book of Enlightened Masters: Western Teachers in Eastern Traditions*. La Salle: Open Court, 1997.
- Ray, William J. "Dissociation in Normal Populations." In *Handbook of Dissociation: Theoretical, Empirical, and Clinical Perspectives*, edited by Larry K. Michelson and William J. Ray. New York: Springer, 1996, 51–66.

Rescher, Nicholas. *Epistemetrics*. New York: Cambridge University Press, 2006.

———. “How Many Possible Worlds Are There?” *Philosophy and Phenomenological Research* 59, no. 2 (June 1999): 403–420.

Revonsuo, Antti, Sakari Kallio, and Pilleriin Sikka. “What Is an Altered State of Consciousness?” *Philosophical Psychology* 22, no. 2 (2009): 187–204.

Rhine, J. B. *Extra-Sensory Perception*. Boston: Boston Society for Psychical Research, 1934.

———. *New Frontiers of the Mind: The Story of the Duke Experiments*. New York: Farrar & Rinehart, 1937.

Richards, Graham. “Of What Is History of Psychology a History?” *The British Journal for the History of Science* 20, no. 2 (April 1987): 201–211.

Riffard, Pierre A. *L'ésotérisme. Qu'est-ce que L'ésotérisme?* Paris: Robert Laffont, 1990.

Rizzolatti, Giacomo, and Laila Craighero. “The Mirror-Neuron System.” *Annual Review of Neuroscience* 27, no. 1 (July 21, 2004): 169–192.

Robert, Jason Scott. *Embryology, Epigenesis, and Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Rogers, Carl R. *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications and Theory*. London: Constable, 1951.

———. “The Necessary and Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change.” *Journal of Consulting Psychology* 21, no. 2 (1957): 95–103.

Ronson, Jon. *The Men Who Stare at Goats*. New York: Simon and Schuster, 2004.

Rosenthal, Robert, and Ralph L. Rosnow. *Artifacts in Behavioral Research: Robert Rosenthal and Ralph L. Rosnow's Classic Books: A Re-Issue of Artifacts in Behavioral Research, Experimenter Effects in Behavioral Research and The Volunteer Subject*. New York: Oxford University Press, 2009.

Ross, Colin A. "History, Phenomenology, and Epidemiology of Dissociation." In *Handbook of Dissociation: Theoretical, Empirical, and Clinical Perspectives*, edited by Larry K. Michelson and William J. Ray. New York: Springer, 1996, 3–24.

Roszak, Theodore. *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*. Garden City, NY: Doubleday, 1969.

Rouse, Joseph. "Power/Knowledge." In *The Cambridge Companion to Foucault*, edited by Gary Gutting, 2nd ed.. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 95–122.

Rowlands, Mark. *The New Science of the Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2010.

Ryan, Mark B. "The Transpersonal William James." *The Journal of Transpersonal Psychology* 40, no. 1 (2008): 20–40.

Santayana, George. "The Genteel Tradition in American Philosophy [1911]." In *Winds of Doctrine: Studies in Contemporary Opinion*. New York: Charles Scribner's Sons, 1913, 186–215.

Santos, Boaventura de Sousa. "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes." *Revista Crítica de Ciências Sociais* 78

(Outubro 2007): 3–46.

Santos, Boaventura de Sousa, e Maria Paula Meneses, eds. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

Schacter, Daniel L. *The Seven Sins of Memory: How the Mind Forgets and Remembers*. Boston: Houghton Mifflin, 2001.

Scheper-Hughes, Nancy, and Margaret M. Lock. "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology." *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, 1, no. 1 (March 1987): 6–41.

Schott, J. M., and M. N. Rossor. "The Grasp and Other Primitive Reflexes." *Journal of Neurology, Neurosurgery & Psychiatry* 74, no. 5 (2003): 558–560.

Schroll, Mark A., S. Krippner, M. A. Vich, J. Fadiman, and V. Mojeiko. "Reflections on Transpersonal Psychology's 40th Anniversary, Ecopsychology, Transpersonal Science, and Psychedelics: A Conversation Forum." *International Journal of Transpersonal Studies* 28 (2009): 39–52.

Schroll, Mark A., and Stephan A. Schwartz. "Whither Psi and Anthropology? An Incomplete History of SAC's Origins, Its Relationship with Transpersonal Psychology and the Untold Stories of Castaneda's Controversy." *Anthropology of Consciousness* 16, no. 1 (2005): 6–24.

Schwartz, Stephan A. "Boulders in the Stream: The Lineage and Founding of the Society for the Anthropology of Consciousness," 2000. http://www.stephanaschwartz.com/PDF/SAC_history_old.pdf.

Scott, David. "William James and Buddhism: American Pragmatism and the Orient." *Religion* 30, no. 4 (October 2000): 333–352.

- Scott, James C. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- Seigfried, Charlene Haddock. "Vagueness and the Adequacy of Concepts." *Philosophy Today* 26, no. 4 (Winter 1982): 357–367.
- . *William James's Radical Reconstruction of Philosophy*. New York: SUNY Press, 1990.
- Sellars, John. *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. 2nd ed. London: Bloomsbury, 2009.
- Shadbolt, Nigel, Wendy Hall, and Tim Berners-Lee. "The Semantic Web Revisited." *Intelligent Systems, IEEE* 21, no. 3 (2006): 96–101.
- Shamdasani, Sonu. *Jung and the Making of Modern Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- . "Psychologies as Ontology-Making Practices: William James and the Pluralities of Psychological Experience." In *William James and The Varieties of Religious Experience: A Centenary Celebration*, edited by Jeremy Carrette. London: Routledge, 2005, 27–44.
- Shanker, Prem, and Uma Parameswaran. "Swami Vivekananda and William James in the History of Transpersonal Psychology." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 67, no. 1/4 (1986): 117–124.
- Shannon, Claude E. "A Mathematical Theory of Communication." *Bell System Technical Journal* 27 (October 1948): 379–423, 623–656.
- Shanon, Benny. *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

- Shapiro, Arthur K., and Elaine Shapiro. *The Powerful Placebo: From Ancient Priest to Modern Physician*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.
- Shapiro, Lawrence A. *The Mind Incarnate*. Cambridge, MA: MIT Press, 2004.
- Shevrin, Howard, William J. Williams, Robert E. Marshall, Richard K. Hertel, James A. Bond, and Linda A. Brakel. "Event-Related Potential Indicators of the Dynamic Unconscious." *Consciousness and Cognition* 1 (1992): 340–366.
- Shils, Edward. *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Shin, Yun Kyoung, Robert W. Proctor, and E. J. Capaldi. "A Review of Contemporary Ideomotor Theory." *Psychological Bulletin* 136, no. 6 (2010): 943–974.
- Shulgin, Alexander, and Ann Shulgin. *PIHKAL: A Chemical Love Story*. Berkeley: Transform Press, 1991.
- Shulgin, Alexander T, and Ann Shulgin. *TIHKAL: The Continuation*. Berkeley: Transform Press, 1997.
- Shusterman, Richard. *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Sidis, William James. "Appendix IV: Unconscious Intelligence." In *Symptomatology, Psychognosis, and Diagnosis of Psychopathic Diseases*, by Boris Sidis, 432–439. Boston: Gorham Press, 1914.
- Simons, Ronald C. *Boo! Culture, Experience, and the Startle Reflex*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Slater, Michael R. "Metaphysical Intimacy and the Moral Life: The Ethical Project of

the Varieties of Religious Experience.” *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 43, no. 1 (2007): 116–153.

Slingerland, Edward G. *What Science Offers the Humanities: Integrating Body and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Small, Miriam R. *Oliver Wendell Holmes*. New York: Twaine, 1962.

Smith, Barry, ed. *Foundations of Gestalt Theory*. Munich and Vienna: Philosophia Verlag, 1988.

Smith, Roger. “Does the History of Psychology Have a Subject?” *History of the Human Sciences* 1, no. 2 (October 1, 1988): 147–177.

Sobel, Eliezer. *The 99th Monkey: A Spiritual Journalist’s Misadventures with Gurus, Messiahs, Sex, Psychedelics, and Other Consciousness-Raising Experiments*. Santa Monica, CA: Santa Monica Press, 2008.

Sokal, Michael M. “William James and the National Academy of Sciences.” *William James Studies* 5, no. 1 (2010): 29–38.

Sparrow, Tom, and Adam Hutchinson, eds. *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*. Plymouth: Lexington Books, 2013.

Spencer-Brown, George. *Laws of Form*. New York: Dutton, 1979.

Spiegelberg, Frederic. *The Religion of No-Religion*. Stanford: James Ladd Delkin, 1948.

Spiegelberg, Herbert. “The Essentials of the Phenomenological Method.” In *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 3rd ed., 676–719. Dordrecht: Springer Netherlands, 1994.

Staal, Frits. *Exploring Mysticism*. London: Penguin Books, 1975.

Stoller, Paul. "Eye, Mind and Word in Anthropology." *L'Homme*, 1984, 91–114.

———. *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

———. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

Stoller, Paul, and Cheryl Olkes. *In Sorcery's Shadow: A Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Strathern, Marilyn. "Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology." *Current Anthropology* 28, no. 3 (1987): 251–281.

Subbiondo, Joseph L. "CIIS and American Higher Education." *Integral Review* 7, no. 1 (2011): 11–16.

Sutcliffe, Steven. *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*. London: Routledge, 2003.

Sutcliffe, Steven, and Marion Bowman, eds. *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

———. "Introduction." In *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, edited by Steven Sutcliffe and Marion Bowman, 1–13. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

Sutich, Anthony J. "The Emergence of the Transpersonal Orientation: A Personal Account." *Journal of Transpersonal Psychology* 8, no. 1 (1976): 5–19.

- . “The Founding of Humanistic and Transpersonal Psychology: A Personal Account.” Doctoral dissertation, Humanistic Psychology Institute - Saybrook Institute, 1976.
- . “Transpersonal Psychology: An Emerging Force.” *Journal of Humanistic Psychology* 8, no. 1 (Spring 1968): 77–78.
- Tarski, Alfred. *Introduction to Logic and to the Methodology of the Deductive Sciences*. Edited by Jan Tarski. 4th ed. Oxford: Oxford University Press, 1994 [1st ed. 1941].
- Tart, Charles T., ed. *Altered States of Consciousness: A Book of Readings*. San Francisco: Harper Collins, 1990 [1969].
- . *States of Consciousness*. Lincoln: iUniverse, 2000 [1975].
- . “States of Consciousness and State-Specific Sciences.” *Science*, New Series, 176, no. 4040 (June 16, 1972): 1203–1010.
- Taves, Ann. *Fits, Trances, and Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- . “No Field Is an Island: Fostering Collaboration between the Academic Study of Religion and the Sciences.” *Method & Theory in the Study of Religion* 22, no. 2 (October 1, 2010): 170–188.
- . *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- . “The Fragmentation of Consciousness and The Varieties of Religious

Experience: William James's Contribution to a Theory of Religion." In *William James and a Science of Religions*, edited by Wayne Proudfoot. New York: Columbia University Press, 2004, 48–72.

Taves, Ann, and Courtney Bender. "Introduction: Things of Value." In *What Matters?: Ethnographies of Value in a Not So Secular Ager*, edited by Courtney Bender and Ann Taves. New York: Columbia University Press, 2012, 1–33.

Tavris, Carol. "Foreword: The Widening Scientist-Practitioner Gap: A View from the Bridge." In *Science and Pseudoscience in Clinical Psychology*, edited by Scott O. Lilienfeld, Steven Jay Lynn, and Jeffrey M. Lohr. New York: Guilford Press, 2003, ix – xviii.

Taylor, Eugene. "An Epistemological Critique of Experimentalism in Psychology; or Why G. Stanley Hall Waited until William James Was out of Town to Found the American Psychological Association." *Annals of the New York Academy of Sciences* 727, no. 1 (1994): 37–61.

———. "Psychotherapeutics and the Problematic Origins of Clinical Psychology in America." *American Psychologist* 55, no. 9 (2000): 1029–1033.

———. *The Mystery of Personality: A History of Psychodynamic Theories*. New York: Springer, 2009.

———. "Who Founded the American Psychopathological Association?" *Comprehensive Psychiatry* 27, no. 5 (1986): 439–445.

———. "William James and Transpersonal Psychiatry." In *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology*, edited by Bruce W. Scotton, Allan B. Chinen, and John R. Battista. New York: Basic Books, 1996, 21–28.

———. *William James on Consciousness Beyond the Margin*. Princeton: Princeton

University Press, 1996.

———. *William James on Exceptional Mental States: The 1896 Lowell Lectures*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1984.

Tedlock, Barbara. "From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography." *Journal of Anthropological Research* 47, no. 1 (Spring 1991): 69–94.

Terranova, Tiziana. "The Concept of Information." *Theory, Culture & Society* 23, no. 2–3 (2006): 286–288.

Thomas, William I. "The Definition of the Situation." In *The Unadjusted Girl*, 41–50. Boston: Little, Brown & Company, 1923.

Thompson, Evan. *Mind in Life: Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

Tiqqun. *Théorie du Bloom*. Paris: La Fabrique, 2000.

Treffert, Darold A. *Islands of Genius: The Bountiful Mind of the Autistic, Acquired, and Sudden Savant*. London: Jessica Kingsley Publishers, 2011.

Tupper, Kenneth W. "Ayahuasca Healing beyond the Amazon: The Globalization of a Traditional Indigenous Entheogenic Practice." *Global Networks* 9, no. 1 (2009): 117–136.

Turner, Edith B. "Advances in the Study of Spirit Experience: Drawing Together Many Threads." *Anthropology of Consciousness* 17, no. 2 (2006): 33–61.

———. *Experiencing Ritual: A New Interpretation of African Healing*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

- Turner, Victor W. "Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience." In *The Anthropology of Experience*, edited by Victor W. Turner and Edward M. Bruner. Urbana: University of Illinois Press, 1986, 33–44.
- . *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press, 1969.
- Turner, Victor W., and Edward M. Bruner, eds. *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press, 1986.
- Utts, Jessica. "Replication and Meta-Analysis in Parapsychology." *Statistical Science* 3, no. 4 (1991): 363–403.
- Vaitl, Dieter, Niels Birbaumer, John Gruzelier, Graham A. Jamieson, Boris Kotchoubey, Andrea Kübler, Dietrich Lehmann, et al. "Psychobiology of Altered States of Consciousness." *Psychological Bulletin* 131, no. 1 (2005): 98–127.
- van den Broek, Roelof. "The Birth of a Chair." In *Hermes in the Academy: Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009, 11–15.
- Varela, Francisco J., Evan Thomson, and Eleanor Rosch. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.
- Vargas, Eduardo Viana. "Fármacos e outros objetos sócio-técnicos: notas para uma genealogia das drogas." In *Drogas e Cultura: Novas Perspectivas*, editado por Beatriz Caiuby Labate, Sandra Lucia Goulart, Mauricio Fiore, Edward MacRae, e Henrique Carneiro. Salvador: EdUFBA, 2008, 41–64.
- Versluis, Arthur. "Mysticism and the Study of Esotericism: Methods in the Study of Esotericism, Part II." *Esoterica* 5 (2003): 27–40.

- Vich, Miles A. "Some Historical Sources of the Term 'Transpersonal.'" *Journal of Transpersonal Psychology* 20, no. 2 (1988): 107–110.
- Von Foerster, Heinz. "Metaphysics of an Experimental Epistemologist." In *Brain Processes, Theories, and Models: An International Conference in Honor of W. S. McCulloch 25 Years After His Death*, edited by Roberto Moreno-Diaz and José Mira. Cambridge, MA: MIT Press, 1996, 3–10.
- Von Stuckrad, Kocku. "Constructions, Normativities, Identities: Recent Studies on Shamanism and Neo-Shamanism." *Religious Studies Review* 31, no. 3–4 (2005): 123–128.
- Wacquant, Loïc. "Habitus." Edited by Jens Beckert and Milan Zafirovski. *International Encyclopedia of Economic Sociology*. London: Routledge, 2005.
- Walach, Harald. "Higher Self – Spark of the Mind – Summit of the Soul. Early History of an Important Concept of Transpersonal Psychology in the West." *International Journal of Transpersonal Studies* 24 (2005): 16–28.
- Wallis, Robert J. "Altered States, Conflicting Cultures: Shamans, Neo-Shamans and Academics." *Anthropology of Consciousness* 10, no. 2–3 (1999): 41–49.
- . "Queer Shamans: Autoarchaeology and Neo-Shamanism." *World Archaeology* 32, no. 2 (October 2000): 252–262.
- . *Shamans/Neo-Shamans: Contested Ecstasies, Alternative Archaeologies, and Contemporary Pagans*. New York: Routledge, 2003.
- Walsh, Roger. "Phenomenological Mapping: A Method for Describing and Comparing States of Consciousness." *Journal of Transpersonal Psychology* 27, no. 1 (1995): 25–56.

- Walsh, Roger, and Charles S. Grob, eds. *Higher Wisdom: Eminent Elders Explore the Continuing Impact of Psychedelics*. New York: SUNY Press, 2005.
- Wartenberg, Thomas E. "The Forms of Power." *Analyse und Kritik* 10, no. 1 (1988): 3–31.
- . *The Forms of Power: From Domination to Transformation*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.
- Wasserstrom, Steven M. *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Watson-Gegeo, Karen Ann. "A Different World: Embodied Experience and Linguistic Relativity on the Epistemological Path to Somewhere." *Anthropology of Consciousness* 15, no. 2 (2004): 1–23.
- . "Journey to the 'new Normal' and beyond: Reflections on Learning in a Community of Practice." *International Journal of Qualitative Studies in Education* 18, no. 4 (August 2005): 399–424.
- Watson, John B. "Psychology as the Behaviorist Views It." *Psychological Review* 20, no. 2 (1913): 158–177.
- Watson, Robert I. "Psychology: A Prescriptive Science." *American Psychologist* 22, no. 6 (1967): 435–443.
- Watts, Alan. *The Joyous Cosmology: Adventures in the Chemistry of Consciousness*. Novato: New World Library, 2013.
- Weber, Max. "Politics as a Vocation [1919]." In *The Vocation Lectures*, edited by David Owen and Tracy B. Strong, translated by Rodney Livingstone.

Indianapolis: Hackett Publishing Co., 2004, 32–94.

———. “Science as a Vocation [1917].” In *The Vocation Lectures*, edited by David Owen and Tracy B. Strong, translated by Rodney Livingstone. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 2004, 1–31.

———. *The Theory of Social and Economic Organization*. Edited by Talcott Parsons. Translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons. New York: Free Press, 1947.

Whipple, John. “Leibniz’s Exoteric Philosophy.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, 2013.
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/leibniz-exoteric/>

Wiener, Norbert. *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*. 2nd ed. Cambridge, MA: MIT Press, 1961.

Willis, Martin, and Catherine Wynne. *Victorian Literary Mesmerism*. Leiden: Brill/Rodopi, 2006.

Wills, James. “An Essay on Accidental Association.” *The Transactions of the Royal Irish Academy* 21 (1846): 87–104.

Wilshire, Bruce. *The Primal Roots of American Philosophy: Pragmatism, Phenomenology, and Native American Thought*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2000.

———. *Wild Hunger: The Primal Roots of Modern Addiction*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1998.

———. *William James and Phenomenology: A Study of the “Principles of Psychology.”* Bloomington, IN: Indiana University Press, 1979.

- Wilson, Daniel J. "Lovejoy's The Great Chain of Being after Fifty Years." In *The History of Ideas: Canon and Variation*, edited by Donald R. Kelley. Rochester: University of Rochester Press, 1990, 158–177.
- Wilson, David G. M. "Spiritualist Mediums and Other Traditional Shamans: Towards an Apprenticeship Model of Shamanic Practice." PhD Thesis, University of Edinburgh, 2011.
- Winkelman, Michael. "Drug Tourism or Spiritual Healing? Ayahuasca Seekers in Amazonia." *Journal of Psychoactive Drugs* 37, no. 2 (June 2005): 209–218.
- Winkelman, Michael J. "Therapeutic Applications of Ayahuasca and Other Sacred Medicines." In *The Therapeutic Use of Ayahuasca*, edited by Beatriz Labate and Clancy Cavnar. San Francisco: Springer, 2014, 1–21.
- Winner, Langdon. "Political Ergonomics." In *Discovering Design*, edited by Richard Buchanan and Victor Margolin. Chicago: University of Chicago Press, 1995, 146–170.
- . *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen; Philosophical Investigations (The German Text, with an English Translation)*. Translated by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, and Joachim Schulte. Rev. 4th ed. Oxford: Blackwell, 2009 [1953/1958].
- . *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traduzido por Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 1998 [1921].
- Wolf, Stewart. "The Pharmacology of Placebos." *Pharmacological Reviews* 11

(1959): 689–704.

Woolgar, Steve. "Configuring the User: The Case of Usability Trials." In *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*, edited by John Law. Sociological Review Monograph 38. London: Routledge, 1991, 57–99.

Wyer, Robert S., ed. *The Automaticity of Everyday Life*. New York: Psychology Press, 1997.

Yanagi, Soetsu. *The Unknown Craftsman: A Japanese Insight into Beauty*. Tokyo: Kodansha, 1989.

Yeates, Lindsay Bertram. "James Braid: Surgeon, Gentleman Scientist, and Hypnotist." PhD Dissertation, School of History and Philosophy of Science, Faculty of Arts & Social Sciences, University of New South Wales, 2013.

York, Michael. "New Age Commodification and Appropriation of Spirituality." *Journal of Contemporary Religion* 16, no. 3 (October 2001): 361–372.

Young, David E., and Jean Guy Goulet, eds. *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience*. Petersborough, Ontario: Broadview, 1994.

———. "Introduction." In *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience*, edited by David E. Young and Jean Guy Goulet. Petersborough, Ontario: Broadview, 1994, 7–15.

———. "Theoretical and Methodological Issues." In *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience*, edited by David E. Young and Jean Guy Goulet. Petersborough, Ontario: Broadview, 1994, 298–335.

Young, Iris Marion. "Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality [1980]." In *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2005, 27–45.

Yuasa, Yasuo. *The Body, Self-Cultivation, and Ki-Energy*. New York: SUNY Press, 1993.

Znamenski, Andrei A. *The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2007.