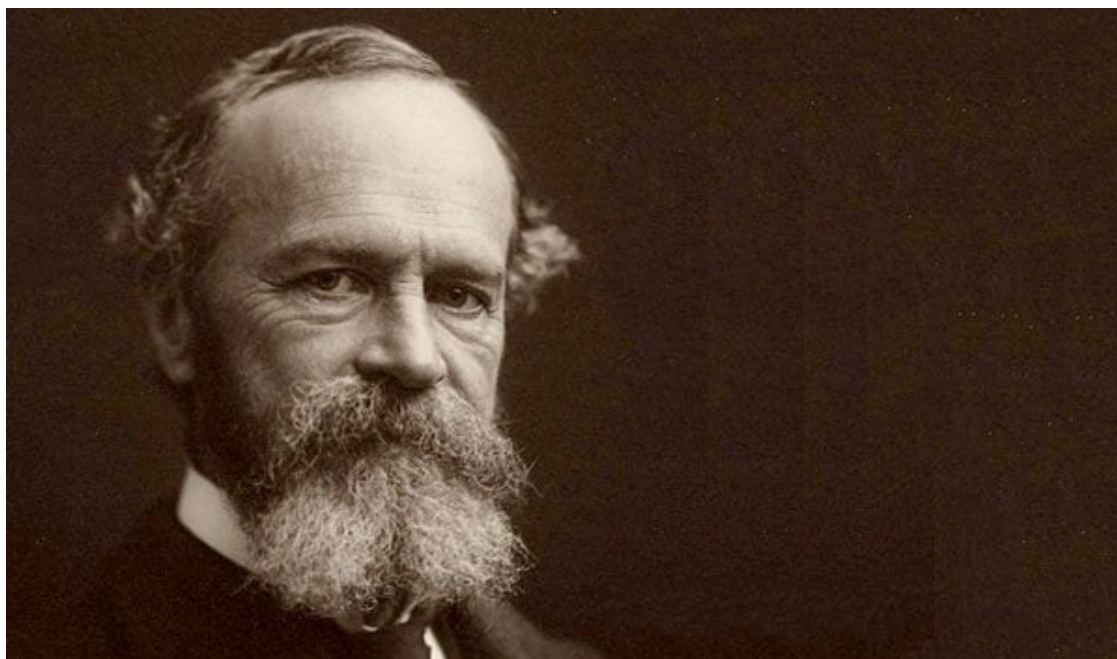


**EXPERIMENTOS COM A VERDADE. UMA
VARIAÇÃO SOCIOLÓGICA DAS *VARIETIES OF
RELIGIOUS EXPERIENCE* DE WILLIAM JAMES
(PARTE 2), POR FRÉDÉRIC VANDENBERGHE**



por Frédéric Vandenberghe

Tradução: Alberto Luis Cordeiro de Farias

Revisão: Samantha Sales

As Varieties of Religious Experience de William James é um clássico estudo psico-filosófico da experiência do sagrado e de seus efeitos práticos na vida cotidiana de pessoas extraordinárias. Em uma variação pragmática da prova da existência de Deus de Kant, James usa relatos pessoais de convertidos para demonstrar empiricamente que há “algo” que tem efeitos causais no bem-estar das pessoas. Embora o artigo seja em grande parte simpático às explorações místicas de James, ele oferece uma variação sociológica das Varieties que enfatiza os aspectos sociais, culturais e políticos da religião.

3. ‘Não raízes, mas frutos’

Nesse ponto, fica claro que a psicologia da religião de William James desvanece-se em psicologia religiosa. Por outro lado, ele afirma que está apenas

analisando a experiência religiosa com seu “senso de realidade” autoritário (V, p. 58) e sua firme crença na “realidade do invisível” (V, p. 53). De uma perspectiva fenomenológica, a realidade da experiência não pode ser posta em dúvida. Temos uma boa evidência para a existência de estados alterados nos quais o invisível é sentido e experimentado além de qualquer dúvida como uma presença objetiva, como fazemos “para a existência de pinguins”, como Richard Rorty (2004, p. 87) coloca explicitamente. Por outro lado, embora afirme que só pode falar de experiência religiosa de “segunda mão” (V, p. 378), aposta e afirma a existência de Deus como hipótese. Assim, ele confessa seu “excesso de crença”:

Quais são os fatos mais caracteristicamente divinos, além do fluxo real de energia no estado de fé e no estado de oração, eu não sei. Mas o excesso de crença, em que estou pronto para fazer meu empreendimento pessoal, é que eles existem (V, p. 519)¹¹.

William James é uma das figuras principais do pragmatismo americano. Juntamente com a filosofia analítica e continental, constitui uma das três tradições vivas da filosofia acadêmica contemporânea. Para entender completamente a posição de James sobre a ontologia da existência, é preciso referir-se ao elusivo “Clube Metafísico” (Menand, 2002) em Harvard, do qual, junto com Holmes e Peirce, ele era um membro permanente. James é de fato aquele que popularizou a escrita de Peirce para o público americano e a tornou visível além da área de Boston¹².

Quaisquer que sejam as diferenças entre as perspectivas filosóficas de Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey e Georg Herbert Mead, para mencionar apenas os representantes estelares do movimento pragmatista, todos eles (i) compartilham a ênfase na interconexão de conhecimento e ação, (ii) deslocam a atenção de causas para conseqüências e (iii) aderem a uma visão de mundo pós-darwinista (cf. Shalin, 1986).

(i) Para os pragmatistas, não há o conhecimento como tal. O conhecimento é sempre baseado na ação e situado em um contexto concreto de ação. A raiz do conhecimento é a ação. O conhecimento é sempre em prol da ação, por uma questão de fazer. A análise da realidade não se opõe à ação, mas é um momento na configuração da ação que intervém no mundo para transformá-la. A ação baseada no conhecimento serve para definir os contornos da situação, para

especificar as relações que interconectam o sujeito e o ambiente e para resolver a indeterminação da situação de ação. A ação é primeiramente concebida como solução de problemas, como uma transformação ativa do mundo que permite que o sujeito se adapte a ele.

(ii) A insistência dos pragmatistas em que a realidade não pode ser definida como tal, independentemente da prática, leva a um conseqüente deslocamento das causas para as conseqüências. A “Máxima Pragmática” de Peirce, que ele formulou no contexto de uma teoria do significado e que permaneceu adormecida até que James a adotasse, é uma peça central do arsenal: “Considera quais os efeitos, que podem ter certos aspectos práticos, que concebemos que o objeto da nossa concepção tem. A nossa concepção dos seus efeitos constitui a nossa concepção do objeto” (Peirce, 1992, I, p. 135)¹³. Para descobrir o que a nossa concepção de realidade praticamente significa, é preciso descobrir quais são suas reais implicações para a conduta. Se uma diferença teórica não tem conseqüências práticas, não faz diferença alguma. É, portanto, literalmente inútil. Mais positivamente formulada, em vez de se concentrar em intangíveis e abstrações, é preciso rastreá-la metodicamente de volta à ação e investigar que diferença ela faz para a vida.

(iii) O pragmatismo é uma filosofia pós-darwiniana do “tornar-se”, na qual o mundo não é dado de uma vez por todas como um “universo de blocos”. O mundo não é estático nem predeterminado. Continuamente produzidos e transformados por seres ativos (organismos) que se adaptam criativamente à situação (ambiente) ou adaptam a situação aos seus propósitos, experimentando novas ideias, é um mundo dinâmico, histórico, emergente, que está à espera de sua conclusão no futuro. A relação entre sujeito e objeto, organismo e ambiente, indivíduo e sociedade é interativa, dialética e mutuamente transformadora. Com sua ênfase na criatividade, interatividade e devir, o pragmatismo é uma filosofia de vida que conecta as práticas não à ordem natural e social, mas à mudança geral em todos os níveis da existência. Nessa visão de mundo, até mesmo Deus não é um ser, mas um devir que se esvai e passa pela história.

É contra esse pano de fundo que agora podemos avaliar adequadamente a “pragmática espiritual” de James. Não é só nas *Varieties*, mas também nos seus ensaios filosóficos mais populares (acima de tudo “*The Will to Believe*” e “*The Pragmatic Method*”) que sua dívida com o pragmatismo brilha¹⁴. De fato, embora

nem sempre tenha sido notado, até mesmo suas famosas palestras sobre o pragmatismo são todas sobre religião. Na preleção 2, “*What Pragmatism Means*”, ele renova a teoria do significado de Peirce em uma teoria da verdade e aplica a máxima pragmática à teologia. “Se as ideias teológicas provarem ter um valor para a vida concreta, elas serão verdadeiras, para o pragmatismo, no sentido de serem boas para tanto” (James, 1995, p. 29). Na preleção de conclusão, a preleção 6 sobre “*pragmatism and religion*”, o mesmo ponto é explicitamente repetido: “Em princípios pragmatistas, se a hipótese de Deus funciona satisfatoriamente no sentido mais amplo da palavra, então é verdade” (id., p. 143). Finalmente, em “*The Will to Believe*”, ele distingue, em analogia com os fios vivos e mortos de eletricitistas, entre hipóteses “vivas” e “mortas”. Uma hipótese viva é aquela que ressoa e cintila quando é proposta a alguém e representa, portanto, uma possibilidade real. Reafirmando sua convicção de que a defesa da religião depende da ação, ele confirma que “a religião é uma hipótese viva que pode ser verdadeira” (James, 1912, p. 27).

Em *Varieties*, William James não deixa à mostra o seu pragmatismo, mas ele infunde e informa, no entanto, toda a sua abordagem à questão de Deus, do começo ao fim. Em um nível mais especulativo, ele afirma a existência de Deus por referência às suas conseqüências: “Deus é real, pois produz efeitos reais” (V, p. 817)¹⁵. Essa afirmação consequencialista da existência do divino é equivalente a uma reformulação pragmática da prova kantiana da existência de Deus. Não se pode realmente provar a existência de Deus pela razão. Deus não é um princípio metafísico, mas um postulado da razão prática. A razão tem o direito de acreditar no que não pode realmente saber e esse direito lhe é concedido por razões morais. Deus é real, e Ele o é na medida em que produz efeitos benéficos na vida prática. Em um nível mais descritivo, James volta do extramundano para o intramundano, de Deus para a vida, da árvore para os seus “frutos” práticos (para invocar um termo que ele frequentemente usa para deslocar a atenção da causa sobrenatural para as suas conseqüências intramundanas): “Por seus frutos os conhecereis, não por suas raízes” (V, p. 20). Reformulada de acordo com o método pragmático, que ordena, como sabemos, que o pesquisador se concentre nas conseqüências práticas da experiência de conduta, a injunção de Mateus de procurar os frutos da fé torna-se assim o critério último da verdade. A verdade é

o que funciona bem” (V, p. 458). Não é universal, mas pessoal, não é abstrato, mas concreto, não é eterno, mas oportuno.

O que lhe interessa não é Deus, mas suas obras: “Não é Deus, mas a vida” (V, p. 507). A maneira como a crença em uma existência divina afeta a vida pessoal dos crentes e se manifesta em sua conduta habitual é a preocupação central de uma teoria pragmática da experiência religiosa. James chama sua abordagem de “empirismo radical”. É empirismo, não no estreito sentido positivista, mas porque se apegua à experiência intramundana do extramundano. Essa experiência não é cognitiva, mas profundamente emocional, difusa e abrangente. Como a experiência estética de Dewey (1987, pp. 42-63), a experiência religiosa de James é uma experiência sentida, vivida e transformadora. E também é radical, porque inclui tudo o que é humanamente experienciável e não se limita ao que pode ser afirmado pela ciência.

O encontro pessoal com Deus pode ser transitório ou duradouro. Mas quando é profundo e algo realmente transaciona com o indivíduo, é uma experiência realmente transformadora. Ele muda a pessoa e sua personalidade, seu caráter, seu *ethos*, seu *habitus*, suas disposições, todo o seu modo de ser no mundo. Ele desloca a pessoa para o centro: ao tocar a alma, afeta o coração, modifica a posição e apazigua a atitude. Tiago diz que uma experiência religiosa genuína, como a conversão, o misticismo e o renascimento, altera o “centro habitual de sua energia pessoal” (V, pp. 196, 289 e 230). O que antes era marginal no campo de atenção – a própria presença de Deus - agora está no centro. Isto não é sem consequências para a conduta e para a vida. Certo de que há uma força maior que o ama pessoalmente e cuida dele, o crente é, em geral, mais relaxado, sereno e mais feliz. Convencido de que, finalmente, tudo está bem, ele para de se preocupar e se afligir e abandona suas pressuposições e seus “pensamentos de medo”. Quando expulsa sua raiva e suas irritações, assim como sua contínua crítica e negatividade, ele entra nesse estado particular de paz e equanimidade abençoada que os índios chamam de *shanti shanti*.

Para ressaltar os efeitos benéficos da experiência religiosa na conduta, James dá o testemunho de um homem que costumava ficar irritado com tudo e com todos que encontrava em suas viagens. Desde que ele começou a se envolver com o zen-budismo, passou a levar tudo em bom ritmo. Eu o cito por extenso porque a passagem é expressiva:

Eu tive a oportunidade de viajar mais de dez mil milhas de trem desde aquela manhã. O mesmo porteiro Pullman, maestros, garçons de hotel, vendedores ambulantes, agentes de livros, cocheiros e outros que antes eram uma fonte de aborrecimento e irritação foram atendidos, mas não tenho consciência de uma única incivildade. De repente, o mundo todo se tornou bom para mim. Tornei-me, por assim dizer, sensível apenas aos raios do bem. Eu poderia contar muitas experiências que provam uma nova condição da mente, mas uma será suficiente. Sem o menor sentimento de aborrecimento ou impaciência, vi um trem que eu planejava pegar, com uma boa dose de antecipação interessada e prazerosa, sair da estação sem mim, porque minha bagagem não chegou. O porteiro do hotel veio correndo e ofegante na estação, assim que o trem se afastou de vista. Quando ele me viu, parecia temer uma repreensão e começou a dizer que foi bloqueado em uma rua movimentada e impossibilitado de sair. Quando ele terminou, eu lhe disse: “Não importa, você não pode evitar, então vamos tentar novamente amanhã. Aqui está sua taxa, lamento que você tenha tido todo esse trabalho para ganhá-la”. O olhar de surpresa que surgiu em seu rosto foi tão cheio de prazer que fui reembolsado no local pelo atraso na minha partida. No dia seguinte ele não aceitaria um centavo pelo serviço, e agora somos amigos para a vida (V, p. 182).

Em suas preleções sobre a santidade (XI-XIII), James descreve os frutos práticos da vida religiosa¹⁶. O que caracteriza a vida dos santos (sábios, sannyasas, faquires etc.¹⁷) é que as emoções espirituais (maravilha ontológica, entusiasmo moral, arrebatamento religioso, ágape etc.) encontraram sua sedimentação em um estábulo, *habitus* coerente que é bem reconhecível e descritível (V, p. 272-273).

O “sentimento oceânico” (Rolland/Freud) engole continuamente o santo. Ele sente que está participando de uma vida mais ampla e está em contato com um poder superior que o inspira a dedicar sua vida à busca e realização de ideais, normas e valores mais elevados, que também podem ser cívicos. O acesso ao Divino vai junto com uma autoentrega voluntária aos seus planos. O Divino controla e dirige sua vida e conduta. À medida que os limites do eu usual se dissolvem, a distinção entre o interior e o exterior começa a se confundir e a identificação egocêntrica com o Ego evapora. Como o renunciante, o santo sente-se livre mesmo quando se submete ao controle do Divino.

Baseando-se em afetos amorosos e harmoniosos, o santo diz com toda sinceridade “Sim, sim” (V, p. 273) à vida e evita o negativo. Ele é o verdadeiro

“positivista”, por assim dizer (em oposição ao “negativista”). Embora em grande parte preocupado com a realização de seu verdadeiro “*self* alético” (Bhaskar), o santo também está dirigido para o outro. Ele ama Deus acima de tudo, com certeza, mas também pratica o amor fraternal e fraterno. O santo até ama seus inimigos. Em um estado de ágape, São Francisco, como o conhecemos dos Fiorituri, até estendeu sua bondade aos animais e além, a todas as criaturas de Deus. Para aqueles que dedicaram sua vida a Deus, a humildade de si mesmo e a caridade para com os outros andam de mãos dadas. Da mesma forma que a autoentrega pode se transformar em ascetismo, pobreza voluntária e autossacrifício, a abertura para o outro pode estimular a generosidade e a prática da caridade. Em um raro momento de percepção sociológica e solidariedade política, James conecta a autorrendição e o altruísmo ao “mistério da democracia” e à busca por justiça e igualdade. “Não é exatamente o sentimento de humildade. É a humanidade, recusando-se a desfrutar de algo que os outros não compartilham” (V, p. 324). William James, no entanto, não vai desenhar as implicações políticas da religião. Isso será feito por John Dewey.

4. Uma variação sociológica

Na literatura secundária sobre o pragmatismo, o nominalismo ontológico e o individualismo societário de James são frequentemente opostos à orientação mais realista, coletivista e comunitária de C. S. Peirce e G. H. Mead para o conhecimento, a ação e a sociedade (Lewis e Smith, 1980). É porque James é um psicólogo que ele é um individualista ou é porque ele é um individualista que é um psicólogo? Qualquer que seja a opção interpretativa, o individualismo de James é indubitável¹⁸. Ele brilha em sua própria definição de religião como religião pessoal, como uma experiência pessoal de contato direto e comunicação com o Divino:

A religião, portanto, como agora vos peço arbitrariamente para tomá-la, deve significar para nós os sentimentos, os atos e as experiências de homens individuais [*sic*] em sua solidão, na medida em que eles se apreenderem em relação ao que possam considerar o divino (V, p. 31).

Concentrando-se nos indivíduos em sua solidão, James sistematicamente e de maneira bastante arbitrária omitiu os aspectos comunitários e institucionais da religião. Para elaborar o ponto, vamos comparar a sua definição com a de Émile Durkheim em *Les formes élémentaires de la religion*:

Chegamos, pois à seguinte definição: uma religião é um sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, denominada igreja, todos os que a ela aderem (Durkheim, 1990, p. 65).

Enquanto Durkheim define religião com referência a crenças compartilhadas (representações coletivas do profano e do divino) e práticas comuns (rituais) que unem os fiéis em uma única comunidade moral (chamada de igreja), James pratica uma espécie de epopeia sociológica. Ele retira o fenômeno religioso de todos os seus predicados sociais e limita-o estritamente à religião pessoal, tal como é vivida e experimentada no seio interior da pessoa. Ao contrário de Durkheim, ele não considera a religião algo eminentemente coletivo, mas genuinamente pessoal, individual e interno. Os aspectos sociais, externos e públicos são meramente aspectos derivados e secundários, em sua opinião. Não sendo dado à dialética, James não integra, mas opõe os aspectos pessoais e institucionais da religião. Não parece passar por sua cabeça que o interno pode realmente ser um externo refratado ou que o privado pode muito bem ser “ecstimate” (externalidade íntima). Ao contrário de George Herbert Mead (1934), ele não considera que a conversação interna possa representar uma esfera pública em foro interno¹⁹. Ele está tão empenhado em tirar da religião os seus aspectos comunitários, ou como ele diz, “tribais”, que exagera seu caso. Em vez de misturar o pessoal e o comunal, a experiência original e a transmissão da tradição, ele sistematicamente privilegia a primeira e abandona a segunda. Se quisermos entender a religião, temos que voltar à fonte, que é uma experiência poderosa, original e pessoal, e não a tradição, a religião tal como é transmitida pela tradição (a tradição viva dos mortos) ou mantida por “hábito maçante” (a tradição morta dos vivos).

O que importa para James é a comunhão pessoal do indivíduo com o divino. Entre o indivíduo e Deus, há uma conexão direta. Não há nada que seja mediador: nem Igreja, nem Espírito, nem Escritura, nem Santos, nem Efigies. A definição é

notável tanto pelo que inclui como pelo que exclui. Não há referência a organizações eclesiais, instituições de fé, práticas comuns de oração ou veneração coletiva de objetos sagrados. Sacerdotes, cerimônias, liturgias, sacramentos, rituais, orações comuns, cantos e danças, santuários, relíquias, amuletos não parecem ser essenciais para a religião. Somente o que está dentro e em comunicação direta com Deus é retido. Entre o indivíduo e Deus, não há nada. Apenas êxtase.

Para os católicos, como Charles Taylor (2002a, pp. 3-29), por exemplo, que mal conseguem pensar em religião sem Igreja (*extra ecclesiam nihil salus*), tudo isso é difícil de suportar. Os hindus podem aceitar a insistência na devoção (*bhakti*), enquanto recusam a desvalorização dos rituais coletivos. Os muçulmanos xiitas e sufis podem querer insistir na importância dos santuários e santos. Os sikhs podem pensar que rezar juntos (*sangat*) e comer juntos (*pangat*) é tão essencial para a religião quanto os sentimentos pessoais. Os adeptos das religiões animistas podem se perguntar onde estão os xamãs, as danças e os fetiches. Judeus, católicos, muçulmanos, hindus, confucionistas e adeptos de outras religiões mais organizadas podem sentir e contestar seu protestantismo não confessado.

Para alguém que vem de uma tradição diferente, o viés protestante das *Varieties* é evidente. A migração da fé religiosa e suas manifestações na esfera privada é um fenômeno protestante, privilegiando a declaração interior da fé pela consciência individual na presença de Deus, sem intermediários desnecessários. O individualismo radical de James, sua insistência na experiência e nos sentimentos vividos, sua remoção de mediações eclesiais, são todas expressões da tradição da *wasps* [*white anglo-saxon protestants*] da Nova Inglaterra a que ele pertence.

O confronto com outras tradições religiosas e espirituais não se destina a limitar a validade das *Varieties*, mas sim o inverso. Se eu aponto para o preconceito protestante de James, é para superá-lo em uma fé transcultural na humanidade comum que é consonante com o humanismo pós-secular. Não pretendo assegurar contra ele que sua definição de religião e experiência religiosa dificilmente é válida em Varanasi, Qom, Meca ou Jerusalém. Meu ponto é que todas as experiências religiosas, mesmo as mais infáveis, são sempre parte de uma tradição, que elas expressam de um jeito ou de outro. Por mais intensas e pessoais, as experiências mais íntimas do Divino são historicamente formadas e culturalmente informadas. Eles sempre carregam a marca de seu sócio-histórico

e funcionam como índices de localização geocultural. Não apenas ideias, mas sentimentos e experiências também são artefatos que carregam a marca de sua cultura. Isso é inevitável. Protestantes evangélicos no Brasil não experimentam o *samadhi*. Ao contrário dos sacerdotes da Umbanda, os hindus que entram em transe não dão consultas aos fiéis. Nem os budistas praticam a psicografia, enquanto os adeptos do espiritismo de Kardec geralmente o fazem.

Entre cultura e experiências, cosmovisões e práticas, cosmos e *ethos*, há uma forte imbricação dialética. O que define a religião é precisamente a intensa fusão simbólica do cognitivo e do afetivo, do moral e do estético, do cultural e do pessoal (Geertz, 1973, pp. 87-141). Entre a estrutura assumida da realidade e o compromisso pessoal com o divino, entre o mundo exterior e o interior, entre o conceito e a experiência, concebe-se “uma congruência simples e fundamental, de modo que se completam e emprestam significados uns aos outros” (Ibid., p. 129). Os conceitos públicos em que os indivíduos compreendem suas experiências privadas são constitutivos da experiência. Evidentemente, os indivíduos estão, em sua maioria, inconscientes das mediações simbólicas de sua experiência. Eles pensam que estão diretamente em contato com a realidade em si. Eles sentem a presença do divino quase sensualmente em sua carne, em seu coração e alma. No entanto, o analista de experiências religiosas deve conhecer melhor. Ele deve saber que não há experiências brutas, diretas e não mediadas do divino. A experiência é sempre uma mistura de tipos, um amálgama de pensamentos e sentimentos, palavras e coisas, formas simbólicas e dados dos sentidos.

Os dados de várias tradições podem parecer semelhantes, mas informados e transformados como são pela função simbólica, eles representam diferentes concreções do cultural em várias sedimentações materiais²⁰. A insistência de James no interno não é eterna. Em sua *Philosophy of Symbolic Forms*, Ernst Cassirer (1964, II, pp. 281-311) mostra que a cosmovisão religiosa é uma conseqüente elaboração da cosmovisão mítica. Com base na apercepção mítica do real, a transição do *mythos* para o *ethos* efetivamente transforma e transfigura a experiência concreta do real. A divisão e fusão do interior e exterior é típica da forma religiosa. Não há caminho de volta para uma realidade não mediada. Simplesmente não existe e, mesmo que existisse, não poderíamos acessá-lo diretamente. Em vez de voltar aos mundos míticos e místicos da experiência imediata, precisamos avançar para a revelação da forma cultural que interconecta

e une mentes e corações em uma consciência comum. A trajetória do Espírito que vai do *mythos* ao *ethos* e ao *logos* aponta além da religião para a humanidade comum (Vandenberghe, 2001).

James exclui, como vimos, todos os elementos durkheimianos de sua definição de religião. Não apenas os aspectos institucionais e rituais, mas também os aspectos culturais e simbólicos. Na definição de Durkheim, as crenças desempenham um papel central. James, por sua vez, concentra-se em experiências puras e sentimentos imaculados - como se as crenças não formassem e informassem as experiências do divino. Ele nunca considera que as crenças podem ser formativas e constitutivas da experiência, e não derivadas dela. Ele evita a teologia e outras elaborações exegéticas que são mais intelectuais e cognitivas. Em vez de crenças e outras articulações, ele põe em primeiro plano a experiência pura. No entanto, como humores e motivações, as experiências também são simbolicamente formadas e informadas pela cultura e pela história. Mesmo se supostamente acreditam no mesmo Deus, a experiência protestante de Jesus não é a mesma que a católica. Na medida em que a experiência pessoal é fundamentada em uma concepção particular da natureza de Deus e do homem, o otimismo do católico será católico e o pessimismo do protestante, protestante. Mesmo que ambos fossem otimistas e experimentassem exaltação e alegria, o que eles sentem em comum seria diferente novamente, digamos, da bem-aventurança (*ananda*) dos hindus. Este não é apenas um fato empírico. É o resultado de uma aplicação simples do método hermenêutico que sistematicamente interrelaciona partes em todos, estes no universo e universos em pluriversos. A cultura estrutura a experiência e, assim, ajuda os indivíduos a compreender a confusão da realidade.

Os documentos que James usa nas *Varieties* não sustentam sua tese de religião privada. Praticamente todo relato de experiência religiosa que ele inclui no livro fornece “evidência documental” das dimensões institucional e comunitária, bem como dos aspectos teológicos e culturais da religião²¹. Quando os virtuosos religiosos testificam de sua experiência, invariavelmente invocam uma linguagem que pertence a uma determinada tradição. Eles falam sobre o encontro com o Senhor, eles experimentam o poder do Espírito Santo, vão à igreja, vêem os anjos e muitas vezes eles também citam diretamente da Bíblia. Eles não oram ao Senhor Jagannath e não leem o Gita. Eles não meditam; eles oram. Eles caem de joelhos e não cruzam as pernas.

Uma leitura atenta dos testemunhos de conversão encontrados nas *Varieties* confirmaria que as experiências incomuns são interpretadas pelos próprios convertidos nos termos da tradição religiosa à qual pertencem. Para entender o que aconteceu com eles e o que eles passaram (uma repentina revelação, intensa alegria e prostração), eles usam a linguagem da religião na qual se converteram. Tomemos o exemplo de Stephen Bradley, um homem iletrado que James cita longamente nas *Varieties* (V, pp. 189-193). Por um segundo, ele vê Jesus pessoalmente. Ele sente palpitações. Ele percebe que sua frequência cardíaca aumenta de repente. Para entender o que acontece, ele atribui isso ao Espírito Santo e cita o oitavo capítulo dos Romanos. “O que começou como uma misteriosa experiência emocional termina com certeza atributiva” (Proudfoot e Shaver, 1975, pp. 323). Conversos e outros místicos se comparam a São Paulo, referem-se ao Dia de Pentecostes, de repente se encontram na presença da Virgem ou vêem os braços abertos de Jesus. James pode acreditar que pode interpretar a religião em termos estritamente pessoais, sem referência a instituições e linguagem teológica; os fiéis não pensam assim. Para eles, os escritos sagrados são cruciais. Eles estruturam não apenas suas práticas religiosas, mas toda a sua vida.

O individualismo das *Varieties* é, paradoxalmente, também o que o torna contemporâneo. Se o livro envelheceu tão bem e ainda é relevante hoje, talvez seja porque o mundo se tornou mais jamesiano. Como Charles Taylor (2002a, p. 111) exclama: “Pode parecer que o nosso mundo pós-durkheimiano é paradigmaticamente jamesiano”. A ênfase na interioridade, na autenticidade e no expressivismo que James exalta é consonante com o desenvolvimento de identidades modernas ao longo dos últimos séculos no Ocidente (Taylor, 1989, 1992) – e ainda mais com a tendência acelerada em direção ao secularismo e até ao pós-secularismo nas últimas décadas. O recuo das religiões organizadas, o massivo “desassossego” da juventude, a ascensão da espiritualidade da *New Age* e a individualização da fé explicam a relevância contemporânea de James. Não só no Ocidente, mas como a ascensão do sufismo e do budismo indicam, também no Oriente, a religião tornou-se cada vez mais um assunto pessoal e privado. A refutação científica da tese da secularização e o reconhecimento de que a trajetória da Europa é excepcional e não a regra não deve esconder que, mesmo em um mundo desencantado, os indivíduos são “espontaneamente

espiritualistas” (Gauchet, 2004, p. 16). Deus pode não estar mais chamando, mas isso não significa que os indivíduos não estejam desesperadamente procurando por Ele em sua busca por significado e identidade. A religião pode não ser mais a opção padrão. Existem alternativas seculares. Mas, no supermercado de estilos de vida cosmopolitas, no entanto, ainda é uma opção.

Se a conjunção pós-moderna e contemporânea do desencanto epocal e da busca pessoal por significado torna as *Varieties* nossa contemporânea, o ressurgimento da religião na esfera pública, o aumento da violência comunalista e a ascensão do fundamentalismo também a tornam remota e estranha. Deus parece de fato ter voltado com uma vingança. Clifford Geertz (2000, p. 168) está certo quando afirma em seu comentário sobre William James que “o chão se moveu sob nossos pés; temos outros extremos para examinar, outros destinos para evitar”. Nos dias de hoje, a “luta religiosa” refere-se principalmente a ocorrências bem ao ar livre, ao ar livre na praça pública” (Idem, p. 169). A Primavera Árabe, a Terceira intifada, Al Qaeda, Daesh ou Isil, Boko Haram, a *shar'ia*, a guerra contra o Natal, a laicidade, a *l'aire des foulards*, os hindutva, o linchamento de comedores de carne e o assassinato de racionalistas na Índia, ataques contra o Charlie Hebdo em Paris, o Papa Francisco, problemas de minorias, islamofobia, políticas de imigração, refugiados... Todas essas manchetes mostram que a religião não está mais confinada à esfera privada. Tornou-se política novamente. Não está claro até que ponto a transição para o pós-secularismo e a ideia da individualização da religião são compatíveis. Também não é fácil decidir se a religião ainda pode ser uma força estruturante que permeia todas as esferas da sociedade em uma era secular ou se o ressurgimento de teologias políticas é, em si, uma expressão contraditória de nostalgia coletivista em sociedades individualistas que estranhamente fundem o pós-moderno e o pós-colonial em um retorno pós-tradicional à tradição.

Contra James, concluirei agora este artigo com uma referência à *Common Faith* de Dewey (1986) e tentarei empurrar a religião pessoal de James para uma direção mais comunitária. James defende o individualismo radical e esvazia a dimensão comunitária da religião. Como muitos adeptos da espiritualidade contemporânea, ele se concentra na alma e evita a política. Para ele, a religião não é tanto sobre o amor fraterno, nem sobre a realização da *civitas Dei* em uma comunidade intramundana de fé. Ao contrário de John Dewey, sua fé não é

interpessoal e comum. Ao contrário de Habermas, não é pública nem comunicativa, mas pessoal e privada. Conecta o indivíduo a Deus, não os indivíduos entre si. Em vez de acreditar que “outro mundo é possível”, é uma aposta em outra vida. Está mais perto do apelo de Rimbaud para “mudar a vida” do que para o chamado de Marx para “mudar a sociedade”, enquanto idealmente, é claro, os dois juntos resultam em mudanças morfogênicas.

Enquanto Dewey encontra na religião uma reserva motivacional comum de ideais e valores humanos que estimulam uma “realização mais intensa de valores que são inerentes às conexões reais dos seres humanos uns com os outros” (Dewey, 1986, p. 53), James enfatiza a solidão da religião, a busca da salvação pessoal. Ele não está ciente de que a religião, como o conhecimento em geral, não é uma realização de uma mente solitária. É um “produto das operações cooperativas e comunicativas dos seres humanos que vivem juntos” (Idem, p. 57). Da mesma forma, enquanto Dewey despoja a religião de sua conexão com o sobrenatural e explicitamente empurra a religião na direção do humanismo progressivo pós-secular como a “fé comum da humanidade” (Idem, p. 58), James permanece no segundo nível dos três estágios do desenvolvimento espiritual de Dewey (supernaturalismo, religião, humanismo). Ele retém uma noção extra-humana do sobrenatural e não faz a transição completa da teologia para a antropologia, do não humano para o inter-humano, do amor divino para a solidariedade social universal. Somente se a religião for transcendida no romance da humanidade é que o pragmatismo pode realizar todo o seu potencial. A religião é o reservatório de ideais e valores da humanidade. Como uma projeção de ideais e valores em uma “comunidade imaginada” que representa seu potencial, a religião é uma visão totalizadora que combina inteligência (imaginação) e emoção (compaixão) em ação comum. A representação simbólica da unidade da comunidade para os seus membros tem a capacidade de movê-los para concretizarem e realizarem seus ideais e valores de “justiça, igualdade e liberdade”. A religião não precisa mais da referência ao sobrenatural. Pode também emancipar-se dos seus elementos religiosos e tornar-se uma fé comum na humanidade e nos seus potenciais. Quando a religião é assim humanizada e socializada, ela se transforma em humanismo ativo, progressivo, esclarecido e pós-secular. “A fé sempre foi implicitamente a fé comum da humanidade. Resta torná-lo explícito e militante” (Dewey, 1986, p. 58).

* Uma primeira versão do texto foi apresentada na conferência sobre “pragmática espiritual” em Bangalore em fevereiro de 2016, organizada por Ananta Giri. Agradeço a Laurent Thévenot, Audrey Richard, Shintu Dennis e Richard Hartz por seu envolvimento e apoio.

Notas

¹¹ Em uma carta particular a James Henri Leuba, dois anos após a publicação das *Varieties*, ele confidenciou: “Minha posição pessoal é simples. Eu não tenho senso de comércio com um Deus. Eu invejo aqueles que têm, pois sei que a adição de tal sentido me ajudaria imensamente. [...] Agora, embora eu esteja tão desprovido da *Gottesbewusstsein* no sentido mais direto e forte, há, no entanto, algo em mim que responde quando ouço discursos feitos por outros. Eu reconheço a voz mais profunda. Algo me diz: - ‘dizmos mentiras verdade’ [...] Chame isso, se quiser, meu germe místico” (V, p. xxiv).

¹² Para se distanciar do nominalismo de James e de seu empirismo radical, Peirce mais tarde cunharia o termo “pragmatismo”, dizendo que era “feito o suficiente para estar a salvo dos sequestradores”. James, por sua vez, às vezes falava de “practicalismo”, enquanto Dewey se referia à sua própria abordagem como “instrumentalismo”.

¹³ O reavivamento pragmático na sociologia contemporânea está, em grande medida, em dívida com o trabalho de Boltanski e Thévenot (1991). Pode ser de interesse histórico notar que Peirce formulou pela primeira vez sua máxima pragmática em francês: “Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l’objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l’objet” (Peirce, 1992, I, p. 135, nota). James discute a máxima de Peirce em V. 430 ff., esp. 444–447; James, 1995, 17 ff, esp. 18–19 e James, 1912, 120 ff., esp. 124–125.

¹⁴ Além das *Varieties*, as discussões sobre religião de James estão concentradas em *Pragmatism* (Preleções 2 e 6) e em *The Will to Believe* (Capítulos 1 a 4).

¹⁵ Como os realistas críticos, James usa o critério causal, e não o perceptivo, da existência ontológica (Bhaskar, 1989, p. 16): “Aquilo que produz efeitos dentro de outra realidade deve ser chamado de realidade em si” (V, p. 516). Do ponto de vista realista crítico, o realismo de James parece, no entanto, uma forma de atualismo. Ao invés de afirmar a realidade dos poderes causais, ela focaliza a experiência *sensu lato* e privilegia a experiência da realidade, e não a realidade que não pode ser experimentada, mas tem que ser “abduzida” (Peirce) ou “retroduzida” (Bhaskar) por experiência.

¹⁶ James não apenas descreve (Lição XI), mas nas Preleções XII e XIII, ele também avalia e julga o impacto da religião na mente e na conduta de um ser humano. Concentrar-me-ei principalmente na parte descritiva e deixarei de lado sua avaliação bastante criteriosa da piedade ascética dos santos católicos como uma “*hieropathy*”. Como um protestante que desconfia dos santos católicos, ele considera os excessos de São João da Cruz, São Luís, Santa Gertrudes e Santa Teresa não apenas patéticos e lamentáveis, mas também patológicos e até repulsivos.

¹⁷ James finge representar uma “fotografia da santidade universal que é a mesma em todas as religiões” (V, p. 271), mas limita-se em grande parte à tradição cristã. Enquanto escrevo este artigo na Índia, tomei a liberdade de sanscritizar levemente sua descrição da santidade. James leu a *History of Ancient Sanskrit Literature* de Max Müller e cita Ramakrishna e Vivekananda, que ele conheceu depois do Parlamento Mundial de Religiões em Chicago em 1893. Ele também invoca Madam Blavatsky e a Sra. Besant, as fundadoras do movimento teosófico. Mas, além desse popular “orientalismo profético” (Lardinois, 2007, pp. 85-212), quase não existem referências à espiritualidade e à filosofia indianas. Embora a maioria dos ocidentais tenha apenas um conhecimento escasso da filosofia indiana, os filósofos indianos geralmente conhecem o cânon ocidental.

¹⁸ O individualismo americano é proverbial. É ontológico e metodológico. Note, no entanto, que na tradição americana, existem vários tipos de individualismo: bíblico, republicano, expressivo e utilitarista (Bellah, Swidler, Madsen, Tipton, e Sullivan, 1985, pp. 142-163). O individualismo de James é bíblico e expressivo, não republicano e utilitarista. Com Dewey, estou tentando empurrá-lo em uma direção mais republicana.

¹⁹ Eu explorei algumas dessas ideias em uma reflexão hermenêutica-pragmática sobre as conversações internas que temos com nós mesmos (Vandenbergh, 2014, pp. 100-154, esp. Pp. 125-137).

²⁰ A “virada ontológica” da antropologia recente não nega que a cultura seja mediadora da experiência. Para enfatizar a diferença que a cultura faz, ela reifica a diferença em um mundo correspondente e substitui a ontologia pela fenomenologia. Daí a passagem do multiculturalismo ao multinaturalismo que encontramos em Descola, Latour e Viveiros de Castro. Cf. Corrêa, 2015.

²¹ Em seu importante texto sobre a interpretação da *Weltanschauung*, Mannheim (1952, pp. 33-83) distingue o significado expressivo (subjetivo), objetivo (estrutural) e o documental (hermenêutico) dos artefatos culturais. O significado documental refere-se ao não-consciente, às significações não intencionais que conectam uma expressão particular de um sujeito ao espírito de uma época (*Zeitgeist*) ou à *Weltanschauung* de um coletivo. Mesmo que só possa ser reconhecido em retrospecto, é tarefa do analista reconstruí-lo para interpretar adequadamente o artefato cultural.

Referências

- ALLPORT, G. (1943). The Productive Paradoxes of William James. *Psychological Review*, 50(1), 95–120.
- ARCHER, M. (2003). *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BELLAH, R., SWIDLER, A., MADSEN, R., TIPTON, S., SULLIVAN, W. (1985). *Habits of the Heart*. Individualism and Commitment in American Life. Berkeley: California University Press.
- BHASKAR, R. (1989). *Reclaiming Reality: A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*. London: Verso.
- BOLTANSKI, L., & THEVENOT, L. (1991). *De la justification*. Les économies de la grandeur. Paris: Gallimard.
- CAPPS, D. (1997). *Men, Religion, and Melancholia*. James, Otto, Jung and Erikson. New Haven: Yale University Press.
- CAPPS, D., & JACOBS, J. (Eds) (1995). *The Struggle for Life*. A Companion to William James's 'The Varieties of Religious Experience'. West Lafayette: Society for the Scientific Study of Religion.
- CARRETTE, J. (Ed) (2004). *William James and 'The Varieties of Religious Experience'*. A Centenary Celebration. New York: Routledge.
- CASSIRER, E. (1964). *Philosophie der symbolische Formen*. Zweiter Teil : Das Mythische Denken. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- CORRÊA, D. (2015). Exorcizando o simbolismo. *Cadernos do Sociofilo*, 6, 304–313.
- DEWEY, J. (1986 [1934]). A Common Faith, in *The Collected Works of John Dewey, 1882–1953 (Vol. 9)*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- DEWEY, J. (1987 [1934]). Art as Experience, in *The Collected Works of John Dewey, 1882–1953 (Vol. 10)*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- DURKHEIM, E. (1989) [1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.
- EHRENBERG, A. (1998). *La fatigue d'être soi*. Dépression et société. Paris: Odile Jacob.
- FREUD, S. (1959). Obsessive Actions and Religious Practices. In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume IX (1906–1908)* (pp. 115–128). London: Hogarth Press.
- GAUCHET, M. (2004). *Un monde désenchanté?* Paris: Éditions de l'atelier.
- GEERTZ, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic books.
- GEERTZ, C. (2000). The Pinch of Destiny. Religion as Experience, Meaning, Identity, Power. In *Available Light*. Anthropological Reflections on Philosophical Topics (pp. 167–186). Princeton: Princeton University Press.
- HOLLINGER, D. (2004). Damned for God's Glory. In W. Proudfoot (Ed.), *William James and the Scientific Vindication of Protestant Culture* (pp. 9–29).

- JAMES, W. (1912 [1896]). *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. London: Longmans, Green & Co.
- JAMES, W. (1958 [1899]). *Talks to Teachers on Psychology: And to students on Some of Life's Ideals*. New York: W. W. Norton.
- JAMES, W. (1977 [1909]). *A Pluralistic Universe*. Cambridge: Harvard University Press.
- JAMES, W. (1981 [1890]). *The Principles of Psychology (Vol. 2)*. Cambridge: Harvard University Press.
- JAMES, W. (1982 [1902]). *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. New York: Penguin. James, W. (1995 [1907]). *Pragmatism*. New York: Dover.
- LARDINOIS, R. (2007). *L'invention de l'Inde. Entre ésotérisme et science*. Paris: CNRS Éditions.
- LEWIS, D., & SMITH, R. (1980). *American Sociology and Pragmatism. Mead, Chicago Sociology and Symbolic Interaction*. Chicago: Chicago University Press.
- MACHADO, M. (org.). (2010). *O Brasil no olhar de William James. Cartas, Diários e Desenhos, 1865–1866*. São Paulo, Edusp.
- MADELRIEUX, S. (2008). *William James. L'attitude empiriste*. Paris: PUF.
- MANNHEIM, K. (1952). *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan.
- MEAD, G. H. (1934). *Mind, Self and Society*. Chicago: Chicago University Press.
- MENAND, L. (2002). *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*. New York: London: Flamingo.
- NIEBUHR, R. (1997). William James on Religious Experience. In R. PUTNAM (Ed.), (1997) *The Cambridge Companion to William James* (pp. 214–236). Cambridge: Cambridge University Press.
- OTTO, R. (2004 [1917]). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Beck.
- PEIRCE, C. S. (1992). *The Essential Peirce*. Bloomington: Indiana University Press.
- PROUDFOOT, W. (Ed) (2004). *William James and a Science of Religion. Reexperiencing 'The Varieties of Religious Experience'*. New York: Columbia.
- PROUDFOOT, W., & SHAVER, P. (1975). Attribution Theory and the Psychology of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14(4), 317–330.
- RORTY, R. (2004). In W. Proudfoot (Ed.), *Some Inconsistencies in James's Varieties* (pp. 86–97). (2004)
- SCHUTZ, A. (1962). *On Multiple Realities*. In *Collected Papers I. The Problem of Social Reality* (pp. 207–259). The Hague: Martinus Nijhoff.
- SHALIN, D. (1986). Pragmatism and Social Interactionism. *American Sociological Review*, 5, 9–29.
- SIMMEL, G. (1989). *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*. Berlin: Duncker & Humblot.

- TAVES, A. (2003). “ Religious Experience and the Divisible Self: William James (and Frederic Myers) as Theorist(s) of Religion, *JAAR*, 71/2, pp. 303– 326.
- TAVES, A. (2009). William James Revisited. Rereading ‘*The Varieties of Religious Experience*’ in Transatlantic Perspective. *Zygon*, 44(2), 415– 432.
- TAYLOR, C. (1989). *Sources of the Self*. The Making of Modern Identity. Cambridge: Harvard University Press.
- TAYLOR, C. (1992). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- TAYLOR, C. (2002a). *Varieties of Religion Today*. William James Revisited. Cambridge: Harvard University Press.
- TAYLOR, E. (2002b). The Spiritual Roots of James's ‘Varieties of Religious Experience’. In *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. Centenary Edition* (pp. xv– xxxvii). New York: Routledge.
- VANDENBERGHE, F. (2001). From Structuralism to Culturalism. Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms. *European Journal of Social Theory*, 4(4), 479– 497.
- VANDENBERGHE, F. (2014). *What's Critical about Critical Realism?* Essays in Reconstructive Social Theory. London: Routledge.
- WEBER, M. (1968). Wissenschaft als Beruf. In *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (pp. 524– 555). Tübingen: Mohr.
- WILBER, K. (1993). *The Spectrum of Consciousness*. Wheaton: Quest Books.

Traduzido de:

VANDENBERGHE, Frédéric. Experiments with Truth: A Sociological Variation on William James’ *Varieties of Religious Experience*. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, v. 48, n. 1, pp. 31-47. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/jtsb.12152>