ALEXANDRE SECH JUNIOR

O Oculto na Obra de William James e o seu impacto na concepção e desenvolvimento do conceito de Fluxo de Consciência

Tese apresentada à Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Juiz de Fora para a obtenção do título de Doutor em Saúde

Programa de Saúde

Orientador: Prof. Dr. Alexander Moreira-Almeida.

Coorientador: Prof. Dr. Saulo de Freitas Araujo.

Juiz de Fora

2016

ALEXANDRE SECH JUNIOR

O Oculto na Obra de William James e o seu impacto na concepção e desenvolvimento do conceito de Fluxo de Consciência

Tese apresentada à Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Juiz de Fora para a obtenção do título de Doutor em Saúde

Programa de Saúde

Orientador: Prof. Dr. Alexander Moreira-Almeida.

Coorientador: Prof. Dr. Saulo de Freitas Araujo.

Juíz de Fora

2016

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, Alexandre Sech e Maderli Sech que, como William James, dedicaram suas vidas à compreensão e integração dos fenômenos chamados ocultos nas teorias e práticas da saúde mental.

BANCA EXAMINADORA

Presidente

Prof. Dr. Alexander Moreira-Almeida -

Membros Externos

Prof. Dr. Carlos S. Alvarado – (participou via teleconferência)

Prof. Dr. Paulo Dalgalarrondo

Membros Internos

Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho

Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé

Sech Junior A. O Oculto na Obra de William James e o seu impacto na concepção e desenvolvimento do conceito de Fluxo de Consciência [Tese]. Juiz de Fora: Faculdade de Medicina, Universidade Federal de Juiz de Fora; 2016.

O presente estudo trata do oculto manifestado através de fenômenos excepcionais da consciência – transes mediúnicos, experiências místicas, automatismos e experiências anômalas de cura – e sua relação com a obra do psicólogo e filósofo William James (1842-1910). Portanto, sua delimitação converge para o contexto científico do período vitoriano-eduardiano inglês e estadunidense. A pesquisa em sua fase inicial priorizou a exegese de fontes primárias tais como: The Principles of Psychology, Psychology: Briefer Course, The Varieties of Religious Experience e A Pluralistic Universe. Foram analisados também, artigos contidos em outros volumes da mesma coleção The Works of William James tais com Essays in Psychology, Essays in Psychical Research, Essays in Radical Empiricism e Essays, Comments, Reviews. Igualmente, esse estudo lança mão de literatura secundária relacionada à história da vida e obra de William James e da médium Leonora Piper (1857-1950), bem como de outros intelectuais que de alguma forma se associaram ao seu trabalho. Já a segunda fase dessa pesquisa, consistiu na busca por material de arquivo inédito a esse tipo de estudo. Cartas, cadernos de anotações, apontamentos de conferências, manuscritos, marginália, transcrições e relatórios de pesquisas oriundos dos William James Papers mantidos na Houghton Library na Harvard University em Cambridge nos Estados Unidos e também dos Society for Psychical Research Papers preservados na Wren Library e na Cambridge University Library em Cambridge na Inglaterra foram fotografados, totalizando mais de 2.000 páginas de documentos na sua maioria ainda não publicados. A tese se desenvolve de forma tripartite e embora esse não seja um estudo biográfico, a pesquisa adota uma abordagem cronológica na apresentação dos textos de William James aqui selecionados. Na primeira parte, o estudo expõe os vários conceitos de oculto na história até chegar à sua relação com os fenômenos excepcionais da consciência no contexto do objeto dessa pesquisa. Na segunda, ela demostra a importância do oculto na vida e obra de William James, e defende que esses fenômenos foram relevantes para a configuração dos limites e definição do alcance de uma ciência radical da mente vislumbrada por ele. Na terceira e última parte, a tese apresenta indícios e evidências que deixam transparecer que James tenha colocado esse projeto em prática. Com a apresentação de documentos inéditos que demonstram a participação do oculto na concepção e desenvolvimento do conceito de Fluxo de Consciência, a tese conclui que a psicologia jamesiana guarda dívida maior a essa classe de fenômenos do que narra a sua história. As conclusões mais relevantes desse estudo são: que o interesse de James pelo oculto era mais do que mera excentricidade; que os muitos anos de interesse e dedicação aos fenômenos ocultos tiveram papel significativo no desenvolvimento de seu projeto psicológico. Isso significa que para se entender a obra de William James de maneira mais completa, a interface entre o oculto e sua psicologia deve ser considerado; que a investigação dos fenômenos chamados paranormais que envolvam aspectos de exceção da vida mental pode representar um caminho legítimo para a compreensão da natureza humana em sua expressão mais abrangente.

Descritores: William James; Oculto; Psicologia; Fluxo de consciência; Pesquisas psíquicas; Transe; Mediunidade; Experiências místicas.

Sech Junior A. The Occult in the Works of William James and its influence in the conception and development of the concept of Stream of Consciousness [thesis]. Juiz de Fora: School of Medicine, Federal University of Juiz de Fora; 2016.

This study deals with the occult expressed through exceptional mental phenomena - mediumistic trances, mystical experiences, automatisms and anomalous experiences of cure - and their relations to the works of psychologist and philosopher William James (1842-1910). Therefore, it is limited to the English and American context of Science in the Victorian and Edwardian periods. In its first phase, the research gave priority to the exegesis of primary sources, such as: The Principles of Psychology, Psychology: Briefer Course, The Varieties of Religious Experience and A Pluralistic Universe. I also analyzed articles from works of the collection The Works of William James such as Essays in Psychology, Essays in Psychical Research, Essays in Radical Empiricism and Essays, Comments, Reviews. Furthermore, this study deals with secondary sources related to the life and thought of William James and of medium, Leonora Piper (1857-1950), as well as other scholars that somehow were associated to his work. The second phase consisted on searching for new archival evidence from the William James Papers kept at Houghton Library at Harvard University in Cambridge, USA, and also from the Society for Psychical Research Papers preserved at Wren Library and Cambridge University Library in Cambridge, England. Letters, journals, notebooks, private notes, lecture notes, marginalia, manuscripts and rough drafts of scientific observations and reports of William James and research associates who might have been present at the séances arranged by him have been photographed, categorized and analyzed, totaling almost 2,000 documents. I present this thesis in a threefold manner and although it is not a biographical study, this research adopted a chronological approach to present William James's writings. The first part presents various concepts of the occult through history up to their relation to the exceptional mental phenomena within the context of this inquiry. The second part establishes the importance of the occult in the life and works of William James arguing the relevance of their phenomena for the definition and scope of a radical science of mind envisioned by him. The third and last part presents indications and evidence, which indicates that James might have put his project into practice. New and not yet published documents indicate the possibility of a direct influence of the occult in the conception and development of James's important concept called Stream of Consciousness, leading this thesis to the conclusion that Jamesian tradition in psychology owes more to the occult than history currently admitts. My main conclusions are that: James's interest by the occult was more than mere eccentricity; his many years of interest and dedication to occult phenomena had an important role in the development of his project of psychology. This means that in order to understand the works of William James in a thorough manner, one must consider the interface between his psychology and the occult; and finally, that phenomena deemed as paranormal which involve exceptional aspects of mental life may represent a legitimate way to understand human nature to its fullest extension.

Key words: William James; Occult; Psychology; Stream of consciousness; Psychical research; Trance; Mediumship; Mystical experiences.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha esposa Luciana Ribaski Sech, meu amor, minha parceira de alma e maior incentivadora nessa árdua caminhada em busca do conhecimento.

Aos meus pais Alexandre Sech e Maderli Sech, modelos inspiradores de coragem e superação, cujo suporte incondicional e permanente garantiu o êxito desta pesquisa.

Aos meus orientadores prof. Dr. Alexander Moreira-Almeida e prof. Dr. Saulo de Freitas Araujo por acreditarem na realização desta pesquisa.

À minha família, mas principalmente à Christianne Sech Perotto, minha amada irmã pelo incentivo contínuo e incondicional aos meus esforços acadêmicos e existenciais.

À prof. Dra. Alexandra Rutherford que muito me incentivou durante minha estadia em Toronto e nas buscas por novas interpretações do meu objeto de pesquisa.

Ao grande amigo prof. Dr. Armando Silva por ter me apresentado à obra de William James e por ter sido um dos maiores incentivadores desse estudo desde o seu início.

Ao amigo Thiago Constâncio Ribeiro Pereira pela paciência em ouvir cada nova descoberta ao longo da pesquisa e por não me deixar esquecer a relevância deste trabalho.

Ao amigo e colega pesquisador do oculto, Andreas Sommer, por suas perguntas importunas e clareza nos momentos em que pudemos conversar com William James.

Aos amigos Augusto Camilotti e Jucienne Camilotti pela paciência e palavras de estímulo que nunca faltaram ao longo da fase final deste projeto.

Aos amigos e colegas do Núcleo de Pesquisa em Espiritualidade e Saúde (NUPES) e do Grupo de Estudos William James, a quem devo muito do incentivo recebido ao longo dessa jornada acadêmica.

Ao colegiado e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Saúde da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Ao prof. Dr. John Peteet e sua esposa Jean Peteet, que tão bem me acolheram em sua casa quando estive em Boston e me incentivaram ao mostrar interesse por minhas descobertas.

Ao prof. Dr. Bernard Carr e ao prof. Dr. Hugh Osborn pela acolhida e por terem me agraciado com o *Perrott Warrick Fund* que possibilitou minha estadia na *Cambridge University*.

Ao colegiado e funcionários da York University, da Harvard University, da Houghton Library, do Trinity College, da Wren Library e da Central Library of Cambridge que tanto me ajudaram nas pesquisas documentais.

Sumário

INTRODUÇÃO	1
1 O OCULTO	13
1.1 Definindo o oculto	14
1.2 O fenômeno magnético e o oculto mesmérico	18
1.3 A mediunidade e o oculto espiritualista	27
1.4 O oculto como fenômeno social	59
1.5 O oculto frente à ciência vitoriana	62
1.6 Psicologia experimental, SPR e o oculto	77
2 WILLIAM JAMES E O OCULTO	90
2.1 O século da transição nas ciências	94
2.2 William James: O empirista da transição	109
2.2.1 Uma educação para o oculto	113
2.2.2 O Oculto na vida e obra de William James	116
2.2.2.1 The Hidden Self (1890)	123
2.2.2.2 Person and Personality (1895)	125
2.2.2.3 The Lowell Lectures (1896)	128
2.2.2.4 The Varieties of Religious Experience (1902)	130
2.2.2.5 A defesa pública de William James às curas mentais	133
2.2.2.5.1 O contexto das curas mentais no movimento New Thought	135
2.2.2.5.2 Os projetos de lei de registro médico de 1894 e de 1898	136
2.2.2.6 Justificativa filosófico-científica para a investigação do oculto	141
2.2.2.6.1 Uma filosofia da transição	142
2.2.2.6.2 O projeto científico para uma nova psicologia	147
3 O OCULTO NO MODELO DE FLUXO	156
3.1 O desenvolvimento orgânico do modelo de fluxo	161
3.2 O esboço do modelo	167
3.3 Do 'Fluxo de Pensamento' ao 'Fluxo de Consciência'	176
3.4 Revelando o não dito	196
3.4.1 O oculto nos transes mediúnicos	199
3.4.2 O oculto nas experiências místicas	224
CONSIDERAÇÕES FINAIS	256
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	269

INTRODUÇÃO

A importância de William James para a psicologia é incontestável, bem como sua notoriedade no desenvolvimento e divulgação do pragmatismo na filosofia, frentes que garantem o seu lugar na história do pensamento ocidental (Dewey, 1910; Taylor, 1996; Taylor e Wozniak, 1996; Schultz e Schultz, 1998). Obras como *The Principles of Psychology* (1890), *The Varieties of Religious Experience: a Study in Human Nature* (1902) e *Pragmatism: a New Name for Some Old Ways of Thinking* (1907) são ainda hoje fontes que parecem não se esgotar para aqueles que exploram conceitos, tais como o fluxo de consciência, a religião como vivência pessoal e não como crença na experiência alheia, ou a verdade como a propriedade de uma ideia que se torna verdadeira na medida em que é verificada e validada processual e continuamente junto à realidade.

No entanto, pouca atenção tem sido dada ao fato de que James dedicou, simultaneamente à sua psicologia e filosofia, cerca de trinta anos de sua vida aos chamados fenômenos ocultos¹, sobretudo aqueles que envolvem de alguma forma estados alterados de consciência como o transe. O fato de ele ter se ocupado com investigações de fenômenos mentais de exceção²,

_

¹ Termo geral que se refere ao que é secreto ou está escondido (Baldwin, 1902: 199). Além desse significado, utilizaremos o termo também em sentido específico no que concerne os fenômenos hoje denominados paranormais. Embora esse termo seja bastante abrangente no que tange aos tipos de fenômenos, dentre eles, aparições de fantasmas ou entidades espirituais, percepções extrassensoriais e habilidades psíquicas incomuns, em nosso estudo, o termo será usado para referir-se à mediunidade (ver nota 4), às experiências místicas (ver nota 5) e às curas mentais (ver nota 6). Não é nosso objeto de discussão, o ocultismo no sentido do estudo ou práticas desses fenômenos, seus sistemas de crenças e instituições.

² Usamos esse termo ao longo de nosso estudo seguindo a expressão utilizada por William James nas Conferências Lowell de 1896 cujo título foi *Exceptional Mental States* (Estados Mentais Excepcionais). Preferimos o termo estados/fenômenos mentais de exceção por ficar mais claro que estas são ocorrências de exceção aos estados ordinários da vigília, sentido proposto por James por ocasião das referidas conferências. Utilizamos eventualmente termos para nós sinônimos, tais como estados alterados de consciência ou fenômenos anômalos de consciência.

tais como transes hipnóticos, telepatia³, mediunidade⁴, experiências místicas³ e de cura mental⁶, por si só legitima a pergunta que norteia esse estudo: Por que William James se interessou por esse tipo de fenômenos e com que finalidade dedicou tanto tempo à sua pesquisa? Acrescentamos ainda outras duas questões subsidiárias: Seria seu interesse contínuo nesta área uma excentricidade intelectual ou uma via de investigação necessária para a ampliação dos seus conceitos em psicologia? E se afirmativa a resposta, em que tipo e grau de participação se deram as relações entre o oculto e a sua psicologia?

Assim, o nosso objetivo é responder a estas perguntas partindo da hipótese de que, ao considerar os fenômenos mentais de exceção dentro do escopo de sua psicologia, William James teve que configurar os contornos de uma ciência da mente que definimos como radical em seus fundamentos metafísicos, atitudes metodológicas e em relação à psicologia científica que se estabelecia no período. Vamos ainda mais além em nossa argumentação ao procurar demonstrar de maneira organizada a plausibilidade da hipótese de que William James recorreu a fenômenos considerados ocultos para a

_

³ Termo proposto no relatório do *Literary Committee* da *SPR*, 5 de dezembro de 1882 (Edmund Gurney e Frederic W. H. Myers, secretários) Fenômeno psicológico (cuja realidade não é universalmente admitida) que consistiria numa comunicação direta de duas mentes, mesmo a uma grande distância, através de meios diferentes dos meios sensoriais usuais (Lalande, 1999: 1112-1113).

⁴ Fenômeno em que um indivíduo (médium) é supostamente capaz de estabelecer relações entre o mundo visível e o mundo invisível; segundo os espíritas, o médium pode servir de intermediário entre os vivos e os espíritos dos mortos. *Espiritismo*: Doutrina segundo a qual os espíritos dos mortos sobrevivem e podem entrar em comunicação com os vivos graças a certas circunstâncias, particularmente graças à ação dos médiuns (Lalande, 1999: 327 – grifo do autor).

⁵ Experiência de união íntima e direta do espírito humano com o princípio fundamental do ser, união que constitui ao mesmo tempo um modo de existência e um modo de conhecimento estranhos e superiores à existência e ao conhecimento normais. (Lalande, 1999: 686).

⁶ O termo cura mental tem um significado bastante amplo e abrange quando se refere a qualquer tratamento com o objetivo de restabelecer a saúde física ou mental por meio da ação da mente sobre o corpo. Considerando essa definição, o hipnotismo também pode ser qualificado como uma técnica de cura mental, todavia, ela também inclui toda e qualquer outra prática considerada alternativa à medicina clássica, cuja fundamentação seja a interação terapêutica entre mente e corpo (Cutten, 1911: 273 - 274).

concepção e desenvolvimento do seu conceito psicológico mais basilar e original, o Fluxo de Consciência.

Portanto, o perímetro espaço-temporal desse estudo se limita às três últimas décadas da vida de William James, período em que seu envolvimento com as pesquisas de estados mentais de exceção, em parte coincidem com o período em que ele produziu seus escritos mais importantes em psicologia e filosofia. Muito embora façamos alguma alusões a partes de seu pensamento filosófico, nossos comentários serão tangenciais no sentido de informar o leitor de conexões lógicas necessárias para a defesa de nossa tese. Vale lembrar que nosso objetivo é propor uma nova narrativa para as relações entre o oculto e a psicologia vislumbrada por William James a partir de evidências ainda inéditas e não de sistematizar sua filosofia a essa interface. Outro marco de delimitação necessário para que se possa entender nossos argumentos é a sua convergência para o contexto da ciência do período vitoriano-eduardiano inglês e estadunidense, mais especificamente o da psicologia científica.

Isso posto, podemos situar em 1882, com a fundação da *Society for Psychical Research* (*SPR*), e dois anos mais tarde com a *American Society for Psychical Research* (*ASPR*) em Boston, o início das atividades de William James como pesquisador dos estados de exceção da mente, (Murphy, 1973; McDermott, 1986; Knapp, 2003). É importante assinalar que em nosso estudo além dos fenômenos chamados psíquicos⁷, as curas mentais e as experiências místicas também estão compreendidas sob o mesmo termo geral 'fenômenos ocultos'.

⁷ Fenômenos que são à primeira vista inexplicáveis por qualquer hipótese conhecida e que possam ser considerados como tendo alguma relação com a questão da existência e atividade independentes da mente separada do corpo. Desde meados do século XIX, esse termo compreendia fenômenos tais como a telepatia, a premonição, a hipnose ou mesmerismo, além de fenômenos comuns ao espiritualismo em que se defendia a tese da ação de inteligências extra-humanas (Baldwin, 1902: 378-379). Theodore Flournoy defendia a utilização do termo *parapsíquico*, por "englobar, sem preconceber nada sobre a sua natureza e as suas causas reais, todos os fenômenos de aspecto assombroso ou anormal, correntemente designados pelos epítetos de *psíquicos, ocultos, mediúnicos, supranormais* (Flournoy apud Lalande, 1999: 891 – grifos do autor). Hoje, os termos mais comumente utilizados em referência a este tipo de fenômenos são, paranormal ou parapsicológico.

Apesar de seu interesse e dedicação à investigação do oculto, não há consenso quanto à articulação dessa área de interesse com a totalidade de sua obra. Na psicologia, por exemplo, é comum encontrarmos em manuais de história geral referências a William James como um de seus pioneiros, mas que dela se afastou, ou mesmo, a abandonou em dado momento para dedicar-se a outras coisas (Wertheimer, 1976; Schultz e Schultz, 1998; Goodwin, 2005; Hothersall, 2006). Segundo esses manuais, outros interesses, além da filosofia, teriam coincidido com o suposto abandono da psicologia por James, como a sua dedicação ao estudo das experiências religiosas (Hothersall, 2006) e sua fascinação pelo espiritualismo (Goodwin, 2005), incluídas aí suas investigações dos fenômenos psíquicos como as curas mentais, a escrita automática, a telepatia, e a clarividência (Hothersall, 2006) - temas estes considerados por alguns autores como sendo de natureza mística (Brett, 1963; Ferreira, 2008). Muito embora alguns destes historiadores procurem justificar a atenção dada por James a esses temas, vinculando-os aos seus estudos psicológicos (Goodwin, 2005; Hothersall, 2006), falham em demonstrar seu valor, deixando a impressão ao leitor de uma mera curiosidade acerca de sua vida e obra. Marcus Ford (1998) corrobora esses dados em artigo que analisa até a década de 1990 toda a literatura referente às implicações do interesse e envolvimento de William James com as pesquisas psíquicas. Esse autor concluiu que a maioria dos autores acadêmicos examinados demonstrou relutância em tratar desse tema, e muito menos disposição em tentar compreender melhor sua psicologia e filosofia a partir das possíveis implicações de seus interesses pelo fenômeno oculto (Ford, 1998; Sommer, 2012).

Contrariando a tendência da historiografia contemporânea da psicologia, Ralph Barton Perry (1876-1957), ex-aluno e amigo de James, seu primeiro e talvez seu mais creditado biógrafo, afirmou que seu interesse "pelas 'pesquisas psíquicas' não era um de seus caprichos, ele era central e típico" (Perry, 1996: 204). Sua declaração, além de contradizer a ideia de que este teria sido um interesse secundário ou mesmo uma excentricidade de James, instigou novas especulações relativas ao tema. Assim, outra parcela da

produção acadêmica subsequente à morte de William James em 1910, procura destacar a relevância dos seus estudos acerca do oculto tanto para sua vida quanto para sua obra. Knapp (2003) sumarizou essas tentativas nas seguintes categorias autorais: biográfica, historiográfica, psicológica, parapsicológica, filosófica, religiosa e cética.

Revisando grande parte da bibliografia sugerida por Knapp e acrescentando outras fontes à sua lista, constatamos que os biógrafos de William James não dedicaram muito de suas obras ao tema. Parece haver um consenso de que tais fenômenos mereceram a atenção de James primeiramente devido à sua abertura intelectual a qualquer fenômeno mental anômalo. Todavia, há quem defenda que sua motivação se deveu ao fato de ele ter sido neurastênico e por considerar que a compreensão de práticas alternativas de cura poderia ajudá-lo (Myers, 1986; Blum, 2006). Outra hipótese defendida é a dos fortes vínculos de amizade que James mantinha com alguns pesquisadores psíquicos da época (Allen, 1967; Myers, 1986; Simon, 1998). Myers (1986) vai mais além e ao encontro de nossa tese, ao afirmar que as investigações com as quais James se envolvera teriam o objetivo de auxiliá-lo no esclarecimento da natureza da consciência. Neste sentido, este autor propõe em suas análises, conexões entre a psicologia, as pesquisas psíquicas e as curas mentais. Todavia elas ficam no campo da conjetura por não apresentar indícios ou evidências que corroborem sua proposta e também por não ser esse o seu objetivo.

Já na categoria das obras historiográficas, as tentativas de relacionar o oculto a diversas áreas oscilam de acordo com os interesses de seus autores, não havendo aí ligação necessária com os estudos conduzidos por James. Por exemplo, na história da parapsicologia e da espiritualidade, a amplitude de temas compreende desde os fenômenos investigados no século XIX e seus reflexos nas pesquisas de hoje (Williams, 1985; Gauld, 1992), até suas relações com os movimentos espiritualistas de então (Sharp, 2006), o que insere James em um contexto bastante amplo e faz dos resultados de suas pesquisas contribuições menores a esse cenário. O mesmo ocorre quando estes historiadores se restringem a aspectos institucionais e organizacionais

dessa atividade, mencionando James somente como um de seus pioneiros (Gauld, 1968; Oppenheim, 1985). Eugene Taylor (1984; 1996) procura demonstrar a importância de suas pesquisas psíquicas para seu trabalho em psicologia e psicopatologia. No entanto, reduz suas pesquisas psíquicas e parte desses esforços ao período entre as publicações de *The Principles of Psychology* (1890) e *The Varieties of Religious Experience* (1902). (Taylor, 1984; 1996).

Na história da medicina alternativa, encontramos menções acerca das terapias médicas alternativas no século XIX, como as curas mentais (Whorton, 2002), mas que no contexto de seu interesse pelo oculto representou apenas uma parcela de seu trabalho. Excepcionalmente nesta categoria, Ellenberger (1970) faz uma pequena referência ao uso da escrita automática como o instrumento adotado por James para a investigação científica do inconsciente, todavia não dá detalhes como isso teria acontecido e nem se esse método estaria relacionado à sua psicologia.

O terceiro grupo, o dos psicólogos e parapsicólogos, coloca em relevo, sobretudo, o comprometimento de William James com ambas as *SPR*s e seus respectivos pesquisadores, também assinalando a importância do papel da médium Leonora Piper (1859-1950) no reconhecimento, por parte de James, tanto da autenticidade dos fenômenos (Baum, 1935; Murphy, 1973; Alvarado 2003; Kelly et al, 2007), quanto da possibilidade da aquisição de conhecimentos através de um canal distinto dos órgãos sensoriais (Taylor, 1996). Nesta categoria de autores, Murphy (1973) reitera a importância das pesquisas e sua íntima relação com as curas espirituais e fenômenos místicos, todavia, sem oferecer qualquer proposta de sistematização entre elas e tampouco em relação à obra de William James.

Poucos autores discutem as relações das pesquisas psíquicas de William James com sua produção filosófica. Os que o fazem, exploram, sobretudo, o aspecto epistemológico e metafísico do empirismo radical jamesiano, indicando que suas investigações acerca dos estados excepcionais da mente teriam tido influência em suas formulações (Broad, 1953; Ford, 1998). Todavia, embora afirmem a importância das pesquisas

psíquicas para a filosofia de William James, estes autores não apresentam uma proposta robusta em defesa dessa tese. O mesmo acontece com autores que pesquisam os textos jamesianos referentes às experiências místicas e religiosas. Estes consideram as pesquisas psíquicas como a antecâmara pela qual James transitou para o amadurecimento de suas concepções acerca da vontade de crer (James, 1979/1897) e da *twice-born sick-soul* (alma enferma renascida) (James, 1995/1902). Estes autores também argumentam que o interesse e subsequentes pesquisas de fenômenos considerados ocultos conduzidas por William James seriam os ecos de sua fascinação desde a infância pela natureza da espiritualidade, da fé e das crenças religiosas (Suckiel, 1996; Barnard, 1997).

Vale destacar McDermott (1986), que defende que as pesquisas dos fenômenos psíquicos para James tinham como motivação e objetivo a "tentativa de reconciliar ciência e religião", uma vez que poderiam trazer à tona novos elementos para ambas (McDermott, 1986: xiii). Ele também afirma que as pesquisas em si eram muito importantes para James, mas que sua significância em relação à sua obra é geral e sutil, o que permite que esta possa ser compreendida sem referência ao seu interesse e envolvimento com o oculto.

Finalmente, há o grupo dos que podemos chamar de céticos materialistas, que critica de maneira frontal as pesquisas psíquicas, com o argumento de que elas pouco ofereceram para a ciência, sobretudo, porque seus pesquisadores, incluindo William James, eram na melhor das hipóteses ingênuos e, na pior, tolos por se deixarem enganar com truques bem concatenados produzidos por hábeis charlatães (Brandon, 1983; Gardner, 1992a; 1992b).

Em resumo e conclusão, a bibliografia que trata do interesse e envolvimento de William James junto aos fenômenos ocultos não parece ter sido bem sucedida em explicar de maneira satisfatória a sua relevância para as suas teorizações psicológicas. Contudo, evidências textuais nos fornecem elementos suficientes para argumentar que tal explicação é possível. Em *The Principles of Psychology* (1890), uma das características mais intrigantes é o

aparente paradoxo no qual James recaiu. Ao mesmo tempo em que ele utilizou classificações tradicionais tais como instinto, sensação, percepção, racionalidade, desejo e emoções na descrição da consciência, também procurou ultrapassar esses limites ao delinear uma imagem mais abrangente da mente como um todo, referindo-se às suas manifestações de exceção. Dentre elas, e sob o cabeçalho de "mediunidades ou possessões" (James, 1890/1981: 371-378), ele cita a escrita automática de Sidney Dean, membro respeitável do Congresso estadunidense, jornalista e homem de negócios a quem James conhecia pessoalmente. Segundo declarações de Dean, a escrita se dava através de sua mão, mas as palavras não eram ditadas por sua mente ou por sua vontade (Dean apud James, 1890/1981). Dean julgava que era um ego inteligente, que não o dele próprio, o responsável pela escrita sobre temas desconhecidos por ele (Myers, 1986).

Ainda no *The Principles*, James fez referência aos transes mediúnicos, provavelmente da Sra. Leonora Piper, com quem daria sequência à investigação desse tipo de fenômeno mental durante vários anos. James afirma estar convencido de que o "espírito-controle" que se comunicava através da médium pode ser totalmente diferente de qualquer personalidade possível dela em estado de vigília e por isso se diz "persuadido de que um estudo sério desses fenômenos de transe é uma das grandes necessidades da psicologia" (James, 1890/1981: 375).

Isso gerou um choque de epistemologias, por implicar que 'algo mais' existe além do centro cognitivo da atenção, e que a correlação entre estados mentais e estados cerebrais seria insuficiente para a explicação de todos os fenômenos da mente. Talvez por esse motivo, James defendia que uma psicologia que pretendesse ser científica deveria ter como núcleo de interesse os fenômenos mentais em todas as suas formas e manifestações (Taylor, 1996). Mesmo assim, ao final de sua vida, após quase 30 anos de investigações meticulosas, James chegou à conclusão de que teoricamente estava no mesmo lugar que estava no começo de seu trabalho (James, 1909/1986).

Não acreditamos que James tenha sido completamente sincero em sua afirmação. Por esse motivo, a pesquisa em sua fase inicial priorizou a exegese de fontes primárias para que pudéssemos encontrar indícios de que James avançava em suas pesquisas, mas sobretudo para identificar lacunas deixadas pelo autor. As publicações analisadas foram: *The Principles of Psychology, Psychology: Briefer* Course, *The Varieties of Religious Experience* e *A Pluralistic Universe* da coleção *The Works of William James*. E também artigos contidos em outros volumes da mesma coleção tais com *Essays in Psychology, Essays in Psychical Research, Essays in Radical Empiricism* e *Essays, Comments, Reviews*. Igualmente, esse estudo lança mão de literatura secundária relacionada à história da vida e obra de William James e da médium Leonora Piper (1857-1950), bem como de outros intelectuais que de alguma forma se associaram ao seu trabalho.

Já a segunda fase dessa pesquisa, consistiu na busca por material de arquivo inédito a esse tipo de estudo, em instituições no exterior do país. Fomos contemplados com uma bolsa do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior pela Fundação CAPES do Ministério da Educação e com esse fomento tivemos a oportunidade passar um ano em Toronto no Canadá, onde recebemos orientação da Professora Alexandra Rutherford da York University. Durante esse período convivemos com professores do programa de História e Teoria da Psicologia dessa instituição, bem como com pesquisadores de áreas afins ao nosso estudo. Tivemos também a oportunidade de ir a Cambridge nos Estados Unidos para dar prosseguimento à nossa pesquisa documental na Harvard University. Lá tivemos acesso irrestrito a cartas, cadernos de anotações, apontamentos de conferências, manuscritos, marginália, transcrições e relatórios de pesquisas oriundos dos William James Papers mantidos na Houghton Library nessa universidade. Fomos também por um período de dez dias investigar documentos do Society for Psychical Research Papers preservados na Wren Library e na Cambridge University Library em Cambridge na Inglaterra. Nas duas visitas tivemos autorização para fotografar esses materiais, totalizando mais de 2.000 páginas de documentos na sua maioria ainda não publicados.

Uma vez que todos os documentos analisados pertencem a arquivos mantidos por instituições de reputação reconhecida e organizados por autoridades no tema geral de nosso interesse, não nos prendemos tanto à avaliação de sua autenticidade e confiabilidade. Assim, pudemos concentrar nossas ações à coleta fotográfica do maior número possível de documentos. Mesmo assim, iniciamos nossos registros circunscrevendo nossas buscas ao período de menor delimitação em nosso estudo, i.e. entre os anos de 1878 e 1892. Os temas privilegiados inicialmente foram a psicologia e as pesquisas psíquicas de William James durante esse período.

Na medida em que esgotávamos o material referente à essa primeira circunscrição, ampliávamos o seu escopo tanto temporal quanto temático, mantendo já nesta fase do estudo, uma primeira organização do material. Todos os documentos eram arquivados em pastas digitais ao mesmo tempo em que dávamos prosseguimento aos registros fotográficos. O critério estabelecido para tal organização foi o tipo de fonte documental. As leituras e fichamentos tiveram papel preponderante nessa fase, pois para cada documento identificado como relevante para o nosso estudo foi criada uma ficha de leitura contendo resumo, referência catalográfica da publicação, além algumas transcrições de trechos que poderiam ser utilizados posteriormente. Quando tornou-se imperativo olhar para o conjunto de documentos de forma analítica, procuramos torná-lo inteligível, investigando possíveis vínculos das pesquisas de William James acerca do oculto e sua psicologia. Organizamos o material também segundo critérios de análise de conteúdo, fazendo levantamento quantitativo e qualitativo de alguns termos e assuntos recorrentes.

Como resultado de nossas pesquisas e com o intuito de colaborar na elucidação das questões que propusemos, nosso estudo está dividido em três capítulos, sendo o primeiro dedicado a um sobrevoo conceitual do que vem a ser o oculto e suas várias manifestações através dos tempos. Concentramos nossa atenção aos fenômenos que envolvem os estados chamados de transe por natureza psicológica e implicação direta ao nosso tema. Ao chegarmos no contexto da era vitoriana-eduardiana, colocamos em relevo o tema do transe

mediúnico nas perspectivas das comunidades científica e espiritualista do período. Apresentamos dentre alguns médiuns, a Sra. Leonora Piper, com quem William James manteve contato intenso durante vários anos de observações diretas e muitos outros de análise indireta de seus fenômenos por meio de transcrições de reuniões mediúnicas.

O segundo capítulo trata de transições. Da transição no sentido do abandono de um passado de crenças para dar lugar ao movimento rumo a um futuro promissor, em que as ciências e tecnologias são as garantidoras da felicidade das populações, e que faz face às crenças de que na transição da vida para a morte, transitório é apenas o corpo mas não o espírito imortal. Em meio a esse embate, James propõe revelar o oculto que se revela no poder da mente sobre o corpo. Engajado publicamente pela causa das curas mentais, ele desafia a ortodoxia científica da época que não apenas se recusava a atestar seus feitos, mas também tentava proibir sua prática por meio de leis arbitrárias. Ademais, James inclui em seus escritos inúmeras declarações de seu interesse pelos estados de transe que situados entre a consciência e a inconsciência revelam personalidades e informações até então ocultadas de todos. Argumentamos nesse capítulo que James foi motivado pelo oculto para a concepção um projeto de ciência de ampla abrangência, pois para ele por serem parte da natureza humana, nenhum estudo científico da mente poderia excluir tais fenômenos de seus objetivos. Para incluí-los, James teve que superar obstáculos teóricos e metodológicos para que finalmente, suas soluções alternativas, ainda que radicais, uma vez reunidas pudessem desenhar os contornos de uma ciência da mente capaz de explorar esses fenômenos e estados mentais correlatos.

E finalmente o terceiro e último capítulo, em que discorremos sobre o modelo de mente como fluxo de William James. Primeiramente, esse conceito é tratado como um estudo de caso que teoricamente pode ser extrapolado da psicologia a conceitos metafísicos mais amplos encontrados em sua obra. Defendemos também o caráter orgânico de sua produção ao demonstrar as mudanças pelas quais seu conceito mais caro passou ao ser desenvolvido, aprofundado e pormenorizado em três momentos distintos. É também nessa

porção de nosso estudo que vamos às últimas consequências para identificar o método pelo qual James pôde observar as partes segundo ele inobserváveis do fluxo. Para isso, apresentaremos documentos inéditos que tornam plausível a hipótese de que foi através da observação de transes mediúnicos que James logrou tais detalhes. E mais ainda, alegamos que James possivelmente tenha tido uma experiência análoga às epifanias em que informações já conhecidas após período de incubação subconsciente são como que reveladas ao indivíduo sob a forma de soluções a questões até então sem resposta. Para isso, apresentamos evidências do que James estava estudando à época e que possivelmente o tenha inspirado, mesmo que inadvertidamente. Assim, convidamos o leitor à experiência de imersão no fluxo de consciência de William James. Ora nos deslocando a jusante para compreender seus processos, ora a montante para alcançar sua nascente e beber das fontes que mesmo subterrâneas podem nos abastecer com as peças faltantes de um quebra cabeça que começa a ser montado agora.

1 O OCULTO

Quando voltamos nosso olhar para o passado e nos cremos prontos para uma incursão no tempo, nos damos conta da vastidão que nos antecede e de imediato tememos o primeiro movimento, pois o impulso inicial que nos lançará a outra era jamais poderá ser o passo de descenso no degrau, mas o ímpeto do mergulho na profundeza. Todavia, na tentativa de rompermos a fina lâmina fluida que nos separa do passado, sentimos que sua resistência elástica além de se opor aos nossos esforços teima em nos recolocar no momento do registro fugidio das nossas sensações presentes.

Mesmo assim, logramos observar na dobra forçada da película opaca que nos aparta do antes um mundo onde impera o vazio e o silêncio, pois nem as palavras que outrora foram ditas podem mais ser ouvidas, tampouco percebidos os gestos que um dia deram vida àquele momento. Porém, marcas foram deixadas por agentes históricos e suas testemunhas. Mesmo que não mais estejam entre nós, recuperados os seus sinais, são eles as evidências daquilo que um dia foi chamado de agora. É bem verdade que os atos e palavras daqueles que nos antecederam foram os tijolos e a argamassa que construíram nossa história, entretanto, seus registros na forma de objetos e documentos, mesmo que parcos, são para nós mais do que vestígios de que algo ali aconteceu. Eles são nossas vias de acesso à dimensão do ontem. São os rastros que nos indicarão o caminho a ser trilhado em nossa exploração do passado e as evidências com as quais pavimentaremos nossa narrativa para provar nossas suspeitas. São os fios de uma meada que desvelará o ainda oculto.

Mas antes de dar início à nossa incursão ao tempo passado cabe-nos a responsabilidade de tecer alguns esclarecimentos conceituais na medida em que delinearemos um breve panorama histórico dos objetos de nossa pesquisa. Temos certeza de que a familiarização do leitor com estes conceitos já situados em contextos definidos no espaço e no tempo será de instrumental importância para a compreensão de nossos propósitos.

1.1 Definindo o oculto

Como ponto de partida, definiremos o termo "oculto" utilizado no título de nosso trabalho a fim de estabelecer o seu vínculo às pesquisas realizadas pelo psicólogo, filósofo e médico do século XIX, William James. Mas antes, devemos confessar que a escolha do termo foi proposital por seu caráter equívoco revelar pelo menos duas das faces que demarcarão a nossa pesquisa, sendo que estas não são reciprocamente excludentes. Pelo contrário, são inextricavelmente complementares. Uma delas se refere ao seu sentido semântico mais comum, ou seja, o que está encoberto ou ainda não foi explorado e por isso está invisível aos olhos do observador desatento. A outra nos remete aos fenômenos ligados a práticas esotéricas "cuja causa ou explicação é desconhecida" (Lalande, 1999: 764). É a demarcação dos limites do termo nesse sentido mais específico que determinará o breve percurso histórico-conceitual que trilharemos a seguir.

Andre Lalande segue em sua definição elaborando um pouco mais acerca do aspecto causal do oculto:

(...) diz-se das forças materiais ou espirituais, desconhecidas da maior parte dos homens, mesmo doutos, assim como das investigações relativas a essas forças, e das operações que as fazem atuar (Lalande, 1999: 764).

Ao incluir o termo "espirituais" em sua definição, Lalande parece referirse ao extremo oposto da materialidade ou a tudo que possa ser classificado como não material, podendo estar incluídas aí também, forças denominadas de sobrenaturais comumente atribuídas aos fenômenos decorrentes de práticas místicas ou esotéricas mencionadas acima. No entanto, o fato de lançar mão do termo também no seu sentido físico, não apenas faz com que fenômenos naturais de causas desconhecidas estejam sujeitos a serem classificados sob o epíteto de ocultos, mas também deixa em aberto a possibilidade de explicações fisicalistas àquilo que é considerado sobrenatural. Assim, nessa perspectiva o oculto pode ser entendido como o

conjunto de fenômenos cujas causas ainda não foram explicadas pelas ciências da natureza.

Em sua obra *L'Occultism* (1908), o neurologista de Montpellier Dr. Joseph Grasset, parece vir ao encontro de Lalande ao afirmar que o termo "oculto" está relacionado "aos fatos que ainda não pertencem à ciência (quero dizer, à ciência positiva no sentido de Auguste Comte), mas que podem vir a pertencer-lhe um dia" (Grasset, 1908: 2). Além disso, com sua afirmação fica justificado o subtítulo de seu livro "O maravilhoso pré-científico".

Em oposição a Grasset na tentativa de apartar o fenômeno oculto do âmbito das ciências positivas⁸, o psicólogo Joseph Jastrow lança mão de um critério metodológico vago na definição do termo e diz que este "refere-se à suposição de que a compreensão íntima e o controle sobre a natureza são obtidos através de métodos misteriosos e mágicos e de um longo aprendizado de saberes secretos" (Jastrow, 1902: 199-200). Jastrow ainda enumera a magia, a alquimia, a astrologia, a quiromancia, a teosofia e o espiritualismo no rol do ocultismo, i.e., das ciências ocultas, doutrinas que segundo ele "classificam-se fora do domínio das ciências modernas" (Jastrow, 1902: 200).

As definições expostas por Jastrow e Grasset parecem concordar quanto ao lugar que o oculto ocupa em relação às ciências da natureza, no entanto, divergem quanto ao lugar que deva um dia ocupar. Para os nossos objetivos, o uso da expressão "o oculto" no segundo sentido proposto por nosso trabalho pode, até aqui, ser equacionado ao conjunto de fenômenos cujas qualidades e operações observadas parecem subverter os postulados aceitos pelas ciências naturais fazendo assim com que permaneça por hora situado à margem das mesmas. Todavia, a nossa definição mostra-se ainda insuficiente, pois a caracterização mais detalhada desses fenômenos é necessária para que sua delimitação seja clara.

8 O sentido que adotamos aqui é o de Auguste Comte (1798 – 1857) que remete o termo ao que é dado, ou seja, apresentado como fato através da experiência real. "Considerada primeiro na sua acepção mais antiga e mais comum, a palavra 'positivo' designa o real por oposição ao quimérico; sob este aspecto, ela convém plenamente ao novo espírito filosófico, assim caracterizado pela sua constante consagração às investigações verdadeiramente acessíveis à nossa inteligência, com a exclusão permanente dos impenetráveis mistérios de

que se ocupava sobretudo a sua infância" (Comte, 1853: 31)

-

Assim, em busca de uma melhor descrição do fenômeno oculto, procuramos na definição do termo "ocultismo" o seu objeto. Segundo o estudioso do tema Robert Andrew Gilbert ele inclui, "uma ampla variedade de teorias e práticas que envolvem a crença e saberes acerca, ou o uso, de forças ou seres sobrenaturais" (Gilbert, 1987: 75). Segundo Gilbert tais práticas centraram-se desde os seus primórdios, sobretudo, na magia e na adivinhação, sendo que a primeira presume a habilidade de seu praticante em manipular forças da natureza e a segunda envolve a capacidade de interpretação de seus sinais (Gilbert, 1987). Gilbert ressalta que: "aspectos do ocultismo parecem ser comuns a todas as sociedades através da história registrada da humanidade com variações consideráveis tanto em relação à sua natureza quanto à atitude daquelas sociedades em relação a eles" (Gilbert, 1987: 75).

Ao retrocedermos no tempo em busca de suas raízes, as origens dessas práticas parecem estar localizadas em eras imemoriais nas comunidades tribais que atribuíam a alguns indivíduos o poder de consulta a forças e inteligências invisíveis com o fim de elucidar questões práticas do dia-a-dia. Já as culturas antigas como a egípcia, a babilônica, a romana e a grega restringiam suas artes mágicas aos oráculos e sacerdotes que, em posições sociais de destaque, eram consultados não apenas para a orientação espiritual de seus povos, mas também para tomadas de decisões políticas e econômicas de seus governos (Howitt, 1863; Carus, 1902; Richet, 1922; Eliade, 1964; Moore, 1977; Gauld, 1982; Howell e Osborn, 1984; Gilbert, 1987).

Já na Idade Média pode-se encontrar um amplo corpus literário sobre ocultismo e magia sendo que estes parecem ter sido mais prevalentes em períodos de profundas e rápidas mudanças sociais (Gilbert, 987). O oculto na Europa passou a ter conotação negativa quando a igreja católica, lutando para estabelecer sua hegemonia, acusava seus oponentes de práticas mágicas dependentes de pactos com o demônio e espíritos malignos. Santo Agostinho

⁹ Segundo evidências apresentadas na avaliação de Francois Secret, o ocultismo como tal surgiu a partir de uma longa tradição renascentista de filosofias arcanas. (Secret, 1974).

e outros autores cristãos consideravam a magia como resíduo do paganismo e após a Bula papal de 1.320, ela passou a ser sinônimo de bruxaria e, por conseguinte, uma prática herética (Gilbert, 1987). Segundo Gilbert (1987), muitos foram julgados pelo Santo Ofício e condenados à morte sob a acusação de bruxaria, que muito provavelmente se resumia a práticas alquímicas incorporadas a rituais pagãos ancestrais. No entanto, relatos anedóticos parecem indicar também a possibilidade de que fenômenos supostamente sobrenaturais teriam sido determinantes para essas condenações. Por exemplo, o da "bruxa" de North Berwick, Agnes Simpson, que parece ter repetido as exatas palavras ditas pelo Rei James I à sua rainha de quinze anos de idade em sua noite de núpcias em Oslo. Também o caso de Soeur Jeanne, uma das freiras histéricas de Loudun, também acusada de bruxaria, que supostamente era capaz de ler os pensamentos de um de seus inquisidores. Mas o mais famoso de todos naquele período foi sem dúvida o de Joana D'Arc, cujas vozes que dizia ouvir e visões que afirmava ter pareciam conter informações posteriormente confirmadas, além de relatos de que supostamente ela manteria contato mental com o Rei Charles VII da França (Ehrenvald, 1965).

Avançando rapidamente na linha do tempo, no século XVIII podemos identificar expressões marcantes do oculto no Espiritualismo de Emmanuel Swedenborg¹⁰ (1688-1772) e no Mesmerismo¹¹ decorrente das práticas de

-

¹⁰ Místico sueco que aos 56 anos de idade começou a experienciar visões do que ele afirmava ser uma dimensão espiritual da realidade. A partir dessas experiências extáticas ele declarava ter estado em contato com entidades espirituais superiores que lhe mostraram a ordem e a natureza do universo, revelando o mundo espiritual como a dimensão interna do mundo físico (HINNELS, 1995). Swedenborg elaborou assim uma ciência de correspondências entre o universo da exterioridade física e realidades etéreas intrínsecas (o calor e a luz do sol, por exemplo, corresponderiam ao amor e à sabedoria de Deus), que procura explicar o significado espiritual embutido na materialidade do mundo, pois este teria sido modelado a partir de elementos de uma realidade superior (Croce, 2007). Dessa maneira a teoria swedenborguiana representaria a chave de leitura que permitiria ao homem não apenas a compreensão de um mundo cujas aparências representam exteriorizações simbólicas de uma realidade espiritual, mas também o dotaria de meios para compreender suas mensagens (Croce, 2007).

¹¹ Esse tema é de especial interesse para nosso estudo por ter representado em sua época ponto de intersecção e debates acirrados entre visões de mundo opostas, visto que algumas de suas manifestações foram interpretadas tanto à luz do fisicalismo científico quanto do ocultismo espiritualista (Crabtree, 1993). Assim, para os nossos propósitos de pesquisa as origens e expansão de práticas e teorias formuladas a partir do magnetismo animal são

magnetização de Franz Anton Mesmer (1734-1815), seus discípulos e sucessores.

Mesmo que ambos tenham assegurados os seus lugares nessa breve revisão, Mesmer será discutido em maior detalhe uma vez que é considerado um divisor de águas também para a história das ciências da mente.

1.2 O fenômeno magnético e o oculto mesmérico

Mesmer foi o médico alemão que desenvolveu na segunda metade do século XVIII um sistema de cura conhecido como Mesmerismo, que postula na sua origem a existência de um fluido magnético universal e fundamental na restauração e manutenção da saúde. Esta "força invisível, grosso modo análoga à eletricidade" (Monroe, 2002: 11), quando manipulada pelos chamados magnetizadores, era capaz de desobstruir bloqueios orgânicos restituindo assim o bem-estar do paciente (Monroe, 2002).

Um de seus discípulos, Armand Marie Jacques de Chastenet, marquês de Puységur (1751-1825), descobriu que seu paciente Victor Race enquanto magnetizado manifestava um estado mental intermediário entre a vigília e o sono semelhante ao sonambulismo, daí a denominação de sonambulismo magnético¹². Puységur constatou também que durante a magnetização estabelecia-se uma relação de entendimento e confiança mútuos (*rapport*)

significativas primeiramente por fazerem parte da história do desenvolvimento das ciências da mente modernas (Ellenberger, 1970; Gauld, 1992; Crabtree, 1993; Alvarado, 2009). Todavia sua relevância maior está na constatação de que sob esta narrativa jazem elementos recorrentes nos debates acerca dos fenômenos ocultos entre a ortodoxia científica do século XIX e algumas vertentes da nova ciência psicológica. Ousamos até dizer que estes parecem constituir um modelo estruturador para essas disputas. Por conseguinte acreditamos estar aí, uma das chaves de leitura que possibilitará a acomodação de alguns de nossos argumentos

para a defesa de nossa hipótese de pesquisa. Sua apresentação mais detalhada terá função assessória no próximo capítulo, no qual elaboraremos um contexto intelectual que cercava em parte o fenômeno oculto no século XIX.

_

¹² Em *Mémoires pour servir à l'histoire et à l'établissement du magnétisme animal,* Puységur (1784) se referiu a este estado mental de várias formas: "crise" ou "crise magnética" (Puységur, 1784: 28, 36), "sono tranquilo" (Puységur, 1784: 30), "estado magnético" (Puységur, 1784: 180), "estado de sonambulismo" (Puységur, 1784: 25) e "sonambulismo magnético" (Puységur, 1784: 193, 230).

entre magnetizador e magnetizado como se ocorresse uma conexão entre seus sistemas nervosos (Puységur, 1785). Seus experimentos foram essenciais para a determinação do papel da vontade e da intenção nesse processo, o que viria mais tarde mudar o curso da história da psiquiatria e da psicologia (Ellenberger, 1970, Crabtree, 1993).

Durante este estado mental outras características também foram observadas por Puységur. Primeiramente uma notável alteração na personalidade do indivíduo enquanto magnetizado. O historiador Adam Crabtree pontua que o contraste entre as personalidades expressas pelo indivíduo em estado sonambúlico e em vigília já havia sido relatado anteriormente por Sauvage em 1742 ao descrever o caso de uma garota que durante ataques de histeria cataléptica sua personalidade apresentava vigor e vivacidade inexistentes fora daquele estado (Crabtree, 1993: nota p. 42). No caso de Victor Race, Puységur relata que as mudanças eram tão radicais, sobretudo no tocante à sua inteligência e talento, que ele passou a ajudá-lo nos diagnósticos e tratamentos prescritos a outros pacientes (Puységur, 1784).

Puységur também observou em seus pacientes a descontinuidade entre as memórias da personalidade magnetizada e daquela em estado de vigília. Em outras palavras, em estado normal de consciência o paciente não era capaz de lembrar-se do que havia transcorrido durante a magnetização, ao contrário da personalidade magnetizada que não apenas acumulava em sua memória os fatos ocorridos durante magnetizações anteriores, mas também aqueles sucedidos fora delas. Essas observações somadas à de uma segunda personalidade levaram-no à conclusão de que "a demarcação é tão profunda que devemos considerar estes dois estados como duas existências distintas" (Puységur, 1784: 90).

Outra característica do sono magnético descrita por Puységur diz respeito à ocorrência de fenômenos que pareciam subverter as leis conhecidas da física e da fisiologia. Referimo-nos aqui à transferência de pensamentos e à clarividência. Mais uma vez fazendo referência a Victor Race, Puységur descreve que o *rapport* estabelecido entre ele e seu paciente

parecia unificar suas mentes ao ponto de ele não mais precisar fazer uso da palavra para uma comunicação efetiva: "Eu não preciso falar com ele. Eu penso em sua presença, e ele ouve e me responde" (Puységur, 1784: 35-36). Mais adiante, ele afirma que por vezes Victor era o porta-voz do que estava pensando a respeito de alguém presente às magnetizações e que bastava a sua vontade para fazer com que o magnetizado parasse de falar (Puységur, 1784).

Segundo Puységur, Victor e outros magnetizados também eram capazes de perceber objetos ou até mesmo enfermidades indetectáveis através dos cinco sentidos. Não apenas diagnosticavam suas próprias doenças e de outros pacientes, mas também eram capazes de prescrever o tratamento e fazer o prognóstico da sua evolução e tempo para a cura (Puységur, 1784).

Ressaltamos aqui que os fatos relatados por Puységur não foram verificados à época por nenhuma autoridade independente. No entanto, outros mesmeristas parecem atestar a sua veracidade, como por exemplo, Jean François Fournel que em seu *Essai sur les probabilités du somnambulisme magnétique* (1785) afirma ter observado fenômenos em que "o magnetizado podia ler os pensamentos do magnetizador", o mesmo acontecendo entre indivíduos magnetizados através do simples toque físico (Crabtree, 1988: 54). Assim como Puységur, Fournel afirma que "o sonâmbulo também demonstrava sinais de possuir um 'sexto-sentido'¹³ que ultrapassava os limites sensórios normais, dando-lhe a habilidade, por exemplo, de enxergar com os olhos vendados" (Fournel, 1785: 3, 45).

Por todo o exposto até aqui, podemos considerar o período de surgimento do magnetismo animal e do sonambulismo magnético como um ponto de virada para campos do conhecimento como a medicina e a psicologia respectivamente. Isto foi atestado por Charles Richet em sua obra *Traité de Metapsychique* de 1922 que aponta o descobrimento do fenômeno mesmérico como marco que encerra o período por ele chamado de mítico (Richet, 1922).

¹³ Mesmer já havia afirmado em 1781 que o magnetismo animal deveria ser considerado como um "sexto sentido artificial" e que estaria à disposição tanto do magnetizador quanto do magnetizado (Mesmer apud Crabtree, 1993: 44 – nota 6).

Para Grasset, este mesmo fato representa o ponto de transição que inaugura o início do que ele chama de período pré-científico (Grasset, 1908).

Em âmbitos mais específicos, os fenômenos magnéticos desde o seu surgimento com Mesmer, Puységur e tantos outros magnetizadores, acirraram debates que se estenderam ao século XIX. Inicialmente, podemos citar algumas disputas acerca dos modelos explicativos defendidos por diferentes grupos de mesmeristas, médicos e cirurgiões, que em linhas gerais, se dividiam em quatro grupos. Segundo Bertrand Méheust (1999), são eles os modelos fluidista, psicofluidista, espiritualista e animista (para um panorama mais detalhado dessas disputas ver Méheust, 1999; Alvarado, 2008; 2009a; Pimentel, Alberto e Moreira-Almeida, 2016).

No primeiro modelo, os mesmeristas enfatizavam a natureza física do fluido magnético (Alvarado, 2008). No segundo, eles admitiam o fluido, mas atribuíam-lhe como sua fonte o sistema nervoso do magnetizador que através de sua vontade era capaz de projetá-lo e dirigi-lo (Esdaile, 1852; Deleuze, 1825/1850; Lafontaine, 1847/1852). O terceiro modelo defendia que a atuação era exclusivamente espiritual, i.e., de forças inteligentes invisíveis (Pimentel, Alberto & Moreira-Almeida, 2016), enquanto o quarto modelo, o dos animistas se opunha à existência de tal fluido (Dechambre, 1873), afirmando ou que ele era apenas um produto da expectativa e imaginação do magnetizado (Henin de Cuvillers, 1821; Tigri, 1860; Maury, 1865; Hart, 1894), ou que as ideias sugeridas pelo magnetizador tornavam-se realidade na mente magnetizado (Laycock, 1857; Bernheim, 1884), ou ainda que o fenômeno mesmérico era manifestação da extensão a que podia chegar a suscetibilidade e a crença (Carpenter, 1877). De uma forma ou de outra, parece justo considerar que o sono magnético observado e primeiramente investigado por Puysegur tenha inaugurado o que podemos chamar de fase psicológica do mesmerismo.

Nas primeiras décadas do século XIX, o magnetismo se difundiu na França e Alemanha com o surgimento de novos conceitos e métodos (Ellenberger, 1970). Contudo, o movimento encontrou uma forte oposição na Grã-Bretanha que não apenas colocava em dúvida a veracidade dos

fenômenos, mas também questionava a pretensão científica de suas alegações. Por exemplo, em editorial publicado pelo periódico médico *The Lancet*^{1,4}, seu provável autor, o editor-fundador da revista e crítico ávido do mesmerismo Thomas Wakley, afirma que "as pretensões arrogantes e mentiras grosseiras" do mesmerismo "têm sido frequentemente detectadas e desmascaradas" (The Lancet, *Mesmeric Humbug and Quackery*, [A Fraude e o Charlatanismo Mesméricos], 1851: 155). Outro exemplo de crítica menos contundente é encontrado em publicação de 1844 da *Dublin University Magazine*, periódico de críticas intelectuais gerais, em que o seu autor afirma:

Não se pode dizer com propriedade que o mesmerismo já tenha alcançado o status de uma ciência. Os seus processos não são claros: há algo nele semelhante a atirar a esmo, algo que antecipa um aspecto de excentricidade e de inconstância nos resultados (Herfner, 1844: 49).

Outro argumento usado nos ataques contra o fenômeno magnético era descrer do caráter e das condições mentais daqueles que se submetiam aos seus tratamentos. Seus críticos afirmavam que mesmo apresentando alterações de comportamento esses pacientes não estariam vivenciando nenhum tipo de transe e que, embora afirmassem não sentir dor, seus testemunhos eram falsos. Para os críticos do mesmerismo esses não passavam de relatos de mentirosos ou até mesmo de histéricos. Um caso dado como exemplo disso era o da conhecida escritora britânica Harriet Martineau que afirmara em 1844 ter sido curada pelas terapias de magnetização (Lamont, 2010; Winter, 1997).

Apesar das duras críticas, alguns representantes da classe médica britânica insistiam em defender o mesmerismo em suas aplicações

¹⁴ O The Lancet é um dos periódicos de maior prestígio na área médica e consequentemente científica em seus mais de 180 anos de existência. Desde a sua fundação em 1823, a filosofia deste importante meio de divulgação científica tem sido guiada pelas palavras de seu fundador, Thomas Wakley: "A lanceta (the lancet) pode ser uma janela em forma de arco que permite à luz entrar ou ela pode ser um instrumento cirúrgico afiado para extirpar impurezas e é minha intenção usá-la em ambos os sentidos". Hoje, o seu fator de impacto é de 44.002 e está colocado em segundo lugar entre os 151 periódicos da categoria Medicina Geral & Interna na classificação da Thomson Reuters de 2015 (Journal Citation Reports, 2016).

terapêuticas e curativas. O cirurgião inglês e editor fundador do periódico *Zoist*¹⁵ John Elliotson publicou no mesmo período relatórios atestando a eficácia do sono magnético no controle da dor em cirurgias de grande porte como na remoção de tumores e até de amputações (Elliotson, 1843, 1846). Outro cirurgião inglês, James Esdaile, também publicou relatórios que afirmavam o sucesso da magnetização no bloqueio da dor de pacientes em 345 intervenções cirúrgicas conduzidas por ele (Esdaile, 1846a, 1846b, 1852). Além destes, outros autores publicaram trabalhos acerca dos poderes de cura do mesmerismo, que variava desde dores de dentes (Purland, 1859) a reumatismos, neuralgias, dores de cabeça, epilepsia e afonia (Capern, 1851).

Em meio aos embates entre posições favoráveis e contrárias ao magnetismo, outro momento crucial na história do fenômeno oculto ocorreu entre as décadas de 1840 e 1850. Foi nesse período que o médico escocês James Braid (1795–1860), após convencer-se da realidade do fenômeno mesmérico, desenvolveu uma teoria explicativa apoiada sobre princípios da fisiologia do cérebro que excluía a possibilidade da existência de um fluido magnético universal¹⁶. Mesmo que a teoria de Braid não tenha agradado aos detratores mais ásperos do mesmerismo nem aos seus defensores, ela acabou se tornando uma concepção alternativa que restituiu aos magnetizados o transe como fator preponderante para a alteração do comportamento e a insensibilidade à dor durante procedimentos cirúrgicos bem como excluiu a histeria como seu diagnóstico final. (Lamont, 2010). Vale lembrar que Braid também cunhou o termo "hipnotismo" em substituição a "mesmerismo", "magnetismo animal" e "sono magnético" o que sem dúvida também contribuiu para a aceitação de sua teoria em meios médicos (Ellenberger, 1970).

-

¹⁵ Periódico inglês totalmente dedicado à publicação de artigos sobre o Mesmerismo.

¹⁶ Grande parte dos manuais de história da psicologia e da psiquiatria ignoram toda uma literatura que evidencia pesquisas conduzidas entre as últimas décadas do século de XIX e início do século XX cujo intuito era verificar a hipótese da "efluência", i.e. da emanação de uma força magnética durante o processo da hipnose. Vale destacar que parte dessas investigações foi realizada por pesquisadores da SPR (Sociedade para Pesquisas Psíquicas) e que a ideia de uma força invisível como responsável pelos fenômenos psíquicos permeava muitas das concepções teóricas daquele grupo de cientistas (Alvarado, 2009a).

Outras áreas que guardam dívida com as descobertas daquele período, principalmente com as de Puységur, são a psicologia e a psiquiatria, pois na medida em que as curas físicas dependiam do tratamento de problemas psicológicos, os primeiros magnetizadores desenvolveram o que Crabtree (1993) chama de psicoterapia magnética. Concepções como a de uma segunda consciência cujas características de personalidade muitas vezes não são as mesmas da pessoa em estado de vigília e a da existência de dois fluxos de memórias distintos, com a pessoa em vigília sendo incapaz de recordar-se dos acontecimentos ocorridos durante o sono magnético viriam a servir de base para novos modelos de compreensão dos transtornos mentais. Modelos alternativos aos modelos já existentes à época que afirmavam que os transtornos mentais eram causados ou pela intrusão de uma entidade de origem sobrenatural que tomava posse da alma do paciente, ou por causas orgânicas, i.e., que a origem das perturbações mentais residiria exclusivamente no próprio corpo do paciente (Crabtree, 1993).

É importante ressaltar que as observações advindas da descoberta do sono magnético mais tarde seriam também responsáveis por uma verdadeira revolução na maneira de se conceber a mente. Conceitos tais como o de dissociação, de inconsciente e de mente subconsciente, que exploraremos mais tarde em nosso trabalho, são frutos dessas primeiras observações.

No entanto, apesar dos desdobramentos do fenômeno magnético no âmbito da ciência e a despeito da insistência de Mesmer em explicar suas descobertas através de uma teoria apoiada em uma força de natureza física ainda desconhecida, o mesmerismo em sua trajetória de desenvolvimento parece não ter tido sucesso em evitar sua associação com tradições esotéricas. Mais do que isso, o mesmerismo parece ter sido o vetor que revitalizou ideias místicas de doutrinas renascentistas no século XIX e possibilitou a reemergência de tradições ocultistas consideradas extintas desde o século XVII (Miller, 2001).

Para explicar essas associações, recorreremos primeiramente ao fato de Mesmer ter tido durante a sua formação acadêmica contato com sistemas de pensamento que interpretavam as ciências da época à luz do oculto, como

as doutrinas da Maçonaria e Rosa-cruz (Crabtree, 1993). Talvez por esse motivo fique evidente a continuidade entre o magnetismo animal de Mesmer e sistemas oculto-científicos como os de van Helmont e Paracelso (Crabtree, 1993; Miller, 2001). Esse argumento é corroborado por Binet e Féré ao apontarem que na obra de Paracelso há indícios de uma doutrina que "atribuía ao homem o poder de exercer sobre seus semelhantes uma ação análoga à do ímã" (Binet e Féré, 1887: 2).

Já no final da década de 1770, as práticas magnéticas de Mesmer foram interpretadas como evidências de realidades transcendentes, sobretudo por grupos rosa-cruzes e maçons na França. Coincidência ou não, no auge da sua popularidade em Paris na década de 1780, Mesmer incorporava às sessões de magnetização em seu endereço na *Place Vendome* elementos essencialmente místicos, como por exemplo, melodias que reviviam as práticas mágicas dos neoplatônicos florentinos que criam ser a alma suscetível aos efeitos mágicos da harmonia musical. Para completar a atmosfera de mistério, ele vestia durante as sessões um manto de cor púrpura bordada com símbolos ocultistas, imagem bastante diferente daquela de homem de ciência no início de sua trajetória médica em que reivindicava a descoberta de um princípio material etéreo capaz de curar males orgânicos (Miller, 2001).

Ademais, se considerarmos os relatos de seu maior discípulo, Marquês de Puységur, acerca de supostos fenômenos de transferência de pensamentos, de clarividência e da emergência de personalidades que pareciam estranhas ao paciente não é de se surpreender que tradições ocultistas, espiritualistas e religiosas tenham explorado o fenômeno magnético para endossar suas crenças (Crabtree, 1993). Os ensinamentos de Puységur sobre as operações magnéticas enfatizavam aspectos que também faziam referência à dimensão espiritual do homem, perspectiva talvez decorrente do fato de ele ter mantido contato com filósofos místicos da época, (Crabtree, 1993). É importante sublinhar aqui também que implicações espiritualistas e ocultistas a partir do magnetismo podem ser constatadas em publicações que se estenderam até o século XIX (Alvarado, 2008).

Mas afinidades ideológicas aparte, foram as ações de Puységur que parecem ter concretizado as relações entre o magnetismo e o oculto. Em 1785, ele fundou juntamente com um grupo de maçons uma Société de l'Harmonie¹⁷ em Estrasburgo na França que pouco tempo depois aceitou como associada a Swedenborgian Society de Estocolmo. Esta tinha como objetivo a divulgação dos ensinamentos deixados por Emmanuel Swedenborg que preconizavam um mundo povoado por espíritos que de forma oculta influenciavam a conduta da criatura humana. Não foi preciso muito para que a sociedade de Estocolmo propusesse uma interpretação espiritualista para o fenômeno do sonambulismo magnético. Na versão proposta os efeitos benéficos da magnetização eram atribuídos a entidades espirituais que durante o transe do paciente encontravam os meios para atuar em favor da restauração de sua saúde, além de o espírito benfeitor ocasionalmente ser capaz de apossar-se do corpo do paciente e através dele comunicar-se. Seus argumentos baseavam-se, sobretudo no fato de que os diagnósticos e observações comunicados pela personalidade alternativa durante a magnetização pareciam ter sua origem em uma mente superior à do paciente. Assim, considerando não haver qualquer processo consciente identificável que pudesse esclarecer o fato, a conclusão lógica seria a existência de um agente externo à consciência do paciente atuando sobre ela (Crabtree, 1993).

Outras instâncias ocorridas naquele mesmo período na Europa em que pacientes magnetizados pareciam estar sobre o controle de uma inteligência intrusa e que se identificava como tal poderiam ser aqui descritas. No entanto, para nossos propósitos é suficiente dizer que esses acontecimentos reforçaram ainda mais a associação do fenômeno magnético com o oculto e consequentemente com o irracional e o não científico. Somando-se a isso um número cada vez maior de mesmeristas que, entusiasmados quase que ao fanatismo não hesitavam em fraudar resultados para não desapontar suas

_

¹⁷ Era uma mistura de empresa, clínica e escola para a formação de magnetizadores que, inicialmente foi fundada para garantir a estabilidade financeira de seu fundador Franz Anton Mesmer, também visava a divulgação e expansão do mesmerismo. Filiais foram fundadas em várias cidades da França e eventualmente algumas se associaram a lojas maçons, como foi o caso em Estrasburgo (Ellenberger, 1970; Crabtree, 1993).

clientelas. Vemos nesse contexto as justificativas suficientes e necessárias para que o movimento se desviasse de seu caminho original e eventualmente caísse em descrédito (Ellenberger, 1970). Apesar dos tortuosos caminhos que o oculto buscava encontrar para estabelecer-se na Europa, foi do outro lado do Atlântico que ele ganhou nova vida.

1.3 A mediunidade e o oculto espiritualista

Antes de recorrermos à história do Espiritualismo no intuito de localizar aí o fenômeno que por hora chamamos de oculto devemos inicialmente justificar sua inclusão em nossa narrativa. Para tal, recorreremos novamente às definições de alguns autores. Como vimos anteriormente, Joseph Jastrow incluiu em sua definição de oculto o Espiritualismo como doutrina ocultista moderna (Jastrow, 1902). Segundo Robert A. Gilbert, além da tradição ocultista derivada de textos de magia e alquimia Helenísticas (*Corpus Hermeticum*) e do misticismo Judaico (*Kabbala*), o Espiritualismo e a Teosofia surgiram no século XIX como novas formas de ocultismo (Gilbert, 1987). Somando-se a eles mais recentemente, Heather Wollfram ao definir o termo "ocultismo" como um "conjunto variado de crenças e práticas que se tornaram populares através da Europa e Estados-Unidos durante o final do século XIX e início do século XX", citou como exemplos "o espiritualismo, a teosofia, a astrologia e as curas pela fé" (Wolffram, 2006: 239).

Quanto à definição do termo "Espiritualismo", devemos primeiramente esclarecer a sua ambiguidade. Ao considerarmos o seu significado mais geral, podemos entender Espiritualismo como "toda doutrina que reconhece a independência e a primazia do espírito, isto é, do pensamento consciente" (Lalande, 1999: 328). Em outras palavras, do ponto de vista psicológico, o termo faz referência às doutrinas que afirmam que "as representações, as operações intelectuais e os atos de vontade não são inteiramente explicáveis pelos fenômenos fisiológicos" (Lalande, 1999: 329).

Em um de seus sentidos mais específicos, o qual interessa para o nosso introito, o Espiritualismo é empregado em referência à crença na imortalidade da alma¹⁸ e no intercurso humano com os espíritos¹⁹ daqueles que já morreram (Wallace, 1892; Podmore, 1902; Morita, 1999; Weisberg, 2004). Termos tais como: "novo espiritualismo", "espiritualismo experimental" (Lalande, 1999: 329) ou "espiritualismo moderno" (Podmore, 1902: xi) podem ser empregados como seus sinônimos.

Jastrow (1902, vol. 2: 585-6) o equivale ao "Espiritismo"²⁰, termo cunhado por Hippolyte Léon Dénizard Rivail (1804-1869) em seu livro de 1857 *Le Livre des Esprits* publicado sob o pseudônimo de Allan Kardec (Kardec, 1857: 1). Mesmo que à época a distinção entre ambos não fosse ainda clara, podemos caracterizar o Espiritismo como doutrina que teve sua origem circunscrita à França e mesmo que fundamentada na crença da comunicação com os mortos, ao contrário do espiritualismo moderno, inclui também em seu corpo doutrinário a reencarnação como um de seus princípios (Podmore, 1902), i.e. "a encarnação num novo corpo de uma alma que já viveu em outro" (Lalande, 1999: 934).

O Espiritualismo Moderno também tem data e local de nascimento historicamente arbitrados. Estudiosos e autores do tema o localizam em uma casa no interior dos Estados-Unidos, no vilarejo de Hydesville, no estado de Nova Iorque, em 31 de março de 1848 (McCorristine, 2010; Lyons, 2009; Monroe, 2008; Bloom, 2006; Weisberg, 2004; Crabtree, 1993; Edelman, 1995; Oppenheim, 1985; Moore, 1977; Gauld, 1982, 1968; Ellenberger, 1970; Richet, 1922; Grasset, 1908; Wallace, 1892; Howitt, 1863).

"O princípio da vida, do pensamer

¹⁸ "O princípio da vida, do pensamento e dos dois ao mesmo tempo enquanto considerado como realidade distinta do corpo através do qual se manifesta a sua atividade" (Lalande, 1999: 44).

¹⁹ "Princípio da vida e, consequentemente, alma individual. Conservou este sentido, mas sobretudo na linguagem teológica ou mística" (Lalande, 1999: 327). Deus, os anjos, os demônios, as almas dos homens desencarnadas depois da morte são *espíritos*" (Lalande, 1999: 327).

²⁰ Ver Allan Kardec [Hippolyte Léon Dénizard Rivail] para maiores informações acerca dos princípios da Doutrina Espírita (1857, *Le Livre des Esprits*, 1. ed. Paris: E. Dentu, libraire, Palais Royal, Galerie d'Orléans).

Segundo relatos da família Fox²¹, foi naquela data que os ruídos que pareciam vindos de pancadas no teto, chão, paredes e portas da casa e que já vinham sendo ouvidos havia pelo menos duas semanas, passaram a fazer sentido. Até então, eles eram a causa do desassossego de noites mal dormidas da família e sua origem atribuída a animais que provavelmente estariam escondidos na casa buscando escapar do frio invernal intenso da região. No entanto, naquela última noite do mês de março, as pancadas pareciam dotadas de inteligência uma vez que demonstraram querer comunicar-se com a família. Primeiramente, foi com a filha mais nova do casal, Kate (Catherine Fox) de 12 anos. Ao estalar seus dedos ou bater palmas, seguiam-se pancadas de número idêntico ao número de sons produzidos pela menina. Em seguida, a comunicação pareceu estabelecer-se com a filha de 15 anos, Maggie (Margaretta Fox), que repetiu as ações da irmã e obteve o mesmo tipo de reação daquilo que parecia ser um agente oculto. Agora foi a vez da mãe, Margaret Fox, que ordenou que o ruído contasse até dez, o que foi prontamente atendido. Seguiu-se uma pergunta acerca da idade das filhas, também respondida com acerto.

Margaret estabeleceu então um código simples de pancadas e silêncios que corresponderiam às respostas "sim" e "não", donde obteve informações suficientes para compor uma narrativa em que o suposto relator, i.e., o produtor oculto das batidas, teria sido um mascate que passando a noite ali há cinco anos teria sido assassinado e enterrado pelo então proprietário da casa. Detalhes quanto à maneira como fora assassinado, o motivo e a localização do corpo foram também especificadas através do código rudimentar.

Segundo esses mesmos relatos, naquela noite, vizinhos foram chamados para testemunhar o fato e números cada vez maiores de curiosos

_

²¹ Os relatos aqui expressos foram retirados de entrevistas realizadas pelo jornalista E. E. Lewis em abril de 1848 e publicadas por ele logo em seguida em um livreto intitulado *A Report of the Mysterious Noises Heard in the House of Mr. John D. Fox, in Hydesville, Arcadia, Wayne County, Authenticated by Certificates and Confirmed by the Statements of the Citizens of That Place and Vicinity* [Relatório dos ruídos misteriosos ouvidos na casa do sr. John D. Fox, em Hydesville, Arcadia, condado de Wayne, autenticado por certificados e confirmado por declarações de cidadãos daquela localidade e vizinhança].

lotaram a casa dos Fox nos dias que se seguiram. Todos queriam fazer perguntas para aquela "inteligência oculta". Perguntas que variavam da trivialidade como o número de filhos de determinados moradores da cidade e o número de mortes ocorridas na região, a questões de teor teológico ou filosófico cuja finalidade principal era compreender a realidade do além-túmulo (Weisberg, 2004).

Fato é que os eventos relatados fizeram correr boatos que as irmãs Fox eram capazes de falar com os mortos. Pouco tempo depois e durante as quatro décadas que se seguiram àquela noite, elas foram consideradas os arautos dos mais conhecidos à época, capazes de intermediar mensagens oriundas de uma dimensão oculta supostamente povoada por personalidades que insistiam ter sobrevivido à morte do corpo físico. Das sessões particulares com pessoas conhecidas ao atendimento de estranhos que buscavam o reconforto do contato com entes queridos já falecidos e finalmente às apresentações públicas para grandes plateias, as meninas Fox (agora três, pois a irmã mais velha Leah rapidamente desenvolveu a mesma habilidade de suas irmãs) tornaram-se mundialmente famosas.

Com a popularização das meninas de Hydesville, o termo "médium"²² não apenas tornou-se corrente no vocabulário da língua inglesa, mas também passou a ser sinônimo de uma nova profissão. Mesmo assim, e desde então, nos meios espiritualistas e espíritas, a palavra "médium" refere-se a qualquer indivíduo que supostamente seja capaz de "servir como intermediário entre os vivos e os espíritos dos mortos ou outros" (Flournoy, 1899/1994: 7), definição compartilhada por espiritualistas eminentes do século XIX e ampliada para fenômenos de cura e clarividência (Moses, 1898; Hare, 1855; Davies, 1853). Para Kardec, a definição proposta por Flournoy seria considerada uma "acepção mais restritiva" do termo, pois para ele a mediunidade é "faculdade

²² Em nosso trabalho, seguiremos a mesma postura assumida por Theodore Flournoy no prefácio de seu livro *Des Indes à la Planète Mars* [Da Índia ao Planeta Marte] (1899), pois adotaremos em nosso trabalho os termos "médium" (*medium* em inglês) e suas derivações "mediunidade" (*mediumship*) e "mediúnico" (*mediumist*) por respeito às fontes primárias de nosso estudo, uma vez que eram expressões utilizadas por William James e outros pesquisadores no período em que se situa nossa pesquisa. É importante assinalar que a utilização desses termos não implica qualquer posicionamento, favorável ou contrário, a respeito da hipótese espiritualista ou espírita.

multiforme que apresenta uma variedade infinita de matizes em seus meios e seus efeitos". (Kardec, 1859/1964: 31). Consequentemente, médium é qualquer um:

Aquele que é apto a receber ou transmitir as comunicações dos Espíritos é, por isso mesmo, um médium, seja qual for o meio empregado e o grau de desenvolvimento da faculdadedesde a mais simples influência oculta até a produção dos mais insólitos fenômenos. Contudo, no uso corrente, o vocábulo tem uma acepção mais restrita e se diz geralmente das pessoas dotadas de uma potência mediatriz muito grande, tanto para produzir efeitos físicos, como para transmitir o pensamento dos Espíritos pela escrita ou pela palavra (Kardec, 1859/1964: 31).

Por suas implicações doutrinárias, foi proposta a substituição do termo por alguns psicólogos estadunidenses e ingleses do século XIX pela palavra "automatista", termo que se refere aos indivíduos que apresentam o fenômeno do "automatismo", ou seja, ações involuntárias e com frequência desconhecidas do sujeito que as produz (Flournoy, 1899/1994). Para a psicologia fisiologista do século XIX, o automatismo é caracterizado como fenômeno exclusivo do sistema nervoso. Por outro lado, para outros psicólogos como Theodore Flournoy, Pierre Janet e o próprio William James, esta questão não poderia ser explicada de maneira tão exclusiva quanto queriam os fisiologistas. Para os espíritas e espiritualistas em casos de escrita mecânica, comunicação através de pancadas em móveis, além de alucinações e sonhos que expressem informações verificáveis e coincidentes com a realidade, a origem é do espírito de alguém já falecido (Flournoy, 1899/1994). È interessante atentar também para o fato de que espiritualistas do período consideravam o automatismo um fenômeno mais provável em termos evidenciais científicos. Para eles, por estar supostamente desconectado de sua vontade, o médium poderia ser considerado como instrumento comparável aos aparatos mecânicos de registro de dados, o que faria destes, fenômenos legítimos para o escrutínio da ciência (Natale, 2011)

Não foi preciso muito tempo para que "outros mortais também descobrissem que podiam servir de intermediários entre este e o outro mundo"

(Weisberg, 2004: 3). Desse modo, já nos primeiros anos da década de 1850, "dezenas de milhares de norte-americanos – curiosos, céticos e convertidos – afluíam como enxames às sessões de contato com os falecidos" (Weisberg, 2004: 3). O Espiritualismo Moderno, como passou a ser conhecido, mobilizava então números impressionantes de pessoas que se amontoavam nos salões de médiuns profissionais com o intuito de ouvir uma palavra de esperança que fosse vinda de algum ente querido já falecido (Moore, 1972). Moore ainda afirma que:

Dificilmente outro fenômeno cultural, com esse propósito, causou impacto em um número maior de pessoas ou despertou o seu interesse durante os dez anos que precederam a Guerra Civil nas décadas subsequentes do século XIX (Moore, 1972: 475).

Segundo Ellenberger, "no início de 1852 a onda espiritualista atravessou o Atlântico, invadindo a Inglaterra e a Alemanha. Em abril de 1853 tomou a França, e logo alcançou todas as partes do mundo civilizado" (Ellenberger, 1970: 84). Quarenta e quatro anos antes da publicação de Ellenberger, o escritor e espiritualista britânico Arthur Conan Doyle já havia usado a analogia da invasão para caracterizar a proliferação do fenômeno espiritualista, só que em outra perspectiva, ao descrevê-lo como uma "invasão intencional e organizada" cujo "influxo de espíritos" foi precedido por pioneiros invisíveis que procuraram descobrir e mapear o novo território antes de sua incursão definitiva (Doyle, 1926:1).

Embora as ações organizadas dos espíritos apontadas por Doyle não possam ser comprovadas, podemos sim afirmar que as mobilizações dos vivos articuladas em torno desses fenômenos adquiriu rapidamente o perfil de um movimento popular que entusiasmou grande número de pessoas na década de 1850 nos Estados-Unidos (Moore, 1972). Moore (1972) ainda destaca que não apenas o cidadão comum norte-americano parecia cativado pelos espíritos, mas que também um número impressionante de figuras

proeminentes²³ frequentava os círculos espiritualistas da época, fato também constatado na Europa (Oppenheim, 1985; Edelman, 1995; Monroe, 2008).

Quanto ao outro aspecto da eloquente e audaciosa afirmação do criador do personagem Sherlock Holmes, Sir Arthur Conan Doyle, é possível apenas avaliar contextos e fatos que podem ser considerados como precursores do movimento espiritualista. Desconsiderando os pioneiros invisíveis citados por Doyle, nos Estados Unidos a atmosfera parecia propícia para a sua chegada e rápida disseminação, se considerarmos uma população estadunidense de alguma forma já bastante interessada pela frenologia, pelo misticismo, pela utopia social e pela não ortodoxia religiosa (Oppenheim, 1985).

No entanto, basta um olhar retrospectivo em nosso breve histórico dos fenômenos ocultos para que tenhamos a certeza de que a suposta comunicação com espíritos não era novidade no ano de 1848. Devemos levar em conta também a quantidade considerável de publicações que tratavam de manifestações tais como aparições de fantasmas e de vozes do além (Moore, 1972). A título de exemplos marcantes, citamos dois escritos alemães bastante importantes: *Theory of Pneumatology, in Reply to the Question, What Ought to be Believed or Disbelieved Concerning Presentiments, Visions, and Apparitions, According to Nature, Reason, and Scripture* [Teoria da Pneumatologia, em Resposta à Pergunta, em que Devemos Acreditar ou Desacreditar em Relação a Pressentimentos, Visões e Aparições, de Acordo com a Natureza, Razão, e as Escrituras] de Johann Heinrich Jung-Stilling, traduzida para o inglês em 1834, e *The Seeress of Prevorst* [A Vidente de Prevorst] de Justinus Kerner, traduzida em 1845.

Uma das obras mais citadas nos livros de história do espiritualismo como de grande influência para o período é *The Night Side of Nature*²⁴; or,

_

²³ Para uma lista mais detalhada das personalidades eminentes que frequentavam séances espiritualistas do período ver Moore, (1972) Spiritualism and Science: Reflections on the First Decade of the Spirit Rappings. *American Quarterly*, Vol. 24, No. 4: 474-475.

²⁴ A autora explica no prefácio de seu livro que o título *The Night Side of Nature* é expressão utilizada por astrônomos alemães que a utilizavam para referirem-se ao lado do planeta que durante certo período encontra-se privado da luz do sol. Segundo ela: "durante esse intervalo,

Ghosts and Ghost Seers (1884) da escritora inglesa Catherine Ann Crowe, (1803-1876). Segundo o autor e especialista literário Peter G. Beidler, este foi o livro do gênero que causou maior impacto na segunda metade do século XIX (Beidler, 1989). Publicada exatamente no ano de 1848 a obra compila em seus dois volumes, centenas de histórias acerca do oculto e do sobrenatural, todas coletadas pela autora a partir de relatos de amigos, jornais, periódicos, outros livros, cartas e excertos de diários (Blum, 2006). O livro certamente alcançou gerações de leitores, pois foi republicado inúmeras vezes por mais de 50 anos. Mesmo com a notoriedade alcançada, Crowe parecia querer mais do que sensibilizar a opinião pública quanto à questão da imortalidade da alma através de ocorrências consideradas sobrenaturais. Para ela, assim como para grande parte dos líderes espiritualistas, por mais que o oculto fosse considerado algo obscuro e visível durante alguns momentos da natureza, ele poderia e deveria ser investigado pelas ciências. Na introdução de seu livro ela assim se posiciona em relação a esses fenômenos "(...) eu não sugiro considerá-los como sobrenaturais; ao contrário, estou persuadida que o tempo virá, quando eles serão reduzidos estritamente ao interior dos limites da ciência" (Crowe, 1848: 17). E expressa seu objetivo na seguinte afirmação: "Se eu apenas conseguisse convencer umas poucas pessoas qualificadas, ao invés de rirem dessas coisas, a observá-las, meu objetivo teria sido alcançado, e eu consideraria meu tempo bem empregado" (Crowe, 1848: viii)

Outro contexto defendido por vários autores como precursor do Espiritualismo Moderno é o do movimento do Mesmerismo na América, o que atrelaria em definitivo suas histórias (Ellenberger, 1970; Moore, 1972; 1977; Oppenheim, 1985; Crabtree, 1993; Monroe, 2002). Carlos Alvarado (2008) cita o relato de Charles Poyen publicado em 1837 sob o título *Progress of Animal Magnetism in New England* [O Avanço do Magnetismo Animal na Nova Inglaterra]. Segundo o depoimento em 3ª pessoa de Poyen:

Quando o autor começou a palestrar na Nova Inglaterra, ele descobriu que o tema era quase que universalmente

vioto

objetos externos emergem sobre nós porém estranha e imperfeitamente" (Crowe, 1848: prefácio, s/p).

desconhecido... Dezenove meses se passaram desde aquele período; e o Magnetismo Animal já havia passado de um estado de completa obscuridade e negligência para o de reconhecimento geral, e se tornado o assunto de vigoroso interesse por todo o país (Poyen apud Alvarado, 2008: 116).

A declaração de Poyen parece sustentar a afirmação de Moore (1972), de que por volta de 1848, o público norte-americano já estava acostumado com relatos de fenômenos de magnetização e que estes passaram subsequentemente a serem associados ao Espiritualismo Moderno. Isso porque a relação entre o magnetismo e o espiritualismo já se consolidava nos Estados Unidos desde o início da década de 1840, quando os caminhos do Mesmerismo e da Igreja Swedenborquiana da Nova Jerusalém se cruzaram. O descendente mais famoso dessa união foi Andrew Jackson Davis (1826-1910), um jovem que quando mesmerizado supostamente podia ver os órgãos internos dos enfermos, diagnosticar suas doenças e prescrever o tratamento para sua cura (Moore, 1972). Além da clarividência, Jackson tornara-se famoso também por suas profecias e pelos seguidos encontros que afirmava ter com o espírito do médico e escritor grego Claudius Galenus de Pergamum e o do próprio Emmanuel Swedenborg. (Delp, 1967). Em 1845, enquanto magnetizado começou a ditar uma obra bastante volumosa contendo revelações divinas que foi publicada em 1847 sob o título de The Principles of Nature, Her Divine Revelation, and a Voice to Mankind [Os Princípios da Natureza, Sua Divina Revelação, e uma Voz para a Humanidade].

Anos mais tarde, Davis alegou ter profetizado o advento das comunicações espirituais e afirmou que na noite em que os primeiros fenômenos ocorreram em Hydesville, ele ouviu uma voz que sussurrou em seu ouvido: "Irmão! O bom trabalho começou — contemple... uma prova vigorosa nasceu" (Davis, 1868: 100). No entanto, seu papel na disseminação pública do Espiritualismo deu-se bem mais cedo. Em seu discurso na *Free Convention* de 1858, um grande evento organizado no estado de Vermont que congregou representantes dos mais variados movimentos reformistas da época, Davis já havia se posicionado favoravelmente a ele. Associando-o a outros grupos ideológicos lá presentes, ele afirmou que sua crença no

Espiritualismo era a porta de entrada para que ele aceitasse as várias reformas ali propostas (Delp, 1967). Davis ainda afirmou sua confiança que o Espiritualismo é "uma ampla passagem gloriosa e triunfante que conduz em todas as direções à liberdade, e a um prazer universal de um céu na terra" (Davis, 1858: 147).

Muitos swedenborguianos seguiram o exemplo de Davis e aderiram ao Espiritualismo da mesma forma que Universalistas, Unitaristas e livrespensadores o fizeram entusiasticamente. Com o correr dos anos, ocultistas genuínos aliaram-se também ao movimento, fazendo do Espiritualismo um componente de vital importância para o surgimento do chamado *Occult Revival* (Renascimento do Oculto) na Grã-Bretanha, entre 1880 e 1929 (Owen, 2004). Neste período, surgiram diversas organizações ocultistas que incorporaram práticas reconhecidamente espiritualistas. Dentre as mais conhecidas, a Sociedade Teosófica fundada em Nova Iorque²⁵ por Helena Petrovna Blavatsky em 1870 e a *Hermetic Order of the Golden Dawn* (Ordem Hermética da Aurora Dourada) formalmente estabelecida ao final da década de 1880 (Owen, 2004), ambas oferecendo sistemas de crenças alternativos aos do cristianismo (Moore, 1972).

Na medida em que essas adesões se davam os Espiritualistas adotavam a retórica de mesmeristas, frenólogos e transcendentalistas, o que impossibilitava a formulação de um discurso único e coerente (Moore, 1972). E se somarmos ainda o fato de o Espiritualismo Moderno não ter sido estruturado sobre uma base institucional definida, caracterizá-lo como movimento ideológico torna-se problemático²⁶ (Delp, 1967; Moore, 1972; Pimple, 1995).

²⁵ É importante assinalar que embora os dois eventos cruciais para a história do oculto no século XIX, o Espiritualismo Moderno e a fundação da Sociedade Teosófica, tenham coincidentemente nascido nos Estados-Unidos e suas consequências intelectuais integrais estabelecidas na Grã-Bretanha (Godwin, 1994), ambos os movimentos não seguiram juntos por muito tempo. Na medida em que ocultistas do final do século XIX se distanciaram do Espiritualismo, por considerá-lo "vulgar, ingênuo, e excessivamente preocupado com fenômenos dos espíritos" (Owen, 2004: 19), o Espiritualismo passou a ser reconhecido como movimento autoconsciente a partir de sua dissociação de tradições ocultistas ou de qualquer movimento que buscasse experiências de cunho místico (Moore, 1972).

²⁶ Robert Weller (1987) fez uma distinção entre crenças "ideologizadas" e "pragmáticas", sendo a primeira o resultado de crenças elaboradas e sistematizadas de tal maneira em que

A despeito das interações confusas entre o Espiritualismo e outros movimentos, parecia haver um propósito em comum com o qual todos concordavam: as manifestações dos espíritos representavam fenômenos que deveriam ser submetidos ao crivo de investigações científicas objetivas. Para eles, os dados empíricos seriam os blocos sólidos sobre os quais o edifício do Espiritualismo poderia ser erigido de forma coerente, adquirindo assim a respeitabilidade merecida (Moore, 1972). Seu argumento mais usual era que ao contrário dos fenômenos mesméricos, a técnica utilizada pelos espíritos de Hydesville abriu caminho para modalidades de manifestações mediúnicas objetivas, tais como os fenômenos da materialização e da levitação de objetos e de materializações parciais ou totais dos espíritos. Os espiritualistas sustentavam dessa maneira que, sobretudo a mediunidade de efeitos físicos conhecida à época como *physical mediumship*, representaria uma via de acesso segura para a comprovação da imortalidade da alma (Braude, 1986).

Desde batidas nas paredes das casas à movimentação (e às vezes levitação) de seu mobiliário mais pesado e até mesmo à aparição de seus agentes ocultos, as alegações de fenômenos cada vez mais extraordinários elevaram também ao mesmo status os médiuns que supostamente as produziam ou intermediavam. Florence Cook, William Stainton Moses, os irmãos Davenport, Henry Slade e Daniel Dunglas Home entre outros, compõem uma galeria de personalidades que sem a menor sombra de dúvida tiveram papel preponderante na divulgação do Espiritualismo mundo afora. Mesmo assim, é importante ressaltar que, aparte dos grandes nomes, um número imenso de médiuns anônimos para a história do oculto foi também grande responsável pela disseminação do movimento espiritualista tanto nos Estados-Unidos quanto em países da Europa (Oppenheim, 1985). Segundo

_

haja pelo menos uma tentativa de se alcançar uma unidade logicamente coerente. As crenças pragmáticas, por outro lado, lidam com interesses e problemas específicos de forma prática e imediata no momento em que a crença é exercitada. Dessa forma, podemos concluir que fica difícil classificar o Espiritualismo Moderno no primeiro grupo se o compararmos às instituições religiosas já estabelecidas tanto no Ocidente quanto no Oriente. Por mais que o Espiritualismo Moderno tenha tentado refinar a sua elaboração teórica no decorrer de sua história, ele parece não ter sido capaz de alcançar um status de crença ideológica (Pimple, 1995). Ainda seguindo este mesmo critério, é possível argumentar que o Espiritismo, doutrina elaborada por Allan Kardec na França, pode ser situado no segundo grupo.

essa historiadora, é impossível precisar este número que se multiplicava exponencialmente a partir da segunda metade do século XIX. Fato é que essa multidão de novos intermediários com o oculto contava com pessoas de ambos os sexos, de todas as idades e de diferentes classes sociais, mas com a predominância destacada de mulheres oriundas da classe média (Oppenheim, 1985).

Com a popularização do Espiritualismo, seguiu-se também a sua comercialização²⁷. A grande procura pelo intercâmbio com o invisível fez dos crentes no mundo dos mortos clientes que em número cada vez maior proviam o sustento de médiuns que não se constrangiam em negociar mensagens oriundas do além. A sedução de um negócio até certo ponto atraente e da possibilidade de fama obviamente chamou a atenção também de grande número de oportunistas, que possuíam nada além do que habilidades de prestidigitação ou de uma personalidade capaz de criar personagens e histórias coerentes (Braude, 1986). Quando expostos como fraudadores, estes usados exemplarmente para reforçar eram 0 antiespiritualista de que se a produção desse tipo de fenômenos era possível por meio de truques, nenhum fenômeno poderia ser considerado autêntico o que seria o equivalente a afirmar que se existe o vinho falsificado, nenhum vinho pode ser considerado de procedência legítima. Fica claro assim, que as ações destes oportunistas contribuíram positivamente apenas para o descrédito dos fenômenos mediúnicos e de maneira bastante deletéria para o movimento espiritualista.

²⁷ Alguns dados podem dimensionar melhor essa questão. Em 1853, estimava-se que o número de médiuns nos Estados Unidos era de 30.000 (Howitt, 1863). Todavia, esse grande número não é indicador de que todos comercializavam a mediunidade (Oppenheim, 1985). Ademais, de acordo com Robert L. Moore, esse comércio era feito em escala bastante reduzida em termos de ganhos, mesmo que a concorrência fosse intensa. Segundo Moore (1995) o retorno financeiro dos médiuns profissionais era modesto, mesmo para os que se aventuravam às casas de espetáculos, pois dada a natureza inconstante e irregular dos fenômenos psíquicos, dos médiuns autênticos, nenhum deles era versátil ou crível o suficiente para alcançar fama e fortuna (Moore, 1994). Outra questão diz respeito à ética, pois entre os espiritualistas não havia consenso quanto à legitimidade da comercialização da mediunidade. Enquanto uns defendiam que o médium, assim como o pároco ou qualquer outro representante religioso, deveria ser remunerado pelos seus serviços, outros advogavam que por ser um dom gratuitamente concedido por Deus, sua comercialização não apenas macularia sua prática mas também poderia levantar suspeitas acerca de sua autenticidade (Lehman, 2006).

No entanto, em sua grande maioria, os médiuns que exercitavam suas habilidades o faziam amadoristicamente em suas casas. Além disso, se considerarmos o grande número de mulheres médiuns surgidas à época pode-se compreender o quanto isso significou em termos de mudança em seu papel no conjunto social (Oppenheim, 1985). Podemos afirmar, portanto, que a partir da segunda metade do século XIX o oculto levou a mulher de classe média do seu quarto e da cozinha de sua casa para a sala de estar, colocando-a em posição de destaque em uma atividade cada vez mais difundida e valorizada pela sociedade Vitoriana.

Ao evocarmos a analogia feita por Oppenheim (1985) que compara as sessões domésticas com a televisão hoje (e por que não com a internet), não apenas podemos pontuar a coincidência da localização privilegiada de ambas na casa, como também ilustrar de maneira adequada o impacto da intimidade com o oculto gerado pela comunicação mediúnica em círculos privados. Desse modo, se considerarmos o número grande de médiuns amadores daquele período, é justo afirmar que o Espiritualismo talvez guarde dívida maior com eles, que ao disponibilizarem as mesas da sala de estar de suas casas para o intercâmbio com os mortos arregimentavam de forma crescente novos adeptos para o movimento.

A mesma analogia nos parece conveniente também para ilustrar, pelo menos parcialmente, outro aspecto das *séances* (sessões espiritualistas), como apontado por Braude (1986) que afirma que elas se tornaram no ambiente doméstico uma forma de divertimento popular. No entanto, é nos teatros e salões que a perspectiva de análise do Espiritualismo como entretenimento encontra seu local privilegiado. Foi nas casas de espetáculos da era Vitoriana que alguns dos médiuns que se aventuraram para além do anonimato das sessões nas salas de visita de suas casas não apenas alcançaram a celebridade, mas também lançaram o Espiritualismo da esfera privada para a pública (Braude, 1986; Natale, 2011).

As demonstrações públicas dos fenômenos espiritualistas já haviam sido inauguradas pelas irmãs Fox, que de 14 a 16 de novembro de 1849 demonstraram suas habilidades mediúnicas no *Rochester's Corinthian Hall*

por 75 centavos de dólar a entrada. Na primeira noite 400 pessoas lotaram aquela casa de espetáculos para ouvir o "telégrafo de Deus"²⁸. Seis meses mais tarde no Hotel *Barnum* em Nova Iorque eram três as sessões diárias a um dólar o ingresso (Braude, 1989). Em 1873 do outro lado do Atlântico, J. J. Morse, médium britânico que fazia conferências públicas enquanto em transe mediúnico, atraiu uma multidão de 800 pessoas no *Trade's Hall* em Glasgow. No ano seguinte, uma assistência de 1.200 pessoas se reuniu em Darlington para ouvir as palavras de cunho filosófico, religioso e espiritual do suposto espírito que falava através dele, um mandarim chinês de nome Tien-Sien-Tie (Gauld, 1968; Natale, 2011)

Com a profissionalização dos médiuns, vieram também as suas especializações. Além de palestras proferidas em estado de transe, como as dos médiuns J. J. Morse e Emma Hardinge²⁹, instrumentos musicais eram supostamente tocados por espíritos, como nos espetáculos dos irmãos estadunidenses Ira Erastus e William Henry Davenport. Havia também as materializações, performances de dança em estado de transe (Berry, 1876) e de pintura mediúnica, neste caso, a especialidade da médium franco-americana Lucie Marie Curtis Blair que pintava flores de olhos vendados (Braude 1989).

A mediunidade na segunda metade do século XIX não apenas se tornou uma atividade lucrativa, mas também um negócio competitivo até mesmo dividindo espaço com cartomantes nas páginas de anúncios classificados de jornais da época como *Zoist*, *Light*, *Banner of Light* (Blum, 2006: 27). Não eram incomuns as declarações de médiuns que reivindicavam

²⁸ A metáfora do telégrafo foi bastante utilizada por espiritualistas naquele período. Um dos primeiros a utilizá-la foi provavelmente o reverendo Ashahel Jarvis, ministro metodista que subiu ao palco do *Rochester's Corinthian Hall* com as irmãs Fox (Weisberg, 2004). Segundo relatado por Capron e Barron (1850), um homem de nome Pickard hospedado na casa do reverendo, ao visitar amigos, procurou estabelecer comunicação com os espíritos que por meio de batidas o informaram que seu filho havia morrido havia algumas horas. Segundo o relato, após a partida de Pickard rumo à sua casa, um telegrama com a mesma notícia chegou à casa do reverendo Jarvis, cujo comentário para sua esposa teria sido: "O telégrafo de Deus superou totalmente o de Morse" (Capron e Barron, 1850: 39).

²⁹ Segundo Ann Braude (1989), este tipo de atividade mediúnica representou uma das primeiras oportunidades nas quais a mulher Vitoriana pôde falar em público. Segundo esta autora, as conferências tratavam, sobretudo, de temáticas sociais e políticas que incluíam o papel da mulher na sociedade e no casamento.

a superioridade de suas habilidades mediúnicas em relação a outras formas de comunicação com o oculto. Como exemplo, citamos o médium George A. Redman em sua defesa dos fenômenos físicos e da escrita automática (suas especialidades) em comparação com a fala em estado de transe:

Cada ideia expressa através de tais canais está maculada, mais ou menos, com as características do cérebro através do qual ela vem; (...) A única maneira perfeita de comunicação livre de interferência mortal está, onde a comunicação dada é totalmente mecânica, e completamente desconectada da mente do médium, que pode ser obtida de várias maneiras, através de sons de pancadas, do deslocamento de objetos, ou pela escrita de tal forma, que o médium não possa lê-la na medida em que a produz (Redman, 1859: 107; a ênfase está no original).

Outras especialidades mediúnicas reivindicavam ainda fenômenos que incluíam manifestações visuais dos espíritos que se materializariam durante as *séances*. Estes fenômenos foram registrados a partir de 1862 por meio de fotografias de supostos espíritos bem como através de moldes de cera feitos com a materialização de suas mãos (Ellenberger, 1970).

Da mesma forma que alguns médiuns profissionais que particularmente atendiam seus clientes foram associados a acusações de trapaça, a mediunidade que podemos chamar de performática também esteve envolvida em controvérsias de mesma natureza. Todavia, como vimos anteriormente, a exposição de falsos médiuns ou de fenômenos produzidos com o auxílio de truques não é evidência suficiente para a generalização apressada de que a fraude é a explicação última para o fenômeno oculto.

Mesmo assim, como contra-argumento para essa falácia, os espiritualistas e historiadores do Espiritualismo Moderno citam o escocês radicado nos Estados-Unidos Daniel Dunglas Home (1833-1886), como o exemplo mais marcante de médium cujas habilidades mediúnicas jamais foram explicadas satisfatoriamente, tampouco descartadas como fraudulentas (Gauld, 1968; Oppenheim, 1985; Braude, 1986; Lamont, 2004; Weisberg, 2004; Monroe, 2008; Natale, 2011).

Para o propósito deste breve sobrevoo histórico do oculto, Home ocupa lugar de destaque não apenas porque os fenômenos relatados são impressionantes, mas por eles terem instigado o exame daqueles que procuraram compreender a sua relevância para a ciência e para a filosofia. Em outras palavras, a qualidade dos fenômenos supostamente produzidos pelo médium transcendeu os limites da crença na imortalidade da alma na medida em que desafiavam as leis da natureza até então conhecidas. Assim, dada a sua importância, nos ateremos com um pouco mais de detalhe a D. D. Home, como ficou conhecido, pois para nós ele inaugura as perspectivas de análise que privilegiaremos a partir do próximo capítulo e que permeará todo o nosso trabalho.

No contexto que acabamos de desenvolver, i.e., da mediunidade como espetáculo, Daniel Dunglas Home provavelmente foi seu maior expoente. No entanto, ele se apresentava para grupos exclusivos que variavam na sua composição desde cidadãos comuns até a mais alta aristocracia e realeza da época. Não cobrava por suas apresentações, mas aceitava presentes luxuosos dos ricos e famosos que o recebiam. Nascido na Escócia em 1833, migrou para os Estados Unidos com familiares provavelmente no final da década de 1840 (Oppenheim, 1985). Certamente a fase mais importante de sua carreira como médium teve início com sua viagem para a Europa em 1855 e mesmo não tendo sido o primeiro médium estadunidense a cruzar o Atlântico, os relatos de suas raras habilidades o precederam, o que levou muitos a considerá-lo o mensageiro da revelação espiritualista americana no velho continente mesmo antes de sua chegada. Na França Home foi o pioneiro e mesmo antes de sua visita que se estendeu entre os anos de 1856 e 1857, ele foi objeto de uma quantidade impressionante de publicidade na imprensa, comparável apenas ao período de maior popularidade dos primeiros fenômenos das tables tournantes³⁰ (mesas girantes) do início da

³⁰ Fenômeno no qual um número de indivíduos se posiciona de mãos dadas ao redor de uma mesa e supostamente produz no móvel um movimento de rotação. Este fenômeno está usualmente relacionado àquele chamado de *tables parlantes* (mesas falantes), em que um lado da mesa se eleva e cai batendo com o pé no chão. Os ruídos dessas batidas são usados para soletrar mensagens através de códigos alfabéticos previamente estabelecidos (Crabtree, 1988).

década de 1850 (Monroe, 2008). Da mesma forma que alguns jornalistas dedicados à divulgação da tradição magnética de Mesmer e Puységur reivindicaram as mesas que giravam como prova da teoria fluidista do magnetismo animal, grupos da mesma imprensa simpáticos ao espiritualismo reproduziam relatos da imprensa americana como fatos que davam prova definitiva da intervenção dos espíritos no mundo dos vivos. Mais do que isso, alguns jornalistas franceses aproveitavam a atenção que os fenômenos extraordinários de Home despertavam junto ao público para divulgarem também as teorias que se propunham a explicá-los, sobretudo, a cosmologia elaborada por Andrew Jackson Davies (Monroe, 2008). Assim, para o leitor francês, Home era também apresentado não apenas como o mensageiro mas também como o portador das evidências que atestavam que as verdades provenientes de uma dimensão espiritual ainda não haviam se esgotado. E mais do que isso, que o Espiritualismo Moderno como uma nova religião fundamentada na revelação contínua determinaria o rompimento total com as antigas fontes da autoridade teológica (Monroe, 2008). No número 16 do Journal du magnétisme de 1857, seu recém contratado editor-chefe e espiritualista Zéphyre-Joseph Piérart escreveu:

Os adeptos dessa igreja parecem apoiar uma ideia consoladora praticamente inata ao coração humano: a de que Deus não falou apenas aos antigos, que a revelação não se deu em um único momento, mas que ela vem continuamente, de maneiras a satisfazer as necessidades, aptidões e tendências progressistas da humanidade (Piérart apud Monroe, 2008).

Apesar de a imprensa espiritualista francesa ter se posicionado amplamente a favor de Home, vozes contrárias à sua visita também se fizeram ouvir. Críticos do chamado Mesmerismo espiritualista do *Journal du magnétisme* menosprezavam Home acusando-o de elitismo e colocando em dúvida a veracidade de seus fenômenos e até mesmo a sua sexualidade como ponto de partida estratégico para censurar aqueles que professavam a renovação religiosa, social, intelectual e até mesmo metafísica proveniente dos Estados-Unidos. O redator-chefe do *Union magnétique* por exemplo,

argumentou em um de seus editoriais que as ideias absurdas de espiritualistas americanos poderiam levar a uma catástrofe moral, intelectual e consequentemente social, pois não passavam de ideias místicas que "reduziriam a ciência e o bom-senso ao silêncio" (Guillot apud Monroe, 2008: 90).

O fato é que Home rapidamente se tornou uma celebridade de renome internacional e somou ao seu círculo de admiradores e amigos Napoleão III, a Rainha da Holanda, o Imperador da Alemanha e vários membros da Corte Real da Rússia (Braude, 1986).

De origem humilde, o pequeno Daniel foi criado por sua tia, a Sra. Cook. Logo após a morte de sua mãe, fenômenos sonoros e de deslocamento de objetos sem causa aparente passaram a ocorrer com frequência na presença do jovem sobrinho, levando a tia aterrorizada a encomendar um exorcismo para ele. As manifestações que para a Sra. Cook eram de origem demoníaca, para Home eram expressões da vontade divina, o que aparentemente reforçou ainda mais suas convicções religiosas (Braude, 1986). Como o exorcismo não surtiu os efeitos esperados, eventualmente Home foi expulso de casa à idade de dezoito anos.

Segundo Jenkins (1982) e Zorab (1976), D. D. Home aparentemente não pedia pagamento e nem o recebia de maneira direta em troca pelas curas que realizava, pelas visões que tinha a respeito do futuro e nem pelos fenômenos físicos que produzia. No entanto, até sua morte em 1886, Home viveu da hospitalidade e da generosidade daqueles que o admiravam (Braude, 1986: 71).

Como já mencionado anteriormente suas manifestações mediúnicas impressionavam por sua qualidade, mas não podemos deixar de destacar também a quantidade de diferentes modalidades fenomênicas produzidas pelo médium. Considerando que o nosso intuito aqui é descrever o fenômeno oculto em sua diversidade, transcreveremos a compilação publicada por Stephen E. Braude (1986: 73-74) por julgarmos seu registro bastante

detalhado e as fontes primárias utilizadas por esse autor fidedignas³¹. Segundo o autor, as informações que se seguem foram extraídas de diversos documentos originais tais como publicações de depoimentos assinados por aqueles que participaram das *séances* e relatórios de pesquisas feitas por cientistas e grupos de investigadores ligados a sociedades nem sempre simpáticas ao movimento espiritualista (Braude, 1986). Vale lembrar que os testemunhos são de pessoas e grupos diversos que afirmam terem estado em contato direto com os fenômenos relatados e que estes ocorreram em localidades diferentes (tanto na América do Norte quanto na Europa) e em momentos distintos. São eles:

- Batidas ouvidas não somente nas mesas, mas em todas as partes do recinto em que aconteciam as séances incluindo o teto;
- 2) A levitação e movimentação de objetos, incluindo mesas com várias pessoas sobre elas, e a levitação completa de um piano;
- 3) A movimentação repentina de mesas que se inclinavam apoiando-se sobre um ou dois pés mantendo imóveis os objetos que estavam sobre elas. Às vezes esses objetos se movimentavam ou paravam ao comando dos participantes das séances;
- 4) A alteração do peso de objetos. Objetos ficavam mais leves, ou mais pesados ao comando do médium. Neste caso, a manifestação mais típica era alterar o peso da mesa para que ela ficasse pesada ao ponto de serem necessárias várias pessoas para movê-la;
- 5) A aparição de focos de luz ou de fenômenos luminosos em várias partes do recinto;
- 6) A aparição de formas materializadas parciais ou completas em várias partes do recinto;

³¹ Para maiores detalhes concernentes aos relatos consultados pelo autor para a elaboração dessa compilação, ver Braude, S. E. (1986) *The Limits of Influence: Psychokinesis and the philosophy of science.* London and New York: Routledge (75-101).

- Fenômenos táteis tais como toques, puxões, beliscões e outros que ocorriam enquanto as mãos de todos os presentes estavam visivelmente sobre a mesa;
- 8) Fenômenos auditivos (e.g., vozes, sons), e também a produção de música que era ouvida em várias partes do recinto sem que nenhum instrumento estivesse sendo tocado;
- 9) A percepção de odores, produzidos na ausência de qualquer objeto visível que justificasse a sua presença;
- 10) Efeitos semelhantes a um terremoto, durante os quais todos os objetose o próprio recinto tremiam e chacoalhavam;
- 11) A materialização de mãos de diferentes tamanhos, formas e cores, flexíveis, sólidas e quentes. Embora as mãos fossem animadas elas frequentemente terminavam próximo ao punho e quando tocadas eventualmente se dissolviam ou evaporavam. De acordo com relatos, às vezes as mãos eram desfiguradas exatamente como as do espírito comunicante enquanto ainda era vivo, sendo este desconhecido de Home:
- 12) Instrumentos musicais tais como acordeão e violão, dentre outros, tocavam sozinhos (e às vezes enquanto flutuavam à luz clara), ou enquanto empunhados de maneira tal que a execução musical fosse impossível;
- 13) A manipulação de brasas e a transferência dessa habilidade para outras pessoas e objetos;
- 14) Alongamentos, nos quais o corpo do médium teria se expandido de várias polegadas a mais de um pé³² em comprimento;
- 15) A levitação do próprio médium. Segundo Braude, (1989) este é o fenômeno menos documentado de todos.

³² Medida inglesa de comprimento que se divide em 12 polegadas e equivale a aproximadamente 0,3048 m. (Michaelis: moderno dicionário da língua portuguesa, 1998: 1574).

Muitos dos fenômenos acima relacionados eram igualmente produzidos por outros médiuns (na sua maioria de maneira fraudulenta), no entanto, alguns deles e as condições em que aconteciam elevaram Home a um patamar muito acima da média. Não apenas a manipulação de brasas, o alongamento e a levitação do próprio corpo sem dúvida fizeram dele um caso único na galeria de "anomalias humanas" (Dingwall, 1947), mas também o fato de estes e outros fenômenos terem sido produzidos em ambientes iluminados. Muito embora não haja consenso quanto à intensidade de luz permitida em suas séances, pode-se afirmar que os locais escolhidos eram mais bem iluminados do que os de outros médiuns que exigiam a escuridão quase que total ou total para a consecução de seus fenômenos (Oppenheim, 1985). Segundo o médium, "Onde há escuridão, existe a possibilidade da impostura, e a certeza da suspeita" (Home, 1877: 394-5).

Aparte dos fenômenos em si e das condições sob as quais eles ocorriam, o que nos chama a atenção é o fato de que os relatos atestando a sua veracidade são provenientes de fontes das mais variadas estendendo-se por um período de aproximadamente 25 anos (Braude, 1986). Durante todo esse tempo, não houve qualquer evidência de fraude, o que certamente aguçou ainda mais a curiosidade e o interesse daqueles, cuja autoridade científica se estabelecia também no século XIX.

Entre os cientistas interessados especificamente nos fenômenos produzidos por Home estavam Francis Galton (1822-1911), e Alfred Russel Wallace (1823-1913), no entanto, um dos mais proeminentes nomes da ciência da época, William Crookes³⁴ (1832-1919) foi quem dedicou mais

³³ Ver Eric John Dingwall (1947) *Some Human Oddities: Studies in the Queer, the Uncanny, and the Fanatical.* Londres: Home and Van Thal, 91-128.

³⁴ A carreira de Crookes como cientista é das mais interessantes. Recebeu em 1897 o título de "Sir", a Ordem do Mérito em 1910 e ocupou a cadeira de presidente da Royal Society entre os anos de 1913 e 1915. Durante cerca de setenta anos de pesquisas empíricas em laboratórios, destacou-se como químico e físico, sendo a Química a sua área de formação de base. Mesmo assim suas explorações no campo da Física inspiraram nomes ilustres desta ciência tais como J. J. Thompson and Sir Oliver Lodge. Crookes também descobriu e investigou minuciosamente o elemento Thalium ao ponto de estabelecer a partir de seus estudos novos padrões de precisão na pesagem atômica dos elementos. Em 1875 Crookes inventou o radiômetro, "instrumento utilizado para a demonstração da influência da radiação sobre objetos no vácuo" (Oppenheim, 1985: 340). Todavia, o que mais o notabilizou na Física foi a invenção do chamado Tubo de Crookes, "um aparelho que consistia em um tubo de vidro

tempo à sua investigação (Gauld, 1968; Oppenheim, 1985; Braude, 1986). Até mesmo Charles Darwin, que sempre se mostrou antagônico em relação a essa classe de fenômenos, pareceu confuso e incomodado ao saber do envolvimento de Crookes com o médium estadunidense ao afirmar: "Nada é mais difícil de se decidir do que onde se deve traçar uma linha justa entre o ceticismo e a credulidade" (Darwin, 1887: 373-4)

Inicialmente cético, Crookes afirmou ser o seu dever como cientista verificar fenômenos que despertam a curiosidade do público com o intuito de atestar a sua legitimidade ou expor os truques dos enganadores (Crookes, 1870). Para esse fim, Crookes esteve presente em uma série de *séances* de D. D. Home em 1870 nas quais ele pôde ocasionalmente conduzir alguns testes. Segundo Crookes, isso não ocuparia mais de um ou dois meses (Crookes, 1874). No entanto, os experimentos com Home e também com a médium de Hydesville Kate Fox se estenderam pelos primeiros anos da década de 1870, período em que o cientista procurou testar as supostas habilidades do médium através de critérios tidos à época como científicos (Braude, 1986).

Crookes publicou uma série de artigos em que classificava os fenômenos observados de acordo com suas características e graus de complexidade, descrevendo brevemente o que ele chamava de evidências (Crookes, 1871a; 1871b; 1874; 1889). Suas primeiras publicações foram bastante criticadas pela comunidade científica que cética frente às suas

_

fechado do qual quase todo o ar havia sido removido. Pelas paredes desse tubo passavam dois eletrodos e quando uma voltagem alta fosse aplicada entre eles os elétrons emitidos do eletrodo carregado positivamente (cátodo) eram acelerados em direção ao eletrodo carregado negativamente (ânodo). Muitos desses elétrons, ou raios catódicos, não atingiam o ânodo e se chocavam às paredes internas do tubo causando um efeito de fluorescência. A importância desse instrumento foi demonstrar que os raios catódicos se deslocam em linhas retas e que estes exercem uma pressão sobre qualquer objeto que se encontre em seu caminho. No entanto, sua maior importância foi ter sido utilizado em experimentos que levaram ao descobrimento dos Raios X por W. C. Roentgen em 1895 e do elétron por J. J. Thompson em 1897" (The Columbia Electronic Encyclopedia, 6th ed. Copyright © 2012, Columbia). Suas pesquisas com fenômenos psíquicos estenderam-se de 1870 a 1875 e envolveram não apenas o médium D. D. Home, mas também Kate Fox (Crookes, 1874) e Florence Cook (Oppenheim, 1985). Quase três décadas mais tarde, Crookes afirmou publicamente que seu interesse por tais ocorrências nunca deixou de instigar o seu intelecto (Crookes, 1898).

alegações exigia descrições mais detalhadas em termos do método e das condições em que os experimentos eram conduzidos, fazendo com que Crookes se irritasse por ter sua competência colocada em dúvida (Oppenheim, 1985; Braude, 1986). De testes ocasionais em reuniões realizadas em ambientes não controlados, em 1871 Crookes passou a investigar o caso D. D. Home em sua própria casa em condições experimentais que permitiam ao cientista eliminar a possibilidade de fraude. Nessa série de reuniões, era Crookes quem decidia o dia e a hora dos encontros bem como era ele quem dispunha dos objetos a serem utilizados (e.g. instrumentos musicais).

Em seu artigo de janeiro de 1874 publicado no *Quarterly Journal of Science*, Crookes afirma que, ao contrário da crença popular, os fenômenos observados foram produzidos em ambientes iluminados e na presença de pessoas que não faziam parte do círculo de amigos do médium. Além de eliminar a possibilidade de Home estar sendo ajudado por algum cúmplice, Crookes escolhia aqueles, segundo ele, muitos incrédulos do espiritualismo também para testar a crença de que tais manifestações ocorreriam com maior fluência na presença daqueles que acreditam nos pressupostos espiritualistas (Crookes, 1874). Outra característica dos experimentos conduzidos por Crookes era a utilização de instrumentos especialmente concebidos tanto para evitar qualquer impostura do médium quanto para mensurar o efeito de certos fenômenos, como por exemplo, a alteração do peso de objetos³⁵ (Oppenheim, 1985; Braude, 1986; Ferreira & Martins, 2001).

Com o passar do tempo, muito embora Crookes aperfeiçoasse continuamente seus métodos e divulgasse seus experimentos com maior detalhe, cientistas proeminentes da época claramente se recusavam a investigar ou até mesmo a considerar com seriedade suas declarações. Em algumas ocasiões, convites para participar da pesquisa eram recusados, como no caso do representante da *Royal Society*, o Professor George c. Stokes, que respondeu a Crookes: "Não quero me encontrar com ninguém;

-

³⁵ Para uma descrição mais apurada dos experimentos de Crookes com o médium D. D. Home, ver Medhurst, et al., 1972; Braud, 1986 e Ferreira & Martins, 2001).

sendo o meu objetivo examinar o instrumento, não testemunhar os efeitos" (Crookes, 1871b, 28). Segundo Crookes, além de não examinar o aparelho que havia sido concebido para o experimento, Stokes criticou em carta o desenho de sua pesquisa e pior, sem ter lido o relatório submetido pelo cientista à *Society*, usou suas atribuições para rejeitar sua publicação sem que este sequer cumprisse com os protocolos de análise pelos pares (Crookes, 1871b). Devido à indiferença e até mesmo por seus esforços terem sido ridicularizados por muitos de seus colegas, Crookes não teve mais o mesmo entusiasmo para compartilhar seus achados com a comunidade científica, muito embora o seu interesse pelos fenômenos psíquicos tenha perdurado até sua morte em 1919 (Braude, 1986).

Apesar de D. D. Home ter se notabilizado pela produção de fenômenos físicos, sua mediunidade por vezes também se manifestava de maneira diversa com a personificação de pessoas já falecidas (Oppenheim, 1985; Braude, 1986). Esse tipo de manifestação mediúnica pode ser definido em oposição à mediunidade que vimos até agora, i.e., de forma distinta às comunicações com supostas entidades espirituais por meio de fenômenos físicos (*physical mediumship*). Por seus efeitos estarem associados a processos intelectuais do médium ela pode ser chamada de mediunidade mental (*mental mediumship*). Suas expressões mais notórias são a escrita e a fala automáticas em que o médium estaria sob o suposto controle de um espírito comunicante (Ellenberger, 1970; Moore, 1972; Oppenheim, 1985). Alan Gauld define aqueles que a manifestam da seguinte forma:

(...) médiuns cujo contato com os espíritos se dá através da visão ou da audição 'interior', ou através dos espíritos 'assumindo o comando' e controlando seus corpos ou partes dele, especialmente as partes exigidas para a fala e a escrita (Gauld, 1982:5).

A definição de Gauld claramente assume uma perspectiva espiritualista, no entanto, a complexidade do fenômeno exige uma construção conceitual mais elaborada. Concordamos com Alvarado, pois para que pudéssemos entender essa modalidade mediúnica na sua maior extensão

seriam necessárias análises múltiplas que contemplassem perspectivas não apenas históricas, mas também antropológicas, médicas, psicológicas e filosóficas para citar apenas as mais importantes (Alvarado, 2010). Uma vez que este não é o nosso objetivo imediato, nos limitaremos neste introito a definir a mediunidade a partir de descrições fenomenológicas situadas no século XIX de maneira a oferecer ao leitor os subsídios básicos para que no decorrer do trabalho possamos desenvolver discussões mais aprofundadas acerca desse tema. Para tal empresa e a exemplo do que fizemos com a mediunidade de efeitos físicos, consideraremos um caso modelar, i.e., uma representante que se destacou de um número bastante expressivo de médiuns que à época se multiplicavam tanto nos Estados-Unidos quanto por toda a Europa. Passaremos portanto, à descrição fenomênica da mediunidade da médium Leonora E. Piper (1857-1950). Vale assinalar que a escolha dessa médium não é fortuita, uma vez que ela assumirá papel de importância em nossa pesquisa nos próximos capítulos.

Nascida em Nashua nos Estados-Unidos, a Sra. Piper passou grande parte de sua vida na cidade de Boston. Já na infância ela manifestava suas habilidades mediúnicas quando aos oito anos de idade contou à sua mãe ter ouvido a voz de uma tia que morava em uma cidade bastante distante dizer: "Tia Sara não está morta, mas ainda com você!" (Piper, 1929:12). Segundo o que está relatado na biografia da médium de autoria de sua filha Alta Piper (The Life and Work of Mrs. Piper, 1929), sua avó (a mãe de Leonora), intrigada com o que acabara de ouvir, tomou nota do dia e da hora em que a filha supostamente ouvira a mensagem. Dias mais tarde, o falecimento súbito e inesperado de "Tia Sara" foi confirmado e segundo o mesmo relato, este acontecera no dia e hora em que Leonora havia escutado a sua voz (Piper, 1929:13). Ainda segundo a filha de Piper, semanas mais tarde, sua avó teve que atender a pequena Leonora durante a noite que dizia não conseguir dormir por causa de uma luz intensa no quarto que continha muitos rostos nela, além de sua cama não parar de chacoalhar (Piper, 1929). Mesmo que alguns outros incidentes de mesma natureza tenham ocorrido durante a infância e juventude de Leonora, foi no ano de 1884 que sua mediunidade parece ter se manifestado de maneira mais ostensiva.

Segundo sua biografia, a Sra. Piper procurou naquele ano um médium de nome J. R. Cocke para ser curada do que ela descreveu como os efeitos de um acidente ocorrido havia alguns anos (Piper, 1929). Três anos mais tarde, a Sra. Piper afirmaria ao pesquisador de fenômenos psíquicos Richard Hodgson (1855–1905) que a razão que a levou ao Sr. Cocke teria sido um tumor (Hodgson, 1892). Não se sabe se este diagnóstico teria ou não relação com o acidente anterior, nem se ele fora dado à época por clínicos ou pelo próprio médium de cura, o Sr. Cocke.

Segundo o relato de Piper a Hodgson, em sua primeira visita ao médium, ela sentiu tremores no corpo e a sensação de que iria desmaiar. Já na segunda, ela perdeu consciência e de acordo o que lhe foi posteriormente relatado, ela teria se levantado, apanhado papel e lápis em uma mesa próxima e escrito rapidamente por alguns minutos. As páginas foram entregues pela Sra. Piper ainda em estado de transe a um dos participantes da *séance*, o Juíz Frost de Cambridge que há muitos anos buscava comunicar-se com o seu filho já falecido (Hodgson, 1892). De acordo com a biografia de Piper, a carta continha informações que não apenas convenceram o juiz de que era uma mensagem de seu filho, mas que também responderam a dúvidas que ele mantivera em segredo durante todo aquele tempo (Piper, 1929).

Aproveitaremos o exemplo da Sra. Piper acima citado para discorrer acerca do que entendemos por transe no contexto do oculto, pois o termo é de difícil definição na medida em que ele é utilizado para referir-se a um espectro bastante extenso de diferentes fenômenos da consciência, além de manifestar-se em diversos graus (Jastrow, 1902; Alvarado, 2010). Segundo Braude (2003), alguns médiuns são capazes de comunicar mensagens ou descrever quem está se comunicando sem uma mudança significativa em seu estado de consciência. Outros experimentam transes leves o que os faz parecer um tanto aéreos ou distraídos, mas que mesmo assim não os impedem de realizar atividades triviais enquanto estão em contato com supostas inteligências invisíveis. Em outros casos, os médiuns experimentam

alterações de consciência mais profundas, fazendo com que percam a noção de tempo e de espaço, muitas vezes não sendo capazes de recordar o que transcorreu durante a comunicação (Braude, 2003). Constata-se também, que além de o termo "transe" ser utilizado para designar manifestações diversas (e.g., histeria, hipnose, êxtase e mediunidade), termos distintos são também empregados em referência ao mesmo fenômeno, (e.g. letargia, sono profundo e prolongado e animação suspensa), o que torna a sua definição ainda mais problemática (Rouget, 1985).

Assim, tomaremos provisoriamente uma definição a nosso ver incompleta, mas que nos introduzirá a um dos temas que será desenvolvido com maior detalhe nos próximos capítulos sob a ótica específica das pesquisas psíquicas conduzidas por William James e alguns de seus colegas. Adotaremos, portanto, a concepção de Joseph Jastrow que caracteriza o transe "por uma notável insensibilidade à estimulação normal, e uma relativa inconsciência ou consciência alterada em relação a ocorrências externas" (Jastrow, 1902: 710). Ele ainda acrescenta que os pensamentos da pessoa em estado de transe podem estar concentrados em um número limitado de ideias, e por isso "muitas vezes indiferente a qualquer tentativa de se introduzir outras ocupações mentais mais comuns" (Jastrow, 1902: 710).

Além disso, o indivíduo em transe muitas vezes pode demonstrar uma profunda alteração de personalidade através de suas atitudes e expressão, sobretudo pela fala (Jastrow, 1902). Esta característica pode ser observada no caso específico da mediunidade mental em sua forma mais avançada, ou seja, naquela denominada de "mediunidade de transe" (Gauld, 1982; Natale, 2011). Segundo Gauld, "a personalidade do médium é completamente desalojada pela personalidade intrusa, que alcança um grau variado de controle sobre a fala, a escrita e o aparelho neuromuscular do médium" (Gauld, 1982:30), tendo o médium, pouca ou nenhuma lembrança do que foi dito ou escrito em sua "ausência". Por vezes após o transe, ele (o médium) pode lembrar-se de cenas ou pessoas que não correspondam ao ambiente em que ele esteja. Vale lembrar que a mediunidade de efeitos físicos pode

também ser acompanhada de um estado de transe do médium³⁶, fato observado por vezes com Daniel Dunglas Home (Gauld, 1982; Braude, 1986).

Voltando aos transes da Sra. Piper, estes tornaram-se frequentes nas várias sessões mediúnicas com o Sr. Cocke, ocasiões em que ela era "controlada" pelo suposto espírito de uma índia chamada Chlorine. Não tardou muito para que a reputação da Sra. Piper se espalhasse pela cidade de Boston e para que ela realizasse suas próprias séances em casa. Durante seus transes outras "personalidades-controle" se apresentavam, sendo que duas delas tinham identidades coincidentes com as que controlavam o Sr. Cocke, a de J. S. Bach e a de um médico francês, Dr. Phinuit. Este último gradualmente passou a dominar os transes da Sra. Piper comunicando-se através da fala e intermediando mensagens de outras entidades. Por vezes, essas personalidades comunicadoras pareciam utilizar-se diretamente da Sra. Piper, causando durante o transe movimentos convulsivos no corpo da médium (Braude, 2003). Com o passar do tempo, Phinuit deu preferência a comunicações através da escrita automática, segundo ele, para poupar as energias da médium. No entanto, era também comum durante as séances em que ele se comunicava através da voz da Sra. Piper que outra personalidade comunicante se expressasse simultaneamente pela escrita (Braude, 2003).

Foi após uma dessas sessões no ano 1885 que a sogra de William James, impressionada pelo que havia testemunhado, sugeriu ao genro que ele fosse verificar pessoalmente as habilidades da médium (James, 1890/1986). Inicialmente cético, James foi com sua esposa anonimamente até a casa da Sra. Piper e ficou igualmente impressionado com o número de

³⁶ Para observações interessantes a esse respeito, ver Lombroso (1909) e Morselli (1908).

³⁷ O termo "controle" ou "personalidade-controle" é usado pelos espiritualistas para referirem-se à personalidade, supostamente de um espírito, que atua através do médium durante as comunicações como o intermediário ou o intérprete dos espíritos que ali estão para se comunicar com os participantes das séances (Braude, 2003). Isto quer dizer que o "controle" poderá transmitir mensagens dos espíritos chamados no jargão espiritualista de "comunicadores" ou "comunicantes", termos genéricos que podem ser designados também para os "controles" (Gauld, 1982). Vale lembrar que o uso desses termos em nosso trabalho não implica que estas personalidades não sejam aspectos da personalidade do próprio médium (Gauld, 1982; Braude, 2003). Sendo assim, dispensaremos a necessidade de utilizar constantemente expressões do tipo "supostos espíritos" e etc.

informações reveladas corretamente acerca de sua família pelo "Dr. Phinuit". Começava aí o período em que James participava com frequência de sessões em que a Sra. Piper manifestava habilidades mentais que de acordo com suas observações contrariavam quaisquer proposições oriundas de teorias da ciência ortodoxa da época (James, 1890/1986).

Ela fez demonstrações que levaram James a considerá-la o seu "corvo branco" (James, 1896/1986, p. 131), e também a crer na possibilidade da aquisição de conhecimentos através de um canal distinto dos órgãos sensoriais. Em um bom dia, em seus transes mediúnicos³⁹, a Sra. Piper era capaz de revelar informações verificáveis acerca da vida particular de James e sua esposa Alice e também fornecer detalhes fáticos acerca dos outros presentes, mesmo daqueles que ela jamais vira antes, atribuindo a espíritos de pessoas já falecidas as informações comunicadas.

James por sua vez, observou, descreveu, sumariou e interpretou os fenômenos mediúnicos produzidos pela médium. Em um relato bastante pessoal de William James publicado em 1890 nos *Proceedings of The Society for Psychical Research*^{40*} (1890), ele afirma que após participar de inúmeras séances com a médium nos dezoito meses que sucederam a sua primeira visita, ele convencera-se "da honestidade e da genuinidade de seu transe" e

³⁸ William James usou essa expressão ao referir-se às habilidades da Sra. Piper e a como elas desafiavam as leis naturais conhecidas: "Se você deseja contrariar a lei de que todos os corvos são pretos, você não deve tentar demonstrar que nenhum corvo é preto; é suficiente provar que um único corvo é branco. O meu corvo branco é a Sra. Piper. Nos transes dessa médium, não posso resistir à convicção de que informações surgem as quais ela não obteve pelo uso ordinário em vigília de seus olhos e ouvidos e inteligência. Eu desconheço a fonte dessas informações e não possuo o vislumbre de uma sugestão explicativa; mas não vejo como fugir ao reconhecimento de tais informações" (James, 1896/1986: 131).

³⁹ James descreveu a mediunidade como um estado em que o sujeito (médium) fala, escreve ou age como que animado por outra pessoa, que normalmente se identifica como alguém outro que não o indivíduo em transe, conta sua história e se diz o espírito de alguma pessoa já falecida, às vezes conhecida de alguém presente ao transe, às vezes não. James salientou que através da história, essas entidades chamadas por ele de "controles", foram inicialmente interpretadas como a expressão de deuses pagãos, mas que subsequentemente foram demonizados pela religião, tornando o transe uma ocorrência de possessão do corpo por uma entidade diabólica. Para ele, na verdade, a mediunidade era análoga às possessões demoníacas que em épocas passadas foram equacionadas com a insanidade, mas que agora em seu tempo, seria vista de forma mais benigna e até otimista em certos casos, por suas mensagens de alto valor moral (Taylor, 1984).

^{40*} Ata da Sociedade de Pesquisas Psíquicas. Discutiremos mais adiante nesse capítulo a fundação da *SPR* e o uso do termo 'psíquico' e suas implicações no período.

que acreditava que ela "possuía um poder ainda inexplicável" (James, 1890/1986: 82).

Dentre as informações que James confirma como verdadeiras em seu relato, destacaremos as mais marcantes, embora ele próprio tenha afirmado que o conjunto evidencial em favor da médium é bem maior do que ele pudesse lembrar-se (James, 1890/1986).

São elas:

- 1. "Minha sogra, ao retornar da Europa, passou uma manhã procurando em vão seu livro bancário! A Sra. Piper, ao ter sido questionada onde estava este livro, descreveu o local com tamanha exatidão, que ele foi imediatamente encontrado" (James, 1890/1986: 86-7).
- 2. "Ela me disse que o espírito de um menino chamado Robert F. era o amigo companheiro do meu filho já falecido. Os Fs eram primos de minha esposa e moravam em uma cidade distante. Quando retornei à minha casa mencionei o ocorrido para minha esposa dizendo, 'A sua prima perdeu um bebê, não é? Mas a Sra. Piper se enganou sobre o sexo, nome e idade dele'. Foi então que fiquei sabendo que a Sra. Piper havia acertado todos os detalhes e que as minhas impressões é que estavam equivocadas" (James, 1890/1986: 87).
- Por ocasião da segunda visita da sogra de William James à Sra. Piper, ela foi informada que uma de suas filhas estava sofrendo de dores severas nas costas naquele dia. Este fato bastante incomum e desconhecido dela foi comprovado mais tarde (James, 1890/1986).
- 4. Uma tia de James, que dizia ser o espírito comunicante em uma ocasião, falou "a respeito da condição de saúde de dois membros da família em Nova lorque, de quem não tínhamos notícia alguma e que foi mais tarde corroborada por carta" (James, 1890/1986: 86).
- 5. Em uma de suas séances, a Sra. Piper disse a James "que minha tia de Nova lorque havia escrito uma carta para minha esposa prevenindoa contra todos os médiuns, e passou a disparar críticas divertidas, cheias de detalhes vivos, do caráter extraordinário daquela mulher. [É

- claro que ninguém a não ser minha esposa e eu sabia da existência da carta em questão]" (James, 1890/1986: 88).
- 6. Durante uma sessão em que a Sra. James e o irmão de seu marido, Robertson James, estavam presentes, foram informados que a 'Tia Kate' de William James, que estava naquela época morando em Nova lorque, havia falecido naquela manhã. O fato foi confirmado quando o Professor James ao chegar em casa encontrou um telegrama com a notícia (James, 1890/1986).

Muito embora as informações que eram comunicadas através de Phinuit impressionassem os participantes das *séances* da Sra. Piper, aquilo que ele dizia ter sido quando vivo não convenceu nem a James nem a outros pesquisadores que o sucederam. A sua dificuldade com a língua francesa e a ausência de qualquer registro seu na instituição onde disse ter tido sua formação em medicina indicavam a artificialidade de sua personalidade aproximando-o mais a um personagem fictício do que ao espírito sobrevivente de um médico já falecido (James, 1890/1986; Hodgson, 1892; Sidgwick, 1915).

Ao contrário de Phinuit, anos mais tarde em 1892, outra personalidadecontrole que passou a se manifestar através da Sra. Piper surpreendia pelas
provas que o identificavam como quem ele dizia ser. George Pellew, ou
simplesmente "GP" era amigo de Richard Hodgson, pesquisador associado a
William James que também se dedicou ao estudo da médium. GP havia sido
assassinado em Nova lorque algumas semanas antes de seu primeiro contato
mediúnico que ocorreu em uma séance em que um de seus amigos estava
presente. A partir daquela primeira manifestação ele passou a ser o controle
da Sra. Piper por aproximadamente cinco anos.

Com o intuito de testar aquela personalidade comunicante, Hodgson apresentou a GP 150 pessoas dentre as quais 30 eram conhecidas de George Pellew. Segundo o relatório do pesquisador, 29 foram reconhecidas imediatamente e uma foi identificada após uma primeira tentativa mal sucedida, o que foi atribuído ao fato de GP tê-la conhecido em vida quando

era bem mais jovem (Hodgson, 1897-8). Ademais, a personalidade-controle conversou com cada uma delas demonstrando conhecê-las ao tratar de assuntos que diziam respeito às suas vidas e à relação delas com o falecido George Pellew (Hodgson, 1897-98; Gauld 1982; Braude, 2003). A despeito de raros deslizes por parte de GP, todos ficaram impressionados, mas aqueles que o conheciam intimamente ficaram convencidos de que se tratava de George Pellew, inclusive o próprio Hodgson (Braude, 2003).

Em 20 de dezembro de 1905, Richard Hodgson morreu subitamente e oito dias depois "uma mensagem alegando vir dele foi comunicada em um transe da Sra. Piper, e desde então as sessões mediúnicas organizadas por ela dificilmente aconteceram sem alguma manifestação do que se declara ser o espírito de Hodgson" (James, 1909/1973: 115). Em seu relatório intitulado Report on Mrs. Piper's Hodgson-control, publicado nos Proceedings of The Society for Psychical Research de 1909, James afirma acreditar completamente que "uma vontade de personificação é um fator no fenômeno Piper" e que ele acredita "com firmeza inabalável que esta vontade é capaz de inspirar-se em fontes de informação sobrenaturais" (James, 1909/1973: 205). Todavia, ele confessa também não ter certeza "se a vontade de comunicação é de Hodgson ou de uma mera falsificação do espírito de Hodgson" (James, 1909/1973: 209).

William James sempre foi bastante cauteloso quanto às suas teorizações e conclusões. Embora ele não tenha logrado uma interpretação definitiva quanto ao transe mediúnico devido à complexidade do fenômeno e seus muitos fatores envolvidos, como ele próprio apontou (James, 1907/1973: 113), James considerou as seguintes hipóteses: a possibilidade de fraude, rejeitada após anos de diligentes observações; a hipótese de espíritos como a fonte das informações, a qual ele reconheceu ser "não apenas a mais natural, mas a mais simples" (James, 1907/1973: 113), contudo, hipótese jamais corroborada por evidências conclusivas; a da telepatia ou transferência de informações entre duas mentes, hipótese capaz de explicar parcialmente o fenômeno, uma vez que algumas informações posteriormente confirmadas como verdadeiras eram desconhecidas de qualquer pessoa presente ou

ausente às séances, com exceção da personalidade comunicante; e finalmente a teoria de uma extensão subliminal⁴¹ da mente da Sra. Piper, que incorreria na aceitação da existência de um reservatório mundano de informações, expressas apenas em estados de transe (Taylor, 1996: 49 - 50).

A Sra. Piper é indubitavelmente uma das médiuns mais importantes na história do oculto. Gauld (1982) enumera três razões para sustentar nossa afirmação. Primeiramente, o fato de ela ter sido a primeira a fornecer evidências substanciais quanto a faculdades hoje classificadas como paranormais aos pesquisadores da época. Segundo, os registros dessas pesquisas ainda não foram superados, nem em quantidade tampouco na qualidade de seus detalhes, o que significa que hoje temos à nossa disposição uma abundância de material de excelente qualidade que pensamos deva ser investigado. E finalmente, o fato de que seus fenômenos de fala e escrita mediúnicas foram sujeitos a análises psicológicas bastante abrangentes (Gauld, 1982). Juntamos a esses motivos ainda, a nossa hipótese de trabalho que preconiza um papel de maior relevância da médium para a história da psicologia do que aquele creditado até agora. Desse modo, a partir do próximo capítulo, mas principalmente no capítulo final as pesquisas realizadas com a Sra. Piper, por William James e outros pesquisadores associados a ele, deverão se tornar o foco de nossas análises.

1.4 O oculto como fenômeno social

Embora não seja o nosso objetivo nesse breve introito explicar o oculto, podemos afirmar que muitos dos pesquisadores que mergulharam nas águas

⁴¹ O termo subliminal (ou subliminar), que significa "abaixo do limiar" nos leva equivocadamente a inferir uma consciência supraliminal (acima do limiar) separada daquela que está abaixo dele. Estes conceitos do modelo de mente de Frederic Myers são mais bem compreendidos com a analogia do espectro solar proposta pelo autor (Myers, 1903). O *self* supraliminal ou cotidiano seria análogo às partes visíveis do espectro e determinada por exigências do ambiente, enquanto que a região subliminal englobando a primeira com radiações infravermelhas e ultravioletas e faixas escuras entremeadas por toda a extensão visível, estão sempre presentes, embora invisíveis a olho nu (Cook, 1992).

memoriais da história e buscaram elucidá-lo nas suas diversas faces seja como fenômeno antropológico ou produto da cultura de uma época, dividiramse quanto às suas conclusões. Localizando-o nos movimentos mais recentes do Espiritualismo Moderno ou das sociedades que representaram o Renascimento Ocultista do final do século XIX, o oculto foi compreendido por alguns historiadores como sintoma de uma "crise da fé", o resultado de uma "evasão da racionalidade" ou como a resposta de um mundo desencantado pelo naturalismo científico e pela secularização (Turner, 1974; Webb, 1974, 1976; Moore, 1977; Oppenheim, 1985; Sharp, 2006).

Outros, no entanto, demonstraram que essas teses falham em abordar elementos como gênero e classe também relevantes para a sua compreensão (Hazelgrove, 2000; Dixon, 2001; Owen 1989, 2004). Esta última autora, por exemplo, ainda acrescenta em sua argumentação de forma bastante consistente que o ocultismo moderno não pode ser interpretado como uma busca pelo irracional, uma vez que ele procurava incorporar a linguagem da ciência da época ao mesmo tempo em que "questionava o naturalismo científico como visão de mundo e rejeitava as hipóteses racionalistas das quais dependia" (Owen, 2004: 13).

Porém, não podemos deixar de apontar que consultar o além trazia conforto àqueles que se sentiam prisioneiros de uma vida cada vez mais acelerada pela industrialização e o avanço de tecnologias que alteravam a olhos vistos padrões sociais tradicionais. Além disso, não podemos deixar de considerar que muitos daqueles que frequentavam as *séances* encontravam-se emocional e psicologicamente fragilizados pela perda de familiares ou por não estarem em condições de perceber devido à idade avançada ou proximidade da própria morte, truques grosseiros perpetrados por oportunistas inescrupulosos cujo único propósito era o ganho financeiro pessoal com a nova profissão.

Em oposição à interpretação simplista de que o sucesso dos médiuns espiritualistas deveu-se à ingenuidade de adeptos crentes, encontramos

quantidades expressivas de nomes proeminentes⁴² ligados a movimentos de reforma, como por exemplo o abolicionismo, e também figuras de destaque em áreas como a da medicina, da política e do direito. Estes, considerados cidadãos de bom senso e acima de qualquer suspeita, não apenas frequentavam sessões mediúnicas, mas também se tornaram partidários do movimento espiritualista prestando testemunhos públicos em favor da legitimidade dos seus fenômenos. Como bem lembra Laurence Moore, "biógrafos de cidadãos americanos 'respeitáveis' têm demonstrado consistentemente um certo embaraço ao descobrirem seus sujeitos de pesquisa em uma sala escura na esperança de ver uma mesa elevar-se do chão ou de um buquê de lírios orvalhados cair em seus colos" (Moore, 1972: 476). E além de tudo e mais importante que isso, quedam-se ainda sem explicação os fenômenos produzidos por aqueles que resistiram ao escrutínio dos mais descrentes, fossem eles homens de ciência ou não.

Concluímos que, mesmo contextualizando o oculto como fenômeno que reemergiu em meados do século XIX, em um período de inquietações econômicas, de instabilidade e mobilidade sociais e de grande influxo de culturas imigrantes, sobretudo nos Estados Unidos, esse entorno não parece ser suficiente para explicá-lo. Se olharmos para o cenário de produção de conhecimento e tecnologia da época, pode parecer paradoxal para o leitor mais incauto que a emergência e ampla disseminação de práticas espiritualistas tenham coincidido com um período cada vez mais dominado pelo espírito científico e empírico. No entanto, seria ilógico que fenômenos

Robert L. Moore afirma que muitos dos líderes abolicionistas da época frequentavam as séances espiritualistas. Dentre eles, o autor destaca o jornalista e reformador social William Lloyd Garrison (1805-1879), o advogado e político Joshua R. Giddings (1795-1864), o senador Benjamin Wade (1800-1878), o pastor Thomas Wentworth Higginson (1823-1911) e o pastor Parker Pillsburyall (1809-1898), a escritora Harriet Beecher Stowe (1811-1896) e seu marido Calvin Ellis Stowe (1802-1886), estudioso da Bíblia que ajudou a difundir a educação pública nos Estados Unidos. Além desses, outras figuras importantes estavam envolvidos ou simpatizavam com o espiritualismo como o antologista, editor, poeta e crítico literário Rufus W. Griswol (1815-1857), o jornalista e fundador do Partido Republicano Horace Greeley (1811-1872) ,o poeta romântico, político, jornalista e amigo de Abraham Lincoln (1809-1865) William Cullen Bryant (1794-1878), o escritor, poeta e editor Nathaniel P. Willis (1806-1867), o popular escritor James Fenimore Cooper (1789-1851), o engenheiro e economista David Ames Wells (1828-1898), o educador e filósofo William Torrey Harris (1835-1909), o engenheiro civil responsável pelo projeto da Ponte do Brooklyn John Roebling (1806-1869) e o historiador e político George Bancrof (1800-1891). Para maiores detalhes ver Moore (1972).

que supostamente desafiavam as leis da natureza até então conhecidas pela ciência não despertasse o interesse, ou pelo menos a curiosidade de alguns de seus representantes. É por isso que agora voltaremos o foco de nossas análises para as atitudes das comunidades científicas vitorianas frente ao fenômeno oculto disseminado pelo espiritualismo moderno, uma vez que o contexto que privilegiamos em nossas análises é o da ciência do século XIX.

1.5 O oculto frente à ciência vitoriana

Antes de iniciar nossas considerações é importante esclarecer que mesmo não sendo a discussão das relações entre ciência e religião o nosso objetivo, devemos nos acautelar para que nossos argumentos não pareçam reduzir esse território a mero campo de conflito em que ambas "são rotineiramente retratadas⁴³ como entidades monolíticas que tipificam eternamente mentalidades progressivas versus regressivas" (Sommer, 2016: 6).

No início do século XIX, a Europa ainda sentia o impacto da Revolução Francesa e a consequente secularização do Estado e da educação. Com isso, as forças intermediadas pela religião e seus representantes parecem ter tido seu poder arrefecido ao mesmo tempo em que forças da natureza, também invisíveis, como a eletricidade e o magnetismo, assumiram posição de destaque junto à comunidade científica e à população. Sabemos que é problemática a percepção simplista da ciência ter sido o fruto ou a raiz da secularização (Numbers, 2007). Mesmo assim, arriscamo-nos a dizer que o século XIX pode ser caracterizado não apenas como o século em que forças invisíveis e atuantes na realidade concreta foram exploradas por cientistas, mas como o século em que o eixo de competência sobre a dicotomia do visível e do invisível e suas interações foi expandido também para o âmbito da ciência.

⁴³ Para que essa percepção caricatural não se perpetue, sugerimos os seguintes autores: Sommer, 2016; Dixon, Cantor, e Pumfrey, 2010; Numbers, 2009; Brooke, 1991.

_

A publicação de A *Origem das Espécies pela Seleção Natural ou a Preservação das Raças Favorecidas na Luta pela Sobrevivência* de Charles Darwin em 1859 e a subsequente difusão da teoria da evolução das espécies teve certa influência na secularização da ciência, pois muitos vitorianos, inclusive religiosos, passaram a questionar a concepção de serem herdeiros descendentes da queda adâmica, e a considerar a teoria de que a humanidade seria o resultado de um processo da ascensão de uma espécie sobre as outras (Lyons, 2009; Numbers, 2007). Em outras palavras, descendentes corrigidos de espécies anteriores ou, uma espécie definitivamente superior. Todavia, não seria justo atribuir a Darwin essa responsabilidade, uma vez que "ele conclui seu livro com uma invocação ao 'Criador'" (Numbers, 2007: 132). Outro dado importante apontado por esse historiador é o fato de que não era incomum a alusão ocasional a Deus por parte de cientistas envolvidos nos debates iniciais acerca da teoria darwiniana (Numbers, 2007).

Ao mesmo tempo, críticos da Bíblia postulavam que esta era apenas um documento escrito por diversas pessoas em diferentes momentos e que por isso sua interpretação seria bastante problemática. Por ter a pretensão de refletir a vontade de Deus, mas sendo apenas um documento de autores múltiplos sua leitura e explicação deveriam, assim, passar também pelo crivo da erudição de disciplinas mais recentes como a arqueologia, a geologia e a astronomia (Lyons, 2009).

Mas, a incumbência autoatribuída da ciência em possibilitar a descrição cada vez mais precisa do mundo preocupava os vitorianos pelo fato de que as novas autoridades do conhecimento fatalmente esbarrariam no limite da matéria e por isso alcançariam apenas o status de profetas de um cientificismo materialista. Essa preocupação estava longe de ser infundada, pois mesmo que o espiritualismo encontrasse alguns adeptos nos meios científicos, grandes nomes da ciência da época se posicionaram veementemente contra qualquer explicação que envolvesse os ecos do que eles acreditavam ser superstições de tempos primitivos.

Se considerarmos que líderes e adeptos do movimento espiritualista moderno afirmavam insistentemente o caráter empírico de seus fenômenos e que estes poderiam e deveriam ser testados por métodos científicos, podemos entender o porquê do espiritualismo ter sido uma alternativa popular à inquietação gerada pela visão de mundo da ciência. A de um mundo que abriga exclusivamente corpos físicos que mesmo suscetíveis a forças invisíveis mantinham-se destituídos de sentido mais profundo. Em consequência disso, o cidadão vitoriano pode ter encontrado na adesão ao espiritualismo moderno um meio não apenas de transcender o limite epistêmico imposto pelo materialismo, mas também de pôr à prova seus representantes. Além disso, para os que apostavam na possibilidade da ciência evidenciar os fenômenos como sendo de interação entre uma dimensão oculta e inteligente da realidade com a matéria, a comprovação da existência da alma e de sua imortalidade seria uma consequência quase que inevitável, o que preencheria o vazio deixado na população pela eventual e suposta desilusão com a autoridade bíblica e religiosa do período.

Em parte, por pressão de uma sociedade que queria saber qual o seu veredito, algumas das novas autoridades do saber e do conhecimento, eventualmente procuraram utilizar abordagens científicas para investigar aspectos do oculto (Alvarado, 2003; Moore, 1975; Gauld, 1968). Podemos citar alguns dos cientistas notórios que se ocuparam desse tipo de fenômenos. Foram eles o biólogo e cientista britânico Thomas H. Huxley (1825-1895) também conhecido como o "Buldogue de Darwin", o físico e presidente da Associação Britânica para o Avanço da Ciência John Tyndall (1820-1893), o físico e químico Michael Faraday (1791-1867), Charles Richet (1850-1935), prêmio Nobel de Fisiologia e Medicina no ano de 1913, os físicos William Thompson, mais conhecido como Lorde Kelvin (1824-1907) e Oliver Lodge (1851-1940), os astrônomos Camille Flammarion (1842-1925) e Friedrich Zöllner (1834-1882) e o médico e criminologista italiano Cesare Lombroso (1835-1909), entre tantos outros.

Cronologicamente, as controvérsias acerca do espiritualismo moderno nas décadas de 1850 e 1860 despertaram a curiosidade de alguns destes

cientistas, mas não ao ponto de tornarem seus fenômenos objeto de investigações merecedoras de ponderação institucional, mesmo que o número de seus adeptos e simpatizantes fosse cada vez maior. Podemos citar o físico inglês Michael Faraday que em 1853 realizou experimentos com as mesas girantes concluindo que o fenômeno se tratava de "autoengano decorrente de movimentos motores inconscientes guiados pela expectativa" daqueles que participavam das séances colocando suas mãos sobre as mesas para servir de condutores de alguma força sobrenatural ou inteligência oculta (ação ideomotora) (Hyman, 1989: 85). Outros físicos como Lorde Kelvin e John Tyndall desdenhavam aprioristicamente dos fenômenos considerando-os superstições ordinárias e que eventualmente a ciência os explicaria através da descoberta de uma força física ainda desconhecida (Lyons, 2009; Oppenheim, 1985).

Devido a essas posturas, grupos espiritualistas do início da segunda metade do século XIX acusavam a ciência de ser materialista. No entanto, o que os preocupava não era o materialismo cuja posição filosófica nega o espírito, mas sim aquele de natureza mais prática que simplesmente não demonstra interesse por ele (Moore, 1972), pois todos à época sabiam que aquilo a que a ciência negava o direito de investigação, logo tornava-se objeto de indiferença.

Todavia, esse cenário mudou. Foi a partir de 1870 que os cientistas não mais puderam ficar indiferentes aos supostos fenômenos espiritualistas, uma vez que as investigações de William Crookes de uma forma ou de outra inseriram este conjunto de manifestações no interior da comunidade científica gerando aí debates muitas vezes bastante acirrados (Palfreman, 1979). Outro motivo que talvez tenha contribuído para a investigação científica dos fenômenos espiritualistas, mais especificamente a mediunidade no seu aspecto mental, foi o fato de que as pesquisas acerca da mente do ponto de vista biológico estavam também em seus estágios iniciais. Isto somado à descrença religiosa dos vitorianos pode ter potencialmente contribuído às pesquisas psíquicas na sua proposta de produção de uma ciência da mente de ampla abrangência e de consequências morais.

Ao longo dos dez anos que se seguiram à virada da década de 70 a história da ciência pôde testemunhar também o enrijecimento de atitudes pró e contra a investigação do fenômeno mediúnico e também um abuso e contra abuso de publicações tanto científicas quanto populares na disputa pela arregimentação de adeptos.

Segundo Palfreman (1979), essa polarização de certo modo obscureceu a complexidade de motivos que levaram muitos ao interesse ou à oposição pelas investigações daqueles fenômenos psíquicos. Dentre eles, o autor cita a questão dos financiamentos para pesquisas científicas, o desencantamento com o naturalismo científico, ambições pessoais e interesses financeiros particulares de certos grupos, como por exemplo os mágicos que tinham se especializado em desmascarar médiuns fraudadores.

Independentemente do que motivou aqueles homens de ciência, fato é que a partir dessa década encontramos numerosos registros desses embates tendo como centro da discussão o fenômeno oculto e sua legitimação ou exclusão por atitudes que buscavam definir também os limites e o alcance do que viria a se tornar a ortodoxia científica do período vitoriano. Dentre os debates mais acirrados do período citamos as discussões entre o fisiologista W. B. Carpenter (1813-1885) e William Crookes e posteriormente daquele com o naturalista e espiritualista Alfred Russel Wallace (1823-1913). Privilegiaremos essas discussões por terem sido protagonizadas por nomes de excelência na comunidade científica do período vitoriano e também por terem sido amplamente divulgadas ao público por meio de publicações em periódicos bastante populares. Veremos que os argumentos denotam posicionamentos muitas vezes inflexíveis e que estes podem ter contribuído para o equacionamento simplista e equivocado da relação entre a ciência e o oculto no século XIX, como o da polarização e conflito entre o ceticismo e a crença.

Carpenter somou entre meados da década de 1830 e o ano de 1885 (ano de sua morte), aproximadamente meio século de uma vida dedicada à construção de sua carreira como fisiologista especializado no cérebro e sistema nervoso além de popularizador da ciência. Mais do que isso, seguindo

a argumentação de Allison Winter, Carpenter pode ser categorizado como parte de um grupo de cientistas cujo ativismo definiu as primeiras fronteiras da ciência vitoriana durante um período que se estendeu desde uma atitude liberal que tolerava a participação de todo cidadão instruído em suas comunidades até a versão fechada e profissionalizada da ciência em que o público, já posto de parte de suas instituições, havia sido educado para distinguir os verdadeiros cientistas dos amadores (Winter, 1997a). Segundo esse autor, o fisiologista britânico foi um dos primeiros cientistas a preocuparse com a delimitação do ainda incerto território da ciência. Mesmo que a maioria das disciplinas científicas que se consolidavam não tivessem formalizado suas sociedades, Carpenter já negociava com nomes respeitáveis da ciência vitoriana fortalecendo assim uma "ortodoxia" ao redor de suas ideias (Winter, 1997a).

Esse cientista e pensador do século XIX foi uma das mais eminentes autoridades em fisiologia do cérebro de seu tempo. Por esse motivo não são de surpreender as inúmeras referências às suas teses e ideias em *The Principles of Psychology* (1890) de William James, fazendo dele um de seus interlocutores juntamente com o neurofisiologista inglês Thomas Laycock (1812-1876), bem como os filósofos e psicólogos alemães Johann Friedrich Herbart (1776-1841) e Rudolf Hermann Lotze (1817-1881). Sua principal obra, *Principles of Mental Physiology*, publicada em 1874, foi utilizada por muitos anos como manual da nascente ciência da Psicologia e muito embora Carpenter tenha sido um dos grandes nomes da psicologia fisiológica da época, é importante destacar que suas ideias não podem ser identificadas com um materialismo ou determinismo radicais, uma vez que também privilegiava na vida mental um espaço para o livre-arbítrio (Oppenheim, 1985).

Ao mesmo tempo em que construía seu projeto intelectual de uma ciência da mente que pudesse chamar de ortodoxa, Carpenter, certamente movido pelo impulso de demarcar o território científico a partir de seus objetos, métodos e alcance, também combateu avidamente todos aqueles que buscassem explicar os fenômenos ocultos apoiados sobre teorias que envolvessem uma suposta dimensão sobrenatural da realidade (Oppenheim,

1985). Em outras palavras, a centralidade de Carpenter nos embates contra o oculto tinha também por objetivo a manutenção do edifício científico pela refutação e combate ao que ele julgava representar o heterodoxo de sua época. Mais ainda, para ele o mesmerismo e o espiritualismo que rapidamente se disseminavam no período vitoriano não passavam do alastramento do "mais nocivo Delírio Epidêmico, comparável à Epidemia da Bruxaria do século XVII" (Carpenter, 1877:41). Carpenter mantinha que a explicação dos fenômenos espiritualistas estava subordinada a vários fatores que concorriam para a sua manifestação, sendo todos eles de natureza mundana. Segundo ele, suas teorias acerca do que ele denominou de "ação ideomotora"⁴⁴ e "cerebração inconsciente"⁴⁵ somadas a uma tendência humana ao autoengano⁴⁶ seriam suficientes para desvendar os mecanismos do fenômeno oculto.

_

⁴⁴ Conceito neurofisiológico que afirma que "as impressões efetuadas no sistema nervoso são seguidas por movimentos automáticos de reação" (Carpenter, 1852: 151), ou melhor, "ela é a resposta involuntária dos músculos a ideias com as quais a mente pode estar de posse quando a força da vontade diretora está em suspensão" (Carpenter, 1871: 310). Embora Thomas Laylock tenha sido o primeiro a sustentar a tese de que os atos reflexos são mediados não apenas pela medula espinhal, mas também pelo cérebro, Carpenter é reconhecido por ter cunhado o termo mais comumente utilizado até hoje – ação ideomotora – em relação a esse conceito. É importante ressaltar que para o fisiologista britânico o fenômeno das mesas girantes seria explicado através desse fenômeno neurofisiológico.

⁴⁵ Processo definido por Carpenter também como "consciência latente" (Carpenter, 1900: 543) ou "a ação reflexa do cérebro" (Carpenter, 1900: 543) em que a atividade mental ocorre sem que haja consciência da mesma. Em outras palavras, a atividade automática da mente que levaria o sujeito a pensar, sentir e fazer coisas sem que nada disso tenha sido feito de maneira deliberada. Segundo Carpenter esse processo é responsável pelo "ressurgimento de opiniões, modos de pensar e emoções pertencentes a um estágio anterior de nossa história intelectual, que é frequentemente o resultado da ação Automática da mente, quando a Vontade se encontra em estado de suspensão" (Carpenter, 1900: 543). Ele ainda complementa dizendo que "quando estamos raciocinando ativamente, esta ação automática da mente ainda se dá; mas as ideias e sequência de pensamentos que são dessa maneira produzidos se encontram tão combinados e alterados pela razão, que somos inconscientes de sua existência. Eles existem, apesar disso; e formam (ou contribuem muito para) nossa propensão mental" (Carpenter, 1900: 543) Vale ressaltar que Carpenter utilizava essa teoria para explicar fenômenos de automatismo tanto na escrita (escrita automática ou psicografia) quanto na fala (fala automática ou psicofonia) dos médiuns.

⁴⁶ W.B. Carpenter refere-se a esse processo mental como tendência humana à ilusão ou até mesmo à alucinação no intuito de acomodar suas expectativas. Ele faz referência ao termo em duas conferências proferidas na *London Institution* em 1877 sob o título de *Mesmerism, Spiritualism, &c.: Historically & Scientifically Considered* onde relaciona esse processo a alguns fenômenos psíquicos ou ocultos do período Vitoriano da seguinte forma: "Uma fonte poderosa desse autoengano, eu constato no estado de expectativa que resulta das repetidas e prolongadas *séances*; nas quais, pela mera e contínua monotonia de impressões, as

Já Alfred Russel Wallace foi naturalista inglês que, enquanto viajava pelas ilhas Molucas na Indonésia em pesquisa, enviava a Charles Darwin regularmente espécimes por ele coletados. Em março de 1858, Wallace enviou em carta um resumo de suas ideias acerca do mecanismo responsável pela transformação e evolução das espécies. Segundo Darwin, ele reproduzia suas próprias teorias, constatando assim, que Alfred Russel Wallace chegara de forma independente, às mesmas conclusões referentes à seleção natural (Buican, 1990, p. 39). Darwin registrou em carta a um amigo o seguinte: "Nunca vi coincidência mais impressionante; se Wallace tivesse visto o manuscrito de meu esboço, escrito em 1842, não teria feito um melhor resumo dele; seus próprios termos são os títulos de meus capítulos" (Darwin apud Buican, 1990, p. 39).

A autoria da teoria da evolução das espécies é creditada a Darwin pelo volume de evidências coletadas e organizadas ao longo de muitos anos de pesquisa, e os pontos coincidentes entre as concepções dele e Wallace acerca da seleção natural os mantém unidos nos anais da história das ciências. No entanto, foi o interesse e as pesquisas de Wallace pelos chamados fenômenos sobrenaturais que, responsáveis por subsequentes reformulações da sua teoria evolutiva, afastaram Wallace de seu colega e contribuíram para sua perda de prestígio perante as comunidades científicas da época. Wallace avançara sobre um terreno que, para Darwin, a seleção natural já havia alcançado seu limite, ou seja, o de que a consciência humana era expansível de acordo com as necessidades impostas pelo meio.

Wallace já participava de *séances* espiritualistas desde 1865, e acreditava que a investigação dos fenômenos que testemunhava poderia ser a fonte para explicações mais satisfatórias para a origem do homem e sua evolução (Palfreman, 1979). Darwin lamentava que o defensor mais

mentes tendem a um estado no qual a vontade e o discernimento ficam suspensos e o fenômeno esperado (tal como a levitação de uma mesa no ar) acontece subjetivamente – isto é, na crença da pessoa ou pessoas que o relatam – sem qualquer realidade objetiva" (Carpenter, 1877: 112).

_

qualificado da seleção natural tivesse se rendido à crença em inteligências de outro mundo. Ele também teria afirmado que as linhas que Wallace escrevera em referência ao cérebro devem ter sido "inseridas por outra mão" (Darwin apud Desmond e Moore, 2000: 584), ao que Wallace respondeu afirmativamente e completou dizendo ter sido uma mão espiritual invisível e que essa era a sua opinião depois de "estudar a existência de forças e influências não reconhecidas pela ciência" (Wallace apud Desmond e Moore, 2000: 585).

É importante ressaltar que inicialmente Wallace procurou por três anos expor sem sucesso as manifestações sobrenaturais e ocultas como o efeito exclusivo da manipulação de fraudadores, para finalmente render-se a uma concepção de vida que ultrapassaria as limitações do corpo físico e da própria morte. Muito embora, não negasse a existência de falsos médiuns, como admitiu em carta ao amigo Alfred Erny, defendia aqueles que intermediavam fenômenos por ele julgados como autênticos ao afirmar que "aqueles que têm a pretensão de desmascarar os verdadeiros médiuns só conseguem uma coisa: provar a sua própria ignorância" (Erny, p. 140).

Em 1886, Wallace viajou para Nova lorque para proferir uma série de conferências, nas quais não apenas procurou difundir suas ideias, mas também defendê-las, segundo ele, de pensadores que já haviam decidido contra elas sem mesmo tê-las examinado (Wallace, 2003: 75). Visitou sociedades espiritualistas em Boston, Washington e São Francisco, participando de várias sessões mediúnicas de efeitos físicos, sendo que em uma delas conheceu William James, já reconhecido à época como psicólogo de destaque nos círculos intelectuais e com quem se encontrou posteriormente várias vezes.

Ao analisarmos as discussões entre Alfred Russel Wallace e William Benjamin Carpenter, constatamos que aparte das teorias publicadas por ambos em livros e brochuras, os debates mais acirrados se davam por meio de periódicos, revistas e até mesmo em reuniões públicas, com cada qual buscando arregimentar o maior número de simpatizantes para a causa que julgava ser a redentora da ciência vitoriana.

Tudo parece ter começado com uma série de conferências sobre Espiritualismo proferidas por Carpenter no *London Institution* em 1876, que subsequentemente foram publicadas no *Quarterly Journal of Science*, *Fraser's Magazine*, *Nature*, *Atheneum* e *Contemporary Review*, bem como artigos complementares ao assunto (Palfreman, 1979). Assim, analisaremos dois desses artigos, um de autoria de Carpenter cujo título é "Curiosidades Psicológicas do Espiritualismo" publicado na *Fraser's Magazine*⁴⁷ de novembro de 1877 e a resposta dada por Wallace na edição do mês seguinte no mesmo periódico sob o título de "Curiosidades Psicológicas do Ceticismo: Uma resposta ao Dr. Carpenter".

Começando pelo artigo de Carpenter o que se percebe já nos primeiros parágrafos é o prenúncio de um texto argumentativo cujas afirmações parecem não se restringir a discussões impessoais de cunho teórico ou metodológico acerca da observação de fenômenos ou de experimentos controlados. Fica bastante claro que seu objetivo é descreditar, além de Wallace, William Crookes e D. D. Home, nomes importantes respectivamente à ciência e ao Espiritualismo do período vitoriano. Já no início do texto, percebe-se que Carpenter possui uma mão pesada quando usa a pluma para ferir a reputação seja de alguém ou de uma ideologia. Por exemplo, no primeiro parágrafo, ele se refere ao Espiritualismo como "o mais pernicioso Delírio Epidêmico comparável à Epidemia da Bruxaria do século XVII" (Carpenter, 1877: 41). Ele ainda usa sua autoridade ao afirmar ter descoberto:

(...) a existência generalizada de um estado mental peculiar que predispõe tanto aos ataques do Espiritualismo quanto o fez a crença quase que universal na autoridade Bíblica em relação à existência das bruxas que determinou sua perseguição na Puritana Nova Inglaterra (Carpenter, 1877: 541).

⁴⁷ A *Fraser's Magazine for Town and Country* foi um periódico de interesse geral e literário publicado em Londres entre 1830 e 1882. Seguindo linhas filosófico-políticas baseadas no tradicionalismo e conservadorismo (Tory) este periódico estabeleceu sua reputação por causa de seu estilo confrontativo e satírico. Seus leitores eram sobretudo um público de classe média (Houghton, 1972).

Lançando mão das falácias da falsa analogia e somada a ela a do apelo ao medo, o fisiologista britânico segue com sua argumentação:

Observando o perigo vindo dos Estados Unidos que nos ameaça, a importação de uma verdadeira *mania*⁴⁸ Espiritualista, muito mais prejudicial ao nosso bem-estar *mental*, do que o Besouro do Colorado⁴⁹ será aos nossos interesses materiais, (...) (Carpenter, 1877: 543).

As evidências indicam o uso de estratégias argumentativas pouco elaboradas em termos científicos, todavia devemos considerar que esse era provavelmente o tipo de discurso que os leitores de um periódico como a Fraser's Magazine estavam acostumados. Todavia, a incisividade de seus argumenta ad hominem e argumenta ad verecundiam somados à acidez de comentários inflados de sarcasmo e deboche certamente impactaram os seus leitores.

É curioso também como Carpenter procura dar maior consistência às suas argumentações. O fisiologista britânico se utiliza da autoridade do médium D. D. Home usando excertos de seu livro que acabara de ser publicado, *Lights and Shadows of Spiritualism* (1877). Nessa publicação Home explica como os truques eram perpetrados por médiuns fraudadores e seus cúmplices. Com esses *insights* técnicos daquele que já era considerado o maior médium de efeitos físicos conhecidos à época, Carpenter esperava demonstrar o quanto seria plausível o engano por parte de Wallace. Porém,

-

⁴⁸ É bastante provável que o sentido proposto por Carpenter a esse termo seja o de mania como sinônimo de "transtorno mental caracterizado por um alto grau de excitação e ocasionalmente de comportamento violento" (Collins English Dictionary, 2012).

⁴⁹ "O Besouro do Colorado (*Leptinotarsa decemlineata* (Say)) é uma peste grave da batata. Identificado pela primeira vez em 1824 nos Estados Unidos esse besouro passou a se alimentar vorazmente de batatas uma vez que elas foram introduzidas em 1855 pelos primeiros colonos daquele país. Por causa desse novo alimento esse inseto avançou através dos Estados Unidos e Canadá chegando à costa leste em grande número. Em 1877 o inseto foi encontrado na Alemanha e também nas docas de Liverpool em um navio transportando trigo proveniente do Texas e isso fez com que a Grã-Bretanha introduzisse sua primeira legislação fitossanitária: O Ato contra Insetos Destrutivos de 1877" (Gratwick, 1992: 168). Jornais britânicos da época referiam-se a esse contexto como *The Colorado Beetle Scare of 1877* ou *The Great Beetle Panic*, o que reflete ou reforça o pânico e o pavor sentido pela população vitoriana em relação ao problema iminente.

Carpenter, deliberadamente ou não, falhou em informar o seu leitor que o livro do médium tinha por objetivo não apenas expor ao público médiuns fraudadores e seus métodos mas também exaltar os "verdadeiros" praticantes da mediunidade.

Mais curioso ainda é o fato de que ao mesmo tempo que Carpenter faz o apelo à autoridade de Homes, no mesmo artigo ele lança duras críticas ao médium, mesmo que de maneira indireta tomando emprestadas as palavras de um resenhista anônimo cuja crítica pessoal inclui a seguinte afirmação em referência ao seu caráter: "O barro da mortalidade humana está preso a ele tão firmemente, que nem por um momento ele se eleva ao reino superior da luz e de princípios espirituais" (Autor anônimo apud Carpenter, 1877: 545). Chama-nos ainda a atenção o fato de que a transcrição no artigo de Carpenter não é *ipsis literis* em relação ao original que diz "O obstáculo da mortalidade humana está preso a ele tão firmemente, que nem por um momento ele se eleva ao reino superior da luz e dos princípios espirituais" (Autor anônimo, 1877: 204), o que parece dar uma ênfase bem mais negativa na versão de Carpenter.

Carpenter tampouco poupou William Crookes de suas críticas nesse mesmo artigo. O fisiologista citou uma situação envolvendo a médium estadunidense Eva Fay (1851-1927) que enquanto em Londres entre 1874-75 realizou uma série de apresentações públicas e que durante esse mesmo período fora testada pelo físico e químico inglês. Segundo Carpenter, a médium teria sido subsequentemente desmascarada por Washington Irving Bishop (1855-1889), um jovem nova-iorquino que posteriormente decidiu empenhar-se em descobrir de que maneiras os médiuns enganavam os mais incautos. Carpenter não alivia a pressão de sua pena e segue escrevendo seu artigo com observações plenas de sarcasmo ao apresentar o caso como mais uma evidência de que toda mediunidade não passa do fruto de habilidosos malabaristas enganando um público ingênuo, mesmo que dele façam parte homens letrados ou cientistas como Crookes.

Carpenter segue em seu artigo com o mesmo tom de sarcasmo, fazendo o uso de ataques ad hominem e outras falácias (já mencionadas

anteriormente) até o fim do texto, tomando exemplos relatados por terceiros como as amostras definitivas que uma vez extrapoladas para o todo dos fenômenos mediúnicos tornava-os ridiculamente espúrios.

Na resposta de Alfred Russel Wallace publicada em artigo no mês seguinte no mesmo periódico *Fraser's* intitulado *Psychological Curiosities of Scepticism*, o naturalista dá um tom de virtude ao texto quando afirma não ter outra escolha senão responder às acusações de seu oponente intelectual. Os motivos apresentados por Wallace são de que suas palavras foram pervertidas e os fatos distorcidos por Carpenter e por isso ele se sente obrigado a defender-se com o intuito de colocar fim a um tipo de discussão que "torna todas as evidências inexistentes e se baseia em declarações infundadas e depreciativas ao invés de argumentos razoáveis" Wallace, 1877: 694).

Mas apesar de sua introdução, Wallace refere-se a Carpenter usando das mesmas estratégias de ataque *ad hominem* dizendo que o vê como "um exemplo curioso de ceticismo fossilizado" (Wallace, 1877: 694) e que "ele luta contra os fatos como Dom Quixote lutou contra moinhos de vento e com resultados igualmente prejudiciais a si próprio" (Wallace, 1877: 694). Que seu ceticismo é da pior espécie: é do tipo cego e irracional pois fecha seus olhos a tudo o que se oponha às suas caras teorias e se recusa a aceitar novas verdades (Wallace, 1877). Wallace ainda denuncia as estratégias de Carpenter repreendendo-o pelo mau gosto de suas colocações e argumentos não-científicos e frágeis baseados em excertos de jornais e em declarações não autenticadas por nomes ou datas feitas pelo médium D. D. Home. A partir daí, o naturalista procura responder a todas as acusações, omissões e distorções segundo ele feitas por Carpenter.

Chamou-nos a atenção um ponto da discussão referente à questão levantada por Carpenter onde ele afirma não haver evidência, seja ela ordinária ou científica, que possa ser demonstrativa por ela estar sujeita a várias fontes de engano tais como observação, erros de interpretação e erros de depoimento (Carpenter, 1877). Para ele, onde houver dúvida quanto à

ocorrência de qualquer dessas possíveis falácias, o fato deixa de ser demonstrativo e deve ser demonstrado por meio do exercício da razão.

Em seu artigo, Wallace diz o oposto ao apontar que Carpenter confunde a prova de um fato e uma proposição. Segundo ele o testemunho direto feito pelos sentidos treinados e guiados pela razão tem validade superior a qualquer resultado complexo alcançado com o uso exclusivo da razão, a menos que as testemunhas sofram de algum tipo de delírio, o que acaba sendo a justificativa de Carpenter para a crença nos fenômenos psíquicos (Wallace, 1877).

Consideremos esses argumentos por um momento para que possamos atentar ao fato de que esses fenômenos eram considerados por alguns pesquisadores como naturais e por outros como sobrenaturais. Outros ainda os consideravam supranormais, como F. W. H. Myers, a pessoa que cunhou o termo. Para ele, a expressão indicava que tais ocorrências estariam além do usual, i.e., "no sentido de sugerir leis psíquicas desconhecidas", não substituindo as leis da natureza "mas que exibem a ação de leis superiores, no aspecto psíquico, das que são identificadas em ação na vida cotidiana" (Gurney, Myers & Podmore, 1886, 1: xlvi). Essa constatação por si só já demonstra o quão complexa era a discussão acerca do tema que em nosso estudo chamamos de "o oculto" e por consequência quão intricadas eram as relações entre seus defensores e detratores. Sejam naturais, sobrenaturais ou supranormais, a natureza desses fenômenos levantava questões prementes quanto à evidência, testemunhos e métodos⁵⁰, dividindo concepções rivais a um número ainda maior de grupos em disputa. Todavia, fato é que aqueles que se opunham às pesquisas psíquicas se valiam de estratégias que extrapolavam o espírito científico ao deturpar métodos e perspectivas epistemológicas com a generalização de casos de fraude (Sommer, 2012;1013: capítulo 4; Taylor, 1996).

Seguindo ainda o raciocínio da complexidade das relações entre ciência e o fenômeno oculto, podemos citar o historiador Peter Lamont (2004)

-

⁵⁰ Para uma discussão mais aprofundada acerca do tema, ver Bordogna, 2008: 91-136 e Lamont, 2004.

que argumenta que embora a crença nos fenômenos psíquicos tenham sido usados para corroborar a tese de uma crise de fé no período, o fato de que tais ocorrências se mantiveram inexplicáveis tanto por cientistas quanto por mágicos demonstra que a crise era de evidências, portanto, de natureza muito mais científica do que aquela explicada por viés político, filosófico, sociológico ou religioso, (Lamont, 2004).

Outro fato que ilustra a complexidade dessas relações diz respeito ao próprio Carpenter, que na história da ciência é identificado juntamente com Huxley e Tyndall como parte do círculo mais próximo a Darwin, que em certa ocasião expressou em carta a sua perplexidade ao saber das investigações psíquicas de William Crookes com o médium D.D. Home dizendo: "Nada é tão difícil de determinar do que onde traçar uma linha justa entre o ceticismo e a credulidade" (Darwin, 1887: 373-374)

Carpenter, além da proximidade pessoal identificava-se com a postura que coadunava com os pressupostos de um naturalismo científico bastante radical (Lyons, 2009) Todavia, com o passar dos anos alguns pontos de discórdia entre o fisiologista e seus pares se evidenciaram. Huxley e Tyndall, por exemplo, no início da década de 1880 demonstravam clara preocupação com a crescente curiosidade de Carpenter por fenômenos inexplicáveis, sobretudo a transferência de pensamentos, mais tarde conhecida por telepatia. Em episódio específico, Carpenter não apenas deu mostras públicas de apoio aos feitos do mentalista estadunidense Washington Irving Bishop, como também chegou a inferir que Huxley estaria sendo intelectualmente desonesto ao negar suas habilidades sem mesmo tê-las investigado (Delorme, 2014). Por outro lado, seus colegas julgavam que a ambivalência da atitude de um dos cientistas mais conhecidos e respeitáveis por já ter exposto inúmeras fraudes mediúnicas estaria colocando em risco a respeitabilidade da instituição científica (Delorme, 2014).

Não estamos aqui afirmando que W. B. Carpenter estivesse pouco a pouco simpatizando com a dimensão oculta dos fenômenos espiritualistas. Na verdade, o que procuramos demonstrar é que as relações entre os grupos que se lançavam na defesa de uma ortodoxia científica igualmente apresentavam

suas nuances de posicionamento em relação ao oculto, da mesma forma que grupos que defendiam a inclusão de seus fenômenos numa agenda científica também não se manifestavam uniformemente. Neste caso em específico, o fisiologista britânico via em fenômenos impossíveis de serem explicados por meio da aplicação de leis da natureza conhecidas e da exposição de truques fraudulentos, a possibilidade de refinar suas próprias teorias. No caso de Bishop, por exemplo, suas "leituras telepáticas" eram devidas segundo ele à sua habilidade de perceber reações físicas mínimas como contrações musculares sutis e inconscientes daqueles que se submetiam às suas demonstrações no palco. A correlação dessa habilidade também conhecida por adivinhação por contato com a concepção do efeito ideomotor defendida por Carpenter parece reforçar a motivação do fisiologista pelo interesse no fenômeno da transferência de pensamento.

1.6 Psicologia experimental, SPR e o oculto

Entre 1880 e 1920, as discussões envolvendo os fenômenos espiritualistas se acirraram também entre representantes da psicologia experimental, que buscavam o reconhecimento de sua disciplina como ciência, e pesquisadores que viam naqueles fenômenos objetos legítimos para o escrutínio científico.

Devemos considerar que a psicologia, desde a sua inserção no cenário científico do século XIX, teve que negociar com a demarcação estabelecida por Auguste Comte que não a incluiu em sua pirâmide de ordenamento hierárquico das ciências por ser o seu objeto de estudo qualificado pelo pensador francês como não quantificável (Comte, 1853). Nesse sentido, a psicologia que se configurava com a utilização de metodologia experimental no laboratório de Wilhelm M. Wundt (1832-1920), com as medições psicofísicas de Gustav Fechner (1801-1887) e de Hermann von Helmholtz (1821-1894) e outros, tornaram seu objeto (ou pelo menos parte dele) mensurável e, por consequência, a disciplina candidata elegível a integrar o

rol das ciências naturais. Esse foi um processo também abraçado vigorosamente por psicólogos que após terem completado sua formação com experimentalistas alemães, ao retornarem aos Estados Unidos, sentiram-se imbuídos do mesmo objetivo, i.e., demarcar as fronteiras da emergente psicologia como ciência.

Esse foi um processo de profissionalização semelhante ao do estabelecimento de outras ciências da natureza, envolvendo a instituição de organizações nacionais, o estabelecimento de laboratórios e a criação de periódicos especializados (Danziger, 1979; Camfield, 1973). O objetivo era colocar o que eles chamavam de a 'Nova Psicologia' em patamar idêntico a outras ciências, por isso seus numerosos artigos versavam sobretudo acerca de seu objeto de estudo, sua metodologia, o status da nova ciência e suas relações com outras áreas como a educação, a medicina, a indústria e até mesmo a publicidade (Coon, 1992).

No entanto, a coincidência de períodos entre esse fato e o surgimento marcante do Espiritualismo Moderno, óbvia e eventualmente fez com que os representantes da nova ciência fossem questionados pela opinião pública quanto à natureza dos fatos psíquicos, e não sobre o alcance da percepção ou a cronometria entre pensamento e ação. Os psicólogos experimentalistas além de sofrerem o desgaste de provar que sua atividade era científica, se viram em situação bastante delicada pois o reconhecimento público de uma ciência era em grande parte alcançado por sua popularização.

Mas o problema não se resumia apenas à curiosidade pública estar concentrada em um objeto considerado fora do escopo da psicologia científica que tentavam instituir, mas a questões de base mais urgentes, como por exemplo uma terminologia que usada de maneira intercambiável induzia o público a confundir ainda mais as coisas. Como exemplo bastante pertinente ao nosso estudo, citamos o termo 'psíquico' que derivado da palavra grega psychikos refere-se à mente ou mental, em oposição ao físico. No entanto, o termo passou a ser associado a fenômenos como a telepatia, clarividência e mediunidade a partir da fundação da Society for Psychical Research em 1882 em Londres e a American Society for Psychical Research em 1884 em Boston,

cujo objetivo era a investigação de tais fenômenos (Coon, 1992). Ao mesmo tempo, o termo era usado também como sinônimo de psicológico.

Para piorar ainda mais a situação, o termo 'psicológico' também era usado por algumas publicações espíritas e espiritualistas, como por exemplo o periódico britânico *Psychological Review*, fundado em 1878. Outro caso que nos chama a atenção é o de Wundt, que supostamente teve que mudar o nome de seu periódico para *Philosophische Studien*, pois já havia outra publicação que tratava de fenômenos espiritualistas com o nome de *Psychologische Studien* (Benjamin, 2014). A *Revue Spirite* lançada em 1858 em Paris por Allan Kardec trazia como subtítulo *Journal D'Études Psychologiques*. Ao longo de sua história o subtítulo da publicação sofreu algumas alterações, sendo que a indicação *Journal D'Études Psychologiques* esteve presente entre 1858 e 1947 e mais tarde a partir de 2010.

Podemos também mencionar o National Psychological Institute, fundado em 1918 nos Estados Unidos. Segundo denúncia pública feita pelo psicólogo e professor da Universidade de Illinois, Christian A. Ruckmich, o instituto anunciava em panfletos que sua finalidade era "a pesquisa em psicologia convencional ('normal') e experimental anomalística ('abnormal') e demonologia e o desenvolvimento e instrução de médiuns sensitivos" (Ruckmich, 1918: 192). A denúncia foi feita por carta, publicada em 23 de agosto do mesmo ano pelo editor e proprietário da revista Science, o também psicólogo James McKeen Cattell. Nela, o professor expõe o consultor médico e administrador do citado instituto por não fazer parte de nenhuma associação psicológica, apesar de sua afiliação a inúmeras sociedades e organizações médicas. Ainda em sua carta, Ruckmich discorre sobre a dificuldade em explicar "às mentes sem discernimento o que a psicologia não é e o que não é psicologia" (Ruckmich, 1918: 191-192), pois para ele, por tratar de temas relativos a "pesquisas psíquicas" (Ruckmich, 1918: 193) o panfleto em questão estaria associando a disciplina da psicologia ao que ele indica no título de sua carta como sendo uma "pseudopsicologia" (Ruckmich, 1918: 191).

O uso do prefixo 'pseudo' nesse caso, ilustra não apenas o propósito da nova psicologia, mas também o de outros saberes que posicionavam em seus discursos o termo 'científico' em relação antitética a um saber falso, ou seja, em oposição ao conhecimento de objetos considerados ilusórios aos olhos da ciência ou adquiridos através de métodos e recursos não legitimados por ela. Desta forma, a ciência afirmava-se como conhecimento verdadeiro ou mesmo de valor absoluto, definindo aquilo que ela não é, e ao fazer de atividades que tivessem pretensões à verdade mas que não estivessem em conformidade com seus princípios, uma falsificação.

Uma das vozes bastante presentes nessa discussão era a do psicólogo experimentalista da University of Winsconsin Joseph Jastrow (já citado anteriormente) que em artigos e livros de sua autoria censurava tanto os fenômenos ocultos quanto as pesquisas psíquicas (Coon, 1992). Em seu livro Fact and Fable in Psychology (1901), seus dois primeiros capítulos são dedicados à discussão do que ele chama de "O Oculto Moderno" e "Os Problemas da Pesquisa Psíquica" (Jastrow 1901: xiii). O primeiro é definido pelo autor como produto de superstição e da irracionalidade que para a nova ciência interessariam apenas no estudo da psicologia da crença. Quanto aos pesquisadores dos fenômenos psíquicos, o autor afirma que "os seus esforços por diferentes motivos, de uma forma ou outra, contribuíram para o avanço da Psicologia" (Jastrow, 1901: 75), mas que quando colocados na balança, os danos causados pesariam muito mais do que as benfeitorias. Segundo Jastrow, os pesquisadores psíquicos, e ele cita especificamente a S.P.R., além de disseminarem concepções distorcidas acerca dos "propósitos e métodos da Psicologia", davam proteção com sua autoridade aos crédulos, aos supersticiosos e àqueles que "creem no mistério e no significado pessoal das coisas" (Jastrow, 1901: 75).

Apesar de todos os esforços em definir e proteger as fronteiras da atividade científica que se configurava em torno do fenômeno mental e da relutância em olhar com atenção temas considerados pseudocientíficos, os representantes do experimentalismo psicológico renderam-se na virada do século aos fenômenos ocultos. Os motivos foram muito mais de ordem prática

do que ideológica, pois para garantir seus espaços nas universidades, era necessário que despertassem suficientemente o interesse do público para que comparecessem em grande número às salas de conferências das faculdades de psicologia para assim poder pressionar as universidades a financiar suas pesquisas (Coon, 1992; O'Donnel, 1985). Ironicamente, alguns dos primeiros recursos foram doados por cidadãos cujo interesse era apoiar as pesquisas psíquicas. O psicólogo Granville.Stanley Hall (1846-1924), professor na *Clark University*, viu-se em situação delicada quando recebeu em 1906 um grande montante (aproximadamente U\$5.000,00) oriundo de uma herança para que se instituísse um fundo para pesquisa com instruções específicas para que fosse sobre espiritualismo. Após pedir de forma branda e educada para que se retirasse o termo do testamento, Hall concordou que este fosse substituído pelas expressões 'espiritismo' e 'pesquisa psíquica', pois suas conotações eram ligeiramente mais científicas (Coon, 1992).

A historiadora Deborah J. Coon (1992) ainda argumenta que os psicólogos do período não rejeitaram completamente o oculto por não terem alcançado consenso entre eles quanto ao que caracterizaria um objeto científico e um pseudocientífico. Segundo alguns deles, todo e qualquer fenômeno espiritualista deveria ser rejeitado em vista da quantidade de médiuns de efeitos físicos já expostos como fraudadores, enquanto outros contemplavam, por exemplo, a possibilidade da comunicação telepática como fenômeno a ser investigado. Muito embora ele fosse associado à mediunidade mental, ele não era um fenômeno classificado como exclusivamente espiritualista.

Várias foram as teorias que propunham explicações para o fenômeno oculto mental naquele período. Além da fraude, outras hipóteses propunham explicar a mediunidade ou como efeito de ações involuntárias ou a crença nela como consequência de delírios epidêmicos (Carpenter, 1853; 1877; 1900), como sintoma psicopatológico (Janet, 1889; Freud, 1923) ou nas suas expressões físicas, como fenômeno capaz de demonstrar a existência de forças da natureza ainda desconhecidas (Crookes, 1871a; 1871b) ou de desvelar estruturas "sobremateriais" do universo (Lodge, 1932: 172).

Dentre os que que discordavam da hipótese psicopatológica da mediunidade, podemos citar também F. W. H. Myers, Carl G. Jung (1875-1961) e William James. Myers defendia a hipótese da mediunidade como manifestação de um estágio superior na evolução da personalidade, cuja origem seria um composto de fontes abrangendo a telepatia, a comunicação com espíritos e também o subconsciente do médium. Para Jung e James a mediunidade teria origem no subconsciente do médium (para Jung o termo seria 'inconsciente'), não excluindo a possibilidade de uma origem paranormal, incluindo a possibilidade da comunicação com espíritos, fato que, segundo eles, merecia investigação mais profunda (Almeida & Lotufo Neto, 2004).

James, Myers e Lodge faziam parte da *Society for Psychical Research* (Sociedade para Pesquisas Psíquicas⁵¹) ou simplesmente *SPR*⁵², organização fundada em 1882 por um grupo de intelectuais de Cambridge na Inglaterra. A organização é considerada a primeira oficialmente regulamentada a pesquisar sistematicamente os fenômenos que a partir daí passaram a ser conhecidos também como psíquicos. Ao contrário das propostas de alguns médicos e psicólogos que enfatizavam explicações respectivamente fisiologistas e psicopatológicas para os fenômenos psíquicos, a *SPR* adotou a perspectiva psicológica em que "a mente era vista como tendo supremacia sobre as limitações físicas e biológicas" (Alvarado, 2002:10).

Os físicos William F. Barrett (1844–1925) e Balfour Stewart (1828–87), o filósofo Henry Sidgwick (1838–1900) e sua esposa, a matemática Eleanor Sidgwick (1845–1936), o esteta Edmund Gurney (1847–88), o literato de estudos clássicos Frederic W.H. Myers (1843–1901), Frank Podmore (1856–

⁵¹ No sentido proposto pela *S.P.R.*, são pesquisas direcionadas aos fenômenos do espírito que se apresentam como manifestações de faculdades novas, diferentes daquelas que se ocupa a psicologia clássica (Lalande, 1999: 891). Como já citado anteriormente, Theodore Flournoy defendia a utilização do termo *parapsíquico*, por "englobar, sem preconceber nada sobre a sua natureza e as suas causas reais, todos os fenômenos de aspecto assombroso ou anormal, correntemente designados pelos epítetos de *psíquicos, ocultos, mediúnicos, supranormais* (Flournoy apud Lalande, 1999: 891 – grifos do autor). Utilizaremos o termo

"pesquisas psíquicas" nesse trabalho em referência sobretudo ao estudo científico da mediunidade. A palavra "parapsicologia" cunhada em 1889 pelo psicólogo somente passou a ser usada em meados da década de 1920. Ver Dessoir (1889).

-

⁵² Vale ressaltar que a *SPR* ainda está em atividade.

1910) e Richard Hodgson (1855–1905) formaram o núcleo inicial da *SPR*. Em seus dois primeiros anos, o número de associados era de 300 e em 1893 chegou a cerca de 1000. Muitos daqueles que se juntaram à *SPR* ao longo dos anos eram estadistas ilustres e profissionais de destaque em suas áreas, (Knapp, 2003). Trilhando os mesmos ideais da *SPR*, organizações similares também foram fundadas na Alemanha, Itália, França, Rússia, Suécia, Áustria, Polônia e Estados Unidos (Knapp, 2003).

William James foi um dos primeiros membros da *SPR*. Por esse motivo consideraremos que sua carreira como pesquisador psíquico teve início em 1882⁵³, quando se encontrou pela primeira vez com os fundadores da *SPR* em Londres, e se estendeu até sua morte em 1910. Aqueles eram indivíduos "intelectualmente talentosos, totalmente dedicados e abastados" (McDermott, 1986, p. xv), que se tornaram sinônimos de pesquisas psíquicas naquele período, formando uma associação colaborativa que não pode ser considerada à parte do trabalho de James naquele campo (McDermott, 1986: xv). Três anos mais tarde, a primeira reunião da *American Society for Psychical Research* (Sociedade Americana para Pesquisas Psíquicas), a *ASPR*, se realizava em Boston. Juntamente com intelectuais e cientistas da Universidade de Harvard, William James desempenhou um papel de liderança em sua fundação (Murphy, 1973: 14), ocupando a presidência dos Comitês de hipnotismo e mediunidade, dois dos fenômenos mais investigados e discutidos em ambas as *SPR*s (Alvarado, 2002).

Assim, o grupo de intelectuais e cientistas de renome que formou a *SPR* (e por alguns anos a *ASPR*) tornou-se ativamente comprometido na condução de investigações acerca "do conjunto de fenômenos discutíveis designados por termos tais como mesméricos, psíquicos e espiritualistas" com o "mesmo espírito que havia permitido à Ciência resolver tantos problemas" (SPR, 1882–83: 2). A Sociedade acreditava que a melhor abordagem metodológica àqueles fenômenos, e de acordo com a concepção empirista de

_

⁵³ Em março de 1869, foi publicado um artigo de revisão no *Boston Daily Advertiser* de autoria de William James, em que ele comenta favoravelmente o livro de Epes Sargent intitulado *Planchette*, que versava sobre os fenômenos espiritualistas. Na opinião de Murphy & Ballou (1973), esta não é uma contribuição à literatura das pesquisas psíquicas, mas pode ser considerada a primeira expressão do interesse de William James pelo tema.

ciência seria primeiramente reunir o maior número de evidências possível e subsequentemente descartar aquelas que fossem duvidosas, esperando que as restantes fossem suficientes para avaliações qualitativas e estatísticas (Cole, 2001). Sempre que possível, os dados deveriam ser oriundos da observação direta de fenômenos espontâneos ou provocados e os métodos experimentais de controle bem como os meios de registro utilizados por seus pesquisadores à altura dos padrões da ciência da época (Broughton, 1992; Price, 1939). Assim, a meta da *SPR* era compor um corpo evidencial de fatos inquestionáveis para então propor teorias explicativas para tais ocorrências.

A possibilidade de transferência de pensamentos, ou telepatia⁵⁴, também foi testada pela *SPR* através de experimentos direcionados, e.g. cartas e desenhos, e por meio de estados de consciência alterados hipnoticamente. Na verdade, a hipnose foi um dos fenômenos mais estudados pelos pesquisadores da Sociedade entre 1882 e 1900 (Alvarado, 2002), uma vez que alguns deles consideravam-na como técnica capaz de revelar potenciais mentais relacionados aos fenômenos psíquicos (Gurney, 1884; Myers, 1886) bem como um instrumento para estudar seus mecanismos (Alvarado, 2002).

Apesar de seu grande interesse pela hipnose, a *SPR* também se dedicou à investigação da mediunidade. Muitas centenas de *séances* (reuniões mediúnicas) foram observadas e os médiuns mais famosos do período passaram pelo escrutínio de seus pesquisadores, muitos deles expostos como fraudulentos (Knapp, 2003: 368). Mesmo assim, a exemplo da Sra. Piper (uma das médiuns mais investigadas pela *SPR*) alguns desses médiuns demonstraram ser possível obter informações acerca de eventos ou pessoas desconhecidas através de canais que não os dos cinco sentidos. Muito embora a hipótese de que as informações obtidas provinham de personalidades de pessoas já falecidas não pudesse ser provada, a *SPR*

⁵⁴ Termo cunhado por Frederic Myers, pesquisador da *SPR*, que se refere à aquisição paranormal de informações referentes aos pensamentos, sentimentos ou atividade de outro ser consciente; o termo substituiu expressões anteriores tais como "transferência de pensamento"; ver *Glossary of Parapsychological Terms*.

mantinha a telepatia como teoria explicativa, mesmo que parcial, para tais fenômenos. (Alvarado, 2002a).

Um dos trabalhos mais importantes da *SPR* na década de 1880 envolveu a investigação do fenômeno ao qual eles se referiam como "alucinações verídicas", ou seja, experiências de indivíduos que afirmavam ter visto, escutado ou sentido pessoas que mais tarde tiveram suas mortes – ou risco de morte – confirmadas em horário aproximado àquelas percepções. Os resultados desse estudo foram publicados em obra de dois volumes intitulada *Phantasms of the Living* (Fantasmas dos Vivos) em 1886. O fato interessante é que esses dados foram apresentados pela *SPR* no primeiro Congresso Internacional de Psicologia Experimental em Paris em 1889.

Esse congresso é digno de nota por motivos que tocam nosso estudo. Primeiramente por sua importância histórica para o desenvolvimento de outra abordagem dos fenômenos mentais, a psicologia dinâmica⁵⁵ do subconsciente (Taylor, 2009). E em segundo lugar, por reunir em um único encontro uma variedade considerável de interesses e perspectivas nas ciências da mente que emergiam naquele período. O evento foi organizado pelo grupo do neurologista Jean-Martin Charcot (1825-1893), que não pode estar presente no congresso. O psicólogo Théodule-Armand Ribot (1839-1916) assumiu a sua presidência e o médico fisiologista e pesquisador psíquico Charles Richet (1850-1935) foi o Secretário Geral. Membros do Comitê Organizador incluíam o fisiologista e psicólogo Henri-Étienne Beaunis (1830–1921), o polímata Francis Galton (1822–1911), o psiquiatra, antropólogo e pesquisador dos fenômenos psíquicos Enrico Morselli (1852–1929), William James, Wilhelm Wundt e Pierre Janet (Alvarado, 2010).

Estiveram presentes os pesquisadores psíquicos F. W. H Myers e Henry Sidgwick da *S.P.R.* de Londres. Dos Estados Unidos, além de William

-

⁵⁵ Eugene Taylor assim define o termo 'dinâmico' em seu sentido geral: "refere-se à transformação de energia de um estado a outro" (Taylor, 2009: 10). Ainda segundo Taylor, para William James o conceito é equacionado em termos de atividade ideomotora, i.e., ideias conduzem a comportamentos. Já Freud e Jung utilizam o termo para referirem-se à transformação da energia psíquica de uma experiência traumática ou conflito intrapsíquico em uma variedade de expressões, tais como imagens subconscientes, sonhos simbólicos ou até mesmo sintomas físicos (Taylor, 2009).

James, estiveram presentes o psicólogo Joseph Jastrow, o psicólogo, psiquiatra e médico Boris Sidis (1867-1923) e o médico especializado em neurologia e psicologia anomalística Morton Prince (1854-1929). O médico neurologista Hippolyte Bernheim (1840-1919, o jurista conhecido por seu trabalho em hipnose penal Jules Liégois (1833-1908), o psicólogo Alfred Binet (1857-1911), bem como o psicólogo experimentalista e matemático Joseph Delboeuf (1831-1896) da Bélgica e o psiquiatra Auguste-Henri Forel (1848-1931) da Suíça. Da Itália, o médico, criminologista e investigador psíquico Caesar Lombroso (1835-1909), e da Alemanha, o psicólogo Hugo Münsterberg (1863-1916) e o médico psiquiatra e pesquisador psíquico Albert von Schrenk-Notzing (1862-1929) entre outros (Taylor, 2009).

As pesquisas psíquicas não estavam programadas para o congresso em Paris, mas graças à influência de Charles Richet, foi incluída uma sessão de comunicação para que a *SPR* apresentasse seus trabalhos (Blum, 2006). Além de apresentar os resultados do estudo estatístico das 'alucinações verídicas', Myers, Sidgwick, James bem como Richet sugeriram que o estudo deveria ser expandido internacionalmente. Segundo James, em carta para sua esposa Alice, a reação foi bastante adversa, com os cientistas mais conservadores se opondo categoricamente à ideia" (James, W to Gibbens, A, 1889). Curiosamente, Pierre Janet, que à época pesquisava o fenômeno hipnótico juntamente com Richet, se opôs veementemente à proposta declarando não querer ver sua pesquisa associada com fantasmas e duendes. Apesar da resistência, o projeto foi aprovado e pesquisadores alemães, italianos, suíços e brasileiros concordaram em conduzir as enquetes em seus respectivos países (Blum, 2006).

James foi apontado para tomar cargo do recenseamento nos Estados Unidos e conforme suas palavras, seu objetivo era "descrever cientificamente (...) alucinações casuais de pessoas sãs incluindo neste termo, aparições ilusórias (...)" (James, 1889-97/1986: 56), em outras palavras, se alguém em estado de vigília teria tido a impressão de ter visto, ouvido ou sido tocado por um ser vivo ou objeto inanimado, mas que a tal experiência não pudesse ser atribuída qualquer causa física externa (James, 1889-97/1986: 58). O objetivo

dessa pesquisa era " (1) determinar a *proporção de pessoas* que tem tais experiências e (2) obter detalhes das experiências visando examinar suas causas e significado" (James, 1889-97/1986: 56 – grifo do autor).

Três anos mais tarde e com a participação de seis países (Estados Unidos, Inglaterra, Alemanha, França, Rússia e Brasil), os resultados foram apresentados no Congresso Internacional de Psicologia Experimental em Londres. Após a análise de 17.000 casos reunidos pelos britânicos, 7.123 por James e Hodgson, e mais os dos outros países, foi demonstrada uma correlação estatisticamente significativa entre as aparições relatadas e as mortes, dados estes consistentes com os achados da pesquisa anterior. Os processos estatísticos foram os mesmos em todos os grupos de casos e quando confrontados, os dados analisados de um país confirmavam os dados analisados dos outros (Blum, 2006) Após a análise dos dados processados por Hodgson, James afirmou que "as aparições no dia da morte são, de acordo com nossas estatísticas, 487 vezes mais numerosas que o puro acaso possa produzi-las" (James, 1889-97/1986: 75 – grifos do autor), um número compatível com aqueles obtidos por seus colegas na Europa.

Para a *SPR*, a transferência de pensamentos do indivíduo em crise para o receptor das impressões era a teoria explicativa mais plausível nesses casos. Todavia, para James os resultados não eram suficientes como evidência a ponto de convencer a ortodoxia científica. "Eu nunca acreditei e não acredito agora que esses números irão conquistar a descrença", escreveu em carta para Sidgwick. "Eles são apenas úteis para refutar a certeza dogmática dos cientistas que os avisos de morte são coincidências do acaso" (James, W to Sidgwick, H, 1896).

Foi a partir da década de 1890 que a psicologia gradualmente estabelecia sua ortodoxia, que obviamente não incluía disposição favorável aos fenômenos ocultos, incluindo nessa categoria a mediunidade em suas várias expressões e práticas consideradas por ela como pseudoterapêuticas como as místico-religiosas de cura pelo pensamento ou pela fé.

Em seu esforço para fundar uma psicologia de maior alcance, William James afirmava ser cedo demais para uma ciência tão jovem como a psicologia descartar fenômenos mentais a priori por julgá-los implausíveis (James, W to Stumpf, C, 1892). Ele argumentava que os psicólogos deveriam deixar de lado discussões acerca dos mecanismos causais, tanto mentais quanto psicofísicos, e concentrar-se nos fenômenos em si, fossem eles quais fossem, incluindo aqueles denominados ocultos, espiritualistas ou psíquicos (Coon, 1992). Para que seja evidenciada a relevância dos fenômenos psíquicos na obra de William James, citamos a título de exemplo The Principles of Psychology (1890), em que o autor no capítulo X, The Counsciousness of Self, dedica algumas páginas à discussão acerca da mediunidade como um fenômeno em que se constata a alteração anômala do self (James, 1890/1981). Páginas depois, James afirma "(...) estou convencido que um estudo sério desses fenômenos de transe é uma das maiores necessidades da psicologia, (...)" (James, 1890/1981: 375. James também se posicionava favoravelmente às pesquisas do oculto em conferências como as Lowell Lectures on Exceptional Mental States de 1896, bem como se envolvia em debates bastante acalorados com seus colegas através de publicações em periódicos científicos como Science. (Cattell, 1898a, 1898b; James, 1898a, 1898b, 1899a, 1899b).

Com o tempo, os mesmos representantes da ciência ortodoxa que propuseram elucidações aos fenômenos psíquicos através de perspectivas naturalistas, materialistas ou fisiologistas declararam não ter mais interesse em ocupar-se do tema e passaram também a criticar a *SPR* por investigar fenômenos que, segundo eles, subverteriam a Lei Natural (Keeley, 2001). Ademais, o fato de que parte dos membros da *SPR* se declarava espiritualista foi usado como argumento para associar o trabalho de pesquisa daquele grupo ao ocultismo (Keeley, 2001), fazendo com que qualquer tentativa séria de investigação daquela classe de fenômenos fosse rotulada como empreendimento pseudocientífico e, portanto, sem valor aos olhos da ciência.

Entrementes, James popularizava as pesquisas psíquicas na medida em que se tornava também popular aos olhos do público como oponente duro aos críticos do fenômeno oculto, em parte por não ter aderido ao espiritualismo, mas principalmente por sua notoriedade acadêmica na

psicologia e filosofia. Ladeado por William Crookes, Oliver Lodge e Charles Richet, todos nomes consagrados nos círculos mais altos da ciência, James transitava dentro e fora do território da ortodoxia científica, flexibilizando com suas ideias as fronteiras por ela estabelecidas. Esse fluxo de acesso permitiu a James representar as pesquisas psíquicas junto aos círculos mais rígidos das ciências da mente do período. Em suas obras acadêmicas e conferências, James não se furtava em citar Myers, Gurney, Flournoy e Richet como pesquisadores do fenômeno oculto cujas ideias informavam as suas próprias.

Para concluir, as contribuições da SPR foram várias, no entanto, para a psicologia, concepções relativas à natureza e dinâmica do subconsciente e da dissociação, oriundas sobretudo das pesquisas realizadas com médiuns como a Sra. Piper, foram além da proposta de Janet de que traumas ou patologias seriam suas causas (Alvarado, 2002). Aliás, James não explicava a mediunidade por esse viés da dissociação, que reduzia tudo à sugestão ou a uma consciência secundária. Na verdade, ele rompeu com Janet ao adaptar ideias de pesquisadores psíquicos, como Myers, que argumentavam em favor de regiões supranormais da mente que levariam a consciência à transcendência de limitações físicas (Alvarado, 2010). Mais do que isso, James via na expressão do fenômeno mediúnico, configuração de grau distinta nos elementos que constituem o fluxo de pensamento em vigília. De maneira análoga à mente subliminar de Myers, ele via o fluxo de imagens e informações entremeadas por sentimentos de relações que em transe, ao aumentar seu grau de presença no fluxo, fazem transbordar o rio mental para além de suas margens e trazem consigo novos materiais antes desconhecidos e inalcançáveis. Mas isso veremos um pouco mais adiante em nosso estudo.

2 WILLIAM JAMES E O OCULTO

Toda história pode e deve ser revisitada. E quando houver evidências suficientes, revista e recontada, sobretudo a história da ciência (ou das ciências), para que afastemos não apenas do senso comum, mas também de parte das comunidades acadêmicas, a presunção de ela ser linear e progressiva. Uma sequência de eventos épicos em que a razão humana se expande na medida em que novas teorias superam as velhas, ou melhor, quando as corretas substituem as equivocadas. Nessa história, os cientistas tornam-se os protagonistas de uma conquista do ainda ignorado e seus aparatos conceituais, metodológicos e tecnológicos ao se refinarem, definem os sucessos que obsoletam os de seus predecessores. Mesmo assim, essa é uma história em que só há grandes homens, pois mesmo aqueles que ficaram para trás estarão eternizados como pioneiros de um mesmo ideal irmanados pelo espírito nobre da busca pelo conhecimento.

Mesmo que Newton tenha se envolvido com a alquimia (Dobbs 1975), ou Darwin abraçado conceitos de hereditariedade não Mendeliana ou enfrentado crises de consciência devido às suas crenças teológicas (Richards 1987), alguns historiadores insistem em isentar seus ídolos não apenas porque foram bem sucedidos em suas teorias, mas porque suas ideias diziam respeito a coisas importantes. Assim, procuram minimizar tais fatos transformando-os em detalhes ou pequenos enganos quando comparados ao vulto da contribuição, com o intuito de manter sua integridade intelectual pois, segundo o que acreditam, o processo da ciência não pode admitir a inclusão de erros de percurso tão flagrantes (Allchin, 2000). Além disso, cientistas hoje celebrados publicamente como Richard Dawkins, Brian Cox, Neil DeGrasse Tyson e Bill Nye divulgam uma narrativa em que a ciência ocidental é a libertadora da humanidade das forças opressoras do misticismo e da superstição (Sommer, 2016).

No entanto, o olhar mais atento do historiador percebe no passado das ciências, mesmo no período que antecede a criação do termo, a possibilidade

de narrativas diferentes àquela de dimensão única, heroica e libertadora. Ele vê em seus personagens, pessoas complexas cujas biografias foram muitas vezes determinadas por comportamentos e decisões motivados pela dúvida e insegurança ou pela fé e convicção no intangível. São personagens complexos porque o ser humano assim o é nas suas características e nas relações que constrói com o mundo. Assim, o observador cuidadoso não consegue apontar apenas um fio de condução, mas uma miríade de fatos e ideias que, múltiplos e sobrepostos, interagem entre si, ora se complementando, ora se opondo, ora nem se tocando, mas que certamente participam de uma rede de relações que transcende a atividade científica, e que com ela auxilia na definição da cultura de um povo localizada no tempo e no espaço. Em nosso caso, a localização está entre o século XIX e a primeira década do XX em um eixo que se estende da Inglaterra à Nova Inglaterra nos Estados Unidos, período e geografia em que William James viveu e deixou sua marca indelével.

Nos deparamos agora com outra questão: Qual a narrativa de contexto que devemos escolher? Temos certeza que o século XIX é de extremo interesse tanto para a história quanto para a filosofia da ciência não apenas por ela ter sido palco de profundas mudanças em múltiplas frentes, mas, sobretudo, por ter sido o desenvolvimento da atividade científica, como a conhecemos hoje, um dos vetores de influência para essa virada. É por ter sido determinante na revolução de uma mentalidade que persiste até os dias de hoje, que o século XIX pode ser sim definido como a 'era da ciência' (Knight, 1986), pois foi a partir do empreendimento científico que contextos como o econômico, o social, o político e o religioso se modificaram a tal ponto que uma imagem suficientemente representativa do período não pode dele prescindir. Podemos, portanto, afirmar que os efeitos de suas extraordinárias descobertas foram além do alcance da ampliação da ação do homem sobre a natureza. Eles foram também os responsáveis por desdobramentos que fizeram brotar nas diversas camadas sociais sentimentos que contrastavam o otimismo e a dúvida, a esperança e o medo, a confiança e a incerteza, sentimentos estes que definem o século XIX como um todo (Croce, 1995; Lyons, 2009). Podemos assim caracterizá-lo também como uma 'era de contradições'.

Caso delimitássemos o contexto de nosso trabalho à relação entre a ciência e o desenvolvimento industrial e econômico dos países da Europa e subsequentemente da América do Norte, bem como suas consequências sociopolíticas, descreveríamos um período cujos avanços científicos e tecnologias tanto acirraram quanto ampliaram o espaço para a competição capitalista que eventualmente derrotaria sistemas econômicos antes apoiados em hierarquias sociais. Ainda que duvidosas essas mudanças despertaram na população o desejo por um futuro promissor mesmo que este findasse por ser o destino de uma minoria. Na prática, na medida em que inovações tecnológicas traziam a perspectiva otimista de oportunidades de negócio ímpares, havia também a inquietação do trabalhador comum que sofria com os movimentos cíclicos que oscilavam entre booms econômicos e a retração de mercados (Lyons, 2009). Coadunada à expansão dos negócios e ao desenvolvimento das ciências, o avanço da democracia trazia de arrasto também a esperança por uma sociedade mais justa. Todavia, seu projeto político não dissipava na população o temor de uma possível revolução cujos excessos ocorridos na França quedavam ainda vivos em sua memória (Lyons, 2009). Nessa perspectiva, esse teria sido 'o século de novas ideologias e movimentos operários'.

Poderíamos também nos ater às questionáveis teorias que viram o século XIX como um período de racionalização, intelectualização e, consequentemente, de desencantamento do mundo, como queria Max Weber (1946). Caso estabelecêssemos como fato o empobrecimento da vida comum de seu sentido religioso ou metafísico e que isso se deveu às ciências cujas conquistas assumiram espaço considerável nas deliberações acerca da realidade, teríamos que nos aprofundar nos processos pelos quais ela criou justificativas teóricas e estruturas institucionais aparte das religiosas, responsáveis parcialmente pela possível tensão entre essas duas esferas em meados do século (Croce, 1999). Além disso e como consequência deste apartamento, teríamos que considerar o cenário desafiador para a população

da diversidade de autoridades referentes ao conhecimento do mundo, uma vez que a aparente certeza científica minava a confiança em crenças religiosas (Croce, 1995). Nesse viés, esse seria 'o século das tensões entre ciência e religião'.

Todavia, por mais interessante que as temáticas que relacionam as ciências às perspectivas socioeconômicas, políticas e religiosas possam parecer, elas se apresentam muito vastas e parcialmente relevantes ao desenvolvimento de nossa tese. Mesmo que refreássemos os desdobramentos acima citados e nos ativéssemos ao século XIX apenas de modo a considerá-lo a era de ciências como fonte de conhecimento, ela permaneceria ainda muito vasta para o número limitado de páginas que nosso trabalho comporta, pois este tema mesmo que específico exigiria desdobramentos internos múltiplos.

Assim, para que possamos cumprir com os nossos objetivos de pesquisa, delimitaremos nossas análises a um recorte contextual particular cuja lógica acomodará nossas teses sem deixar de refletir o espírito do período no âmbito das ciências.

Como já mencionado anteriormente, a biografia de William James (1842-1910), circunscreverá nosso contexto ao século XIX e primeira década do século XX, que coincidem aproximadamente aos períodos Vitoriano (1837-1901) e Eduardiano (1901-1910). Devemos lembrar que além desses períodos estarem vinculados na sua essência à Grã-Bretanha, eles também tiveram fortes influências nos Estados Unidos, mais especificamente em regiões de alta densidade demográfica como a Nova Inglaterra e o Extremo Sul. É como disse em certa ocasião o médico e poeta Dr. Oliver Wendell Homes (1809-1894): "Boston tem nela o suficiente de Londres para se fazer um bom Dicionário de Inglês" (Holmes, 1895: 93). Assim, embora geograficamente distintas, podemos considerar essas regiões dos Estados Unidos como extensões transatlânticas do chamado Vitorianismo britânico e que há certo compartilhamento de mentalidades nesses dois polos. (Picker, 2011; Howe, 1975; Miller, 1957; Houghton, 1957) Se levarmos em conta também que a vida de William James se dividiu em boa parte entre Londres e

Boston e que suas relações intelectuais mais intensas fluíram nesse eixo, podemos assumir que seu trânsito intelectual e cultural se dava em ambientes que comungavam de características gerais semelhantes.

2.1 O século da transição nas ciências

O século XIX na Grã-Bretanha e subsequentemente nos Estados Unidos acolheu a industrialização e revoluções políticas, a obrigatoriedade da educação, a invenção do trem, o início dos serviços postais, bem como o crescimento do Evangelicalismo e da crítica às autoridades do passado. Na esteira de avanços tecnológicos que marcavam um período de progresso radical, os vitorianos alcançavam também sucesso econômico. A Revolução Industrial iniciada no século precedente fazia ressurgir o ideal baconiano de que através do conhecimento o homem poderia determinar seu próprio destino. Todavia, foi a partir da segunda metade do século XIX que a ciência protagonizou sua própria transição ao nutrir a tecnologia e modificar a imagem do cientista perante o público, o elevando ao *status* de profissional. Como afirma o físico-químico Brian L. Silver:

O reconhecimento da ciência como uma força intelectual de amplo significado não era novo, mas no século dezenove, pela primeira vez na história, a ciência estava avançando sobre o prático, o cotidiano, construindo o prestígio do cientista como um benfeitor e uma autoridade a quem recorrer para orientação (Silver, 2003: 197).

Nesse processo em que o desenvolvimento da ciência assumiu posição de destaque, não podemos reduzir o século XIX ao aprimoramento teórico e técnico daqueles que a representavam, pois a filosofia do período não apenas refletiu essa realidade, mas também foi, em certa medida, a condutora da transição para um projeto científico cujos ideais se assentavam no progresso profissional e tecnológico. Os filósofos Auguste Comte (1798- 1857), John Stewart Mill (1806-1873) e Herbert Spencer (1820-1903), inspirados pelos avanços das ciências empíricas, desenvolviam ideias que norteariam

cientistas profissionais, e também profissionais com aspirações científicas, mas sobretudo, exerciam influência significativa sobre os observadores e popularizadores da ciência (Croce, 1995). Segundo William James, por exemplo, Spencer "ampliou a imaginação, e libertou a mente especulativa de inúmeros médicos, engenheiros, advogados, físicos, químicos, e dos leigos em geral" (James, 1904: 104).

Cientistas como Hans Christian Oersted (1777-1851), André-Marie Ampère (1775-1836), Michael Faraday (1791-1867) e James Clerk Maxwell (1831-1879) também receberam influência direta ou indireta de correntes filosóficas anteriores como o Idealismo Transcendental de Immanuel Kant (1724-1804) e da *Naturphilosophie* de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854). Não se pode tampouco esquecer, é claro, das contribuições de Arthur Schopenhauer (1788-1860) e Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) na elaboração de princípios básicos da psicologia humana e sua relevância para os pensadores do inconsciente Sigmund Freud (1856-1939) e Eduard von Hartmann (1842-1906) bem como para Karl Jaspers (1883-1969), Carl Gustav Jung (1875-1961) e Ludwig Binswanger (1881-1966).

Para que a transição se consolidasse, os cientistas do período buscavam a definição da atividade científica, no entanto, debates bastante intensos findaram por demonstrar que tanto ciência quanto o chamado método científico não eram entidades unitárias (Gieryn, 1983; 1999). Além de sua multiplicidade, outro aspecto que ficou patente no período foi o da indissociabilidade entre ambos, pois como apontado pelo historiador da ciência Daniel P. Thurs (2011), as modificações dos métodos científicos ainda hoje refletem as mudanças nas ciências e o seu papel no mundo.

Assim, as ciências na sua pluralidade iniciaram processos de definição de seus territórios cada qual estabelecendo seus objetos de pesquisa e seu alcance através de metodologias que se coadunassem a princípios comuns como o da observação, da experiência e da evidência, para então se chegar a conclusões gerais. Henry H. Bauer (1992) afirma que boa parcela dos pensadores da ciência do século XIX acreditavam na primazia da evidência

sobre a teoria, i.e., que a teoria, subordinada à evidência, garantiria um sucesso que poderia ser estendido a qualquer campo do conhecimento.

A aposta em um método que grosso modo se resumia às palavras 'fato' e 'indução', como critério de validação do conhecimento científico também abriu espaço para que novos projetos de pesquisa se candidatassem ao *status* de ciência (Thurs, 2011). Isso tanto é verdade que sobre as premissas de evidências colhidas e acumuladas objetivamente e de teorias fielmente baseadas nelas, o Darwinismo Social floresceu, Karl Marx (1818-1883) procurou fazer da história uma ciência e Freud fundamentou suas teorias em estudos de caso no intuito de desvendar os mecanismos da mente (Bauer, 1992).

Além disso, outra dinâmica pode ser observada na configuração da atividade científica no século XIX: as ciências como disciplinas modernas procuraram se definir não apenas com a determinação dos objetos de seu interesse e de metodologias de investigação, mas também pelo distanciamento daquilo que julgavam não ser. Isso significa que as ciências procuraram afirmar sua identidade através da demarcação de fronteiras que ao mesmo tempo em que cumpriam a função de estabelecer o perímetro inclusivo de seus bens e formas de atuação, i.e., de seu alcance, as isolava ou pelo menos as afastava de categorias do conhecimento que em séculos anteriores constituíram a unidade da qual participava, a chamada filosofia natural (Harrison, 2006).

Ao final do século XIX, já era tácito que o termo ciência excluía o estético, o ético e o teológico (Harrison, 2006). Vale ressaltar porém, que este processo demarcatório de distinção entre estas grandes áreas do conhecimento não se deu de maneira unilateral, ou seja, exclusivamente a partir de personagens e comunidades científicas emergentes da época, mas também de algumas sociedades religiosas que por sua vez se opunham às teorias, como por exemplo as de Charles Darwin, taxando-as de meras especulações apresentadas como fatos científicos, i.e., de uma "ciência assim chamada falsamente", por se oporem à Bíblia (Thurs e Numbers, 2011: 282).

Assim, o saber científico no período em que concentramos nosso estudo procurou fixar sua identidade também ao se opor à categoria antitética do saber falso, ou seja, do conhecimento de objetos considerados ilusórios aos olhos da ciência ou adquiridos através de métodos e recursos não legitimados por ela. Desta forma, a ciência acreditava ser o instrumento que garantiria a transição do conhecimento infundado para o verdadeiro, o real, e o preciso. Com pretensões de deter o conhecimento verdadeiro, mesmo que esse valor não fosse absoluto, a ciência definia aquilo que ela não era, fazendo de atividades que tivessem pretensões às novas verdades mas que não estivessem em conformidade com seus princípios, uma falsificação.

Disciplinas como a geologia, a arqueologia, a paleontologia e a biologia evolutiva, cada qual em seu território epistêmico, eram defendidas por cientistas, no mais das vezes, quando temas duvidosos tentavam adentrar suas fronteiras colocando-os seus representantes ao contato com novos candidatos ao reconhecimento científico. A título de exemplo, citamos o tema da existência ou não das serpentes marinhas, questão que também contribuiu com discussões acerca da natureza da evidência, uma vez que as declarações de testemunhas nunca foram apoiadas sobre provas materiais de espécimes ou restos dos mesmos. Na sua maioria, eram os amadores da ciência que relatavam ter avistado esses animais, o que contribuiu para a construção da figura do cientista profissional em oposição ao amador e também para a distinção entre o científico e o não científico (Lyons, 2009).

Outro exemplo a ser citado é o da frenologia, que na sua forma mais típica defendia que partes do cérebro determinavam a morfologia no crânio que por sua vez revelava traços da personalidade e do caráter das pessoas (Thurs, 2011; Lyons, 2009). Em contraste às serpentes marinhas o tema era bem mais complexo, não apenas por estar em conformidade com os princípios de se elaborar conclusões gerais a partir da apresentação de fatos, mas também por remeter a questões essencialmente filosóficas como a natureza da mente e sua relação com o cérebro, isso sem mencionar as reivindicações práticas feitas por jovens médicos (Lyons, 2009). No contexto da transição entre as alegações consideradas falsas das ciências chamadas marginais e o

conhecimento verdadeiro da ortodoxia científica que se constituía à época, o possível papel de contribuição da frenologia, por sua abordagem naturalista, no distanciamento da psicologia da filosofia faz dessa questão algo bastante complexo (Young, 1970).

Além disso, Young (1970) ainda argumenta em favor da frenologia na possível preparação do caminho para as teorias evolutivas da mente e do comportamento. No entanto, a iniciativa do neuroanatomista e fisiologista alemão Franz Josef Gall (1758-1828), considerado o criador da frenologia, é considerada como pseudocientífica, ao contrário da teoria darwiniana, mesmo que ambas estejam assentadas sobre evidências morfológicas. Sem querer simplificar a questão, é importante que se considere o fato de que o relativo sucesso prático da frenologia foi devido sobretudo à expectativa de ser a chave que solucionaria todas as deficiências da sociedade (Lyons, 2009), mas cujo fracasso, em parte, possa ser atribuído a uma teoria e prática apoiadas sobre evidências qualitativa e quantitativamente questionáveis. Nesses quesitos, as evidências que sustentavam a teoria da evolução das espécies podem ser consideradas muitíssimo superiores às dos frenólogos. Na obra de Darwin, *The Origin of Species*⁵⁶, além de suas teorias, são encontrados vastos compêndios de fatos de anatomia e de embriologia comparativa, bem como as últimas descobertas da época em paleontologia, geologia e biogeografia (Darwin, 1909).

Na mesma categoria de temas como o das serpentes marinhas e da frenologia, Lyons (2009) inclui os fenômenos chamados de ocultos, espiritualistas ou psíquicos. A autora descreve esses três casos da história das ciências como iniciativas que foram marginalizadas – no sentido de terem sido colocadas à margem – pela ortodoxia científica no período Vitoriano-Eduardiano. Como já pudemos constatar anteriormente, cientistas já consagrados como Sir William Crookes, Sir Oliver Lodge e Alfred Russel Wallace, ao se juntarem à *SPR*, tiveram como objetivo submeter os

_

⁵⁶ O título original da primeira edição publicada em 1859 era *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (Sobre a Origem das Espécies por Meio da Seleção Natural ou a Preservação de Raças Favorecidas na Luta pela Vida). A partir da sexta edição em 1872 o título foi abreviado para *The Origin of Species*.

fenômenos espiritualistas ao crivo da investigação científica (Bauer, 1992), contudo, encontraram forte resistência das comunidades de ciências do século XIX. Embora fosse relativamente menor em relação aos seus opositores, o grupo de cientistas que se interessou pela investigação do oculto era formado por nomes eminentes das ciências. Além de Crookes, Lodge e Wallace na Grã-Bretanha e todos os citados no capítulo anterior, podemos ainda acrescentar, Heinrich Hertz (1857-1894) na Alemanha e Camille Flammarion (1842-1925) e Marie Curie (1867-1934) na França (Sommer, 2014).

Todavia, proponentes das ciências físicas contrários à investigação do oculto, alegavam que a natureza errática dos fenômenos ia de encontro com as máximas da Física, i.e., de que suas leis são constantes, uniformes e universais, violando assim um dos princípios básicos para a boa prática científica, a repetibilidade (Sommer, 2014; Lyons, 2009). Vale lembrar que se esse fosse o único critério para se definir a atividade científica, disciplinas como a astronomia, paleontologia, parte da biologia e tantas outras não poderiam ser consideradas ciências.

Mas não era apenas a definição das boas práticas de pesquisa o que manteve os fenômenos psíquicos em posição marginal aos olhos das comunidades que almejavam a profissionalização da ciência. A natureza de tais ocorrências também foram alvo de seus detratores que insistiam em vincular os fenômenos psíquicos com reivindicações espiritualistas. Mesmo que membros da *SPR* estivessem envolvidos com movimentos espiritualistas da época, boa parte de seus pesquisadores alegavam mesmo que hipoteticamente a existência de forças físicas ainda desconhecidas pela ciência que poderiam explicar o oculto sem que se precisasse recorrer a agentes espirituais (Lyons, 2009).

O periódico médico britânico *The Lancet* de 6 de fevereiro de 1897 publicou em sua seção *Annotations* um texto cujo título é "*Psychical Research* and the Roentgen and Other X Rays". Nele, o autor apresentou um comentário acerca do discurso presidencial do químico e físico William Crookes proferido à *SPR* de Londres no dia 29 de janeiro do mesmo ano. O texto reproduz partes

do discurso de Crookes que ao comentar a descoberta do físico alemão Wilhelm Conrad Röentgen (1845-1923), levanta a hipótese de que os fenômenos psíquicos possam também ser causados por algum tipo de radiação ainda desconhecida dos cientistas. A autoridade de Crookes no assunto é justificada, não apenas por ter sido ele o inventor do meio necessário para a descoberta dos raios de Röentgen⁵⁷, o experimento chamado 'A Ampola de Crookes', mas também por ter defendido a hipótese da existência de forças psíquicas (Crookes, 1871a; 1871b; 1874) e de um possível quarto estado da matéria (Crookes, 1881) no intuito de naturalizar o oculto.

O autor da publicação coloca em destaque excertos do discurso do novo presidente da *SPR*, William Crookes, que denotam sua confiança nas pesquisas psíquicas como ciência a ser reconhecida e com muito a oferecer na descoberta de leis da matéria e energia ainda desconhecidas: "a ciência psíquica tal qual empreendida pela Sociedade (*SPR*) é o embrião de algo que com o tempo pode dominar todo o mundo do pensamento" (Crookes apud autor anônimo, 1897). Ainda de acordo com o autor, Crookes levantou a hipótese de que os raios de Roentgen não definiriam o limite de frequência das radiações possíveis na natureza e que alguns desses raios desconhecidos poderiam oferecer a resposta a fenômenos psíquicos, como por exemplo a telepatia. Segundo Crookes, ao adotarmos essa hipótese "nenhuma lei física é violada, nem é necessário invocar o que é comumente chamado de sobrenatural" (Crookes apud autor anônimo: 1897). O mesmo discurso de Crookes é comentado também por John Grier Hibben da *Princeton University* no periódico *Psychological Review*⁵⁸ de do mesmo ano

-

⁵⁷ Foi em novembro de 1895, que o cientista alemão Wilhelm Conrad Röentgen descobriu a radiação que chamou provisoriamente de raios X significando raios desconhecidos, mas cuja denominação popularizou-se e permanece até os dias de hoje, muito embora sua natureza não seja mais tão misteriosa assim (Spangenburg e Moser, 2000).

⁵⁸ O periódico *Psychological Review* foi fundado em 1894 por James McKeen Cattell e James Mark Baldwin. Ambos eram proprietários e anualmente se alternavam como editores. Desde a sua fundação essa publicação foi considerada veículo de destaque na divulgação da psicologia empírica do período (Alvarado, 2009b). Para maiores detalhes acerca desse periódico e de suas publicações acerca das pesquisas psíquicas entre 1894-1900, ver Alvarado, C S (2009) Psychical Research in the Psychological Review, 1894–1900: A Bibliographical Note. *Journal of Scientific Exploration*, Vol. 23, No. 2, 211–220.

de 1897. Nele, o autor vê no argumento de Crookes, de que vibrações muito mais velozes das descobertas por Roentgen poderiam afetar certos centros cerebrais na produção da telepatia, algo que não poderia ser classificado como hipótese, mas o estabelecimento da possibilidade de uma especulação (Hibben, 1897).

Um ano mais tarde, William Crookes volta a defender sua hipótese publicamente em seu discurso de posse da presidência da *British Association for the Advancement of Science*, em Bristol na Inglaterra. A transcrição bastante extensa desse discurso foi publicada na íntegra em duas edições consecutivas da revista *Science*. Nele, após uma longa exposição estatística acerca do fornecimento de alimentos no Reino Unido (Crookes, 1898a), Crookes elevou o seu discurso "às alturas da ciência pura" (Crookes, 1898b: 601), discorrendo sobre a matéria, na sua dimensão mais fundamental. Crookes pondera a sua constituição questionando se o átomo é partícula como visualizava Newton, ou um centro de força como propunham Faraday e Boscowitch (Crookes, 1898b). Ele também faz um retrospecto das descobertas das ciências físicas no campo da energia e da radiação, citando Hertz, Lodge e o casal Curie (não coincidentemente pesquisadores do fenômeno psíquico), entre outros, até chegar aos raios de Roentgen para então introduzir os esforços da *SPR* na investigação da telepatia.

Da defesa de sua hipótese que a transferência de informações e imagens de um cérebro a outro poderia ser devida a um meio físico interveniente de extrema sutileza e altíssima frequência que prescindiria dos órgãos sensoriais e do espaço, Crookes ainda acresce a seu discurso as supostas evidências de uma região abaixo do limiar da consciência também envolvida no processo de influência de mente a mente (Crookes, 1898b). O físico certamente estava se referindo às teorias de Frederic Myers acerca da mente subliminar, conceito em certa medida análogo ao que era conhecido à época por subconsciente. Assim, mencionando nomes como Richet, Janet e Binet da França, Breuer e Freud da Áustria e William James dos Estados Unidos, William Crookes insere na questão por ele considerada premente para a ciência, a necessidade do envolvimento da psicologia do

subconsciente para o desvelamento da telepatia, além de citar Sidgwick, Gurney e Hodgson da *SPR* como aqueles que fortaleceram o caminho das pesquisas psíquicas na medida em que o delimitaram com seu trabalho crítico de exclusão de ocorrências psíquicas ilegítimas ou fraudulentas.

Ao final do seu discurso, Crookes dá indicações para que se façam esforços multidisciplinares na investigação dos fenômenos psíquicos, o que poderia ser considerado uma antecipação em termos de mentalidade para se fazer ciência no século XIX. Entretanto, devemos lembrar que o período vitoriano-eduardiano foi marcado pela transição para uma ortodoxia que não apenas visava a profissionalização do cientista, mas a demarcação de seu território de ação. Talvez por esse motivo, cientistas também usaram como argumento contra a inclusão das pesquisas psíquicas ao rol das ciências, a definição das competências adequadas para esse tipo de investigação, por se tratarem de fenômenos de natureza sutil e complexa. Mesmo que os pressupostos de uma força natural ainda desconhecida contornasse as alegações de agentes sobrenaturais como causa da produção dos fenômenos, a dependência dessas ocorrências de fatores psicológicos era inevitável.

Mesmo que Crookes estivesse disposto a compartilhar o laboratório com psicólogos e pesquisadores psíquicos, essa não era a opinião de todos. O neurologista George Beard (1839-1883) e os psicólogos Joseph Jastrow e Hugo Münsterberg (1863-1916), embora contrários às investigações do oculto, sugeriam que os pesquisadores psíquicos fossem tutelados ou até mesmo substituídos por especialistas, caso não houvesse como descartá-los (Bordogna, 2008). Beard, por exemplo, argumentava que os fenômenos psíquicos pertenceriam ao campo da cérebro-fisiologia, pois assim como Carpenter, acreditava que tais ocorrências poderiam ser explicadas como automatismos do sistema nervoso. Caso suas prescrições fossem seguidas, os pesquisadores dos fenômenos psíquicos seriam impedidos de seguir seu trabalho, uma vez que não possuíam as credenciais necessárias para a tarefa.

Joseph Jastrow também defendia que apenas especialistas deveriam investigar o oculto, segundo ele, por essa classe de fenômenos envolver a

impostura e o autoengano. Para Jastrow, somente o olhar treinado e livre de expectativas poderia bem avaliar ocorrências de natureza obscura, sem ser enganado pelos sentidos ou até mesmo, no caso da mediunidade, pela esperança da confirmação da imortalidade da alma (Bordogna, 2008). Em um período em que concepções acerca de uma mente inconsciente se proliferavam, para Jastrow, tanto os pesquisadores psíquicos quanto as testemunhas arroladas por eles, mesmo as de reputação profissional e social incontestáveis, estavam sujeitos a percepções distorcidas causadas por fatores que escapariam à crítica e à razão.

Münsterberg, professor de psicologia e colega de William James na Harvard University foi além de seus colegas afirmando que mesmo um cientista bem treinado como ele, poderia ser vítima de embustes perpetrados por médiuns fraudadores. Para ele, os investigadores da ciência tinham em sua natureza a tendência a acreditar que tanto médiuns quanto testemunhas seriam incapazes de enganá-los, portanto, os únicos que teriam competência técnica para tal tarefa seriam os detetives, investigadores de polícia e mágicos profissionais (Münsterberg, 1898). Com isso Münsterberg não afirmava a incompetência do cientista para formular teorias acerca do oculto, mas apenas sua limitação como testemunha e crítico na avaliação de seu valor evidencial (Bordogna, 2008).

Seguindo a mesma linha de argumentação de Münsterberg, encontramos no periódico médico *The Lancet* de janeiro de 1912, uma resenha crítica da obra *The Evidence for the Supernatural* (1911) de autoria do professor de fisiologia e médico Dr. Ivor Lloyd Tucket (1873-1942), em que o autor comenta que embora se possa presumir o treinamento científico como suficiente para a investigação de assuntos tão sutis, aqueles que estão acostumados às condições do laboratório, i.e., à constância daquilo que é experimentado, são críticos ruins para experimentos cujas circunstâncias são vagas e nunca idênticas (Autor anônimo, 1912). Ele ainda completa seu argumento afirmando:

É justo dizer que o conhecimento prático do ilusionismo em todas as suas especialidades, combinado com treinamento

em psicologia, é um melhor talento para o investigador desses fenômenos do que qualquer outro equipamento científico (Autor anônimo, 1912: 40).

Outro argumento usado contra a pesquisa dos fenômenos psíquicos é que os investigadores dessas ocorrências poderiam sofrer a influência dos médiuns. As teorias que cercavam esse argumento variavam bastante, mas em síntese defendiam a hipótese de que a sugestionabilidade e técnicas sutis de hipnose alterariam as percepções, emoções e até as memórias daqueles que se aventurassem a investigar o oculto. O mesmo poderia acontecer com as testemunhas que induzidas hipnoticamente pelos médiuns seriam incapazes de perceber estímulos sensoriais ou até mesmo de perceber falsas sensações (Bordogna, 2008). Wiliam James, em carta enviada em 21 de maio de 1899 para Edward Titchener (1867-1927) relata que seus colegas na maioria das vezes se recusavam a conhecer a Sra. Piper e que Münsterberg certa vez justificou sua recusa dizendo que se os resultados fossem positivos ele teria certeza de ter sido hipnotizado. James ainda retrucou dizendo: "Traga sua esposa, sente-se em um canto & observe, e veja se os seus relatos coincidem". Ao que Münsterberg replicou: "Jamais permitirei que minha esposa vá a um espetáculo desse tipo". James finaliza seu relato a Titchener, dizendo com sarcasmo: "Eu chamo isso de o verdadeiro espírito de interesse por fatos novos" (Skrupskelis and Berkeley, 1992-2004: VIII, 532).

Todas essas instâncias em que as ciências do período vitoriano procuraram negociar com temas considerados marginais a seus interesses, sobretudo em relação ao oculto, podem nos levar à impressão equivocada de que o período foi marcado por uma polarização entre cientistas profissionais sábios e aspirantes ao saber científico ingênuos. Na verdade, essa afirmação seria bastante inconsistente pelo conjunto de evidências disponíveis. Se tomarmos como exemplos Francis Bacon (1561-1626) e Robert Boyle (1627-1691), considerados os pais da ciência moderna, há indícios de que eles consideravam fantasmas e a influência mental em certos casos, fatos da natureza (Sommer, 2014; Henry, 2002; Hunter, 2001). Se ainda somarmos todos os nomes já citados até agora em nosso estudo que, admitidamente

tiveram interesse e se lançaram à investigação do oculto, com facilidade afastamos a imagem de que aqueles tivessem sido grupos de crentes fanáticos ou diletantes com mentes inocentes insistindo em crenças sobrenaturais.

É importante ressaltar também que mesmo dentro da *SPR* havia divergências epistemológicas que variavam desde o estabelecimento de uma "base evidencial sólida para fundamentar formas de espiritualidade humanistas e livres de dogma, até abordagens positivistas indutivas indiferentes ou até avessas a questões religiosas " (Sommer, 2014: 3), como as de Charles Richet, Enrico Morselli (1852-1929), Théodore Flournoy e Albert von Schrenck-Notzing (1862-1929).

Fato é que não encontramos evidências, dentro do contexto em que estamos abordando as pesquisas psíquicas, que elas tenham sido subordinadas a dogmas religiosos. Mesmo assim, pesquisadores da SPR eram acusados de terem usado suas pesquisas com o intuito de promover ideias espiritualistas. Nesse contexto, era também comum que cientistas usassem sua autoridade junto à opinião pública para tentar expor o que acreditavam ser os perigos do oculto com base em pressuposições sociais, culturais e religiosas (Sommer, 2016). É importante acrescentar que, na contramão da imagem do cientista isento de qualquer viés, muitos dos homens de ciência do período tinham convicções religiosas bastante fortes, como Faraday, "que considerava o espiritualismo uma blasfêmia (Sommer, 2014: 4). Sommer ainda afirma que a partir da metade do século XIX representantes tanto do agnosticismo quanto do cristianismo, do humanismo secular e do materialismo filosófico "encontravam-se em raro uníssono ao declararem os proponentes do espiritualismo e de outros movimentos heterodoxos como inimigos mútuos (Sommer, 2014: 2). Esse fato sozinho já enfraquece a narrativa comum de que a transição das ciências no século XIX pode ser compreendida como simples oposição e conflito com a religião.

Mesmo assim, isso poderia nos levar ainda à conclusão de que as pressões sofridas pelos pesquisadores psíquicos teriam a ver com divergências religiosas. No entanto, evidências retiradas de textos cujo

objetivo era descreditar o oculto, indicam que a transição das ciências no século XIX era justificada por outra questão, a rejeição ao pensamento mágico. Palavras como 'misticismo', 'superstição' e 'bruxaria' figuravam em textos de popularização da ciência e sobretudo daqueles que advogavam em favor da nova psicologia buscando fixar suas bases como disciplina científica. Aliás esses eram termos que ao serem associados a expressões como 'delírios epidêmicos', 'atavismo' 'epidemias mentais', serviam simultaneamente para consolidar a imagem dos novos cientistas da mente, bem como combater os supostos males culturais, sociais e intelectuais do espiritualismo e de quem quer se aventurasse a investigar seus fenômenos (Leary, 1987; Coon, 1992; Sommer, 2012). Essas estratégias retóricas são evidências daquilo que o historiador das ciências Andreas Sommer resume da seguinte forma:

Para simplificar uma estória extremamente complicada: a profissionalização e o início da secularização das ciências no século XIX ocorreu em uma atmosfera que foi marcada pela hostilidade veemente não tanto dirigida à religião mas ao 'pensamento mágico' (Sommer, 2016: 113).

O psicólogo Joseph Jastrow é exemplo bastante típico nessa estratégia em defesa da psicologia experimental. Em resenha do livro do antropólogo Adolf Bastian (1826-1905), *In Sachen des Spiritismus und einer naturwissenschaftlichen Psychologie* (1886) ele afirma em seu texto intitulado *The Psychology of Spiritualism*, publicado na revista *Science* de dezembro de 1886, que para "o delineamento do crescimento psicológico normal da cultura" e "a demonstração da evolução da racionalidade", é necessário que se registrem os avanços no progresso da civilização (Jastrow, 1886: 567). Jastrow ainda afirma que, por outro lado, nessa história há um lado sombrio que por meio de processos ocultos e místicos tenta encurtar o caminho para o conhecimento. Estes são os capítulos que registraram "os horrores da bruxaria, as loucuras da alquimia e a busca pela pedra filosofal e pela fonte da eterna juventude" (Jastrow, 1886: 567). Esses teriam sido resultado de desvios, deslizes ou regressões a modos primitivos de pensamento, que à luz

da antropologia poderiam ser chamados de "a vida psíquica das tribos selvagens" (Jastrow, 1886: 567).

Em defesa à ciência moderna como expressão máxima da racionalidade, Jastrow a opõe também a grupos que segundo ele, "precisam de ambientes pouco iluminados para exprimir sua fé" (Jastrow, 1886: 567). Para o psicólogo esse seriam os herdeiros de traços psicológicos, intelectuais e comportamentais de nossos antepassados:

O espiritualismo, a tradição teosófica, as ciências ocultas e todos os mistérios que os seguem, são apenas as expressões que essa tendência atávica do pensamento humano exteriorizou em nosso século científico (Jastrow, 1886: 567).

O texto de Jastrow ilustra bastante bem o argumento de Sommer. Todavia, ele nos dá elementos adicionais para irmos um pouco além de seus argumentos. Jastrow, ao comentar o livro de Adolf Bastian destaca a estreita relação entre o pensamento mágico e o pensamento primitivo de tribos selvagens e incivilizadas, atribuindo a crença em fenômenos psíquicos a uma herança de mentalidades retrógradas e já ultrapassadas, o que colocaria os seguidores do espiritualismo e mesmo os pesquisadores do oculto em total oposição com o espírito progressista de um período marcado pelas promessas de avanços tecnológicos e científicos.

Percebemos esse viés demonstrado claramente em discursos de alguns cientistas e intelectuais que se lançavam ao ataque contra a pesquisa do oculto (Emmons, 1857; Beard, 1879). A identificação entre fenômenos considerados sobrenaturais que remetiam a um estágio da humanidade em que a crença tinha papel preponderante e a ideia de retrocesso não apenas intelectual, mas histórico, que se opunha ao ideal de superação através da racionalidade propagandeado pelo projeto científico moderno.

Não podemos supor que qualquer alusão ao passado fosse indesejável ou inconveniente, pois mesmo dedicados à inovação, os cientistas vitorianos se mostraram também obstinados pela compreensão de seu passado desde que as explicações se distanciassem do mágico e do mítico. Eles acreditavam que assim o presente assumiria as configurações necessárias para que as

reformas visionárias de um futuro cada vez mais promissor fossem possíveis (Lyons, 2009). Ao mesmo tempo em que fazia a sua transição do diletantismo amador para a consolidação profissional, a ciência se julgava também o instrumento, ou melhor, o veículo que poderia levar a humanidade às suas maiores conquistas futuras. Nessa perspectiva, concordamos com Walter Houghton que definiu o século XIX como a era da transição, uma vez que as populações europeias e norte-americanas acreditavam estar vivendo em um tempo que os levaria do passado para o futuro (Houghton, 1985), sobretudo na trilha das ciências modernas.

Dessa forma, se considerarmos que essa foi uma das características marcantes no período vitoriano-eduardiano, i.e., a expectativa pública a partir da promessa, em grande parte sinalizada pelas ciências, de uma transição segura do passado para um futuro de bem-estar, podemos entender a aversão do novo científico a qualquer coisa que representasse resquícios de um passado que poderia comprometer a mudança. Se levarmos em consideração que as ideias de Darwin, Mill e Comte permeavam a mentalidade da população que já se acostumava a termos como processo e evolução (Croce, 1995), a ideia espiritualista de que somos espíritos em processo de evolução somada às iniciativas de investigação por nomes de peso das ciências de certa forma criaram situações de fragilização do projeto científico no século XIX.

Mesmo assim, não podemos ser ingênuos e acreditar que os defensores das ciências modernas eram movidos apenas pelo ideal de progresso. Pode-se afirmar que esse ideal era considerado pelos cientistas, sobretudo por já estar incutido na mentalidade das populações vitorianas e que por razões óbvias de mercado não poderiam ser contrariadas. Na verdade, tendemos a concordar com o historiador Paul Jerome Croce que embora o crescimento de um profissionalismo socialmente confiável e seus pronunciamentos robustos de interpretações positivistas, a ciência progrediu em direção à incerteza. Isso porque o positivismo era muito mais a crença dos observadores da ciência do que dos cientistas que sabiam que esses ideais "não seriam suficientes para deter os *insights* de profissionais acerca da

qualidade condicionada e relacional de todo o conhecimento" (Croce, 1995: 4).

É verdade que os representantes da ortodoxia que então se fixava guardavam as fronteiras de seus territórios epistêmicos e metodológicos com bastante zelo. No entanto, temos que ser bastante cautelosos, para não repetir a história que admite apenas as narrativas de grandes homens e grandes feitos e que exclui a possibilidade de perspectivas diversas ou por vezes embaraçosas. É com o intuito de equilibrar nossa narrativa, que afirmamos que a transição nas ciências do século XIX alcançou seus sucessos, mas teve também o seu revés. A ciência moderna, como promotora do positivismo, instigou a confiança da opinião pública na certeza de tempos cada vez melhores, ao mesmo tempo em que o probabilismo, a relatividade e metodologias hipotéticas consolidavam a incerteza como seu fundamento (Croce, 1995). Por mais que os vitorianos já estivessem acostumados com a mudança, era por acreditarem em um ponto de chegada futuro que apostavam na transição, ao contrário dos homens de ciência, aqueles reconhecidos como tais ou não, que através de sua própria atividade chegaram a uma única certeza, a da incerteza.

2.2 William James: O empirista da transição

"A vida está nas transições tanto quanto nos termos conectados" (James, 1904/1976: 42), afirma William James em seu ensaio *A World of Pure Experience*. Nesse artigo, James propõe a base metafísica de seu empirismo radical, a experiência pura. Segundo ele, ao contrário das filosofias que analogamente a um mosaico encrustam as substâncias sobre uma superfície, seja ela chamada de ego transcendental ou absoluto, no empirismo radical não há tal tipo de fundação, pois as peças são ligadas umas às outras por suas bordas, i.e. por transições sentidas entre elas, tão reais quanto elas próprias (James, 1904).

Ao chamar a atenção para as transições contínuas em um mundo de experiências, James na verdade propõe um mundo intrinsecamente unitário e de caráter dinâmico e variegado, pois seu princípio metafísico, a experiência pura, se expande continuamente através de suas margens ou limites (Weber, 1999: 4). Nesse mundo arrazoado por James, a experiência original é neutra i.e., ainda não qualificada em seu campo instantâneo que, uma vez revisitada ou projetada para o futuro, deixa de ser pura, porque uma vez tomada de forma reflexiva passa a ser experiência de segunda ordem em que as categorias se definem. Para James não existe uma consciência em estado puro, pois pura é apenas a experiência. Assim, ele equaliza em uma mesma dimensão metafísica não apenas os objetos e suas relações, mas também o sujeito que conhece e o objeto conhecido, o interno e o externo, o visível e o invisível. No empirismo radical, portanto, não há espaço para o dualismo ou qualquer tentativa de compartimentalização da realidade, por este preconizar um universo aberto e em formação constante. Por esses motivos, nada que seja experienciável poderá ser ignorado ou desconsiderado.

Não adentraremos nesse momento, a filosofia do empirismo radical, mas, afirmamos que o excerto acima é evidência das últimas consequências não apenas de conjeturas que foram amadurecidas pelo autor desde a década de 1880, mas a extrapolação teórica de uma atitude geral que pode ser encontrada na vida e obra de William James. Na verdade, quando James admitiu em outro artigo de 1904, *Does 'Consciousness' Exist?*, que havia vinte anos que ele duvidava da consciência como entidade, ele admitia que em dado momento enquanto escrevia o *The Principles* entre 1878 e 1890, colocou em dúvida o dualismo de substâncias ou qualquer outra divisão que pudesse ser sintetizada na fórmula 'sujeito que conhece — objeto conhecido'.

Assim, defendemos ser esse um dos motivos de sua insistência na pesquisa do oculto, pois primeiramente, por serem fenômenos que, por excelência, desafiam o modelo dualista, tanto metafísico quanto epistemológico, a sua investigação traria à luz a natureza de processos cognitivos que poderiam validar o que mais tarde ele chamaria de empirismo radical. Para James, os fenômenos psíquicos, por envolverem estados

mentais de transição, deveriam ser considerados cientifica e filosoficamente pois aparentemente sua fenomenologia ao invés de mediar dualismos, poderia revelar participação de opostos em ambos os polos, o que findaria por desfazê-los no único elemento de constituição da realidade a que James chamou de experiência.

Em segundo lugar, esses são fenômenos que por sua natureza de exceção se mostravam elusivos a tentativas de localização em categorias da natureza conhecidas à época e chamados por James de "Resíduo Não Classificado" (James, 1890/1983: 247) Suspeitamos que James identificava nessa classe de ocorrências, fenômenos de transição entre categorias já estabelecidas, o que fez deles temas ainda mais interessantes para seu projeto intelectual. Além disso, o fato de tais ocorrências desafiarem critérios caros aos defensores das fronteiras das ciências como o da racionalidade e os de caráter metodológico como replicabilidade, previsão e controle, dificultava a definição da área de competência à qual deveriam ser designados.

Vale lembrar que o empirismo do modelo científico do século XIX de certa forma recortava o mundo em fragmentos e se esforçava em designar para cada um deles uma área do conhecimento, privilegiando assim uma visão disjuntiva da realidade e em certa medida, das ciências também. Além de suspeitar dessa visão de mundo, James tampouco acreditava que saberes compartimentalizados poderiam fazer uma leitura justa da realidade, pois para ele, o empirismo que chamaremos de clássico, falhava em perceber as relações entre objetos como termos experienciáveis, e que tal encadeamento dotaria a realidade de movimento ou fluxo contínuo, i.e., de contínuas e infindáveis transições. Por defender a primazia da experiência sobre a teoria, ou seja, caso a teoria não fosse suficiente para esclarecer o fenômeno, ela deveria ser revista e reformulada, James igualmente defendia que o mesmo princípio deveria ser aplicado à ciência. Em outras palavras e especificamente para o objeto de nosso estudo, caso o modelo científico vigente falhasse em elucidar o oculto, esse modelo deveria ser repensado. Como veremos mais adiante, por esse motivo, James propôs que os fenômenos psíquicos fossem investigados de maneira interdisciplinar, justamente por estarem localizados em espaços intersticiais comuns a várias disciplinas.

Como também vimos a pouco, um dos argumentos da ortodoxia científica que se formava no século XIX, era que os fenômenos ocultos representavam expressões culturais de um passado já superado. Ecos de tempos imemoriais em que o pensamento mágico servia como amarra na imobilização da racionalidade. Contrário à transição preconizada pelos esforços dos cientistas do período vitoriano que anunciavam um futuro promissor às custas da anulação do que era considerado primitivo, James como apontamos, parece ter identificado na investigação dos fenômenos psíquicos o caminho para superar um modelo para ele de alcance bastante limitado e de leitura parcial da realidade. Afirmamos que James via no oculto, fenômenos que poderiam fazer avançar questões fundamentais e cruciais para a psicologia e filosofia, e consequentemente reconfigurar o pensamento científico a modelos de maior alcance.

Mais especificamente, ao localizar seus interesses exatamente nos fenômenos que a psicologia experimentalista desejava que fossem postos de lado, James dá claros sinais de sua insatisfação com o que a nova ciência propunha. Arguiremos mais adiante nesse capítulo que por essa insatisfação e por acreditar que o oculto representava a ponte para o vislumbre de verdades ainda não consideradas pela ciência, James esboçou ao longo de sua obra a proposta de uma psicologia do mais amplo alcance e aberta a qualquer experiência que envolvesse o âmbito mental inclusive as de exceção. Uma psicologia inclusiva pautada pela atitude radical de um novo empirismo que não exclui de sua pauta nada que possa ser experienciado.

Ao analisar a vida e a obra de William James, identificamos o oculto em três expressões distintas, mas de interesse para ele: os fenômenos da mediunidade, os das curas mentais e as experiências místico-religiosas. Segundo o psicólogo e parapsicólogo Gardner Murphy (1895-1979)

Para ele todas elas eram manifestações similares de áreas imensamente importantes e pouco compreendidas da mente humana e de suas potencialidades, que devem ser

investigadas por quaisquer meios à nossa disposição Murphy, 1973: 12).

Na mediunidade, o conhecimento sem objeto o intrigava tanto quanto os mecanismos mentais envolvidos na sua aquisição. Nas curas mentais, o interesse médico de William James era aguçado por casos que inegavelmente demonstravam a ação do pensamento sobre o corpo dos pacientes. E nas experiências místicas James identificava através de estados de alteração mental, a produção de experiências que dotariam tanto a vida de santos quanto de pessoas comuns de significados mais profundos. Assim, quando considerados sob a ótica de uma abordagem empírica radical, a mediunidade pode ser imaginada como fenômeno capaz de promover a transição da psicologia para uma nova ciência da mente mais abrangente, as curas mentais como instrumentos de intermediação na configuração de uma medicina não materialista e as experiências místico-religiosas como estruturas de ligação para novos modelos de compreensão do sagrado.

Ao analisar esse tripé fenomênico, identificamos um elemento em comum na sua produção, mecanismos mentais chamados à época de subconscientes, ou como preferia Frederic Myers, subliminares. Através da análise de escritos que apresentaremos nesse capítulo, demonstraremos que James identificava no subconsciente, o território de transição entre a dimensão da consciência e outra que parecia participar de alguma forma na produção desses fenômenos. Essa outra dimensão ou fonte de conhecimento, mistificada ao longo da história, não foi seu primeiro interesse. Como veremos daqui em diante, no âmbito de nosso estudo privilegiaremos uma abordagem que alguns autores chamam de fenomenológica das questões examinadas por James, em detrimento de questões de fundo tratadas por ele.

2.2.1 Uma educação para o oculto

William James foi o primeiro dos cinco filhos de Mary Robertson Walsh (1810–1882) e Henry James, Sênior (1811–82). Ele nasceu em 11 de janeiro

de 1842 em Nova lorque e desde cedo esteve exposto aos colóquios que seu pai organizava em sua casa entre as décadas de 1840 e 1850 e que reuniam intelectuais tais como Ralph Waldo Emerson⁵⁹ (1803-1882) e Henry David Thoreau, entre outros⁶⁰. Quanto ao pai de William, pode-se dizer que era um místico e um Calvinista por hereditariedade com interesses por metafísica (Perry, 1996) e cujos interesses maiores eram pelas ideias de Fourier e a teologia e filosofia swedenborguianas (Knapp, 2003). Nesses encontros, as crianças não estavam apenas presentes, elas eram estimuladas à participação nas discussões (Knapp, 2003).

A lista de tópicos debatidos era bastante extensa, variando da política às reformas sociais tais como o sufrágio feminino, a abolição da escravatura e, é claro, o espiritualismo, um tema que levantada muitas dúvidas e gerava longas discussões. Muito embora as opiniões fossem divididas, os relatos de fenômenos tidos como sobrenaturais eram tratados com rigor através de análises críticas avaliações neutras de evidências. Mesmo assim, supostas comunicações dos mortos, relatos de possessões espirituais e estados de transe em geral impressionaram profundamente o jovem William (Knapp, 2003). Disso podemos depreender que desde uma idade muito tenra, William James esteve exposto a um ambiente intelectual que além de familiarizá-lo com o oculto e o anormal, também o estimulava à apreciação crítica de fenômenos com base em evidências.

⁵⁹ Ralph Waldo Emerson foi o pai intelectual do transcendentalismo, ou Transcendentalismo Norte-Americano, movimento que teve sua origem na região da Nova Inglaterra, mais especificamente na cidade de Boston e cujos princípios metafísicos tinham como objetivo uma mudança na sociedade e na cultura então muito arraigados ao intelectualismo de Harvard, abarcou não apenas a filosofia, mas também a literatura, a religião e a cultura em geral dos Estados-Unidos entre os anos de 1832 e 1840. Frequentador assíduo da casa dos James, Emerson ao lado de outros transcendentalistas, dentre eles Henry David Thoreau (1817-1862), advogava a existência de um princípio espiritual que transcende o mundo físico, cuja percepção só poderia ser alcançada através da intuição. Esse princípio não derivado da experiência dos sentidos teria sua origem na vida interior do indivíduo e que é ao mesmo tempo o universo, permite que as leis naturais possam ser reveladas no menor dos fatos. Assim sendo, a experiência, qualquer que seja, pode conduzir o homem ao entendimento do universo e de suas leis.

⁶⁰ Para uma lista detalhada daqueles que frequentavam a casa dos James e suas respectivas publicações, ver nota em Knapp, 2001: 1).

Já a educação de William pode ser caracterizada como uma experiência tríplice: "ensino, viagens e vocação" (Perry, 1996: 42). As convicções que seu pai tinha de que a educação não deveria ser limitada a atividades institucionais foi uma das razões que motivaram as constantes viagens dos James à Inglaterra, França, Alemanha e Suíça, pois para ele, esse tipo de experiência era de grande valor pedagógico para os filhos.

De fato, a mudança constante de escolas em diferentes países além de estar sob a tutela de diversos professores particulares levaram William a desenvolver habilidades de leitura e fala nas línguas europeias (Perry, 1996). Outra consequência dessas experiências surgiu mais tarde em sua vida; o hábito de viajar sempre que ele estivesse em crise, fosse ela física, intelectual ou vocacional.

Em 1861, William matriculou-se para estudar Química na Lawrence Scientific School of Harvard University. No entanto, as longas horas de experimentação nos laboratórios fizeram com que ele mudasse em 1863-4 para o Departamento de Anatomia Comparada e Fisiologia da Harvard Medical School, estudos que ele interrompeu após um ano para juntar-se ao naturalista Louis Agassiz (1907-1873) em sua expedição ao Brasil em 1865. Devido ao seu adoecimento na América do Sul, ele volta a Boston no ano seguinte para retomar seus estudos em Medicina. Em1867 William deixa a universidade novamente. Dessa vez para voltar à Europa, o que marcou outro período dedicado à busca de alternativas que a vida poderia lhe oferecer (Perry, 1996). Muito embora outros motivos, tais como problemas de saúde, dúvidas vocacionais e o aperfeiçoamento de línguas, tenham sido atribuídos a essa viagem, o objetivo de mitigar os sintomas de seu incansável desejo por algo mais foi alcançado. Para esse fim, William se ocupou com estudos de filosofia e assistiu conferências sobre Fisiologia, abordagens que ele considerava viáveis ao estudo da ciência emergente da Psicologia (Perry, 1996)

Na década de 1860 a formação acadêmica de William e seu interesse pela Psicologia também coincidiram com o seu contato agora na vida adulta com o espiritualismo. De acordo com Knapp, ele participou de algumas

séances e sinalizou por cartas a amigos suas intenções de estudar o tema academicamente com o fim de desenvolver "um método científico para estudá-lo" (Knapp, 2003:152). Uma evidência que corrobora esse argumento é um artigo de revisão escrito por William James (1868/1987) sobre o livro de Ambrose-Auguste Liébeault cujo título é *Du Sommeil et des États Analogues* (1868) em que ele relaciona as doenças mentais aos fenômenos considerados ocultos.

De volta a Harvard, William completou seus estudos e obteve seu título de MD (Doutor em Medicina) em 1869. Todavia sua carreira direcionou-se à docência ao invés da prática médica, sendo que todos os seus anos de carreira acadêmica foram dedicados a *Harvard University* onde lecionou Anatomia Comparativa e Fisiologia dos Vertebrados em 1873, Psicologia entre 1875 e 1876 (primeiro curso de pós-graduação em Psicologia nos Estados Unidos), no ano seguinte Psicologia Fisiológica a alunos de graduação e começando em 1878, Filosofia (Houghton Library, sem data).

William James se tornou conhecido pela autoria de obras tais, como *Principles of Psychology* (1890/1981), *Psychology: Briefer Course* (1892/1984), *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy* (1897/1979), 'Human immortality' (1898/1982), *Talks to Teachers on Psychology* (1899/1983), *The Varieties of Religious Experience* (1902/1985), *Pragmatism* (1907/1975), e *A Pluralistic Universe* (1909/1977).

2.2.2 O Oculto na vida e obra de William James

Psicólogo, filósofo, fisiologista e formado em medicina pela *Harvard University*, William James envolveu-se formalmente com as pesquisas psíquicas em 1882, ano de fundação da *SPR* em Londres. Seu interesse e atividade nessas questões estendeu-se até o ano de sua morte em 1910. Este período de 28 anos coincide, ou melhor, se justapõe ao período em que se dedicou a investigar temas referentes à psicologia, filosofia e religião (McDermott, 1986).

Dois anos após a fundação da *SPR* a primeira reunião oficial do seu braço americano, a *ASPR*, aconteceu na *American Academy of Arts and Sciences* em Boston. Juntamente com cientistas e estudiosos na sua maioria de *Harvard*, James assumiu papel de liderança no seu estabelecimento ((Murphy, 1973; Myers, 1886; Perry, 1996; Taylor, 1996), assumindo a direção de dois comitês: o de Hipnose e o de Mediunidade. James também participou ativamente em outros comitês, como os dedicados à investigação da Transferência de Pensamentos (i.e., Telepatia) e Aparições e Alucinações, assumindo as funções de direção em reuniões, produção de relatórios, responder a cartas daqueles que alegavam ter tido experiências de natureza psíquica e mais importante, a condução de pesquisas (Knapp, 2003).

James foi vice-presidente da *SPR* britânica por 18 anos e seu presidente por dois mandatos em 1894 e 1896. Ele também escreveu artigos e resenhas nos *Proceedings* e *Journal* da *SPR* e *ASPR* sobre clarividência, escrita automática e fenômenos mediúnicos (transe, materializações e experiências sensoriais), bem como em periódicos tais como *Science*, *Forum* e *Scribner's* com o propósito de popularizar as pesquisas psíquicas (Knapp, 2003), mas também para criticar a psicologia científica da época por não se interessar em investigar tais fenômenos (Benjamin, 2006). James participou em ambas as *Societies*, envolvendo-se diretamente na condução e supervisão das investigações de casos locais e também atuando regularmente como consultor para os casos britânicos "por seus *insights* filosóficos e competência científica" (Knapp, 2003: 371). Ele observou, descreveu, reuniu e interpretou inúmeras ocorrências de fenômenos psíquicos (McDermott, 1986), mas como citado anteriormente, James dedicou grande parte de sua atenção à médium Leonora Piper.

Fora dos círculos da pesquisa psíquica as habilidades mentais da Sra. Piper estavam longe de ser unanimidade. O psicólogo e editor da revista *Science* James McKeen Cattell (1860-1944), por exemplo, publicou em abril de 1898 em seu editorial, comentários bastante sarcásticos pondo em dúvida a legitimidade de suas faculdades, apoiando-se em cinco declarações retiradas do artigo de 1898 de autoria do pesquisador psíquico Richard

Hodgson intitulado *A Further Record of Observations of Certain Phenomena of Trance*. A publicação de Cattell teria como objetivo, segundo ele, responder a um comentário publicado em um dos *Proceedings* da *SPR* que afirmara que ele descreditava tais fenômenos sem ao menos ler os relatórios de experimentos realizados por seus pesquisadores. O editor da *Science* considera então o relatório publicado por Hodgson e dele cita excertos de declarações de cinco pessoas que estiveram presentes à *séances*, segundo ele, os únicos representantes da ciência entre tantos outros declarantes (Cattell, 1898). Cattell procura ainda justificar a escolha do relatório dizendo se tratar de estudo envolvendo o "corvo branco' selecionado por Wiliam James dentre todos os corvos malhados exibidos pela Sociedade" (Cattell, 1898: 534).

Cattell segue no texto citando as declarações do filósofo e psicólogo James Mark Baldwin (1861-1934), o físico John Trowbridge (1843-1923), o paleontólogo e geólogo Nathaniel Southgate Shaler (1841-1906), o matemático John Mills Peirce (1834-1906) e o médico Silas Weir Mitchell (1829-1914). As declarações foram bastante variadas. Houve quem afirmasse estar desapontado pela ausência de um número maior de informações para poder julgar a médium, mesmo sabendo das limitações de uma única séance e também das variáveis envolvendo o fenômeno (Baldwin apud Cattell, 1898). Também houve aqueles que comentaram o número pequeno de informações corretas em relação às incorretas (Trowbridge, Shaler e Peirce apud Cattell, 1898) e também a afirmação peremptória de que nenhuma informação correspondia à realidade (Mitchell apud Cattell, 1898). Cattell finaliza seu texto fazendo um trocadilho com o nome da médium utilizando-se de parte da passagem bíblica do Evangelho de Mateus que diz: "Tocamo-vos flauta, e não dançastes; (...)" (Mateus 11:17). Em inglês: "We piped unto you, and ye did not dance; (...)" (Matthew, 2004: 738).

William James respondeu prontamente a Cattell, em carta publicada na edição seguinte da mesma revista em maio de 1898. James inicia sua defesa afirmando o quanto ele acredita ser o tema da mediunidade merecedor de estudo rigoroso, mas que infelizmente a opinião científica, mesmo que

treinada a pronunciar veredictos imparciais sustentados pela lógica na discussão de temas ortodoxos, quando se trata de "meras questões de superstição como os transes de uma médium, ela se sente tão confiante na impunidade e na indulgência (...)" (James, 1898: 641) que seja lá o que disser, "diverte-se com um arsenal de armas lógicas de bárbaros sem treinamento, que incluem todos os vários sofismas enumerados nos livros" (James, 1898: 641).

A partir dessa introdução, William James concentra sua resposta na forma em que Cattell tratou o tema da mediunidade. Para James, os comentários de Cattell poderiam bem ilustrar uma aula sobre falácias em um curso de Lógica (James, 1898). Ao escolher cinco casos de relativo insucesso da médium para contradizer a afirmação de que os transes da Sra. Piper demonstram a possibilidade de se obter conhecimento através de via sobrenatural e, principalmente, omitindo declarações importantes e favoráveis aos transes feitas por aqueles citados como homens de ciência, Cattell teria cometido o que se conhece no jargão jurídico como *supressio very* (James, 1898). James finaliza ainda dizendo diretamente a Cattell:

O caso certamente merece oposição mais eficiente do ponto de vista lógico do que os seus comentários; e eu rogo aos leitores da *Science*, pelo cuidado de formar uma opinião razoável, que busquem as informações nos *Proceedings of the Society for Psychical Research*, Parte XXXIII (onde irão encontrar um relatório honesto baseado em 500 sessões desde que o último relatório foi feito) ao invés de cinco ocorrências pouco negativas, as quais você selecionou e citou de forma tão triunfante (James, 1898: 641).

Na mesma edição e na sequência da carta de William James, encontrase uma nota de Cattell em que ele explica que o seu texto de abril, embora publicado na seção editorial, representava sua opinião pessoal. O editor da *Science* ainda afirma que, embora relutante em escrevê-lo, o fez por julgar que a *SPR* estaria prejudicando a psicologia da mesma forma que William James estaria influenciando seus alunos com o seu envolvimento nas pesquisas psíquicas. "Nós todos reconhecemos sua liderança, mas não podemos segui-lo em atoleiros" (Cattell, 1989: 642), finalizou Cattell.

Outros psicólogos também demonstraram preocupação com a liderança que James detinha e sua influência sobre uma ciência que acabava de declarar independência da filosofia (Benjamin, 2006; Coon, 1992; Moore, 1977). O que temiam também era a percepção pública de que a nova ciência estaria retrocedendo aos estágios místico e metafísico já declarados como ultrapassados pelo positivismo de Auguste Comte, este fundamentado na ciência, no pensamento racional e nas leis empíricas. As críticas a ele eram bastante ácidas, e James tampouco deixava de expressar um certo ressentimento por seus colegas negarem atenção aos eventos psíquicos sem sequer avaliar as evidências ou demonstrar interesse em testar aquilo que os médiuns alegavam fazer. James acreditava que essa era uma atitude contrária ao espírito científico (Benjamin, 2006).

Foi provavelmente por causa desse espírito de investigação que, em parte, William James atrasou a entrega do *The Principles of Psychology*, como ele mesmo parece reconhecer em carta que escreveu para sua esposa Alice:

Subjetivamente, meu maior problema é finalizar minha psicologia [o livro] (...). Não devo tocar um médium e provavelmente um caso mesmérico, com a ponta de uma vara longa. As Pesquisas Psíquicas tomaram muito tempo no ano passado (James, 1886/1998: 156).

Não obstante, sua convicção de que a exploração de tais estados da consciência promoveria uma melhor compreensão da psique humana, o motivava a dar prosseguimento em seu projeto de pesquisas dos fenômenos considerados ocultos (Knapp, 2003) a ponto de incorporar parte de suas constatações em sua obra maior de psicologia, *The Principles of Psychology*:

A possessão mediúnica em todos os seus graus parece formar um tipo especial de personalidade alternativa perfeitamente natural, e a suscetibilidade a ela (...) não é de forma alguma um dom incomum em pessoas que não apresentem nenhuma anomalia nervosa evidente (James, 1890/1981: 372).

Logo depois de pontuar sua conclusão que a mediunidade era natural, portanto parte do psiquismo humano, James instiga o leitor ao afirmar:

Estou persuadido por familiaridade abundante com os transes de uma médium que o 'controle' pode ser completamente diferente de qualquer *self* possível da pessoa em estado de vigília (James, 1890/1981: 374).

James obviamente se referia à mediunidade da Sra. Piper, arguindo que certos estados mentais de exceção podem ser não-patológicos, e portanto, discordando da teoria de Pierre Janet que afirmava serem essas manifestações exclusivas de pacientes histéricos e epilépticos (Janet, 1889). Mais importante que isso, James antecipava a possibilidade da existência de fluxos de consciência secundários em um mesmo indivíduo. Referindo-se aos estudos do pesquisador psíquico Frederic Myers sobre escrita automática, ele concluiu:

Os selves podem ser mais de dois, e os sistemas cerebrais individualmente usados para cada um devem ser concebidos como se interpenetrando uns aos outros de maneiras muito insignificantes (James, 1890/1981: 378).

Essas são evidências que nos levam à conclusão de que os fenômenos psíquicos possam ter tido papel de relevância maior do que os historiadores da ciência e da psicologia têm atribuído em seus estudos. Entendemos que isso se deu em parte por causa dos intercâmbios intelectuais que manteve com pesquisadores de ambas as *SPR*s, sobretudo com Edmund Gurney e Frederic Myers. O historiador da psicologia Eugene Taylor afirma que:

As formulações de Myers foram (...) centrais para o desenvolvimento da psicologia e da filosofia de James na década de 1890, e elas formam o núcleo epistemológico das atividades científicas de James na psicologia da anormalidade e pesquisas psíquicas (Taylor, 1996: 79).

Em alguns escritos de William James essa relação é simbiótica embora geral e sutil, mas pode ser também aberta e inequívoca como se pode evidenciar nas *Lowell Lectures* de 1896 (Taylor, 1984). Em sua segunda conferência tratando do tema 'automatismos', James apresenta ao público

evidências da operação de personalidades secundárias simultaneamente à personalidade principal de um sujeito. Essas evidências, fruto de experimentos conduzidos por Gurney, introduziram a concepção de Myers de uma consciência subliminar, que James insiste ao longo de suas conferências, era uma das melhores teorias já propostas para explicar o funcionamento da mente nos fenômenos psíquicos.

O modelo de Myers hipotetiza que nosso *self*-cotidiano, ou supraliminar (nossa consciência ordinária em estado de vigília) é apenas um pequeno segmento de nossa psique, enquanto que uma variedade muito ampla de funções psíquicas, incluindo as paranormais, está ativa em regiões subliminares da mente (Myers, 1903). Myers imaginava que algo análogo a uma membrana facilmente permitiria que as informações fluíssem da mente supraliminar para a subliminar, mas que o movimento contrário seria bem mais inibido (Crabtree, 1993).

Na medida em que James aceitava a concepção de Myers, ele reforçava suas próprias conclusões de que a mente não poderia ser reduzida ao cérebro ou mesmo vista como seu epifenômeno. James mais tarde defenderia a hipótese do cérebro funcionar como um transmissor (teoria da transmissão) ou como um filtro de um campo de consciência ampliado (James, 1898/1982). Já no final de sua vida, James especulava sobre a possibilidade de dimensões superiores da consciência em que redes mentais coletivas conectariam todos os indivíduos como ilhas em:

(...) um contínuo cósmico de consciência, contra o qual nossa individualidade constrói apenas barreiras acidentais, e para o qual nossas várias mentes mergulham como que em um oceano-mãe ou reservatório (James, 1909/1986: 374).

Consideraremos outras evidências com o intuito de reforçar a tese de que o seu interesse pelo oculto era mais do que mero capricho e que os estados mentais subconscientes envolvidos nessa classe de fenômenos teriam sido considerados por ele a chave para a compreensão de mecanismos mentais comuns. Ao expor tais evidências, esperamos corroborar nossa tese de que sua intenção era não apenas a de formular um corpo teórico que

abrangesse e descrevesse dinamicamente esses estados, mas que também pudesse auxiliá-lo na concepção de um modelo de mente. Para isso, analisaremos o seu artigo *The Hidden Self*, publicado em 1890, e também *Person and Personality* publicada na *Johnson's Universal Cyclopedia* em 1895, em que ele desenvolve sua concepção de personalidade. Ambos os textos introduziriam de forma sintética alguns dos temas expostos publicamente mais tarde por James em suas Conferências Lowell em 1896. Esses temas também serão tratados em detalhe ainda neste capítulo.

2.2.2.1 The Hidden Self (1890)

Nesse artigo, William James apresenta evidências da realidade de estados subconscientes da mente apoiado nos avanços da Psicologia Experimental do Subconsciente encabeçada na França por Pierre Janet. Sob o impacto das investigações e ideias do psicólogo francês, James anuncia uma verdadeira revolução científica com o estudo experimental de aspectos da consciência alternativos aos estados normais de vigília, sobretudo através da hipnose. Para James, com o novo estudo científico do hipnotismo, "as adivinhações, as inspirações, as possessões demoníacas, as aparições, os transes, êxtases, as curas milagrosas e a produção de doenças, e poderes ocultos de pessoas singulares sobre pessoas e objetos de suas vizinhanças" (James, 1890/1983: 248 - 249), enfim os fatos chamados de sobrenaturais, estariam prestes a perder seu caráter miraculoso para alguns e de bizarrice para os descrentes. James ainda ressaltou que parte desses relatos, que eram antes classificados nas bibliotecas sob o título de "superstições", estariam sendo observados com novos olhos e reclassificados como "Casos de histeroepilepsia", todos sob análises acreditadas cientificamente (James, 1890/1983: 249). Com isso, além de desmistificar o caráter oculto desses fenômenos, a revolução dos estudos acerca do subconsciente desmitificaria também pretensões de relacioná-los unicamente à morbidez da mente.

Segundo James, a quantidade de casos que resistem às explicações de fraude ou mesmo de truques enganosos da própria imaginação, coloca os fenômenos de transe entre os objetos de ciência de maior interesse para a compreensão da natureza mental humana. Além disso, esses mesmos fatos que, através dos tempos têm sido registrados abundantemente como expressões de forças externas e ocultas agindo sobre o psiquismo humano, na verdade corroboram a hipótese de que a mente humana possui um maior poder cognitivo, de alcance e influência do que acreditamos vivenciar.

James também cita as curas mentais e os adeptos da Christian Science que, através de diferentes métodos, alcançam resultados notáveis muitas vezes descartados pelas comunidades médicas com o comentário "apenas efeitos da imaginação" (James, 1890/1983: 267). Segundo James, esse tipo de comentário perde sua força na medida em que avançam as investigações dos psicólogos franceses, "de Myers, Gurney e dos 'pesquisadores psíquicos'", pois "pela primeira vez estão tentando fazer uma leitura do significado definitivo que jaz nessa frase das mais vagas" (James, 1890/1983: 267-268).

James finalizou seu ensaio com importantes observações acerca do que se passava no cenário das pesquisas psíquicas nos Estados Unidos naquele momento, apontando primeiramente, para suas próprias pesquisas, que haviam revelado um tipo diferente de transe. Segundo ele, um estado mental vivido por uma mulher não histérica que durante o transe demonstrava conhecimentos a respeito de fatos que transcendiam as capacidades de sua consciência em estado normal (James, 1890/198). James ainda afirma:

Estou ciente de todas as responsabilidades a que essa declaração me expõe, e eu a faço deliberadamente, não tendo praticamente dúvida alguma de sua veracidade. Minha própria impressão é que o estado de transe é algo imensamente complexo e flutuante, na compreensão do qual mal começamos a penetrar, e a respeito do qual qualquer generalização radical será certamente prematura. Um estudo comparativo dos transes e estados subconscientes é entretanto da mais urgente importância para a compreensão de nossa natureza (James, 1890/1983: 268 – grifos do autor).

James se referia à médium Leonora Piper, com que já conduzia experimentos havia algum tempo. Segundo o que se depreende de suas declarações finais, James parece bastante otimista em relação ao estudo dos estados de transe, ao antever que por mais esparsas que fossem suas ocorrências ostensivas, uma vez reunidas e abrigadas sob um mesmo teto teórico, se tornariam "o centro de cristalização de uma rápida acumulação de novos conhecimentos" (James, 1890/1983: 268).

2.2.2.2 Person and Personality (1895)

Outra evidência que demonstra a importância do subconsciente e dos estados de transe na psicologia visionada por William James pode ser encontrada na publicação de um texto de sua autoria para a *Johnson's Universal Cyclopedia* de 1895 sob o título *Person and Personality*. Nele, James define pessoa e personalidade com base no que havia de mais atual à época, mas antes dedica várias páginas na definição de ambos os termos, desde sistemas orientais de pensamento até Locke, sem deixar de mencionar Platão, Aristóteles, as escolas helenísticas e Descartes.

Em seguida James passa a apresentar argumentos na construção da definição dos termos, primeiramente ao apresentar evidências de pesquisas cujos sujeitos em estado de transe, natural (sonambúlico) ou induzido (hipnótico) apresentam duas ou mais personalidades alternantes com distintos sistemas de memória em cada uma delas. James dá crédito ao pesquisador da *SPR* e seu amigo, Edmund Gurney, como o pioneiro na comprovação de que "as memórias da consciência hipnótica podem coexistir, após despertar, com a consciência normal do sujeito, mas permanecer desconhecida para este (James, 1895/1983: 319). Ele segue descrevendo alguns casos já apontados em *The Hidden Self* e repetidos no *The Principles*, em que personalidades secundárias se revelavam na medida em que o transe é induzido a níveis mais profundos, argumentando em favor da existência de uma pluralidade de *selves* e que a unidade na verdade, é apenas o extrato

visível da consciência vinculado à realidade material (James, 1895/1983). É interessante assinalar a importância que as evidências favoráveis à multiplicidade de fluxos mentais em uma mesma pessoa tiveram para William James, pois além de descrevê-las mais uma vez, foi nesse texto que ele procurou hipostasiar a personalidade como categoria pertinente à psicologia, ao contrário do *The Principles*, em que os mesmos exemplos não foram sistematizados da mesma forma, tratando a personalidade apenas como a conexão entre o *self* e nossas experiências conscientes (Taylor, 1996). É importante apontar também que as ideias de William James se desenvolvem de forma orgânica sobretudo por sua fidelidade ao empírico na formulação teórica. Caso as evidências sejam avessas às ideias já fundadas, elas (as teorias) deverão ser modificadas.

Outros fenômenos foram ainda explorados por James na composição de um conceito ainda mais abrangente de pessoa e personalidade, como a escrita automática, vista por ele como via de acesso a outras regiões da consciência, como a subconsciente. Para ele, todos nós somos capazes de reproduzir esse fenômeno, mas em diferentes graus de qualidade. Da escrita automática para o transe mediúnico, a diferença estaria no fato de o médium se expressar pela palavra escrita ou falada reivindicando que seu autor não faz parte daquele organismo, apenas o instrumentaliza. James assinala que no transe mediúnico há graus diversos, mas que a consciência habitual do médium não recorda do que disse durante o transe (James, 1895/1983). James certamente se referia às suas próprias experiências com a Sra. Piper, uma vez que ela afirmava não lembrar do que se passava durante os estados de transe. James ousou ainda mais ao fazer incursões para o interior de temas historicamente considerados ocultos ou fantásticos, como a possessão demoníaca, afirmando que na essência o fenômeno se assemelha àqueles observados no transe mediúnico.

Em suas considerações finais, James deixa transparecer uma questão que notamos, o acompanha ao longo de sua obra, a do uno e do múltiplo. No caso específico da psicologia da personalidade, o tema se refere à existência ou não de um princípio unificador capaz de abrigar múltiplas personalidades

conforme evidências já demonstradas. Alternativamente, se considerada uma personalidade como a primária, esta faria das outras subpersonalidades, ou personalidades secundárias, subordinadas à primeira? E se esse fosse ocaso, quais os mecanismos e níveis de dependência? De acordo com James, há traços nessas personalidades secundárias que não podem ser explicados, caso se considere a hipótese de que sejam "improvisações acidentais, produzidas por certos grupos de 'ideias' do paciente que se separam do resto e levam uma vida quase independente" (James, 1895/1983: 320). Além disso, se equalizarmos personalidade com consciência, muitas personalidades logo muitas consciências e, se considerados os pressupostos de Lock, muitas pessoas (James, 1895/1983).

Mesmo com questões tão cruciais para a psicologia, para dizer o mínimo, James consegue retirar o peso de interpretações mistificadoras das ocorrências que envolvem o transe ao concentrar suas análises finais às manifestações em si. James procura também não se ater a ilações de causalidade, e se afasta da hipótese de causa única, embora tenha identificado similaridades flagrantes entre esses fenômenos. James parece apostar na exploração de contextos para explicações mais racionais e com o claro propósito de dar nova perspectiva ao tema exclui um dos argumentos mais comuns, atribuí-los a patologias mentais: "Os sujeitos não têm nada em comum com os insanos, assim tecnicamente chamados" (James, 1895/1983: 320), afirma James mais de uma vez.

A partir de suas observações James infere que a personalidade parece ser elástica em sua atuação ao expandir suas margens e limites periféricos para regiões ainda desconhecidas. James oferece como exemplo a produção de efeitos físicos em processos de cura e as nas manifestações mediúnicas, sejam elas por meio da escrita ou da fala, ele aponta uma tendência a um determinado tipo de personificação comum a todos os médiuns. Mesmo que esse seja o caso, diz ele, "ocasionalmente demonstram um conhecimento de fatos desconhecidos da pessoa primária" (James, 1895/1983: 321).

Outra evidência de que o oculto não apenas é relevante para a obra de William James, mas para ele, elemento de importância para uma ciência

da mente de ampla abrangência pode ser encontrada nas últimas linhas de seu texto. Nas suas palavras, "A importância e os limites desses fenômenos ainda tem de ser compreendidos, e a psicologia está apenas começando a reconhecer essa investigação como tarefa urgente" (James, 1895/1983: 321).

Como visto anteriormente, a psicologia experimentalista que à época tentava se fixar ciência da mente era avessa ao tema, sobretudo nos Estados Unidos. Assim, ao referir-se ao reconhecimento desses fenômenos pela psicologia James se referia a um grupo de psicólogos que Eugene Taylor (1996) chama de "o eixo psicoterapêutico franco-suíço-anglo-americano (Taylor, 1996: 40). Segundo Taylor, esse grupo era aglutinado ao redor da hipótese psicogênica, cujo pressuposto é a influência da mente sobre o corpo e exerceu forte influência na psicopatologia estadunidense, sobretudo em Boston. "De acordo com essa perspectiva, memórias traumáticas poderiam ser convertidas por meios simbólicos em sintomas tanto físicos quanto mentais" (Taylor, 1996: 40).

2.2.2.3 The Lowell Lectures⁶¹ (1896)

Essas conferências constituem peça evidencial relevante e, portanto, de apelo argumentativo robusto em favor da tese de que William James não se interessava pelo oculto como um mero capricho, mas sim como parte de um projeto para uma psicologia inclusiva em que fenômenos dependentes de mecanismos subconscientes seriam reconhecidamente parte integrante. Seu interesse fica explícito pelos temas tratados na série: "Sonhos e Hipnotismo", "Automatismo", "Histeria", "Personalidades Múltiplas", "Possessão Demoníaca", "Feitiçaria", "Degeneração" e "Gênio" (Taylor, 1984: 5).

_

⁶¹ As Conferências Lowell de William James jamais foram transcritas, portanto, não há uma publicação integral desse material. Por esse motivo, nossa pesquisa bibliográfica acerca desse tema se restringiu às notas de sua autoria, recuperadas e compiladas por Eugene Taylor e publicadas em 1984. Esse trabalho de reconstrução contou também com o complemento de Taylor a alguns dos apontamentos de James, deixados por ele em forma abreviada. Taylor é hoje considerado autoridade de renome internacional e referência em estudos jamesianos.

Apesar de alguns dos títulos, James mais tarde confidenciou ao amigo e filósofo George H Howison (1834–1916) que sua intenção era evitar discorrer sobre o oculto e as pesquisas psíquicas. Seu objetivo era discutir a morbidez mental e comunicar ao público "conclusões mais otimistas e favoráveis à saúde" com o que havia de mais novo na terapêutica da sugestão, medicina e psicologia do subconsciente (James to Howison, 1897). Vale lembrar também, como afirma Taylor, que "por muito tempo, a morbidez vinha sendo tratada como fixa e inalterável, de alguma forma algo diferente do normal" (Taylor, 1984: 5).

Essas conferências aconteceram na cidade de Boston, sob o patrocínio do Lowell Institute com o nome "Os Estados Excepcionais da Mente". Mais do que se declarar contra a relação necessária entre esses estados mentais de exceção e a morbidez mental, James privilegiou durante as conferências a centralidade de uma teoria do subconsciente, para reforçar ainda mais suas ideias acerca da consciência como uma pluralidade de "eus". Com argumentos sustentados por observações e estudos de caso documentados por médicos e pesquisadores, James deixou clara a sua intenção de desmistificar os fenômenos considerados ocultos, defendendo a sua legitimação como objeto de pesquisa para as ciências da mente.

As conferências podem também ser consideradas como uma tentativa de William James em sintetizar diversos interesses seus naquele período, como a psicoterapia e os fenômenos psíquicos (Taylor, 1984). James identificava um dos resultados desse processo no movimento das curas mentais, como a combinação das duas em uma iniciativa profissional legítima, i.e., como algo que deveria ser reconhecido tanto como prática de assistência à saúde quanto potencial prático religioso. Por concordarmos com a síntese muito competente de Eugene Taylor relativa à essência do objetivo de William James nas *Lowell Lectures* de 1896, transcrevemos suas palavras, por estas também localizarem o projeto jamesiano em uma região de indistinção entre a ortodoxia e a saberes considerados por ela como marginais, ultrapassados ou duvidosos:

(...) a ênfase de James em uma psicologia do subconsciente única para cada indivíduo é por demais intrigante, pois ela implica em um método psicoterapêutico aliado tanto à filosofia e à religião quanto à medicina e à psicologia experimentais: baseada em última instância na compreensão do problema do paciente seguido de autoajuda, ao invés de diagnósticos através de classificações profissionais seguidas Uma orientação tratamento impessoal. enfatiza independência através da educação, enquanto a outra enfatiza a dependência ao cuidado (Taylor, 1984: 12).

Fica bastante claro que as *Lowell Lectures* proferidas por William James evidenciam sua preferência por temas e práticas que se opusessem às tendências das comunidades científicas à compartimentalização de saberes e profissões. Mais uma vez identificamos o território jamesiano de construção de perspectivas mais abrangentes para a compreensão e atuação psicológicas na transição entre o estabelecido e o contestatório, o regulamentado e o informal, o que se supõe certo e o certamente duvidoso.

2.2.2.4 The Varieties of Religious Experience (1902)

Consideraremos agora o texto que explora outro apoio do tripé de ocorrências que identificamos sob a categoria geral de fenômenos ocultos na obra de William James. The Varieties of Religious Experience: A Study In Human Nature (1902) foi a publicação das transcrições das Gifford Lectures on Natural Religion que aconteceram entre 1901 e 1902 na University of Edinburgh. Nelas, as experiências religiosas ou místicas são o foco central de discussão de William James (Myers, 1986). E a tese defendida por ele é a de que a experiência pessoal, não a filosofia, é a coluna vertebral da religião (Smith, 1985). Assim, James aborda a religião numa perspectiva pouco ortodoxa, em que ele a considera como vivência, ou melhor, considera as muitas dimensões da experiência religiosa pessoal, ao invés de uma crença em experiências alheias ou sistemas teológicos (Weil, 1995). Para James, essas são experiências de natureza transcendente aos limites da consciência do indivíduo, vividas por santos, profetas e mesmo por homens comuns, que

mantém as religiões vivas. As definições abstratas e os sistemas de adjetivos logicamente concatenados são apenas os efeitos posteriores que se aglomeram sobre uma massa de experiências místico-religiosas concretas.

Alguns anos antes, em conferência na Califórnia em 1898, cujo título foi *Philosophical Conceptions and Practical Results*, James assim descreveu essas experiências: "conversas com o invisível, vozes e visões, respostas à oração, modificação de ânimo, libertação de medos, influxos de auxílio, certezas de apoio, sempre que certas pessoas direcionam suas atitudes internas de maneiras apropriadas" (James apud Perry, 1996, p. 255). Nas conferências de *Edinburgh*, sua caracterização parece mais próxima aos fenômenos psíquicos que descrevemos em nosso primeiro capítulo:

Ainda mais que outros tipos de gênios, talvez, os líderes religiosos têm sido sujeitos a visitas psíquicas anormais. (...) suscetíveis a obsessões e a ideias fixas; e frequentemente entrado em transes, escutado vozes, tido visões e apresentado todos os tipos de peculiaridades que são ordinariamente classificadas como patológicas (James, 1902/2002: 15-16).

Ao falar da conversão, os fenômenos se repetem e podem facilmente ser identificados novamente com o oculto:

Vozes são comumente ouvidas, luzes vistas, ou visões testemunhadas; fenômenos de automatismo motor ocorrem; e sempre parece, após a entrega da vontade pessoal, como se um poder superior tivesse inundado e tomado posse (James, 1902/2002: 225).

James não considera estas experiências como meras fantasias ou expressões de estados mentais patológicos, mas sim experiências reais, pois suas consequências podem ser constatadas em termos efetivos nas vidas desses indivíduos. James conclui que mesmo que as interpretações referentes à natureza da realidade última possam variar de pessoa a pessoa, os mecanismos psicológicos que subjazem às experiências místicas parecem ser os mesmos e também dos transes mediúnicos.

Essas últimas peculiaridades conectam os estados místicos a certos fenômenos específicos de personalidades alternativas ou secundárias, tais como a fala profética, a escrita automática, ou o transe mediúnico (James, 1902: 367).

Embora as conferências possam ter sido consideradas por críticos materialistas reducionistas como uma aventura teológica de William James, suas transcrições são hoje marco para a psicologia da religião. Contrariando seus detratores, James procurou demonstrar a razoabilidade das experiências místicas mostrando sua semelhança com aquilo que pesquisadores psíquicos e psicólogos do subconsciente investigavam sob condições controladas. Assim sendo, o conceito de subconsciente estaria na base de todas essas experiências, que para ele, mesmo sendo uma concepção da psicologia, poderia ser suscetível a uma interpretação religiosa (Myers, 1996).

Outras ocorrências que dizem respeito ao nosso estudo e que foram identificadas no *Varieties* por William James, foram as curas mentais, abordagens que demonstravam a influência da mente sobre as doenças. Essas práticas se difundiam à época sobretudo na Nova Inglaterra e muito chamavam sua atenção por sua proposta terapêutica. Dessa maneira, os fenômenos místicos e religiosos parecem ter revelado a James que o subconsciente – ou região subliminar – não apenas pode expressar versões fragmentadas de uma realidade oculta, mas que pode também representar o portal de acesso para uma dimensão invisível, ou um termo de intermediação necessário para que se construam relações terapêuticas com o corpo ou realidades transcendentes ao mundo físico. Em outras palavras, ele "identificou uma conexão vital entre as experiências místicas, a psicologia do subconsciente, o movimento das curas mentais e as pesquisas psíquicas" (Myers, 1996).

2.2.2.5 A defesa pública de William James às curas mentais⁶²

Antes de continuar nossa exploração do oculto na obra de William James, devemos lembrar o leitor que nossa tese vai além da inclusão de suas manifestações em uma concepção jamesiana de psicologia. Embora tendo que passar por essa etapa, procuramos demonstrar com as evidências apresentadas nesse capítulo de nosso estudo, que os modos de adesão de James ao tema podem ser entendidos como uma metáfora à forma como ele via o mundo, ou melhor dizendo, à forma de mundo que ele via. Fosse nas pesquisas psíquicas do transe mediúnico, na defesa pública das curas mentais ou na exploração de formas alternativas de se perceber a religião, o fato é que James, ao manter proximidade a manifestações do oculto, se posicionava em regiões que privilegiam a ele a observação e quiçá a prática da transitividade da experiência humana em suas várias faces.

Para o filósofo racionalista, a experiência poderá ser considerada o ponto de partida conceitual e também o de chegada para se entender a transição, no entanto, de uma forma ou de outra, sempre será o conjunto de dados a serem superados para que a verdade seja alcançada. Já para o psicólogo experimentalista ela é o dado indispensável a partir do qual se faz a transição a generalizações teóricas. No entanto, para um empirista radical como William James, ela é processo contínuo na construção de realidades, cujos componentes identificados posteriormente como mental e material são indissociáveis e jamais encontrarão seu termo, pois é aí que se encontra a transição primeira e originária de todas as outras. É justo, portanto, dizer que o empirista radical é no fundo um empirista da transição.

Ao analisar sua obra, vemos que James procurou construir ao seu redor a arena onde vários saberes poderiam se encontrar para debater temas

_

⁶² O termo cura mental tem um significado bastante amplo e abrange qualquer tratamento com o objetivo de restabelecer a saúde física ou mental por meio da ação da mente sobre o corpo. Considerando essa definição, o hipnotismo também poderia ser qualificado como uma técnica de cura mental, todavia, no contexto que encontramos o termo em nossas referências bibliográficas, ele exclui o hipnotismo, mas encerra toda e qualquer outra prática considerada alternativa à medicina clássica, cuja fundamentação seja a interação terapêutica entre mente e corpo (Cutten, 1911: 273-274).

caros ao seu projeto. Da mesma forma, James visitava outros ambientes de debate demonstrando o quanto se sentia à vontade ao transitar por fronteiras disciplinares. Psicólogos, médicos, filósofos e até artistas eram benvindos por ele a discutir as várias manifestações do oculto, desde que apoiadas sobre bases empíricas e teorias que não se restringissem a atitudes que, segundo Eugene Taylor, James considerava como "positivismo agnóstico, racionalismo mecânico ou materialismo radical" (Taylor, 1996: 112). É por esse motivo que adentraremos agora em temática que, em nossa opinião, é de relevância para demonstrar o intelectual engajado que era William James, mas sobretudo, para expor a amplitude de seu projeto para uma ciência radical da mente em que o subconsciente tinha lugar de destaque. Desse modo, mesmo que nosso subtema diga respeito às curas mentais, as discussões acerca da motivação filosófico-cientifica de James para defendê-las, representarão também o perímetro de justificativa para o seu interesse e defesa das pesquisas psíquicas e experiências místicas que acabamos de abordar.

Na década em que foram publicados *The Hidden Self* e *Person and Personality*, bem como realizadas as *Lowell Lectures*, aconteceram, ações de psicólogos, psiquiatras e médicos que se organizaram contra espiritualistas e aqueles que chamaremos aqui genericamente de curadores mentais, em inglês, *mental healers*. Esses grupos cada vez mais numerosos tinham em comum a defesa de ideais psicogênicos e suas reivindicações, embora não comprovadas, reuniam números crescentes de doentes dispostos a pagar qualquer soma pela cura de seus males tanto psicológicos quanto orgânicos (Taylor, 1996).

Essas curas, também chamadas de curas pela fé, não eram aceitas pelas ciências reconhecidas do período. Ademais, eram praticadas na informalidade por pessoas que não eram profissionais da saúde, o que irritou bastante as comunidades médicas. James se opôs a seus opositores, por serem os curadores mentais os únicos à época que estavam diretamente em contato com situações terapêuticas envolvendo o subconsciente (Taylor, 1996; Knapp, 2003) e que consequentemente coadunavam em certa medida com seus próprios ideais.

2.2.2.5.1 O contexto das curas mentais no movimento New Thought

Ao longo do século XIX, a medicina ortodoxa competia pelo domínio profissional com praticantes de diversas medicinas que além de alternativas não eram reconhecidas pelos centros acadêmicos que formavam especialistas na área da saúde (Knapp, 2003). A homeopatia, o galvanismo (aplicação de choques elétricos), a naturopatia e outras terapias disputavam a atenção do público, sendo os médicos academicamente treinados, também chamados de regulars (formais), mais um grupo nesta disputa de mercado (Knapp, 2003). Dentre eles, os curadores mentais (mental healers) do movimento New Thought formavam um grupo que se popularizou, sobretudo nos Estados Unidos naquele período, devido ao sucesso de suas curas que supostamente se realizavam através da ação da mente sobre o corpo do paciente. O New Thought pode ser definido como um movimento de cunho espiritual formado por diversas denominações religiosas e por pensadores cujo interesse se concentrava na integração espiritual e na saúde. (Teahan, 1979). Esses, compartilhavam de fundamentos metafísicos tais como Deus como ser eterno e ubíquo, portanto, como a única realidade; o pensamento divino como uma força para o bem; as doenças tendo sua origem na mente e o pensamento correto como detentor do poder da cura. Em sua origem, este movimento foi influenciado pelo Transcendentalismo do filósofo estadunidense Ralph Waldo Emerson (1803-1882) e pelo mesmerizador também norte-americano Phineas Parkhurst Quimby (1802-1866).

Quimby iniciou seus experimentos práticos induzindo seus pacientes a estados hipnóticos que permitiam a sugestão para a cura, até encontrar um sujeito altamente sugestionável, Lucius Burkmar, que passou a fazer diagnósticos e a prescrever medicamentos durante seus transes, intermediando assim as curas efetuadas por Quimby. Mais tarde, ele abandonou qualquer tipo de intermediação e passou a defender que o fator essencial para a cura estava na crença do paciente (Silberger, 1978). Ao invés de colocar o paciente em estado hipnótico, Quimby apenas conversava com ele e explicava as causas de seus males de acordo com sua teoria,

procurando modificar sua atitude mental, corrigindo o que ele considerava estar errado e substituindo o inadequado por aquilo que ele chamava de verdade. Uma vez isso feito com sucesso, aí estava a cura:

O problema está na mente, pois o corpo é apenas a casa onde a mente habita (...). Portanto, se a sua mente foi enganada por algum inimigo invisível e induzida a uma crença ela se exterioriza na forma de uma doença (...). De acordo com minha teoria ou verdade, eu entro em contato com o seu inimigo, e devolvo a saúde e felicidade a você. Faço isto parcialmente com minha mente e parcialmente falando até corrigir a impressão errada e estabelecer a Verdade, e a Verdade é a cura (Quimby, 1921: 194).

Por vezes, quando Quimby percebia a dificuldade de alguns em acreditar que uma simples conversa pudesse restaurar a saúde, ele tocava as mãos e pés de seus pacientes ou esfregava as mãos sobre suas cabeças molhando os seus cabelos com água, com o intuito de impressioná-los e assim fazer com que confiassem mais em seu método de cura. Segundo George Quimby, filho e secretário de Phineas, seu pai sempre negou enfaticamente que usava qualquer habilidade mediúnica ou hipnótica neste processo (Silberger, 1978).

É importante destacar que diversas denominações religiosas e respectivas organizações emergiram a partir do movimento do *New Thought*. *Divine Science*, *Unity Church* e *Religious Science* são alguns desses exemplos que, na qualidade de ramificações do movimento disseminaram seus fundamentos metafísicos e ao manter as curas mentais como prática comum, multiplicaram expressivamente tanto o número de seus praticantes, quanto o de beneficiários de tais terapias alternativas.

2.2.2.5.2 Os projetos de lei de registro médico de 1894 e de 1898

Ao mesmo tempo em que as curas mentais se popularizavam, os chamados *regulars*, por intermédio da Associação Médica Americana (AMA), pressionavam para que comitês estaduais licenciassem os médicos mediante

avaliações que assegurassem que a prática médica se manteria apoiada sobre bases científicas e que o público assim estaria protegido contra charlatães. Este tipo de ação não era novidade nos Estados Unidos, pois desde meados do século XVIII a profissão médica ortodoxa já buscava firmar seu status de detentora oficial e exclusiva de um conhecimento científico. No entanto, estas tentativas haviam sido rechaçadas por serem percebidas pelo povo como uma violação da liberdade de escolha e uma invasão de privacidade, uma vez que a medicina era praticada domesticamente havia séculos (Knapp, 2003). Como aponta o historiador Paul Starr, o povo estadunidense reivindicava o direito de praticar a medicina como uma liberdade inalienável, comparável à liberdade religiosa (Starr, 1982).

No estado de Massachusetts, essa disputa culminou com projetos de lei (*Medical Registration Bills*) em 1894 e de 1898, que formulados com o intuito de regulamentar a prática da medicina e da cirurgia, determinavam que todo aquele que as praticasse sem um "diploma respeitável" (James, 1894/1987: 145), e não obtivesse uma licença mediante a realização de um exame de proficiência médica, estaria sujeito a multa, prisão ou ambos. Assim, seus objetivos se estendiam ao banimento de práticas terapêuticas alternativas como as curas mentais (Murphy, 1973: 8).

Debates públicos foram instaurados e um dos mais ávidos opositores a esse projeto de lei foi William James, lembrando que, além de psicólogo já renomado, sua formação em medicina pela Universidade de Harvard conferia a ele autoridade de peso na questão. Na primeira proposta, James expressou sua posição contra tal regulamentação, e consequentemente a favor das práticas alternativas de cura, em carta publicada pelo Boston Evening Transcript em 24 de março de 1894. Naquela ocasião, ele apresentou três linhas de argumentação para a sua oposição. Seu primeiro argumento afirmava que tal lei iria contra as tradições políticas do estado de Massachusetts, uma vez que ela cercearia a liberdade de cada cidadão à escolha de tratamento para suas enfermidades (James, 1894/1987). No segundo argumento, James alegava que a lei acrescentaria um grau de segurança irrisório às chances do cidadão ser tratado em sua doença de maneira impecável. Isto porque James não considerava a atividade médica como uma ciência exata e muito menos uma atividade infalível uma vez que envolve suposições, adivinhações, experimentações, tentativas e erros que incorrem sobre o paciente (James, 1894/1987). E finalmente, o terceiro e mais elaborado argumento de William James, que segundo ele tocava sua área profissional, a da saúde mental. Após afirmar os avanços da neurologia em termos de anatomia, sintomatologia, diagnósticos e farmacologia, James apontou o pequeno progresso daquela especialidade médica na terapêutica e cura definitivas dos transtornos mentais. Segundo ele, mesmo a hipnose, já reconhecida à época pela comunidade médica, passara a insistir na classificação de novas enfermidades, ao passo que aqueles que praticavam as curas mentais utilizavam seus fundamentos com sucesso, curas que para James eram "evidentes e impressionantes" (James, 1894/1987: 148). Com estes argumentos, James afirmava que tal ato legislativo obstruiria o progresso do conhecimento terapêutico, cujos mecanismos pareciam sustentar-se antes de tudo em processos relacionais entre terapeuta e paciente.

Mesmo que a lei tivesse como objetivo evitar a ação de "charlatães vampirescos" (James, 1894/1987: 148), ela, por seu caráter generalista, penalizaria casos legítimos de cura mental que poderiam servir como evidências para o desenvolvimento de novas abordagens terapêuticas. Para James, isso era o mesmo que atear fogo a uma casa com o intuito de assar uma costeleta de carneiro ou derramar água fervente sobre um cão para acabar com suas pulgas (James, 1894/1987). Ademais, segundo ele, enquanto houvesse qualquer material que pudesse ser fraudado, haveria sempre "vampiros" rondando, fossem eles licenciados ou não (James, 1894/1987:148).

Logo em seguida, em carta datada de 2 de abril do mesmo ano e publicada pelo mesmo *Boston Evening Transcript*, William James apoiou entusiasticamente outro projeto de lei submetido ao Senado dos Estados Unidos como solução alternativa às reivindicações da classe médica. Este proibia pessoas não qualificadas através de exame exigido pelo estado a

utilizar o título de Doutor em Medicina (MD) ou oferecer seus serviços alegando tal titulação. Segundo James, os cidadãos teriam o direito de saber quem são os médicos de formação acadêmica regulamentada e por exclusão identificar os chamados *irregulars*, ou informais, para que assim pudessem escolher o seu tratamento.

Não podemos afirmar que os argumentos de William James tenham sido determinantes na decisão judicial subsequente, mas fato é que naquele mesmo ano o projeto de lei que obrigaria todos ao exame foi rejeitado e a lei que proibia pessoas não qualificadas a utilizar o título de Doutor aprovada.

Em 1898, ainda em Massachusetts e em oposição a uma nova tentativa de aprovação de projeto de lei semelhante àquele de 1894, James testemunhou em audiência pública diante do Comitê de Saúde Pública do Poder Legislativo daquele estado. Parece-nos que naquela ocasião os debates foram caracterizados pela oposição franca entre grupos que polarizaram as discussões no âmbito da ciência e da não ciência, ou como queriam os ortodoxos, da pseudociência. Por esse motivo podemos entender porque o discurso de James tenha sido formulado mais claramente com o intuito de discutir a oposição dos interesses de uma comunidade médica que cria ser a detentora de um conhecimento verdadeiro e avessa a práticas tidas como fraudulentas e enganosas de terapeutas sem formação acadêmica, mas que segundo ele, obtinham resultados de sucesso na cura de enfermidades físicas apenas com a ação da mente sobre o corpo dos pacientes. Contrariando as duras críticas, como as do Philadelphia Medical Journal, que reimpresso no Boston Medical and Surgical Journal em 17 de março de 1898 o situara contra a medicina científica e o rotulara de "porta-voz do medievalismo e aliado do charlatanismo" (James, 1898/1987: 567), James afirmou que sua luta era em prol de uma ciência cujo espírito fosse o de corrigir seus equívocos e que permitisse a ampliação gradativa de seu corpo doutrinário com teorias concebidas fora das escolas de medicina (James, 1898/1987: 60).

Para alcançar tal objetivo, os argumentos de William James sustentaram-se primeiramente nas premissas de que a medicina ortodoxa

jamais deteve o monopólio sobre métodos, teorias ou curas eficientes. Ele ainda apontou o estado da ciência médica de então como incompleto e difuso, sem que nenhuma de suas áreas pudesse reivindicar a posse de um conhecimento final. Além disso, James denunciou a falta de monitoramento e análises dos possíveis efeitos terapêuticos das curas mentais por parte das comunidades acadêmicas que tão avidamente as chamavam de fraudes, querendo dizer que não apenas os curadores mentais estavam sendo acusados de charlatanismo sem conhecimento de causa por parte de seus detratores, mas também que suas práticas terapêuticas estavam sendo rejeitadas como falsas sem a adequada verificação (James, 1898/1987).

Após esta constatação, James em sua segunda premissa afirmou que a ciência médica era um empreendimento conjunto que envolvia o compartilhamento de informações. Ainda para reforçar este argumento, James defendeu que o conhecimento científico poderia avançar mais rapidamente mesmo quando programas rivais de pesquisa concorressem cada qual com suas teorias e práticas por um mesmo fim.

Em sua terceira e última premissa de oposição ao projeto de lei, James argumenta que somente podemos nos aproximar da verdade, mas nunca alcançá-la, portanto, quanto maior o número de práticas diferentes de cura houvesse, maiores seriam as chances de nos aproximarmos de verdades médicas (Knapp, 2003), sobretudo, porque James considerava cada tipo de medicina "parcialmente perceptiva e parcialmente cega" (James, 1898/1987: 60). Em resumo, caso a lei fosse aprovada e a terapêutica mental fosse banida, importantes contribuições seriam completamente eliminadas desse diálogo, o que atrasaria o progresso da ciência médica (Knapp, 2003).

Mais uma vez, a decisão quanto à obrigatoriedade de realização de exames de proficiência médica para a prática clínica e terapêutica no Estado de Massachusetts foi adiada, muito embora isto não tenha garantido a expansão das terapêuticas mentais nos Estados Unidos dali para frente (Matteson, 2002a).

Os prováveis motivos que justificam a intervenção de William James em ambas as ocasiões em que as práticas alternativas de cura estiveram em

risco de serem proscritas e marginalizadas podem ser encontrados em dois âmbitos. Muito embora sua vida e obra estejam intrinsecamente entrelaçadas, para fins de uma melhor compreensão de nossos argumentos, diferenciaremos suas motivações em pessoais, e filosófico-científicas, sendo estas últimas aquelas em que nos deteremos com maior detalhe.

Os biógrafos de William James assinalam que na segunda metade da década de 1880, devido a sintomas tais como depressão, distúrbios digestivos, insônia, problemas visuais e dores nas costas, James já se submetia aos mais diversos tipos de tratamentos alternativos. Dentre eles a hidroterapia (banhos quentes e frios e a ingestão de água mineral), o galvanismo (choques elétricos suaves), o uso de drogas (cloral, ópio, morfina e éter) e também as terapias mentais que acabamos de apresentar (Barzun, 1983; Myers, 1986; Perry, 1996). Em cartas à sua irmã Alice e ao seu irmão Henry, James atestou estar visitando uma terapeuta mental e que se sentia bastante melhor após uma dezena de consultas. Subsequentemente, James passou a recomendar esse tipo de tratamento a seus parentes e amigos (Knapp, 2003), o que caracteriza James como um entusiasta das curas mentais.

2.2.2.6 Justificativa filosófico-científica para a investigação do oculto

Embora motivações pessoais possam explicar parte do ímpeto de James em defender publicamente as terapias não reconhecidas, defendemos que sua atitude se justifica de maneira mais incisiva com a análise da relação entre alguns de seus argumentos e algumas de suas mais importantes concepções filosóficas bem como o seu compromisso com um projeto científico para uma ciência da mente. É importante também lembrar o leitor que esses argumentos não são apenas válidos para o estudo de caso da defesa às curas mentais, pois para ele, tanto elas, quanto as pesquisas psíquicas e experiências místicas eram manifestações similares e que estão

localizadas de acordo com nossas teses sob a mesma classificação de fenômenos ocultos.

Mesmo que à época dos debates, o empirismo radical e o pragmatismo ainda não tivessem sido completamente formalizados, William James já refletia acerca daquilo que nos parece subjazer às suas argumentações mais razoáveis. Todavia, optamos aqui pela não inclusão de uma justificativa sustentada por fundamentos encontrados no Pragmatismo jamesiano por estes representarem corpo teórico que abriria espaço para perspectivas que nos afastariam de nosso argumento nesse capítulo, i.e., a identidade entre os fenômenos ocultos e o caráter transitivo relacional proposto pelo empirismo radical frente a uma ciência materialista reducionista.

Como ponto de partida para nossas análises, consideraremos as alegações de William James em defesa ao movimento das curas mentais. Dentre elas, destacaram-se as apoiadas por ele em duas premissas básicas: a primeira é a de que a medicina como qualquer ciência é falível, portanto, não detentora de verdades finais; e a segunda, que a ciência poderá avançar muito mais na busca pela verdade com a concorrência de programas de pesquisas para um mesmo fim ou mesmo através do compartilhamento de informações não necessariamente provenientes de comunidades científicas reconhecidas, como no caso dos movimentos de cura mental.

2.2.2.6.1 Uma filosofia da transição

Conforme demonstramos no início do capítulo, o empirismo radical foi o resultado amadurecido de ideias acerca da consciência que ele vinha desenvolvendo desde meados da década de 1880⁶³ (JAMES, 1976/1904a), portanto, relevantes para os nossos argumentos dada a sua coincidência

_

⁶³ Vale lembrar que desde esse período, James já pesquisava além dos fenômenos psíquicos, experiências psicodélicas, experiências místicas, sonhos e alucinações, o que nos leva à conclusão de que ele já considerava uma perspectiva acerca dos limites da experiência de maneira ampliada.

temporal com os eventos descritos anteriormente. Desenvolveremos assim, um pouco mais esse aspecto da obra de William James, no entanto, limitaremos nossas análises por ser sua função a de apenas apoiar nossos argumentos.

A formalização do empirismo radical foi marcada pela publicação de dois artigos no *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* em setembro de 1904, sendo que no primeiro deles, *Does Consciousness Exist?*, James confessou estar refletindo sobre o tema havia vinte anos. Essa declaração nos leva ao seu artigo de 1884 "On Some Omissions of *Introspective Psychology*" (1983/1884a) em que James criticava o empirismo ortodoxo por reduzir a experiência a uma sucessão de elementos estáveis, distintos e substantivos – ideias, imagens, objetos percebidos, sensações – como dados que podem ser fixados pela atenção. Essa crítica vem ao encontro da linha de argumentação de William James diante do Legislativo de Massachusetts de que a medicina como qualquer ciência da saúde oferecia uma visão preconcebida de compartimentalização da realidade orgânica do ser humano, portanto, incompleta.

James via as ciências de seu tempo em geral, fundamentadas em um empirismo de meio caminho (James, 1897/1979: vii - viii), ou seja, uma ciência parcial que traçava uma imagem da realidade como descontínua, pois formada por elementos sucessivos e separados, ignorava imensas regiões da experiência humana (James, 1884b/1983). Ele argumentava que a ciência mesmo sendo materialista, era baseada em uma metafísica, a do fisicalismo. Embora ela permitisse a reprodução em laboratório de um número limitado de modelos do mundo externo e aproximasse a interação entre organismo e ambiente, jamais alcançaria a compreensão da vida fenomênica interna de uma pessoa, suas crenças, atitudes, valores, ou mesmo os estados de consciência em suas manifestações consideradas excepcionais. Em outras palavras, esse modelo não poderia levar as ciências à compreensão da pessoa na sua totalidade (Taylor, 1996).

Ao invés de se opor às crenças que permeavam os espíritos positivistas de sua época, James sugeriu uma nova perspectiva na compreensão do

mundo, levando o empirismo ao seu extremo, cuja proposta fundamenta-se nos fatos da experiência tomados na sua mais ampla acepção. Dessa forma, enquanto o mundo dos empiristas era racional, confinado, impessoal, mecânico e fechado, o que William James propunha era pessoal, vivo, transbordante, inovador e aberto, uma vez contemplado pelas lentes de uma teoria radical que propunha a experiência como fundamentação metafisica (Taylor, 1996).

Para melhor entendermos o aspecto formal do empirismo radical, ele pode ser resumido nos seguintes termos: um postulado, um enunciado de fato e uma conclusão generalizada. O seu postulado é que "as únicas coisas que devem ser debatidas entre os filósofos devem ser aquelas definíveis em termos retirados da experiência" (James, 1909/1987: 826); o seu enunciado de fato determina que "as relações entre as coisas, tanto conjuntivas quanto disjuntivas, são tanto partes da experiência direta e particular, nem mais nem menos, quanto as próprias coisas" (James, 1909/1987: 826); e finalmente sua conclusão generalizada: "as partes da experiência articulam-se por meio de relações sendo que elas próprias são partes da experiência" (James, 1909/1987: 826). Em resumo, para ser radical, o empirismo não deve admitir em suas construções e nem excluir delas qualquer elemento que não seja retirado da experiência. Segundo ele "As relações que conectam as experiências devem ser elas mesmas relações experienciadas e, qualquer tipo de relação experienciada deve ser reconhecida tão 'real' quanto qualquer coisa no sistema" (James, 1904/1976: 22).

No empirismo de William James, a experiência tomada em seu sentido radical representa a fonte ou a condição necessária e apropriada para uma ciência de maior alcance. Ao admitir informações oriundas dos sentidos, o empirismo radical inclui em seu campo de ação as experiências daquilo que qualificamos como físico. Mas ele também abrange o amplo espectro das realidades consideradas internas à pessoa, encontradas no que conhecemos como vida subjetiva, incluindo os estados excepcionais da mente em todas as suas manifestações.

Como já citado no início do capítulo, com o empirismo radical, James também introduziu o conceito de "experiência pura" como um dos elementos basilares tanto para a sua filosofia como para uma ciência da mente de ampla abrangência. Sinteticamente, a expressão "experiência pura" designa o momento, ou a dimensão anterior a qualquer experiência. Em outras palavras, uma experiência precedente a qualquer tipo de constituição, seja ela referente ao sujeito, ao objeto ou à matéria. Desta maneira, tanto os dados subjetivos quanto os objetivos da experiência no seu sentido mais comum constituem-se posterior e retrospectivamente à experiência pura.

Assim, a partir de uma experiência matriz, James considera a experiência em todas as suas variedades subsequentes como o eixo de construção contínua da realidade. Para ele, através da experiência o mundo só pode ser visto como múltiplo e em fluxo contínuo de constante mudança (Marchel and Owens, 2007), como um rio cujas águas nunca repousam. Nessa perspectiva, o conhecimento não pode ser a exceção ao sempre contínuo fluxo da realidade, uma vez que o conhecimento é também experiência, processo que faz parte do fluxo. Em *The Meaning of Truth* (1909), James afirmou: "Conhecer um objeto é conduzi-lo através de um contexto que o mundo fornece (James, 1909/1975: 35). Ainda no mesmo texto ele completa: "Devido ao fato de que toda experiência é um processo, nenhum ponto de vista poderá ser o último" (James, 1909/1975: 55). James equaliza a ciência no contexto de um mundo plural, ao afirmar que ela deve também ser plural para poder apreendê-lo, pois para ele "nenhuma síntese, nenhum sistema único poderia jamais conter a totalidade criativa do real" (Murphy, 1973: 13).

Já numa perspectiva científica prática, é importante lembrar que durante o período em que James defendeu as curas mentais, ele participava ativamente das chamadas pesquisas psíquicas e já se debruçava sobre a questão das experiências místico-religiosas. Como vimos anteriormente, James considerava as questões referentes às curas mentais da mesma forma que via os transes, i.e., como manifestações de mecanismos similares e de

grande significância para a ciência, no entanto, pouco conhecidas e não reconhecidas como experiências legítimas do domínio mental humano.

Ao passo que a mediunidade evidenciava para ele a interação da mente com uma dimensão informacional da realidade e as experiências místicas com realidades últimas, i.e., ambos os fenômenos relacionados à imaterialidade, os curadores mentais apresentavam casos inegáveis em que a cura havia ocorrido pela ação da mente sobre a matéria (Murphy, 1973). Assim, como já indicamos anteriormente, da mesma forma que James acreditava que a investigação científica das curas mentais poderia alargar o alcance das terapêuticas médicas, ele estava também convencido de que a exploração dos mecanismos do subconsciente avançaria a compreensão da psique humana (James, 1890/1981).

Ao reunirmos evidências que se encontram dispersadas em sua obra, podemos notar os contornos de uma ciência da mente capaz de lidar tanto com aspectos objetivos, quanto subjetivos da experiência psicológica, incluindo nesse conjunto, estados mentais de exceção partícipes do fenômeno oculto. Em 1896, em discurso para as associações filosóficas das universidades de *Yale* e *Brown* intitulado *The Will to Believe*, James deixou claro sua posição quanto as limitações da ciência em relação aos fenômenos psíquicos:

Todos nós, cientistas e não cientistas, vivemos sobre um plano inclinado de credulidade. O plano pende para um lado em um homem, para um outro lado em outro, e que aquele em que o plano não pende para lado nenhum atire a primeira pedra! Na verdade, os transes de que falo romperam em minha mente os limites da ordem aceita da natureza. A ciência, na medida em que ela nega tais ocorrência excepcionais, para mim, fica prostrada na poeira; e a necessidade intelectual mais urgente que percebo no momento, é que a ciência seja reconstruída em um modelo no qual tais coisas tenham um lugar positivo (James, 1897/1979: 236).

Conforme já afirmado em artigo de nossa autoria (2012), William James não estava sugerindo a criação de um novo campo de estudo para a ciência. Na verdade, James primeiramente queria expor a limitação das ciências no

período vitoriano ao tratarem de fenômenos que hoje seriam chamados de paranormais (Sech Jr, Araújo & Moreira-Almeida, 2012). Ele acreditava que toda teoria devia estar sustentada por fatos, e sempre que houvesse algum conflito entre ambos, a teoria é que deveria ceder (Schmeidler, 1992), portanto, James parecia muito mais exigir uma renovação na abordagem científica que a tornasse mais abrangente.

Outras evidências que corroboram o argumento de que James acreditava que para uma nova ciência da mente emergir todos os estados mentais, principalmente os de exceção, deveriam ser objeto de investigação, está em seu artigo *The Hidden Self*. Lá James já havia afirmado: "Qualquer um que olhar para os fenômenos irregulares renovará sua ciência" (James, 1890/1983: 248, grifos do autor). Ainda no mesmo texto, ele diz: "E quando a ciência estiver renovada, suas novas fórmulas com frequência têm mais da voz da exceção nelas do que se supunham ser as regras" (James, 1890/1983: 248). Concordamos, portanto, com a historiadora da psicologia Edna Heidbreder que afirma que enquanto outros psicólogos queriam fazer na nova psicologia uma ciência, "James estava mais preocupado que a nova ciência fosse a psicologia (Heidbreder, 1933: 152).

Mas quais seriam os contornos dessa nova ciência, à qual James sugeriu ser uma "ciência dos estados de transe" (James, 1890/1983: 252) no texto *The Hidden Self* (1890) em que anunciou a revolução científica iniciada por Janet e Binet?

2.2.2.6.2 O projeto científico para uma nova psicologia

Vale primeiramente lembrar o leitor que nesse texto de 1890 James falava de um resíduo não classificado, isto é, "uma grande quantidade de fenômenos chamados em geral de místicos", que segundo ele, fora tratado com o mais desrespeitoso desprezo científico (James, 1890/1983: 248). Essas seriam as manifestações do objeto dessa nova ciência, exemplificadas por James com os termos 'práticas do oculto', 'curas instantâneas', 'discursos

inspirados', 'possessões demoníacas', entre outros. James também manifestou sua importância para o conhecimento científico ao dizer:

O autor foi forçado no passado a admitir; e hoje acredita que aquele que prestar atenção aos fatos do tipo que é caro aos místicos, enquanto refletindo sobre eles com abordagens acadêmico-científicas, estará na melhor situação para a judar a filosofia (James, 1890/1983: 249).

Ao enumerar algumas de suas manifestações, James acolhia para objeto de atenção científica os estados de transe comuns a todas elas e os mecanismos subconscientes, i.e. estados mentais considerados de exceção, necessários para a sua obtenção. Portanto, estados mentais de exceção referem-se especificamente em nosso estudo a estados que de alguma forma envolvem mecanismos subconscientes na geração de fenômenos que já localizamos anteriormente em classificação geral que denominamos de ocultos e que para William James eram os considerados em três grupos: mediunidade, curas mentais e experiências místicas.

No entanto, alguns obstáculos teriam de ser superados, dentre eles, a natureza e complexidade dos fenômenos, a sua irregularidade, e portanto, a dificuldade em replicar contextos favoráveis à sua ocorrência. Para superálos, afirmamos que James vislumbrou uma abordagem científica bastante peculiar para a época, mas capaz de abranger as experiências mentais em todas as suas variedades, mas principalmente aquelas de difícil controle experimental (McDermott, 1986).

Encontramos em seus textos, indicações de que sua proposta para uma ciência inclusiva dos estados mentais de exceção dizia respeito a uma modificação de atitude científica. Mesmo que não sistematizados, pudemos reunir a partir de alguns de seus escritos duas frentes que ele propõe que deveriam ser modificadas: a compartimentalização da ciência e a singularidade metodológica.

Antes de apresentar nossos argumentos referentes às mudanças que James parecia indicar para que uma ciência dos estados de transe fosse possível, gostaríamos de rapidamente considerar a similaridade entre definições propostas em duas iniciativas científicas distintas em que ele estava envolvido. A primeira, a psicologia, James assim a define em *The Principles of Psychology* (1890): "A Psicologia é a ciência da Vida Mental, de ambos os seus fenômenos e suas condições" (James, 1890/1981: 15). A segunda definição se refere do objetivo das pesquisas psíquicas elaborado pela *ASPR* da qual James fazia parte de seu Conselho: "(...) o estudo sistemático das leis da ação mental (*ASPR Executive Committee*, 1886: 55). Essa coincidência pode ser indicativa de uma disposição de William James a entender os fatos mentais a partir de ângulos que não se restringissem a uma ciência apenas, mas também da inclusão dos fenômenos mentais de exceção a uma classificação geral que será por ele denominada de estados mentais.

Na primeira frente de mudança, percebemos que além da sua associação a comunidades de pesquisa dedicadas à investigação do fenômeno oculto, James acreditava que para se redefinir a psicologia, ela deveria manter "contato vital tanto com a filosofia e as humanidades quanto com a física e as ciências naturais (Taylor, 1996: 5). A colaboração de múltiplas disciplinas na pesquisa do fenômeno mental parece ser um ideal de William James que pudemos identificar de forma mais explícita em seu texto A Plea for Psychology as a 'Natural Science' (1894). Nele, James procura argumentar sua posição em relação à psicologia como ciência natural, considerando inicialmente duas perspectivas. Na primeira, James considera a ciência como fragmento de verdade retirado do todo da realidade, por limitarse à explicação de fenômenos ocorrentes na natureza. Assim, para ocupar posição semelhante às outras ciências da natureza, a psicologia deveria renunciar a questões referentes à essência do mundo físico, à existência ou não de estados mentais e ao que vem a ser o conhecimento (James, 1894/1983). Todavia, esses e outros aspectos metafísicos da consciência humana são para James parte fundamental do conhecimento psicológico, daí a necessidade primeira de se reconhecer dois objetos distintos para a pesquisa. James afirma que:

(...) a existência real de dois tipos totalmente distintos de mente, com suas necessidades distintas, ambos com

assuntos a tratar com a psicologia, (...), e a única questão há de ser a pergunta prática de como distribuir o trabalho de modo a desperdiçá-lo o mínimo, obtendo o máximo de resultados eficientes (James, 1894/1983: 273).

Restava definir de que maneira esses dois objetos podem ser tratados de forma a nenhuma das duas abordagens imobilizar a outra. Assim, James defende uma estratégia nova e alternativa "à velha divisão entre 'psicologia racional' e 'psicologia empírica'" (James, 1894/1983: 273). James propõe aos psicólogos que abandonem "questões tais como a alma, o ego transcendental, a fusão das ideias ou de partículas do estofo mental, etc., (...)" – questões que ele acreditava deveriam ser deixadas para os filósofos, que por sua vez se comprometeriam em mantê-las "fora da psicologia, e tratá-las somente em suas conexões mais amplas possíveis, (...)" (James, 1894/1983: 273).

Por mais que essa postura possa nos levar à conclusão apressada de que James pretendia com isso retirar as especulações filosóficas do domínio das ciências da mente, devemos considerar a possibilidade de que na verdade ele estava, antes de qualquer coisa, se opondo à redução dos fenômenos psicológicos a termos filosóficos ou biológicos. Com isso, James na verdade se opunha a uma divisão metafísica cujas consequências epistemológicas eram responsáveis pela perpetuação de uma psicologia dividida.

No entanto, restringir a ação dessas duas vertentes do conhecimento não permite a obtenção do máximo de resultados eficientes, como queria James. Ele então, propõe a redefinição do objeto da psicologia, ou melhor, uma nova delimitação para que empiristas e racionalistas se despissem de suas armaduras ideológicas e assumissem nova atitude para poder avançar em um projeto comum.

James propõe, a exemplo da física e da química, que seja definido o "fato da experiência" onde deverão estar concentradas as atenções e onde deverão ser assentadas as bases para a nova psicologia. James reitera o que diz ter sido sua proposta já no *The Principles* (1890) e repetida talvez de forma mais clara em seu *Psychology: Briefer Course* (1892): a de que esse fato é o

"estado mental" por não haver dúvida de nenhuma das partes quanto á sua existência.

James afirma considerar sua proposta de "uma base útil para a ação integrada na psicologia (...), o principal serviço e originalidade do livro" (James 1894/1983: 275), o que justifica sua indagação: "Não podem ambos, filósofos e biólogos, virem a ser 'psicólogos' sobre esta base comum? (James 1894/1983: 274).

À parte de sua proposta, James deixa transparecer sua atitude frente a disciplinas que à época disputavam espaço e esforçavam-se em definir suas fronteiras. No caso da psicologia, James transgride a tendência da compartimentalização de saberes ao estabelecer o fato da experiência como determinante para um projeto de pesquisa científica, invertendo assim a lógica de ciências individualizadas responsáveis pela triagem de seus interesses. Mais do que isso, se considerarmos as competências que James enumera como científicas para o tratamento do estado mental como objeto de pesquisa em psicologia, nos deparamos com o fenômeno psíquico na sua mais ampla compreensão, pois ao lado de biólogos, fisiologistas e médicos ele equiparou os pesquisadores psíquicos. Todos eles, disse James, como cientistas já contribuíram para o acúmulo de conhecimentos acerca da natureza humana e por isso poderiam ensinar muito aos psicólogos, mas para os fins de nosso estudo, vale destacar também que, para ele, os 'pesquisadores psíquicos' (o destaque é de William James), são aqueles que "irão conquistar o reconhecimento que seus trabalhos também merecem e farão, talvez, as mais importantes contribuições de todo o grupo" (James, 1884/1983: 272-273). Essa é mais uma indicação a se somar ao conjunto de evidências já apresentadas da importância dos fenômenos que aqui chamamos de ocultos na sua obra.

Devemos ainda reforçar a ideia de que a proposta de William James parece ir além da redefinição de um objeto para a psicologia. Sua proposta é, na verdade, redefinir a psicologia como projeto científico, conforme argumentamos nesse capítulo, a partir de um objeto que deve ser considerado em todas as suas manifestações, principalmente as caracterizadas como de

exceção à norma. Nessa perspectiva, para que esse projeto possa ser levado adiante, ele prescreve a integração de diferentes campos do conhecimento ao redor de um tema comum e bem definido, mesmo que haja tensões, sobretudo, nas regiões de fronteira entre as disciplinas. No entendimento de James cada uma dessas ciências é fonte de conhecimento capaz de contribuir no projeto psicológico e sua integração é possível, desde que uma trégua seja firmada entre elas no que que diz respeito a seus primeiros princípios (James, 1894/1983).

James foi exemplo vivo do que ele propunha. Como médico, fisiologista, psicólogo, filósofo e pesquisador psíquico, ele sintetizava em si o que acreditava deveria ser o projeto de uma ciência radical da mente. Embora ousado em suas atitudes como pesquisador, sua proposta foi provavelmente considerada à época por seus pares como uma aventura científica, hoje ela certamente seria chamada de iniciativa multidisciplinar ou até interdisciplinar. Mesmo que transitasse entre ciências e transgredisse fronteiras disciplinares, James parecia manter como critério em seu empreendimento o rigor ao mesmo tempo que se mantinha aberto a diferentes abordagens de investigação (Sech Jr, Araújo e Moreira-Almeida, 2012).

Chegamos à segunda frente de mudança para que uma ciência da mente inclusiva dos fenômenos ocultos se configurasse, aquela que diz respeito à atitude metodológica. Ainda considerando *A Plea for Psychology as a 'Natural Science'*, o historiador da psicologia William R. Woodward nos lembra que James sempre demonstrou forte confiança na descrição dos estados mentais na medida em que estes se apresentassem à consciência. Para Woodward, James estaria mais uma vez enfatizando esse aspecto ao propor nesse texto os estados mentais como fato da experiência a ser considerado pela nova disciplina (Woodward, 1983).

Para que pudéssemos entender melhor o que James pensava acerca dos processos para a descrição da vida mental, recorremos a alguns textos do autor, bem como de alguns comentadores, e o que encontramos foi uma atitude geral que permeava esses escritos. Uma atitude que parecia procurar o equilíbrio entre rigor e a abertura a diferentes abordagens de pesquisa. Isso

não poderia ser diferente, se considerarmos que sua primeira prescrição dizia respeito à multiplicidade de saberes ao redor de um tema já tratado à época com intolerância pela ortodoxia científica.

Alguns dos componentes para esse tipo de postura eram bastante gerais, como por exemplo, "Fidelidade ao fato, evitar de categorias abstratas, atenção paciente a questões últimas e a preferência por complexidades ao dogmatismo tanto de céticos quanto de crentes" (McDermott, 1986: xiv), lembrando que para James as experiências humanas, das comuns às mais bizarras, deveriam gerar teorias ou provocar suas revisões e não o contrário. Já de maneira mais específica, identificamos três níveis de explicação James acreditava serem indispensáveis a qualquer tipo de pesquisa científica, incluindo as investigações do oculto, em seu texto The Confidences of a "Psychical Researcher", publicado pela primeira vez em The American Magazine (1909). Nele, James faz um apanhado geral dos fenômenos psíquicos, suas fraudes e sua legitimidade, seus pesquisadores e seus detratores, bem como a possibilidade de eles representarem "um universo genuíno de fenômenos naturais" (James, 1909/1986: 363), portanto, sujeitos à metodologia científica, compromisso já compartilhado com a SPR desde sua fundação (McDermott, 1986).

O primeiro nível compreendia a descrição detalhada e mensuração dos fatos concretos na mais ampla extensão de experiências, e a sua ordenação de maneira inteligível. O segundo envolvia a demonstração de todas as uniformidades ou sequências de comportamentos evidenciadas pelos fenômenos. "Os fatores causais devem ser cuidadosamente diferenciados e delineados em séries, das formas mais simples às mais robustas, antes que possamos começar a entender as várias resultantes que eles estabelecem" (James, 1909/1986: 367). E finalmente, no terceiro nível, relações causais experimentalmente testáveis devem ser apresentadas (Baum, 1935).

Todavia, James reconhecia que o caráter irregular dos fenômenos ocultos representava um obstáculo para a total consecução de qualquer desses níveis de elucidação, em outras palavras, esses critérios embora rigorosos e condizentes com os métodos adotados pela ortodoxia científica

não eram suficientes para o desenvolvimento de uma nova ciência da mente que incluísse o oculto.

Com o intuito de superar esse desafio, James adotava uma postura de abertura para com metodologias que pudessem auxiliar de alguma forma. No *The Principles*, o funcionalismo por ele efetivado recomendava o uso de métodos múltiplos tanto na pesquisa de psicologia básica quanto na aplicada (Marchel & Owens, 2007), não obstante sua preferência metodológica pela introspecção. Mesmo com suas limitações e dificuldades, ele acreditava que os resultados do método introspectivo poderiam ser controlados e verificados através da comparação com resultados obtidos por outros observadores. James também reconhecia a legitimidade do método experimental, i.e., baseado em testes de laboratório, mas apenas para um número bastante limitado de experimentos, e.g., em testes psicofísicos, bem como de percepção espacial e memória (James, 1890/1981).

Além disso, para James, métodos comparativos aplicados a diferentes populações poderiam também revelar variações e similaridades significativas. Vale lembrar que essa abordagem foi aplicada na análise de dados compilados pelo *Census of Hallucinations*, coordenado pela *SPR* e do qual William James fez parte. (James, 1889-97/1986).

Ao concluir esse capítulo, fica afastada a impressão de que o interesse de William James pelo oculto era apenas um capricho intelectual seu. Na verdade, as evidências aqui apresentadas indicam que James acreditava que para se compreender a complexidade da natureza humana, as investigações dos estados mentais de exceção relacionados ao oculto não podiam ser ignoradas. Pelo contrário, concluímos que James vislumbrava um conjunto de ações que possibilitaria tal pesquisa. Embora ele não tenha formalizado sua proposta para uma nova psicologia do subconsciente, ou para um projeto científico de amplo alcance para a compreensão do fenômeno mental, fomos capazes de revelar suas intenções e mais, encontramos dispersados em textos de sua autoria seus princípios, prescrições metodológicas e de atitude científica ao ponto de termos sido capazes de configurar o seu esboço. Apresentamos assim, as linhas gerais de um corpo teórico com normas e

regras que inter-relacionadas em concatenação lógica, representa pelo menos esquema verossímil de uma proposta de psicologia de ampla abrangência que se propõe a investigar a experiência mental na atuação sobre o corpo, a mente de outras pessoas, ou até mesmo no acesso a realidades extrafísicas. Veremos no próximo capítulo de nossa narrativa, sua aplicação prática em estudo de caso que passamos a apresentar agora.

3 O OCULTO NO MODELO DE FLUXO

Até agora, em nosso estudo exploratório do passado na busca do impacto e consequentemente da significância teórica do oculto na obra de William James, investigamos duas dimensões da questão. Inicialmente privilegiamos a horizontalidade do sobrevoo conceitual que demonstrou suas várias faces na história até chegarmos à concepção espiritualista moderna de fenômenos que assinalam uma possível interação da mente humana com supostas personalidades daqueles que partiram para o além-túmulo. Nessa primeira dimensão, ao apontarmos na delimitação conceitual do oculto, fenômenos mentais identificamos os estados de transe como uma chave para a identificação do interesse de William James ao tema, pois para ele, esses estados descortinavam nova dimensão para o estudo e compreensão da mente humana.

No segundo capítulo, ao estabelecer que mecanismos subconscientes estavam envolvidos na produção de alguns dos fenômenos que cativaram o interesse de James, pudemos expandir o conceito de oculto. Com isso, não apenas criamos as condições para a localização de indícios em seus escritos que evidenciam que estes estavam na mira de seus interesses intelectuais, mas também fomos capazes de identificar os contextos de sua vida e obra a que tais fenômenos estariam relacionados. Com esses marcadores, já no exame da segunda dimensão de nosso estudo, pudemos em movimento análogo ao do arqueólogo, expor o oculto que se encontrava encoberto nas camadas subjacentes à superfície de seus escritos. Com a cuidadosa retirada do cascalho discursivo acumulado em seus objetos tanto psicológicos quanto filosóficos revelamos seu engajamento científico ao oculto, bem como em seu envolvimento ativo com questões político-sociais estado no Massachusetts.

Na medida em que revelamos a participação de James nas pesquisas chamadas psíquicas, suas conferências sobre os fenômenos místico-religiosos e a defesa pública ao movimento das curas mentais, demonstramos

primeiramente que seu interesse pelo oculto ultrapassava a mera curiosidade. Mais do que isso, pudemos identificar em suas experiências pessoais de intoxicação pelo óxido nitroso, o princípio maior de parte de sua obra, i.e., a certeza de que a realidade não é composta de objetos pontuais e distintos, bem como a convicção de que as lacunas que aparentemente separam os objetos não são destituídas de qualquer conteúdo. James identificou em sua própria experiência mística a existência de uma só categoria constituinte da realidade que se diferencia por uma multiplicidade de graus. Assim, somamos aos nossos argumentos que o seu interesse pelos estados de transe é indício de sua busca em demonstrar que a oposição entre consciência e matéria é também ilusória.

Afirmamos que problema do uno e do múltiplo encontrado por William James quando colocado em interface com sua psicologia nos revela o caminho escolhido por ele para o equacionamento da questão: a proposta de uma ciência da mente que na sua ampla abrangência tivesse como fundamento a experiência em todas as suas nuances, sobretudo, as relacionadas a estados mentais de exceção. Com isso, entendemos a razão pela qual James procurou inserir suas investigações do oculto em um cenário de maior complexidade de pressupostos teóricos, metodológicos e de atitude científica consideradas radicais à época como proposta de redefinição para a psicologia.

Em decorrência de nossas conclusões, identificamos que há uma lacuna, um elo faltante na conexão entre a psicologia academicamente reconhecida de William James e essa ciência radical da mente vislumbrada por ele. Com o objetivo de encontrá-lo, pressupomos que ele tenha ultrapassado os limites do mero projeto intelectual e tenha colocado em prática aquilo que havia idealizado. Para que possamos demonstrar essa hipótese e estabelecer essa ponte, investigaremos algumas fontes inéditas e outras pouco conhecidas para a elaboração de nosso próximo passo. Esperamos dessa maneira revelar as evidências que demonstrarão que o oculto teve participação mais significativa na obra de William James do que

sabe até agora, fazendo de sua psicologia, ou melhor, de parte dela, o produto de uma ciência radical da mente.

Isso posto, podemos agora passar à investigação de nova dimensão na obra de William James na busca pelas respostas que possam satisfazer ainda mais nossa questão de pesquisa. Propomos portanto, um novo deslocamento no campo da descoberta, o da profundidade. Todavia, profundidade aqui não deve ser entendida como movimento de penetração a camadas inferiores e descoberta de objetos velados, tampouco o de um olhar para o interior do objeto. Pelo contrário, a profundidade que privilegiaremos nesse capítulo é a que revelará através da compreensão da exterioridade do dito, o não dito. Esperamos assim poder narrar pela exposição do recôndito, do não manifesto, do ainda não conhecido, não apenas o que esteve ocultado em sua obra por tanto tempo, mas mais uma face do oculto na obra de William James.

Iniciamos, assim, a montagem de um quebra-cabeças incompleto, cujas peças faltantes e ainda ignoradas serão expostas na medida em que as existentes são encaixadas. Para preencher as lacunas seguiremos vestígios, consideraremos indícios e apresentaremos novas evidências, que serão encaixadas através de raciocínios interpretativos a fatos e registros já conhecidos. Estamos cientes do sempre presente risco de generalizações teóricas a partir de evidências particulares e, por isso, para evitá-los, devemos estar atentos ao crivo da plausibilidade, tomando assim o cuidado de não produzir ao final de nossa narrativa uma aberração teórica análoga à criatura shelleyniana tão bem descrita em seu *The Modern Prometheus* (Shelley, 1818/1888).

Para tal empresa, consideraremos que William James através de sua visão de uma ciência da mente abrangente, cuja racionalidade prescreve o uso de saberes múltiplos, nos levou à busca de duas fontes inusitadas no estudo de sua obra. Ambas foram consultadas por ele em período específico de produção dos conceitos psicológicos mais importantes de sua obra. Consideraremos as transcrições de *séances* mediúnicas em que a Sra. Leonora Piper era a médium, correspondentes ao período inicial das

investigações de James a esse fenômeno e analisaremos também a obra *The Power of Sound* de autoria do teórico da música e pesquisador psíquico Edmund Gurney, publicada em 1881. Fitaremos nossa questão sob uma óptica expandida com a finalidade de encontrar nova ordem para a obra psicológica de James ao concentrarmos nossa atenção a um de seus conceitos mais importantes.

Nesse capítulo portanto, nosso objeto de análise será o conceito de Fluxo de Pensamento ou Fluxo de Consciência. Justificamos essa escolha com a constatação de que esse conceito não só está situado na obra mais conhecida do autor mas também por ser reconhecidamente dos mais representativos da sua produção psicológica. Outro aspecto importante na justificativa de nossa escolha é o fato de que pudemos identificar a recorrência da imagem de fluxo sendo evocada por William James ao longo de sua obra, podendo assim ser este considerado como modelo que subjaz a grande parte de sua produção mesmo a de cunho filosófico. Isso nos leva a crer que essa seja uma proposta teórica fundamental para a compreensão em escala maior do seu projeto intelectual. Dessa maneira, nossa atenção a esse conceito basilar é também justificada por acreditarmos que ao descrever a evolução do modelo iamesiano consciência da como um fluxo, estaremos simultaneamente expondo com ele a fundamentação fenomênica da psicologia vislumbrada por James como atividade científica, bem como a base metafísica de sustentação dessa disciplina, chamada por ele de empirismo radical. No entanto, o motivo mais relevante e que mais interessa ao nosso estudo está no fato de que evidências encontradas em seus textos indicam que fenômenos mentais de exceção envolvendo mecanismos subconscientes fazem parte do conceito de fluxo de pensamento. Investigaremos, portanto, até que ponto e de que maneiras o oculto teve impacto na concepção desse modelo.

É importante deixar claro que para compreendermos o desenvolvimento desse modelo serão necessárias as análises de alguns textos do autor. Assim, para que nossas hipóteses possam ser expostas de maneira clara ao leitor, nos fixaremos de início na análise de três textos

centrais: On Some Omissions of Introspective Psychology de 1884, o capítulo IX de sua obra The Principles of Psychology intitulado The Stream of Thought publicado em 1890 e o capítulo XI de seu Psychology: Briefer Course de 1892, The Stream of Consciousness, todos reconhecidos por expor em diversas fases o desenvolvimento do conceito de mente como fluxo.

O primeiro trata-se de artigo publicado em 1884 cujo objetivo era expor as diferenças entre sentimento e pensamento. Mesmo que James tenha se concentrado no tema por ele chamado de 'sentimentos de tendência', o texto pode ser considerado o marco inicial do modelo de fluxo. O segundo texto é certamente um dos mais conhecidos, sobretudo por apresentar em detalhes o conceito de pensamento como um fluxo contínuo e ininterrupto. E finalmente a versão resumida do modelo, mas com modificações importantes, publicado dois anos mais tarde em um compêndio baseado no *The Principles* que por ser essencialmente pedagógico foi utilizado por quase 50 anos como manual nos cursos de Psicologia nos EUA (Taylor, 1996; Sokal, 1984).

Seguiremos nessa primeira fase do estudo, portanto, ordem cronológica no intuito de demonstrar nessa sequência a evolução do modelo de mente proposto por James. Será através de análises comparativas que destacaremos as semelhanças e localizaremos as dessemelhanças entre os três textos, demonstrando assim o caráter orgânico da produção intelectual do autor. Demonstraremos que ao longo desse processo não apenas os contornos do modelo serão melhor percebidos pelo leitor, mas também algumas lacunas poderão ser localizadas. É a partir delas que identificaremos as questões que esperamos esclarecer com a inserção de evidências pouco investigadas ou ainda desconhecidas referentes ao oculto na obra de William James. Para isso, lançaremos mão de documentos inéditos e ainda não publicados que encontramos em arquivos na *Harvard University* nos Estados Unidos e na *Cambridge University* na Inglaterra, dentre eles, textos, marginalia, cartas, anotações, manuscritos e transcrições de *séances* em que ele esteve presente ou teve acesso.

Lembramos o leitor que com o presente estudo procuraremos dar um passo adiante na compreensão da relação entre o oculto e a obra de William

James ao procurar demonstrar o impacto de fenômenos excepcionais da consciência na descrição dos estados mentais como fluxos contínuos e consequentemente na formulação de um modelo teórico considerado o de maior relevo para sua psicologia e sua filosofia.

3.1 O desenvolvimento orgânico do modelo de fluxo

A relevância do conceito jamesiano de consciência como fluxo é ímpar tanto para sua obra quanto para o desenvolvimento das ciências da mente. Segundo o educador e filósofo Ralph Barton Perry (1876-1957), autor da primeira biografia de William James, esse modelo proposto por ele é uma de suas contribuições mais importantes para a Psicologia (Perry, 1948).

Ao avançarmos um pouco mais no tempo, verificamos que a partir da segunda metade do século XX sua proposta pareceu exercer influência considerável em contextos de estudos tanto filosóficos quanto científicos (Bailey, 1998). Gerald Edelman (1992), por exemplo, reconheceu o pioneirismo de James ao afirmar ter sido ele o responsável por chamar a atenção ao caráter fenomênico da consciência como processo e não como entidade substancial. Daniel Dennett citou James em seu livro *Toward A Cognitive Theory of Consciousness* de forma a aprovar seu modelo introspectivo da consciência, segundo ele, "puramente funcional" (Dennett, 1978: 160). Owen Flanagan (1992) qualificou de robusta a noção fenomenológica jamesiana do Fluxo de Consciência.

Mais recentemente, nos eventos bianuais do congresso acadêmico *Toward a Science of Consciousness*, que são promovidos desde 1994 até os dias de hoje pela Universidade do Arizona e dedicados exclusivamente à investigação multidisciplinar da consciência, as teorias de William James, não apenas relativas ao tema específico da consciência mas também aqueles que são afluentes ou efluentes dele, são recorrentemente evocadas sejam como

referência teórica, histórica ou até mesmo tidas como modelos cuja atualidade parece acompanhar o florescimento desse campo de interesse científico⁶⁴.

Mesmo com a certeza de sua importância, é relevante chamar a atenção do leitor ao fato de que ao longo de anos de produção teórica tanto psicológica quanto filosófica, temos a impressão de que William James não tinha uma ideia clara do que viria a ser a consciência ou até mesmo se ela realmente existia. Comentadores respeitados no mundo acadêmico e influenciados por suas doutrinas reconheceram esse fato. O cientista cognitivo Bernard Baars, por exemplo, afirma em seu livro *A Cognitive Theory of Consciousness* (1988) que muitos, ao lerem James, concluem que sua obra é uma grande fonte de confusão e que mesmo com sua grandeza indubitável, o próprio James parece estar confuso quanto ao tema (Baars, 1988). Gerald E. Myers, autor de um dos mais extensos, detalhados e fundamentados estudos acerca da vida e pensamento de William James afirma:

James queria sustentar que, de uma forma, a consciência não existe, mas que, de outra, ela existe; porém ele nunca foi capaz, mesmo para sua satisfação própria, de definir as duas formas de maneira clara o suficiente para demonstrar que

⁶⁴ Dentre os mais recentes ver, por exemplo, *The Emotional Function of Bodily Perceptions* de Daniel Shargel, On Free Will and the Evolutionary Function of Qualia de Andre LeBlanc, Irreducibility of the Logic of Integrated Information: From Quantum Coherence to Unity of Consciousness and Beyond de Marcin J. Schroeder e Investigating the Depths of Consciousness Through Meditation: Outlines of an Interdisciplinary Contemplative Phenomenology de Sparby Terje, todos em "Toward a Science of Consciosness, 2015" (http://www.helsinki.fi/tsc2015/). Ver também Engaging in a Co-Operative Inquiry into the Evolution of Consciousness de Walton Joan e Martin McCann e Emergent Panpsychism and Mental Causation de Bruentrup Godehard, em "Toward a Science of Consciosness, 2014", além de a capa do programa desse ano ter William James como uma de suas figuras centrais; Em "Toward a Science of Consciosness, 2012", veja Exposing Neuroscience's Closet Dualism: A Conceptual Analysis of Neuroscientific Studies of Consciousness and Free Will de Liad Mudrik e Uri Maoz, Sleep as an Inverted Consciousness de Simon Peimer e Jack Ringler MD, The Mystery of the Wave Function (psi) Resolved de Hasmukh Taylor, Convergent Phenomenology de Bruce Mangan, e Personal Consciousness and Organizational Climate: A Pilot Study with Reference to Indian Organisation de Shalini Nigam e Smriti Khanna. E finalmente em "Toward a Science of Consciosness, 2010", as seguintes apresentações em destague: Could Radical Empiricism Guide Neurophenomenology as the Future of Neuroscience? de Eugene Taylor, How William James Accidentally Created Behaviorism de Bernard J. Baars, James in the 21st Century de Bruce Mangan, Visions of Quantum Superposition in William James' "Subjective Effects of Nitrous Oxide" de Keith Turausky e William James's Veridical Revelation de Jonathan Bricklin. Todos os resumos de artigos aqui citados de 2014, 2012 e 2010 poderão ser encontrados no seguinte endereço eletrônico: (http://www.consciousness.arizona.edu/archived.htm).

elas são consistentes ao invés de contraditórias (Myers, 1986: 64).

O comentário de Myers resume a contradição que se constata quando comparados o modelo de mente encontrado na obra magna de William James, *The Principles of Psychology* e no Briefer Course em relação às suas considerações acerca do tema em ensaios mais tardios onde o autor propõe sua doutrina metafísica do Empirismo Radical, *Does 'Consciousness' Exist?* e *A World of Pure Experience*, ambos publicados em 1904. Quando adentramos essa dimensão do pensamento jamesiano, constatamos que em sua expressão predominantemente filosófica, o autor identifica, como visto em nosso capítulo anterior, o que ele chama de 'experiência pura' como a substância mais fundamental da realidade e não a matéria, tampouco a mente, seja esta considerada como entidade análoga a alguma substância ou radicalmente distinta da fisicalidade dos objetos. Isso significa que a consciência para o Empirismo Radical de William James não possui estatuto ontológico pelo menos cartesianamente falando, i.e., a consciência não existe, (Bailey, 1998).

Todavia, ao nosso ver, esse dado de alguma forma justifica o que encontramos em sua obra, isto é, ideias e conceitos cujo desenvolvimento podemos caracterizar como orgânico. Comparável a um organismo que em seu movimento de evolução biológica busca o equilíbrio através da superação de sua própria forma e da adaptação às dificuldades impostas pelo meio externo, James parece estar em constante mutação não por não saber para onde vai, mas sim por tentar alcançar a maturidade de suas ideias constantemente desafiadas pelas limitações identificadas pelo próprio autor e apontadas por seus críticos.

Outra questão que se mostra relevante para essa discussão talvez pareça num primeiro momento extrapolar o capítulo em questão. No entanto, no contexto da defesa de nosso argumento ela se faz igualmente necessária, por isso dedicaremos algumas linhas à sua exposição. A questão diz respeito à definição de Psicologia que James propôs em dois dos textos que serão objeto de nossas análises nesse capítulo. Na frase de abertura do *The*

Principles, James assim a define: "A Psicologia é a Ciência da Vida Mental, de seus fenômenos e de suas condições" (James, 1890/1981: 15). Já no Briefer Course, James toma emprestada a definição do filósofo e psicólogo George Trumbull Ladd (1842-1921) da Universidade de Yale dizendo ser a psicologia "a descrição e a explicação dos estados da consciência como tais" (Ladd apud James, 1892/1984: 9).

Segundo o historiador da ciência Michael M. Sokal (1984) essa mudança de definição gerou muitos comentários e críticas a James, todas decorrentes de uma censura inicial do mesmo Professor Ladd dirigida ao The Principles em publicação de 1892 intitulada Psychology as So Called 'Natural Science'. O professor de Yale, que à época era considerado uma importante autoridade em filosofia e psicologia, criticou James por achar que sua abordagem à disciplina havia ficado aquém da proposta de estabelecê-la no âmbito das ciências naturais. Além disso, Ladd afirmou que ao abordar temas relevantes à psicologia com reflexões de caráter filosófico, James omitira importantes questões (Sokal, 1984), deixando impressão dúbia aos leitores quanto ao que deveriam ser os fundamentos de uma psicologia como atividade científica. Para Sokal, James sabia que essa era também a crítica de outros professores de Psicologia daquele período na América e por isso teria se rendido a uma definição mais conservadora. Ecos desse posicionamento crítico podem ser encontrados em texto mais recente de autoria de Ernest R. Hilgard, outro eminente psicólogo, que viu nessa substituição de definição a evidência de que James "capitulou a Ladd" (Hilgard, 1980: 2).

Sokal acrescenta ainda como argumento à hipótese de que James estaria tentando agradar a comunidade acadêmica daquele período o fato do autor ter dado no *Briefer Course* destaque aos sentidos colocando o tema já no início do livro. Este seria um indício probatório de que James estaria procurando satisfazer as expectativas de um grupo majoritário ainda ligado à tradição associacionista que defendia "as sensações como pedras basilares a partir das quais todos os outros eventos mentais seriam construídos" (Sokal,

1984: xxxi). Outro comentador de competência incontestável, Gerald E. Myers, parece concordar com Sokal quando afirma que:

Era de bom tom para James dedicar os primeiros capítulos à intensidade dos sentidos, os efeitos dos contrastes de cores, as qualidades dos sons, a percepção da pressão, sensações de movimento sobre superfícies e a sensibilidade dos canais semicirculares nos ouvidos (Myers, 1986: 83).

Além disso, se somarmos o caráter pedagógico do *Briefer Course* e os interesses não apenas intelectuais mas também comerciais tanto do autor quanto do editor na sua divulgação em meios docentes e discentes da época, poderíamos apontar aí também outra motivação para que James adotasse uma definição de psicologia coerente com linhas mais tradicionais do pensamento acadêmico vigente. Todavia, ao nos aprofundarmos mais em análise comparativa de ambos os textos encontramos outros elementos que não permitem que a questão seja decidida tão prematuramente.

Discordamos daqueles que interpretaram a mudança do conceito de Psicologia no *Briefer Course* como a rendição de William James à tradição. Percebemos, é verdade, que já no início do capítulo XI ele assume um tom que nos parece menos assertivo contra o associacionismo dizendo ser o seu método sintético o preferido dos alunos por este parecer didaticamente mais atraente. Entretanto, James argumenta, que ao pressupor ideias simples de sensação como os tijolos que ao serem integrados, fundidos, i.e., associados, construirão um edifício de estados superiores da consciência, incorrerão na teoria questionável de que pensamentos complexos nada mais são do que compostos de unidades simples.

Ademais, James adverte ainda na sua introdução do mesmo capítulo "Fluxo de Consciência":

As sensações puras foram descritas na página 18 como processos que na vida adulta são quase desconhecidos, e que nada foi dito que pudesse por um momento induzir o leitor a supor que eles eram os *elementos de composição* dos estados superiores da mente (James, 1892/1984: 140 – grifos do autor).

Concluímos que, mesmo demonstrando preocupação em acomodar seus críticos com um estilo de escrita talvez mais cuidadoso, William James não abriu mão daquilo que para ele deveria ser a fundação basilar de uma nova ciência da mente, i.e., um modelo dinâmico cujo fundamento a ser considerado não poderia de forma alguma recair em conceitos segundo ele equivocados.

Ainda citando as análises de Michael Sokal, este autor ao apontar a mudança conceitual operada por William James, deixa clara a sua preferência pessoal pela definição de 1890 ao afirmar que o termo "vida mental" proposto pelo autor no The Principles estabelecia claro pendor para a teoria darwiniana ao abordar a mente como "algo ativo, algo em constante mudança e adaptação, e algo que ajudaria no funcionamento do organismo no mundo" (Sokal, 1984: xxxii). Para Sokal, em oposição à expressão "vida mental", o termo "estados da consciência" poderia insinuar "algo estático, inerte e que deveria ser estudado anatomicamente (ao invés de psicologicamente), algo que desempenharia papel pequeno ou nenhum na vida do organismo" (Sokal, 1984: xxxii). Após exame mais aprofundado, este mesmo comentador conclui que apesar da impressão inicial de retrocesso conceitual que poderia representar a admissão de certo fracasso no projeto jamesiano de mudanças profundas na psicologia, o uso do termo "consciência" por ele teve consequências neutras em relação à sua proposta, mas por outro lado possibilitou a inserção e aceitação de suas ideias em meios acadêmicos mais tradicionais que enfatizavam no caráter filosófico abstrato a fundamentação teórica sobre a qual a psicologia deveria estar assentada (Sokal, 1984).

Estamos de acordo com Michael Sokal no tocante à adoção da nova terminologia não ter significado um recuo em relação aos seus propósitos intelectuais. Contudo, não vemos aí o mesmo caráter de neutralidade apontado pelo comentador. Pelo contrário, vemos na adoção do termo "consciência" por William James a intenção de desobrigá-lo da pressuposição de pensamento e objeto em relação dual necessária. Argumentamos que a preferência de William James pelo uso desse termo em sua publicação de 1892 evidencia uma mudança de perspectiva em suas teses cujo objetivo

seria o de ampliar o alcance de uma ciência da mente tornando-a capaz de acolher fenômenos mentais de exceção, considerados parte do oculto, que pareciam fragilizar ainda mais a já difícil tarefa de sustentar conjetura metafísica da dualidade de uma substância material separada e oposta a outra não material. Indícios dessa possível correção de rumo conceitual podem ser notados já nos textos de 1884 e 1890, mas aparecem mais claramente manifestos no texto de 1892 e consolidados pelo autor em textos posteriores e de cunho filosófico. Mas esse será objeto de considerações posteriores em nosso capítulo. Por isso, passaremos agora a descrever o modelo proposto por James.

Como já afirmamos anteriormente, cremos que ao avançar nossas análises a partir dos textos de maior impacto, isto é, os de 1884, 1890 e o de 1892, para depois investigar textos e documentos que os antecederam ou foram intercalados a eles, estaremos em posição privilegiada não apenas para demonstrar que as contradições apontadas por alguns críticos são, em certa medida, apenas aparentes, mas avançar na resposta à pergunta que norteia esse estudo ao estabelecer a relação entre o conceito de Fluxo de Consciência e o que temos chamado de oculto.

3.2 O esboço do modelo

No artigo *On Some Omissions of Introspective Psychology*, publicado pelo periódico *Mind*⁶⁵ de janeiro de 1884, William James trata de dois assuntos intimamente associados em sua argumentação geral, sendo um deles a diferenciação entre sentimento e pensamento, colocando ênfase a uma abordagem eminentemente empírica do fenômeno mental. Outro tema,

-

⁶⁵ Fundado em 1876 pelo filósofo escocês Alexander Bain (1818-1903), o periódico que até hoje é publicado trimestralmente, tinha como missão oferecer o espaço para debates que visassem a demarcação de territórios entre a Ciência e a Filosofia. Visto que a mente humana e seu papel no fenômeno social tenha sido a primeira arena em que essa distinção foi negociada, o periódico se dispôs em seus primeiros anos a divulgar e a julgar novos trabalhos acerca da subjetividade da consciência bem como da objetividade das operações fisiológicas. Dessa forma, o periódico se propunha a promover a ciência psicológica na mesma medida em que privilegiava as investigações filosóficas acerca de suas bases (Robertson, 1876).

decorrente do primeiro, é o que James aponta como as quatro dificuldades do método introspectivo na investigação psicológica. Todavia, por ser o nosso intuito a descrição de seu modelo mental em sua fase seminal, seremos por hora seletivos quanto a essa matéria. A conexão dessas duas temáticas fica clara na declaração inicial de que a intenção do autor é "demonstrar quais as imensas regiões de nossa vida interior são omitidas e falsificadas por nossas autoridades psicológicas mais reconhecidas" (James, 1884/1983: 143). Na perspectiva que nos interessa agora, James está se referindo ao que ele chama de "pensamentos de relações", que segundo ele se intercalam a 'imaginações sensoriais', formando assim o fluxo de nossa vida mental (James, 1884/1893: 143).

Como escritor exímio que era e para melhor compor a imagem do fluxo de pensamento, James recorre à figura de linguagem que, ao lado de outros recursos, o notabilizou como autor cuja qualidade literária foi bastante elogiada tanto em sua época quanto posteriormente (Richardson, 2006):

Nossa vida mental, como a vida de um pássaro, parece ser feita de uma alternação de voos e pousos. (....). Os lugares de descanso são comumente ocupados por imaginações sensoriais de alguma espécie, cuja peculiaridade é poderem ser sustentadas diante da mente por um tempo indefinido e contempladas sem mudança; os lugares de voo são preenchidos com pensamentos de relações, estáticos ou dinâmicos, que, na maior parte, são obtidos entre as matérias contempladas nos períodos de descanso comparativo. Chamemos os lugares de descanso de as 'partes substantivas' e os lugares de voo de as 'partes transitivas' do fluxo do pensamento (James, 1884/1983: 143-144, grifos do autor).

É nesse trecho de seu artigo que William James refere-se pela primeira vez ao esboço de seu modelo com a expressão 'fluxo de pensamento'. A mesma metáfora do voo do pássaro seria repetida no *The Principles* e no *Psychology: Briefer Course*, sendo esta considerada como uma das passagens mais conhecidas do autor. Nela, ele sintetiza o desenho de um fluxo mental contínuo composto por momentos de aparente pausa em que imagens podem ser, segundo ele, imobilizadas por tempo indeterminado e

que são entremeadas por transições relacionais que buscam um novo ponto de parada. Na verdade, da maneira como James descreve esse primeiro esboço do seu modelo, temos já a impressão de que a dinâmica mental tem maior ênfase nos voos de transição que momentaneamente são intervalados por relativos repousos sensoriais, pois em seguida nova decolagem iniciará o incessante deslocamento relacional que irá buscar mais um local de pouso. Outra característica apontada por James é o ritmo que compõe o fluxo, i.e., os diferentes andamentos ou cadências que se alternam em que as partes transitivas representam as altas velocidades do fluxo e as substantivas as mais lentas.

James afirma que a tradição psicológica, por dar ênfase às partes substantivas da vida mental falha em reconhecer a existência dos estados transitivos por serem estes breves e fugidios dada a sua condição. Por sua natureza cinética, toda e qualquer tentativa de imobilizá-los faz com que deixem de existir, se desvaneçam fazendo a sua análise a maior das dificuldades do método introspectivo. Por ser esse seu grande impedimento, decorre que a maior falácia desse método tão comum entre os psicólogos empiristas seja necessariamente a incapacidade de registro das partes transitivas do fluxo e a consequente ênfase exclusiva nas partes substantivas.

Dessa maneira, ao enfatizar a natureza sensivelmente contínua e, portanto, unitária do fluxo de pensamento, James se opõe ao atomismo psicológico de Hume, Locke e John Stuart Mill. Segundo ele, ao defender o argumento da continuidade do fluxo mental, ele rejeita a ausência de partes separadas ou isoladas nele, como se pudéssemos simultaneamente ao imaginar uma folha de papel impressa imaginar cada letra nela (James, 1884/1983).

No fluxo de pensamento, uma sequência de objetos ora simples ora complexos, mesmo que aparentemente desconexos entre si, não compõem uma sucessão de unidades distintas. Primeiramente, afirma James, "cada um desses objetos, seja qual for o seu caráter, é acompanhado por algum tipo de modificação de sua condição mental, de seu sentimento subjetivo" (James,

1884/1983: 150). Esses sentimentos⁶⁶ não são puros, pois são sentimentos de "qualidades-em-relação bem como de qualidades absolutas" (James, 1884/1983: 151) e que por sua natureza relacional, fundem os objetos uns aos outros tornando-os indistintos e assim compondo a unidade do fluxo. Isso fica mais claro na ilustração proposta por James:

Se então o fato conhecido for a-sequência-de-verde-paravermelho-e-o-contraste-dessas-duas-cores, o estado mental no qual o fato vem a ser conhecido deve ser bem diferente do estado mental em que ou o vermelho puro ou o verde puro é conhecido (James, 1884/1983: 150-151).

Disso decorre que um pensamento jamais pode ser reproduzido de forma idêntica a outro, mesmo que ambos contenham o mesmo objeto, pois no objeto sempre estará incluída a consciência do que o antecedeu, do que o sucederá, bem como outras condições presentes (fisiológicas, de comportamento, etc.). Isso quer dizer que cada vez que o mesmo objeto se repete ele se apresenta de forma diferente, pois estará tingido por novas relações percebidas desde sua última ocorrência. James ainda complementa: "E o sentimento cognoscente do objeto é o sentimento unitário dele-naquelas-relações, não um sentimento dele-puro *mais* um segundo sentimento, ou um pensamento 'sobrenatural', das relações" (James, 1884/1983: 152 – grifo do autor).

Para consolidar ainda mais seu argumento de que um pensamento jamais poderá ser reproduzido mesmo que este se refira ao mesmo objeto, James recorre à fisiologia do cérebro, cujos estudos apontavam já à época para a participação do órgão como um todo em processos mentais. Para James, para que um pensamento fosse idêntico a outro seria necessário um cérebro não-modificado, mas considerando que nenhuma de suas partes

-

⁶⁶ Para William James, o termo sentimento no contexto do fluxo de pensamento refere-se à simples afecção da consciência em sua constituição subjetiva e aparte de sua função cognitiva (James, 1884/1983). Mais adiante nesse capítulo, veremos que James, às vezes, utiliza o termo sentimento em um sentido físico que podemos dizer se aproxima da sensação e outro, de natureza psíquica que se refere a quaisquer afecções mentais. Sugerimos essa definição como temporária, pois o termo será melhor explorado ainda nesse capítulo.

permanece inalterada por ocasião de qualquer tensão ocorrida em outra parte, tal fenômeno é impossível.

Outros elementos descritos pelo autor como partícipes do fluxo de pensamento referem-se a estados mentais que embora inarticulados podem ser bastante específicos (James, 1884/1983). Segundo James, há várias instâncias em que o fluxo pode apresentar lacunas, por não conterem objetos. Mesmo assim, essas não podem ser consideradas como hiatos da consciência. Dentre os exemplos apresentados por ele, estão primeiramente a situação em que alguém grita: 'Espere! Escute! Olhe!', que põem a consciência em estado de expectativa, o que define uma certa direção ao fluxo, mesmo que não haja ainda um objeto para preenchê-la. Essas lacunas mesmo sem nome são ativas na medida em que aguardam o seu objeto.

Outro exemplo referente a essas lacunas é bastante comum a todos nós: quando procuramos lembrar o nome de alguém que conhecemos e por algum motivo sentimos a dificuldade em preenchê-la. Mesmo vazia, ela é ativa, pois a cada tentativa de encaixar nomes mesmo que semelhantes àquele olvidado, ela o rejeita. James vai um pouco mais além ainda ao afirmar que duas lacunas desse tipo, cada uma para um nome diferente, são também distintas, pois uma não aceitará o objeto da outra e vice-e-versa. Isto o leva a afirmar que embora sejam vazios da consciência, cada um desses estados mentais tem sua assinatura, por assim dizer, pois são intensos e únicos na busca de objetos também únicos. Sendo assim, há inumeráveis sentimentos de ausências, no entanto, mesmo que todas distintas umas das outras, nenhuma é ausência de sentimento (James, 1884/1983). Além de nomes esquecidos, James ainda reforça seu argumento citando experiências de odores, sabores, canções que embora familiares não podem ser localizadas no tempo ou no espaço de nossas vivências. Mais uma vez, novas lacunas se abrem no fluxo e cada qual com sua atividade única só irá repousar quando seu objeto for encontrado.

Outros estados mentais desprovidos de conteúdo sensorial, mas ativos do ponto de vista relacional são aqueles expressos na linguagem por estruturas verbais lógicas. Para James, eles representam a grande parte da linguagem humana que sinaliza a direção para a qual o fluxo de pensamento se desloca. Esses são sentimentos de transições psíquicas cuja natureza é o movimento e cuja função é deslocar o fluxo de um conjunto de imagens a outro.

Além desses, James ainda explora outro tipo de estado mental sem objeto, os sentimentos de intenção. Esses sentimentos consistem em estados de consciência também únicos, cada qual com o seu objeto ou fim a ser alcançado. São como "pontos de vista perspectivos premonitórios rápidos de esquemas de pensamento ainda não articulados" (James, 1884/1983: 156), que permitem a alguém ler um texto pela primeira vez com as ênfases corretas e antevisões de palavras que seguirão as que ainda estão sendo pronunciadas. Tudo isso pode até mesmo ser realizado sem que o leitor compreenda as ideias que ali estão.

James classifica seus exemplos sob a rubrica de tendências. Mas ao contrário das escolas psicológicas que as descrevem a partir de fora da dimensão mental subjetiva, ele reivindica seu lugar entre os objetos do fluxo, que por sua vez têm ciência de sua existência a partir do seu interior. Com isso, James posiciona-se contra as escolas psicológicas que constituíram seus edifícios teóricos com tijolos claros e distintos, fixados uns aos outros por nada além da concatenação de suas superfícies. Podemos dizer que James tem como parte de seu projeto reinstaurar o vago ao seu lugar de direito na vida mental (James, 1884/1983; 1890/1981) e ninguém melhor do que ele próprio para defender sua proposta em uma de suas mais elegantes e expressivas metáforas:

A psicologia tradicional fala como alguém que diria que um rio consiste em nada além do que baldes, colheres, potes, barris e outras formas de recipientes cheios de água. Mesmo que os baldes e potes estivessem parados no fluxo, ainda assim, entre eles a água livre continuaria a fluir. É exatamente essa água livre da consciência que os psicólogos resolutamente negligenciam. Toda imagem definida na mente é embebida e tingida na água livre que flui em torno dela. Com ela flui o sentido de suas relações, próximas e remotas, o eco moribundo de onde ela veio até nós, o sentido do alvorecer para onde ela deverá ser conduzida. A significação, o valor da imagem está totalmente contido nesse halo ou penumbra

que envolve e escolta a imagem – ou melhor que é fundida em uma com ela e que se tornou osso de seu osso e carne de sua carne; deixando-a, é verdade, uma imagem da mesma *coisa* que ela era antes, mas fazendo-a uma imagem daquela coisa, novamente tomada e recém compreendida (James, 1884/1983: 157-158, grifo do autor).

James alcança com essa nova metáfora concepção mais complexa que a produzida pela imagem do voo do pássaro. A representação evocada é de fluidez ao que ele se refere como o vago mental. Vago por não ser constituído de partes distintas e fluido por ser responsável não apenas pelo movimento do fluxo, mas de tudo o que nele está contido. São os sentimentos de relações que em seu caráter errante tingem os objetos dando a eles tons únicos e múltiplos em momentos fugidios que emergem cadenciados por pulsos sucessivos de modificações subjetivas, ou melhor, pulsos de sentimentos.

Como na perspectiva do voo do pássaro ou agora na fluidez do rio, sentimos no esquema geral do fluxo mental os contornos obscuros do formato de uma ópera que ouvimos, de um sistema filosófico ou científico que acabamos de tomar contato e que antes mesmo de concluí-los já temos a noção do todo. O halo de relações sentidas nos permitem vislumbres premonitórios que antecipam os sentimentos de pensamentos ainda não expressados ou que ainda não estão nitidamente em foco (James, 1884/1983). Todavia, segundo James, esse "campo de visão da consciência" não é de alcance constante, pois a extensão de sua margem, ou halo de relações sentidas, depende do grau de frescor da mente, i.e., de sua disposição ou fadiga, sendo ele de horizontes muito amplos quando não está cansada e bastante circunscrito quando fatigada, podendo chegar a uma tal estreiteza do campo que a percepção será de uma palavra por vez (James, 1884/1983: 158).

Com o intuito de esclarecer os termos halo, penumbra, margem ou borda, James lança mão do exemplo da palavra 'homem' referindo-se a 'humanidade'. Segundo ele, 'homem' nesse caso é um sentimento diferente de outros que podem se referir a um homem em particular ou a um homem qualquer. O significado do termo em cada um desses casos é determinado pelas bordas que o fazem contínuo com todos os outros segmentos do fluxo

subjetivo. É o seu halo, sua borda, a tintura das relações obscuramente sentidas que o funde a outras imagens que ainda não se apresentaram, que irá revelar seu sentido. James conclui assim diferenciando sentimento e pensamento:

Se a imagem vem não bordeada ela revela apenas uma qualidade simples, objeto, ou evento; se ela vem bordeada ela revela algo expressamente adotada universalmente ou em um sistema de relações. A diferença entre pensamento e sentimento assim se reduz, em última análise subjetiva, à presença ou ausência da 'borda' (James, 1884/1983: 159).

No fluxo, o halo que envolve cada imagem ou cada palavra e que as funde umas às outras em sequências de afinidade, garante sua continuidade dentro do tópico que aos poucos vai se enriquecendo. A cada objeto ou palavra que se apresenta sem hesitação que flui em um *continuum* mantido por relações sentidas e coerentes com o tópico, sente-se mais e mais a aproximação do desfecho, da conclusão correta (James, 1884/1983).

O termo 'tópico' é desenvolvido por James já no segmento conclusivo de seu artigo. Discorreremos rapidamente a esse respeito por detalhar ainda mais o modelo de mente como fluxo. O autor usa o termo quando levanta a questão referente à identificação do objeto de um pensamento. Para responder a isso, ele propõe a análise de pensamentos sobre algo, que não precisem necessariamente conter menção sobre esse algo. Em uma conversa cujo tópico seja 'canetas esferográficas', podemos usar as seguintes frases: 'As canetas esferográficas são as melhores', 'Eu escrevo com elas', 'Penas são menos eficientes'. Até mesmo a intenção de dizer algo a respeito desses itens expressando-se facialmente, faria com que a maioria das pessoas diga que o estado mental do interlocutor é 'pensamento sobre canetas esferográficas', fazendo desse substantivo o objeto de todas elas.

James afirma que nosso hábito é o de definir que o objeto do pensamento é o algo de que estamos falando ou pensando, quando na verdade estamos tomando o 'tópico' pelo 'objeto', mesmo que os pensamentos sejam incompletos. De maneira mais clara, em nosso exemplo, 'canetas esferográficas' é o tópico e o objeto do pensamento é a enunciação

total desse pensamento. Segundo James, o objeto deve, nesse caso, ser representado por todas as palavras hifenizadas substantivando assim o todo do fluxo. Utilizando nossas próprias palavras, mas seguindo o raciocínio exemplar do autor: O objeto de meu pensamento na sentença anterior não é simplesmente 'o objeto do pensamento' e nem 'o objeto do pensamento é a enunciação total', mas sim, 'o objeto do pensamento é a enunciação total desse pensamento' e se quisermos falar dele substantivamente ele é: 'o-objeto-do-pensamento-é-a-enunciação-total-desse-pensamento' (James, 1884/1983).

Depreende-se daí que os pensamentos incompletos miram uma realidade substantiva (que James chama de tópico) ou alguma conclusão *de* ou *sobre* aquilo que é direcionado por toda a procissão de pensamentos do fluxo. Segundo ele, mesmo que o tópico esteja presente em cada pensamento incompleto, não podemos afirmar que cada pensamento conhece e sabe qual o tópico da procissão, e por isso permanece o mistério de qual seja o sentimento que cada pensamento traz em relação à sequência toda (James, 1884/1983). Podemos perceber ainda mais claramente a configuração do contorno do modelo na seguinte passagem:

(...) nosso pensamento é um organismo teleológico, do qual grandes regiões existem apenas para alcançar outras; e que a nossa percepção dessas outras, que foram chamadas de partes substantivas, tendem a se espalhar por toda a parte em nossa memória reflexiva e a obscurecer e a substituir a percepção das partes mais evanescentes que intervieram (James, 1884/1983: 167).

Com a intenção de encontrar solução satisfatória ao problema da continuidade da consciência imediatamente experienciada, William James se empenhou em confirmar, desenvolver e refinar o modelo que foi rascunhado como um fluxo em seu artigo de 1884. Podemos dizer que para James, mesmo com obstáculos metodológicos a serem superados, a continuidade da vida mental foi o ponto de partida de uma busca que parece ter se estendido por todos os períodos de sua produção intelectual. Certamente foi daí que surgiu um dos tópicos do seu maior interesse, a continuidade e a coerência

da experiência em seu sentido lato. É para que possamos entender melhor o desenvolvimento orgânico de seu modelo de fluxo que seguiremos um pouco mais a sua trajetória pela busca de respostas.

3.3 Do 'Fluxo de Pensamento' ao 'Fluxo de Consciência'

Em seu capítulo IX do *The Principles of Psychology*, publicado em 1890, James reapresentou de forma mais refinada a descrição da realidade mental humana como fluxo pessoal contínuo. Para que possamos demonstrar esse refinamento, destacaremos o que James acrescentou na composição do modelo e não nos deteremos em trechos que ele reitera nos três textos. Ao considerar que o nosso intuito é descrever o fluxo de pensamento, iniciamos com a sua caracterização nas cinco particularidades apontadas por James:

- 1) Todo pensamento tende a ser parte de uma consciência pessoal.
- 2) Dentro de cada consciência pessoal, o pensamento está sempre mudando.
- 3) Dentro de cada consciência pessoal, o pensamento é sensivelmente contínuo.
- 4) Ele sempre parece lidar com objetos independentes de si próprio.
- 5) Ele está interessado em algumas partes desses objetos com exclusão de outras partes, e acolhe ou rejeita *escolhe* dentre elas, em uma palavra o tempo todo (James, 1890/1981: 220).

Todavia, para que possamos avançar com a demonstração de nossa tese, devemos nos ater à descrição da estrutura do modelo de fluxo em sua qualidade mais relevante. Para isso, consideramos prioritária a terceira característica, em nossa opinião a de maior originalidade e talvez das mais importantes na obra *The Principles* por destacar o aspecto transitivo da consciência. Voltaremos a mencionar outras particularidades do modelo em momento oportuno de nosso estudo, quando estivermos defendendo o impacto do oculto na sua concepção.

Ao estabelecer que "Dentro de cada consciência pessoal, o pensamento é sensivelmente contínuo" (James, 1890/1981: 231), James inicialmente opõe o que ele quer dizer com 'continuidade' a termos como quebra, fenda ou divisão. No entanto, devemos entender que ao se referir à continuidade 'sensível' do pensamento, James reconhece os intervalos de tempo durante os quais o pensamento é interrompido, mas, por não os perceber em casos de inconsciência, ou por entender que os pensamentos fazem parte de um todo comum no caso do despertar do sono, ela, a consciência, permanece sensivelmente única e contínua (James, 1890/1980).

James parece de certa maneira distinguir consciência e pensamento em termos de este representar a 'continuidade objetiva' daquela. Sendo assim, o autor parece entender a consciência como o campo de objetivação ou de atualização de si. Ao falar ainda sobre a percepção das interrupções, James parece confirmar isso:

Esperar que a consciência perceba as interrupções de sua continuidade objetiva como intervalos, seria como esperar que o olho perceba um intervalo de silêncio porque não ouve, ou que o ouvido perceba um intervalo de escuridão porque não vê. De maneira análoga para os intervalos que não são percebidos (James, 1890/1981: 231).

Assim, todas as sensações presentes ou passadas serão admitidas como parte de um todo comum, sendo elas articuladas em sua unidade e, portanto não corrompidas pelo intervalo de tempo, reforçando a ideia de que a consciência pessoal é sensivelmente contínua (James, 1890/1981). Ainda sobre a consciência, ao se referir a ela "como ela se apresenta na primeira instância", ou seja, antes de qualquer processo reflexivo, James a descreve metaforicamente como um rio, assim definindo seu modelo como fluxo contínuo:

A consciência, portanto, não aparece a si mesma talhada em pedaços. Palavras tais como 'cadeia' ou 'sucessão' não a descrevem adequadamente como ela se apresenta na primeira instância. A consciência não é algo juntado; ela flui. Um 'rio' ou um 'fluxo' são as metáforas pelas quais ela é mais naturalmente descrita. Ao falar dela, daqui por diante,

chamemo-la o fluxo do pensamento, da consciência ou da vida subjetiva (James, 1890/1981: 233 – grifos do autor).

Todavia, James acrescentou que, contidas nessa unidade fluida entre os pensamentos, há articulações que tanto podem parecer junção ou separação entre as partes. James as comparou aos nós do colmo do bambu que asseguram sua continuidade mesmo que seus entrenós pareçam objetos distintos e descontínuos. Até mesmo quando um som abrupto quebra o silêncio, ou um corpo que se lança repentinamente diante dos nossos olhos, eles podem nos deixar momentaneamente confusos ou aturdidos, mas não podemos deixar de considerar que esses estados são também estados mentais. Mesmo que nos pareçam rupturas, são na verdade transições. No caso do silêncio que parece ter sido interrompido pelo som, o sentimento do silêncio prévio ainda perdura, como que se estendendo sob o som, o que não caracterizaria a interrupção de um sentimento, mas a passagem de um ao outro, um se sobrepondo ou se opondo ao outro. Nas palavras de James, "(...) o sentimento do trovão é também o sentimento do silêncio agora mesmo acabado" (James, 1890/1981: 234, grifo do autor). A unidade essencial da consciência é, portanto, a unidade de apreensão de um todo variegado e unido, cujos estados embora possam ser modificados por sensações, emoções ou atenções, distinguindo alguns objetos em detrimento de outros, não rompem a sua unidade.

James reforça seu argumento lançando mão do paralelismo psicofísico ao afirmar que a mesma união se dá em nível cerebral, visto que um excitamento qualquer seguido por outro, e por outro ainda (a, b, c), quando ocorrem no órgão não podem ser considerados separadamente, isto é, não se pode considerar apenas o último da sequência, pois ainda estão presentes nele as "vibrações moribundas" dos dois primeiros (James, 1890/1981: 235) bem como aqueles que ainda estão por vir. James referiu-se a esse processo como o deslocamento de uma onda mental contínua que jamais pode ser segmentada em três partes, ou em três pensamentos.

James descreve que mesmo na mudança de estados subjetivos, a continuidade ainda está presente em matizações graduais, mas que variam

na sua velocidade. Segundo ele a nossa consciência apreende os objetos de pensamento de forma tranquila e estável, mas acelerada quando voltada para as passagens, transições ou relações. Em referência à constituição básica do fluxo de consciência e à alternância de velocidades relacionadas às suas partes, James repete a metáfora do pássaro publicada no texto *On Some Omissions* (1884), cuja vida é feita de voos e pousos, sendo estes as "partes substantivas" e aqueles as "partes transitivas" do fluxo de pensamento" (James 1890/1981: 236, grifos do autor).

Mais uma vez, James explicou que é como se as partes substantivas do pensamento, mesmo que temporárias, fossem o objetivo das transições do fluxo de consciência, ou como se estas tivessem a função de conduzir-nos em voos apressados de uma conclusão substantiva a outra, o que torna as áreas transitivas do pensamento, objeto de difícil análise, pois elas são puro movimento. Se pudéssemos paralisá-las, elas deixariam de ser o que são, seria o mesmo que agarrar um pião para captar o seu movimento. Além disso, James afirmou que a velocidade de transição é tão rápida, que a nós parece imperceptível dando-nos a impressão de que o pensamento é substantivo na sua totalidade.

Quanto à seleção das ideias que farão parte do encadeamento de pensamentos que se dá no fluxo da função cognitiva, James em suas considerações acerca da função cognitiva de diferentes estados mentais, propôs a existência daquilo que ele denominou de sobretom psíquico, difusão ou borda. No entanto, antes de abordá-los, é importante ressaltar que ele resumira no capítulo anterior (*The Relations of Minds to Other Things*) os conhecimentos distinguíveis no fluxo de consciência em dois tipos: knowledge of acquaintance (conhecimento de trato) e knowledge-about (conhecimento-sobre).

O primeiro, o conhecimento de trato ou conhecimento de apresentação, define um conhecimento parco de pessoas ou objetos que nos permite, ao se revelarem em um determinado lugar, apenas a identificação de suas presenças, pois dele não temos conhecimento da natureza interna que fazem desses fatos o que são. James os exemplifica com o conhecimento da cor

azul, o conhecimento do sabor de uma pera ou o conhecimento de um segundo quando o sentimos passar. O segundo tipo, o conhecimento-sobre, é um conhecimento de maior intimidade com o objeto, que alcança a natureza interna desse fato permitindo-nos conhecer aquilo que o faz ser o que é. Esse conhecimento envolve análise por parte da consciência ao ponto em que possam ser percebidos diferentes tipos de relações, sejam elas internas ou externas ao objeto. Portanto, quanto menos analisarmos algo e menor seja a percepção do número de suas relações ou, quanto menos soubermos a seu respeito, mais próximos estaremos de um conhecimento de trato (James, 1890/1981).

James compara o conhecimento de trato ao sujeito de uma oração, e o seu predicado ao conhecimento sobre. Mesmo que o sujeito seja conhecido, e que tenha conotações ricas implícitas em seu nome, conheceremos sempre mais a seu respeito quando a sentença for completada (James, 1890/1981). Assim, a partir daquilo que descreveu James, podemos concluir que esses dois tipos de conhecimento não representam polos extremos que se excluem mutuamente, mas sim, termos que além de variáveis são relativos entre si. Quanto à sua relatividade, James afirmou que: "(...) o mesmo pensamento de uma coisa pode ser chamado conhecimento sobre ela em comparação a um pensamento mais simples, ou de trato em comparação a um pensamento daquela mesma coisa que seja, todavia mais articulado e explícito" (James, 1890/1981: 217).

Na função cognitiva, os dois tipos de conhecimento integram-se ao fluxo subjetivo por afinidade àquilo que James chama de lacunas (*gaps*) sendo o seu grau determinado pela presença ou não do sobretom psíquico ou borda de relações, ou melhor, é o grau de qualidade e intensidade da borda dos conhecimentos que definirá qual é de trato e qual é conhecimento-sobre, determinando assim qual tipo de pensamento terá adesão ao fluxo. Segundo James, nos conhecimentos de trato, a borda de relações ou afinidades está ainda indefinida e inarticulada, ao passo que em um conhecimento-sobre por ser um conhecimento de relações, sua borda além de presente está definida.

James finalizou sua tese de que o pensamento é sensivelmente contínuo, afirmando que pouco importa em que tipo de substância psíquica ou em que tipo de imagens os pensamentos se desenvolvem. Para ele, as imagens que verdadeiramente importam são aquelas que representam as paradas, os locais de pouso ou conclusões substantivas, sejam elas transitórias ou finais. Ele também nos lembrou de que no fluxo da consciência, os sentimentos de relação, a que ele chama de sobretons psíquicos, auréolas ou bordas de relação, têm precedência de valor sobre os termos relacionados, pois são eles que garantem a continuidade dos processos psíquicos; mesmo com a aparente disjunção entre imagens, palavras ou qualquer tipo de representação, são eles que mantêm sua unidade. Ainda sobre a continuidade do fluxo, James complementou: "Entre todos os seus elementos substantivos existe consciência 'transitiva' e as palavras e imagens são 'bordeadas' e não tão distintas quanto parecem a uma visão descuidada" (James, 1890/1981:262).

Portanto, são os sentimentos de relação que constituem o fluido intersticial que funde os estados substantivos ao todo transitivo e que mantém em movimento o contínuo, porém irregular, fluxo de nossos pensamentos unificando-o em um só corpo; são esses sentimentos que delineiam suas margens irregulares, com suas tendências a indicar o curso que esse rio de consciência deverá seguir em correntes ora rápidas nas suas transições, ora suaves em pequenos redemoinhos substantivos, mas cujos desvios mais ou menos tortuosos, nos levarão a um ponto de chegada nunca definitivo. Todavia, é importante assinalar que o sentimento não está apartado dos estados substantivos da mente, pois se considerarmos a acepção geral dada por James como equivalente a estados de consciência, e também como o elemento básico donde se desenvolvem as sensações e os pensamentos, podemos dizer que ele não se exclui do processo. Ele não apenas é o ponto de partida para formas mentais mais específicas, mas permanece nelas na qualidade essencial daquilo que lhes dá sentido, ocupando assim posição central na sua teoria psicológica. Para James, a consciência e seus processos cognitivos se esvaziados de sentimento, seriam vazios também de sentido.

Quando fazemos a análise comparativa entre o artigo *On Some Omissions of Introspective Psychology*, o capítulo IX do *The Principles* e o XI do *Briefer Course*, percebemos algumas diferenças marcantes e importantes a serem discutidas. Uma primeira questão relevante para o contexto da defesa de nosso argumento, diz respeito ao uso dos termos 'pensamento' e 'consciência' por William James nos três textos aqui analisados. No texto de 1884, *On Some Omissions*, embora os tenha utilizado de maneira intercambiável em dois momentos com as expressões 'fluxo de pensamento' e 'fluxo de consciência', James nos dá a impressão de que ele via os pensamentos como objetos da consciência e essa como campo de sua objetivação.

No título do capítulo IX James parece tomar uma posição ao se referir ao seu modelo como 'Fluxo de Pensamento' e alternativamente no decorrer do texto como 'fluxo de consciência'. A preferência do autor em colocar em relevo o termo 'pensamento' pode ser justificada pelo fato de que James procurava com essa publicação fixar a psicologia como ciência natural, portanto, um texto em que ainda transpirava o empirismo clássico (e o dualismo cartesiano) que mais tarde ele viria a se opor:

Começamos, agora, nosso estudo da mente a partir de dentro. Muitos livros começam com as sensações⁶⁷ como os

_

⁶⁷ É importante esclarecer que além das versões originais dos textos de William James, nos servimos do texto em português "O Fluxo do Pensamento" da coleção Os Pensadores, volume XL, publicado pela Editora Abril Cultural em 1974 traduzido por Pablo Rubén Mariconda e do texto em espanhol Principios de psicología traduzido por Domingo Barnés em 2 vols., publicado por Daniel Jorro em Madrid em 1900 como parâmetros para nossas próprias traduções. Assim fizemos para garantir a qualidade das nossas traduções. Todavia, identificamos alguns termos divergentes entre a tradução em português e o original, tendo sido aqueles trechos comprometidos totalmente desconsiderados por esse motivo. Baseamonos, portanto, somente nas traduções cujos excertos julgamos estarem à altura do texto publicado pela Harvard University Press, em 1981 e em casos contrários prevaleceu a nossa tradução. Os termos de maior relevância para a nossa pesquisa e que identificamos problemas com a tradução para o português são: "feeling" (sentimento, sensação), "feel" (sentir, ter a sensação) e "sensation" (sensação), que embora possuam distinções conceituais na língua inglesa, também podem ser compreendidos como sinônimos. Considerando que William James os distinguia, decidimos tratá-los da seguinte forma: para "sensation" usaremos "sensação" e para "feeling" e "feel", usaremos respectivamente "sentimento" e "sentir". Oportunamente ao longo do texto, conceituaremos esses termos, segundo o autor em maior detalhe, para uma melhor compreensão do leitor. O texto do Psychology: Briefer Course foi utilizado exclusivamente na sua versão original.

fatos mentais mais simples, e procedem sinteticamente construindo cada estágio superior a partir daqueles que lhe são inferiores. Mas isso é abandonar o método empírico de investigação. Ninguém nunca teve uma sensação simples em si mesma. (...) A única coisa que a Psicologia tem direito de postular desde o início é o fato do pensamento em si, que deve ser aceito e analisado (James, 1890/1981: 219).

Dois anos mais tarde em seu *Psychology: Briefer Course*, James passou a dar preferência à palavra 'consciência' no lugar de 'pensamento' que tanto ao longo do texto quanto no título daquele capítulo, foi usado na expressão 'Fluxo de Consciência'. Isso nos indica que na visão do autor o termo 'consciência' definiria melhor o seu modelo de mente. Identificamos aí também uma das evidências do afastamento de James da perspectiva dualista, uma vez que a partir do termo pensamento pode-se recair na inferência de uma pressuposição de substâncias do tipo pensamento-objeto decorrente da pessoalidade do verbo 'pensar'. É importante assinalar que já procurando evitar uma tomada de posição apressada, no *The Principles* e depois no *Briefer Course*, James afirmou que se pudéssemos dizer 'pensase' da mesma forma que dizemos 'chove', especulações quanto à vinculação causal do pensamento seriam evitadas, facilitando a consideração do pensamento em si como dado inicial de uma ciência psicológica (James, 1890/1981; James, 1892/1984).

Voltando à questão da mudança e preferência terminológica, ao compararmos o texto de 1892 com o *The Principles* constatamos que no início do capítulo IX de 1890 e como já visto anteriormente, James estabelece ser o pensamento em si, ao contrário das sensações, o postulado inicial da Psicologia, visto que, segundo ele, "Ninguém teve uma sensação simples em si mesma" (James, 1890/1981: 219). James ainda afirma que desde o nascimento nossa consciência (e ele usa o termo consciência) é aturdida por uma abundância de objetos e relações, sendo as sensações simples "os resultados da atenção discriminativa, elevada frequentemente a um grau muito alto" (James, 1890/1981: 219), i.e. as sensações simples são decorrência de processos mentais anteriores a ela e por isso não podem ser as coisas primeiras a serem concebidas em Psicologia (James, 1890/1981).

Com essa afirmação, notamos que James já utiliza o termo 'consciência' como indicador do território ou contexto de processos anteriores à ação dos sentidos até mesmo nas percepções mais simples dos objetos. Isso nos leva a concluir que o pensamento para ele, apesar de ser o elemento a ser considerado como primaz para uma nova ciência da psicologia, não é o elemento originário a partir do qual outros processos mentais seriam decorrentes ou que estariam nele apoiados. Na verdade, William James já parece indicar em suas teorizações a consciência como o campo potencialmente relacional que se constitui no movimento de atualização de pensamentos constantemente em fluxo.

Mas vale destacar também o caráter intercambiável entre os termos 'pensamento' e 'consciência' adotado por James no texto de 1890. Segundo ele: "O primeiro fato para nós, portanto, como psicólogos, é que o pensamento, de algum modo, continua. Uso a palavra pensamento, para toda forma de consciência indiscriminadamente" (James, 1890/1981: 49 – grifos do autor).

No entanto, como vimos anteriormente, James passa a adotar em 1892 a expressão "estados de consciência" (James, 1892/1984: 9). Assim ao avançarmos em estudo comparativo específico entre os textos do *The Principles* e do *Briefer Course* procuraremos demonstrar que essa mudança não foi meramente uma estratégia para agradar a academia. Afirmamos assim, que essa preferência é um dos indícios que evidencia uma mudança de postura do autor em relação à natureza e ao alcance do fenômeno mental.

Perceberemos que James destaca a mudança do termo 'pensamento' por 'consciência' e 'estado' referindo-se a 'estados de consciência' em momentos chave de seu livro. Aqui, não nos referimos apenas ao título dos capítulos que tratam do modelo de mente como fluxo, mas também às suas características apontadas por ele no texto de 1890 e no de 1892. Para melhor visualização daquilo que estamos falando, segue abaixo um quadro comparativo com ambas as representações características:

	THE PRINCIPLES (1890)	BRIEFER COURSE (1892)
	"Fluxo de Pensamento"	"Fluxo de Consciência"
1.	"Todo pensamento tende a ser	"Todo 'estado' tende a ser parte
	parte de uma consciência	de uma consciência pessoal".
	pessoal".	
2.	"Dentro de cada consciência	"Dentro de cada consciência
	pessoal, o pensamento está	pessoal os estados estão
	sempre mudando".	sempre mudando".
3.	"Dentro de cada consciência	"Cada consciência pessoal é
	pessoal, o pensamento é	sensivelmente contínua".
	sensivelmente contínuo".	
4.	"Ele sempre parece lidar com	
	objetos independentes de si	
	próprio".	
5.	"Ele está interessado em	"Ela está interessada em
	algumas partes desses objetos	algumas partes de seu objeto
	com exclusão de outras partes, e	com a exclusão de outras, e
	acolhe ou rejeita – escolhe	acolhe ou rejeita – escolhe
	dentre elas, em uma palavra – o	dentre elas, em uma palavra – o
	tempo todo".	tempo todo".

(James, 1890/1981: 220).

(James, 1892/1984: 140)

Ao colocarmos lado a lado as características listadas por James, parece-nos que fica demonstrado claramente o comprometimento do autor com um termo em detrimento do outro, na mesma medida em que fica explícita a mudança do modelo em si proposto por ele. Podemos começar nossos apontamentos com breve comentário acerca na perspectiva retórica, em que a palavra 'consciência' parece ter um efeito de maior impacto, como por exemplo, no item 3. Michael Sokal já havia chamado a nossa atenção para o fato de que "a ideia de uma vida mental com natureza semelhante a uma correnteza – é muito mais forte na segunda formulação do que na primeira" (Sokal, 1984: xxxiv).

Outro detalhe que chama a nossa atenção é a substituição do termo 'pensamento' pela expressão 'estado' nos itens 1 e 2. Primeiramente podemos afirmar que o termo refere-se a 'estado de consciência', sobretudo porque nesses mesmos itens há indicação explícita de que os 'estados' são parte da consciência. Quanto às aspas do termo no item 1, concordamos com Sokal que as interpreta como um lembrete ao leitor de que William James estaria empregando o termo diferentemente da acepção comum filosófica que de certa maneira "parece implicar em um caráter exclusivamente passivo e estático" (Lalande, 1999: 340). Isso nos leva à constatação do evidente abandono de um modelo que centrado no termo pensamento, por mais atividade que o termo pudesse traduzir, parecia limitar a compreensão da abrangência da vida mental humana que James queria representar.

Muito além do poder retórico que o termo 'consciência' exprime, é nele que James aposta para escapar da interpretação equivocada da vida mental como fluxo unilinear de pensamentos. O termo 'estado de consciência' proposto no *Briefer Course* ultrapassa a noção simplista de pensamento como representação unitária e distinta dos sentidos, pois parece remeter a uma combinação de fatos psíquicos que dinâmicos entre si e por estarem contidos em uma consciência dotam-na também de movimento contínuo. Assim, a expressão 'estados de consciência' se contrapõe à imagem de encadeamento de unidades mentais pois parece remeter muito mais a modos de expressão da consciência, como por exemplo, um modo transitivo onde predominariam elementos transitivos ou um modo substantivo em que as representações estariam mais em evidência.

Portanto, o abandono do destaque do termo 'pensamento' e sua substituição pela expressão 'estado' corrobora o argumento de que ao longo de dois anos ou mais, William James teve sua percepção ampliada daquilo que viria a ser o modelo funcional da mente. Ao considerarmos que no texto de 1892 é a consciência como um todo que se apresenta de maneira contínua e que seus estados estão em constante mudança, podemos concluir que no *Briefer Course* o conceito de consciência adotado por James já se configurava como sucessão de estados de consciência ou campos de consciência como

ele viria a chamá-los insistentemente em textos posteriores⁶⁸. É interessante destacar que a expressão 'campo de consciência' foi utilizada sem destaque apenas duas vezes no *The Principles* e pode ser encontrada tanto na Tabela de Conteúdos (p. ix) quanto no Índice (p. 470) da edição do *Briefer Course* publicada por *Henry Holt and Company* (1892/1923). Todavia esse termo não figura em parte alguma da edição publicada pela *Harvard University Press*.

Assim, desde o *The Principles*, James parece já apontar para a direção que tomaria sua teoria da consciência, i.e., a concepção do modelo que a descreveria como pluralidade de campos sucessivos. Nas palavras de Eugene Taylor:

A metáfora do campo, permitiu a ele escapar à sugestão de que a consciência cotidiana em vigília era sempre exclusivamente cognitiva, racional e ligada através dos sentidos a objetos no mundo material exterior. Na visão de James, o aparato de percepção, registro e reação pode estar ainda plenamente operacional, mas o terreno ou contexto a qualquer momento dado estava em um estado de fluxo constante. Não somente o fluxo seguia em frente, mas o que constantemente se modificava era também o tom, a atmosfera ou o pano de fundo fornecido por estados em mutação (Taylor 1996: 116).

Como já destacamos no capítulo anterior, para nosso estudo essa percepção da consciência como como campo, ou melhor, como pluralidade de campos mentais sucessivos pode ser vista como a versão resultante de um modelo aprimorado por James durante suas observações em pesquisas envolvendo estados de transe tanto hipnóticos quanto mediúnicos expressados por meio da fala ou da escrita automáticas.

Outra diferença marcante que podemos notar na tabela comparativa é a ausência da quarta característica na definição do fluxo no *Briefer Course*. Sabemos que essa ausência pode ser interpretada como evidência da preocupação do autor em evitar a discussões acerca da atividade cognitiva da consciência, uma vez que essa questão incorreria em reflexões de cunho

_

⁶⁸ Talks to Teachers on Psychology (James, 1899c/1983) e A Pluralistic Universe (James, 1909/1977b).

filosófico talvez desnecessárias em um manual para estudantes de psicologia. Para nós, todavia, essa justificativa não pode ser sustentada quando constatadas em outros capítulos da mesma obra, discussões dessa natureza à profusão. Maior exemplo disso é o seu Epílogo intitulado *Psychology and Philosophy* em que James afirma:

Quando, então, falamos da 'psicologia como ciência natural' não devemos supor que isso signifique um tipo de psicologia que esteja apoiada em terreno sólido. Isso significa exatamente o oposto; significa uma psicologia particularmente frágil, e na qual as águas da crítica metafísica escoa em cada junção, (...) (James, 1892/1984: 400).

Além disso, por defendermos a tese de que o conceito de fluxo de pensamento ou consciência desenvolve-se de maneira orgânica ao longo da obra de William James, vemos no abandono da quarta característica do modelo de fluxo, um indicador de seu afastamento de um dualismo entre pensamento e objeto e aproximação à possibilidade de novas concepções acerca da consciência e sua ação no mundo. De acordo com Eugene Taylor (1996), James mais tarde viria a revelar que essa mudança de rumo deveuse às suas contínuas investigações com o subconsciente ou consciência subliminar, mais especificamente em suas pesquisas com transes mediúnicos casos tanto psicopatológicos quanto de experiências alguns transcendentais. Taylor ainda comenta que de acordo com James, nessas instâncias "a consciência parece voltar-se para seu interior e tomar como objetos seus próprios processos" (Taylor, 1996: 117). Para ele, uma vez que esse fenômeno interno é possível, as distinções e as relações entre sujeito e objeto tornam-se duvidosas, bem como as asserções de que há apenas a consciência em estado de vigília associada necessariamente a fenômenos externos a ela (Taylor, 1996).

Pudemos encontrar evidências do que disse Eugene Taylor nos arquivos da *SPR* mantidos na *Cambridge University Library* (CUL) e na *Wren Library* no *Trinity College*, ambos em Cambridge na Inglaterra. Ao investigar as transcrições das primeiras *séances* da Sra. Piper, algumas delas testemunhadas pessoalmente por William James, percebemos que é notória

a preocupação dos pesquisadores e outras pessoas presentes naqueles encontros em determinar a veracidade das informações comunicadas pela médium, provavelmente com o intuito inicial de avaliar a possibilidade de fraude.

Na sua maior parte, as informações diziam respeito a pessoas conhecidas e parentes já falecidos que revelavam detalhes de suas relações com aqueles que ali estavam. Outra categoria bastante recorrente de fatos era aquela que dizia respeito à saúde de pessoas vivas mas cujo contato com os presentes era esporádico. No intuito de testar a médium, alguns dos presentes levavam mechas de cabelos de parentes ou conhecidos para que através delas a médium pudesse revelar fatos que lhes fossem relativos. Outro exemplo comum de teste envolvia cartas fechadas ou caixas contendo objetos, cujos conteúdos nem o pesquisador conhecia. Segundo os relatos, a médium era capaz de saber seu conteúdo apenas ao tocar o envelope ou a caixa. Em outros casos, objetos perdidos eram localizados através de instruções dadas por esses supostos espíritos, sendo que muitas dessas informações eram confirmadas pelos presentes imediatamente após às séances e outras apenas algum tempo depois por desconhecerem até então os fatos relatados (James, 1890/1986; Piper, 1929)

De acordo com os relatos publicados, embora o índice de acerto da médium não fosse de 100%, as informações corretas seriam bastante numerosas e detalhadas a ponto de convencer os mais céticos de que o fenômeno, mesmo que sem explicação, era digno de admiração. Ao avaliar algumas cartas escritas por pessoas presentes em suas séances a pedido dos pesquisadores da ASPR com o objetivo de registrar testemunhos acerca dos fenômenos, pudemos constatar que o número de acertos relatados era bastante superior ao de erros.

Vale lembrar que os casos específicos relacionados a William James já foram descritos de maneira breve no primeiro capítulo de nosso estudo. Esses relatos foram enviados em carta para Frederic Myers e subsequentemente publicados nos *Proceedings of the Society for Psychical Research*, vol. VI (1890), tendo sido alguns confirmados em nossa

investigação documental aos Arquivos da SPR mantidos na Cambridge University Library na cidade de Cambridge, Inglaterra. Naquela ocasião chamaram-nos a atenção duas notas: uma de William James e outra de sua esposa, Alice H. James. Na primeira, James afirmava ter recebido através de seu irmão Robertson James informações comunicadas pela médium Sra. Piper durante séance de 6 de Março de 1889 referentes à sua 'Tia Kate' que à época morava em Nova Iorque⁶⁹. Nessa nota, datada do mesmo dia da séance em questão e redigida às 13h, William James afirmou, tendo como testemunhas Robertson James e Richard Hodgson, que fora informado por seu irmão naquele dia que a Sra. Piper em estado de transe mediúnico comunicara o falecimento de sua tia, também referida como Sra. Walsh, entre 2h e 2h30 daguela madrugada. James ainda afirma que: "A Sra. Walsh tem estado doente há algum tempo e que era esperado que falecesse nos últimos dias a qualquer hora. Escrevo isso antes do recebimento de qualquer notificação informando sua morte" (James/CUL, 1889: s/nº de página). Nessa mesma nota, James acrescenta o seguinte: "Ao chegar em casa uma hora mais tarde encontrei um telegrama como a seguir: 'A Tia Kate faleceu poucos minutos depois da meia-noite. E.R. Walsh" (James/CUL, 1889: s/n° de página).

Em outra nota datada de 28 de Março de 1889, Alice H. James, esposa de William James declara: "Devo acrescentar que o 'controle'⁷⁰ disse, ao mencionar que a Tia Kate havia falecido, que eu encontraria 'uma carta ou telegrama' quando chegasse em casa, dizendo que ela havia partido" (Gibbens, 1889: s/n° de página). É importante assinalar que Alice James estava presente na mesma séance de 6 de Março juntamente com o irmão de William, Robertson James. Não é de se surpreender que, desde o início do contato duradouro que James manteve com Leonora Piper, ele não escondesse o quanto os fenômenos produzidos pela médium o deixavam

⁶⁹ Ver item 6 do conjunto evidencial listado por William James em favor da médium citado no Capítulo 1 desse estudo (p.56).

⁷⁰ Termo usado para referir-se ao suposto espírito comunicante através do médium.

perplexo. "Eu diria que os fenômenos Piper são aqueles absolutamente mais desconcertantes que conheço" (James apud Bell, 1902: 150).

Depois de descartar a hipótese de fraude nos fenômenos produzidos por seus transes mediúnicos, James, como psicólogo, estava obviamente se referindo à obscuridade que cercava o modo pelo qual a médium obtinha acesso às informações que comunicava durante as séances. Seus comentários a respeito desse aspecto do fenômeno Piper indicavam claramente que sua atenção estava voltada para os processos mentais envolvidos na aquisição das informações que ela comunicava, como declarado na carta enviada a Frederic Myers:

Por mais insignificantes que essas coisas pareçam quando lidas, o acúmulo de um grande número delas tem um efeito irresistível. E repito mais uma vez o que disse antes, que, levando em consideração tudo o que sei sobre a Sra. Piper, o resultado me faz sentir tão absolutamente convencido quanto sou de qualquer fato pessoal no mundo que ela sabe de coisas em seus transes que ela não poderia possivelmente ter ouvido em seu estado de vigília, e que a filosofia definitiva de seus transes ainda está por ser descoberta (James, 1890 *Proceedings of the SPR*, Vol. VI: 658).

Ainda na mesma carta, James afirma que "Nos transes dessa médium não posso resistir à convicção de que o conhecimento surge e que ela não o obteve de forma alguma através do uso ordinário em vigília de seus olhos, ouvidos e habilidade intelectual" (James, 1890 *Proceedings of the SPR*, Vol. VI: 659).

É importante ressaltar a coincidência entre o ano dessas declarações e a publicação do *The Principles*, em que William James abertamente declara estar pessoalmente persuadido de que "um estudo sério desses fenômenos de transe é uma das maiores necessidades da psicologia" (James, 1890/1981: 375). É possível que o intenso contato pessoal com os fenômenos psíquicos produzidos pela Sra. Piper, embora intrigasse James no sentido de encontrar uma explicação para a maneira pela qual o conhecimento e aquisição das informações se dava durante o transe, fez com que ele se afastasse das teorias dualistas da mente. A nosso ver, isso corrobora nosso argumento de

que a quarta característica por ele proposta no *The Principles*, em que o pensamento "sempre parece lidar com objetos independentes de si próprio" (James, 1890/1981: 220), tornara-se discutível após 1890 e porque não descartável para a publicação do *Briefer Course* dois anos mais tarde.

Outro dado bastante importante para a fundamentação da nossa tese está nos argumentos que James usa para justificar sua posição em favor da primeira característica do fluxo. No *The Principles* essa característica afirma que os pensamentos 'tendem' a uma forma pessoal. Para explicar essa tendência, James se apoia em argumentos empíricos, ao citar observações próprias com médiuns, além das relatadas por Pierre Janet acerca de fatos da personalidade subconsciente em pacientes histéricas, de sugestões póshipnóticas e da escrita automática, todos já citados em seu artigo *The Hidden Self* publicado no mesmo ano.

Com isso, William James não apenas deixa claro um ponto de contato importante entre o modelo de fluxo e o oculto, mas ao inserir esse tema no capítulo para justificar suas concepções psicológicas, ele expõe a influência dos estados mentais de exceção no seu conceito. Vale lembrar que James já estava envolvido direta e indiretamente com a observação do oculto desde o início da década de 1880, ou seja, bem antes da publicação do *The Principles*. De acordo com ele, nesses casos, personalidades até então ocultas ganham expressão durante o transe chamado sonambúlico em pacientes histéricos e que estas constituem como que personalidades secundárias. Muito embora se expressem na sua maioria de forma inferior à personalidade em vigília, que chamaremos de primária, parecem constituir-se como unidades conscientes, portadoras de memórias contínuas, capazes de comunicação oral e/ou escrita e que se manifestam sem o conhecimento da consciência normal e em alguns casos até reclamando para si identidades próprias e desvinculadas do portador consciente principal.

Citando os estudos com sonâmbulos anestésicos de Pierre Janet, James citou o pesquisador francês em suas conclusões que disse serem essas personalidades sempre anômalas, que se apresentam como compartimentos resultantes da divisão do que deveria ser uma unidade ideal do *self*. Um dos casos citados por James para corroborar sua tese de que não se pode afirmar que os pensamentos fazem parte de uma consciência pessoal mas sim 'tendem' a isso, foi o caso de uma paciente de nome 'Lucie' descrito por Janet. Nesse caso, a personalidade secundária que se manifestava em estado sonambúlico anestésico e que se autodenominava 'Adrienne' apresentava um conjunto de conteúdos mentais semelhantes aos de Lucie, todavia ela insistia que tais pensamentos eram exclusivamente seus. Ao provocar a dissociação das personalidades de Lucie e Adrienne, Janet observara que Adrienne reagia de forma a sentir dor provocada por beliscões no seu braço enquanto Lucie em estado consciente permanecia alheia à estimulação⁷¹.

À parte de comungar ou não com as teses de Janet, James procura com esse relato demonstrar a possibilidade de múltiplas unidades conscientes e independentes em um mesmo indivíduo em casos notadamente tidos como psicopatológicos à época. James abre assim uma avenida interpretativa que desafiava os defensores da consciência como via única de percepções e conteúdos mentais no indivíduo, na verdade desafiando também a ideia da singularidade do ego do indivíduo. Para William James, esses egos secundários subjazem ao plano dos pensamentos encadeados. característicos de uma consciência em estado de vigília normal, mas mesmo assim preservam uma organização unitária dotada de memória, hábitos e senso de sua própria identidade.

Ato contínuo, James expõe casos de transes de pessoas consideradas não portadoras de transtornos mentais. James se refere às suas próprias observações quanto aos escritores automáticos⁷² e médiuns⁷³, referindo-se a

⁷¹ Para maiores detalhes sobre o caso "Lucie", ver The Hidden Self in The Works of William James – Essays in Psychology, (1983/1890).

Pessoas capazes de produzir material escrito mais ou menos significativo sem a direção consciente do escritor. A escrita pode ocorrer sem que o escritor tenha consciência do que está escrevendo e enquanto esteja preocupado com outros assuntos (English & English, 1977, p. 303).

⁷³ Concordamos com Robert A. McDermott, quanto à preferência na utilização do termo "sensitivo" ao invés de "médium" por este inferir que sua posição é intermediária a duas entidades, sendo uma delas de uma personalidade supostamente desencarnada. Mesmo

alguns deles como "imperfeitamente 'desenvolvidos'" e tomando o cuidado em diferenciá-los dos casos de histeria no intuito de não prejudicar o que ele chama de "a questão do 'controle espiritual'74 verdadeiro em tipos mais desenvolvidos de expressões orais durante o transe (...)" (James, 1890/1981: 223). Segundo ele, os médiuns imperfeitamente desenvolvidos apresentam fenômenos mais elaborados em suas expressões de transe que os histéricos, pois nomeiam sua identidade secundária mais espontaneamente, sendo elas supostamente as de espíritos de indivíduos já mortos, alguns famosos, outros conhecidos do médium ou totalmente desconhecidos. Todavia, James considera que esses conteúdos seriam provavelmente originários de fragmentos inferiores da mente por suas características de expressão rudimentar e não inteligente o que evidenciaria um fenômeno de natureza anímica da própria consciência do médium (James, 1890/1981). Outra observação feita por James com relação à mediunidade pouco desenvolvida refere-se à constatação de conteúdos cujos padrões morais recorrentes guardariam relação a uma possível influência do meio social em que são produzidos. James assim exemplificou o que estava dizendo:

Numa comunidade espiritualista, obtemos mensagens otimistas, enquanto numa vila católica ignorante a personagem secundária chama a si mesma pelo nome de um demônio e profere blasfêmias e obscenidades, ao invés de nos dizer como a felicidade reina na terra prometida (James, 1890/1981: 223).

Parece que James relacionava o desenvolvimento ou não de mediunidades respectivamente a aspectos formais e de origem das informações comunicadas, não implicando necessariamente na qualidade moral de seu teor. Mesmo que James jamais tenha afirmado categoricamente

assim, o termo "médium" será mantido neste texto, por esta ser a expressão que James utilizou de maneira consistente em toda a sua obra (McDermott, 1986: pp. xxii –xxiii – nota).

uti

⁷⁴ 'Controle' é a expressão utilizada pelos espiritualistas e pesquisadores psíquicos para referirem-se às supostas personalidades comunicantes de indivíduos falecidos que de certa forma controlam o transe do médium e coordenam as séances, servindo também como portavozes para os espíritos comunicantes. No caso da Sra. Piper, James afirma que o controle é completamente distinto do *self* da médium quando em estado de vigília (James, 1890/1981: 374).

a sobrevivência da personalidade humana à morte e a possibilidade de sua comunicação, ele parece distinguir um tipo do outro atribuindo a origem do que ele chama de mediunidade imperfeitamente desenvolvida a *selves* secundários do médium cujos conteúdos típicos do seu meio social e guardados em camadas diferenciadas do subconsciente se manifestariam de maneira obscura em dadas condições., Segundo ele "inquestionavelmente um processo da mente do próprio indivíduo em um estado de abstração" (James 1889/1986: 45).

Outro ponto importante a ser considerado é que esses argumentos não foram reproduzidos no capítulo XI do Briefer Course. Nesse capítulo, James apenas aponta como primeira característica do fluxo que "Cada 'estado' tende a ser parte de uma consciência pessoal" (James, 1892/1984: 140 – destaque do autor) sem fazer qualquer referência ao trabalho de Pierre Janet ou às suas observações acerca da mediunidade. Ele tampouco explicou porque eles 'tendem' a uma consciência pessoal, deixando esse ponto um tanto obscuro para o leitor que não conhece mais a fundo sua obra. Poderíamos pensar ser essa uma evidência do abandono dos estados de exceção na ciência da mente idealizada por James, no entanto, devemos levar em conta que no capítulo seguinte do mesmo Briefer Course, James discute extensamente o trabalho de Janet e suas próprias observações acerca da mediunidade, reiterando nesse volume também que o estudo rigoroso dos fenômenos de transe "é uma das necessidades mais prementes da psicologia" (James, 1892/1984: 190). Não podemos esquecer também publicações posteriores a 1892 (algumas apresentadas no capítulo 2 desse trabalho), cujos temas essencialmente psicológicos eram argumentados com base em fatos considerados como pertencentes à dimensão dos fenômenos ocultos (James, 1895/1983; James, 1902/1985; Taylor, 1984). Isso significa que os estados de exceção continuavam em destaque para a nova psicologia vislumbrada por James e que talvez ele apenas tenha preferido não associá-la tão explicitamente ao modelo de mente por ele concebida. Seus motivos podem variar desde questões de limitação editorial até a decisão deliberada de desvincular o oculto de um de seus conceitos mais importantes em psicologia. Seja qual tenha sido a razão, não encontramos evidências que possam consubstanciar qualquer conjetura.

3.4 Revelando o não dito

Com os três textos até aqui analisados, podemos afirmar que William James alcançou seu objetivo de recolocar o que chamou de 'o vago mental' em seu lugar de direito na psicologia. As partes transitivas, que inicialmente davam a impressão de coadjuvantes em relação às substantivas, assumiram papel central no fluxo da consciência na medida em que James as identificava, classificava e descrevia. De ignorados, os halos, as bordas, os sobretons, os sentimentos de relação, tendência e direção, enfim, os estados transitivos, ganharam vida com a pena do autor. Na verdade, ao descrevê-los como engrenagens fluidas responsáveis pelo movimento do fluxo, James parece ter revelado uma dimensão oculta do insubstancial. Invisíveis aos nossos olhos, ou melhor, ocultados de nossa atenção, os processos de transição se esvanecem ao olhar atento, pois toda vez que buscamos imobilizá-los eles deixam de ser. Toda vez que tentamos recompor o curso de nossos pensamentos esbarramos no limite intransponível do exercício introspectivo, o tempo. Nesse caso, tivemos que nos render ao axioma comtiano de que a introspecção será sempre tingida pela retrospecção e que essa reproduz nada mais do que uma imagem passada, estática, e portanto, incompleta do que ocorre na vida mental.

Mesmo assim, James parece ter sido capaz de revelar o que ele mesmo descreveu como de difícil acesso à observação introspectiva (James, 1884/1983; James, 1890/1981; James, 1892/1984) fazendo de seus *insights* acerca da dinâmica mental objeto de estudo até os dias de hoje. No entanto, resta a nós indagar qual a origem desses *insights* e de que forma eles foram obtidos. Além disso, como foi que William James logrou a riqueza de detalhes daguilo que ele próprio classificou como inacessível ao observador? Nas suas

palavras, repetidas *ipsis litteris* nos três textos que acabamos de apresentar, James exemplifica o impedimento:

Deixe-se qualquer pessoa tentar cortar um pensamento ao meio e dar uma olhada em sua seção, e ela verá o quão difícil é a observação introspectiva das áreas transitivas. (...) Como um floco de neve, mantido na mão quente, não mais é um floco, mas uma gota, assim, ao invés de captar a sensação da relação se movendo para seu fim, julgamos ter captado alguma coisa substantiva, comumente a última palavra que estamos pronunciando, estaticamente tomada, e com sua função, tendência e significado particular na sentença quase evaporados (James, 1884/1983: 144; James, 1890/1981: 236-237; James, 1892/1984: 147).

Parece-nos um tanto paradoxal que as partes transitivas do fluxo de consciência, por sua natureza fugidia e evanescente, tenham merecido tantas páginas na obra psicológica de William James. Todavia, é por esse mesmo motivo que afirmamos serem elas o ponto crucial para a compreensão do modelo de mente jamesiano, e para nós, o objeto do estudo de caso que decidimos investigar. Por já termos determinado que os mecanismos subconscientes dos estados mentais de exceção fizeram parte da concepção de seu modelo de fluxo, apresentamos em nossa tese até o presente momento, pelo menos parte da resposta para as perguntas que formulamos há pouco, e que é no movimento para o interior que poderemos revelar aspectos ainda desconhecidos de sua obra. Voltar-se para o interior, para nós, inicia-se com o ato do mergulho na dimensão discursiva de documentos ainda inéditos que poderá identificar o preenchimento das lacunas do não dito, ou melhor, do que talvez tenha sido dito, mas foi sonegado, subtraído da vista. Com a observação de termos adjacentes, esperamos que seus contornos se tornem visíveis e suas bordas ativas permitam o vislumbre de preenchimentos plausíveis que resgatem os conteúdos faltantes trazendo-os à tona. Da mesma forma que James propôs em seu exemplo do nome esquecido a permanência de seu espectro no fluxo de pensamento "acenando para nós numa dada direção, excitando-nos em determinados momentos com a sensação de nossa proximidade" (James, 1884/1983: 154), acreditamos ser possível em dado momento o seu preenchimento.

Mas voltemos à nossa indagação: Como foi que William James logrou a riqueza de detalhes daquilo que ele próprio classificou como inacessível ao observador, ou seja, das partes transitivas do fluxo de consciência? Partiremos das metáforas que James utilizou nos três textos até aqui considerados para demonstrar quão fugidias são as partes transitivas do fluxo do pensamento. James afirma que a interrupção do pensamento para a observação da parte transitiva é o mesmo que segurar um floco de neve na mão para observá-lo mas que se derrete em água ao menor toque, é parar o pião que gira para ver o seu movimento e aumentar o gás rapidamente para que possamos enxergar a escuridão com a luz (James, 1884/1983; James, 1890/1981; James, 1892/1984).

Percebemos que as metáforas propostas por William James são a chave para o caminho que irá nos levar a encontrar os motivos de seu interesse pelo oculto e consequente impacto em sua psicologia. Disse William James em *Varieties of Religious Experience* quanto à investigação da vida mental:

(...) considerar seus exageros e perversões seus equivalentes e substitutos sempre leva a uma melhor compreensão do significado de algo. (...) Estados irracionais possuem essa vantagem, pois eles isolam fatores especiais da vida mental, e nos habilitam a inspecioná-los sem a máscara de seu ambiente usual (James, 1902: 30).

Ao nos lembrar de suas prescrições, podemos supor que James considerou condições distintas ou anômalas para a observação do vago mental. Se baixássemos a temperatura do corpo até 0 graus ou perto disso e permitíssemos a temperatura voltar ao seu normal lentamente, o floco de neve teria um período de vida maior. Da mesma forma, se deixarmos o pião perder sua força de rotação naturalmente poderemos observar pouco a pouco o seu movimento se perdendo no espaço. E finalmente, se deixarmos o gás em plena queima até que ele se esvaia lentamente poderemos observar a penumbra em todas as suas nuances se instalando e nos dando aí a ideia mais aproximada do que poderia ser a escuridão até o momento de sua definitiva e total presença.

Toda vez que procuramos interromper o seu processo, perdemo-lo, pois o fluxo da consciência não é um pacote fenomênico retalhado da realidade. Ele é contínuo e portanto não pode ser retirado de seu contexto natural e imobilizado, visto que da sua interrupção decorre a sua imediata extinção. No entanto, se evitarmos a ação súbita e permitirmos o fluxo seguir sua natureza em suas variações, ou se mesmo provocarmos distorções na experiência mental, i.e., que suas condições de existência sejam excepcionais no sentido de estar em momento de exceção e não nas condições que o definem tradicionalmente, poderemos aí observar o que James chamou de partes transitivas, ou as passagens do cristal do gelo à água, do movimento à inércia, da luz à escuridão compreendendo todos os elementos que participam da transição.

Para isso, levantamos a hipótese de que James tenha considerado estados mentais tais como os transes e as experiências místicas (talvez até aquelas decorrentes da intoxicação artificial) como meios para a observação do fluxo nas suas sutilezas. Infere-se, portanto, que alguns estados de exceção à vigília ordinária, ao permitirem acesso às estruturas mais fugidias da dinâmica da mente, contribuíram em parte ao desenvolvimento do modelo jamesiano de mente.

3.4.1 O oculto nos transes mediúnicos

Iniciaremos com análises de transcrições de séances mediúnicas com a Sra. Piper, segundo nosso conhecimento, ainda não publicadas, que encontramos nos arquivos da SPR na Cambridge University Library e na Wren Library do Trinity College na mesma universidade. Nosso objetivo é identificar nesses documentos evidências de fatos registrados durante aquelas reuniões que possam exemplificar possíveis conexões com os pressupostos teóricos e a estrutura do modelo de mente propostos por James em seus textos. Outro esclarecimento importante é que consideramos em nosso estudo as transcrições disponíveis entre os anos de 1886 e 1900. As encontradas na

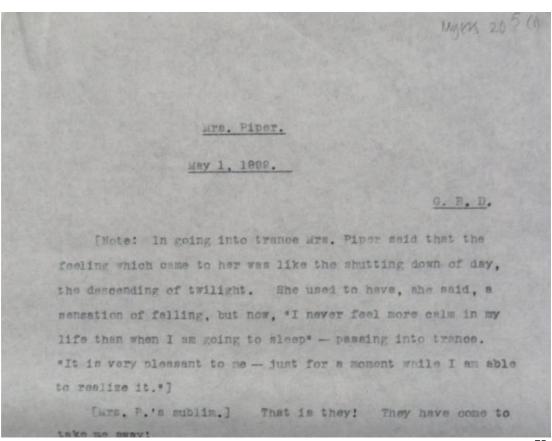
Cambridge University Library (CUL) podem ser considerados os registros mais antigos das séances mediúnicas conduzidas por pesquisadores da ASPR com a Sra. Piper. Já os documentos da Wren Library, embora posteriores ao período de publicação dos textos analisados nesse capítulo, serão também considerados porque nossas análises nessa fase serão concentradas nas impressões sensoriais gerais da médium e não em seus conteúdos específicos. Embora o nome de William James não conste em todas as transcrições, sabemos que durante esse período ele foi o diretor dos comitês da ASPR que se propunham a investigar a mediunidade e a hipnose, além de ter sido esse período o que James mais intensamente observou a médium Piper. Ademais, era prática comum, tanto na SPR quanto na ASPR, que cópias das transcrições fossem enviadas a William James e outros pesquisadores para análise, mesmo para aqueles ausentes nas séances (Knapp, 2003).

Essas transcrições descrevem que, na estrutura geral das séances, o processo mediúnico da Sra. Piper apresentava três partes distintas. A primeira, era a passagem dela para o estado de transe, detalhando alterações fisiológicas como respiração e espasmos musculares, bem como elocuções da médium com suas impressões, sensações e percepções sensoriais. Em seguida, a maior parte das séances se desenrolava com comunicações supostamente intermediadas por um espírito-controle, que acreditavam ser uma entidade espiritual que controlava o transe do médium e servia como porta-voz de outros espíritos que desejassem se comunicar com os presentes. Havia também uma variação quanto ao formato das comunicações. Por vezes, elas eram mensagens dirigidas a alguém ali presente, em outras, elas se desenrolavam em formato de diálogo entre o espírito-controle e o dirigente da séance, em geral um pesquisador da SPR ou ASPR. E, ao final da reunião, a saída da médium de seu estado de transe com o detalhamento das mesmas características do início.

O primeiro registro que identificamos das impressões da médium durante as transições entre vigília-transe e transe-vigília estava na coleção de documentos da *ASPR* datado de 5 de março de 1888. Embora não haja

nenhum apontamento quanto à instituição dessa prática, não podemos descartar a possibilidade de que William James possa ter sugerido tal procedimento, visto o seu interesse nas dinâmicas mentais dos estados de exceção. Encontramos nos arquivos da SPR da *Wren Library* em uma pasta em separado, uma seleção de documentos com as descrições de treze instâncias de saída do transe, o que parece revelar um interesse dos pesquisadores por esse fenômeno. (Piper, 1899-1902)

Um primeiro apontamento que chamou nossa atenção em uma dessas transcrições foi a declaração de que a sensação da Sra. Piper ao entrar em transe era de "final de dia, do cair do crepúsculo" (Piper, 1899-1902: 5 [1]).

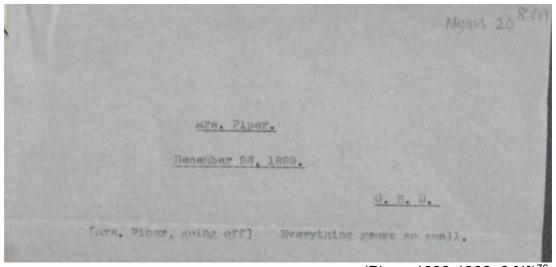


(Piper, 1899-1902: 5 [1])⁷⁵.

75 Tradução: Sra. Piper. 1 de maio de 1898. [Nota: Ao entrar em transe a Sra. Piper disse que o sentimento que veio até ela era como o encerramento do dia, o cair do crepúsculo. Ela

o sentimento que veio até ela era como o encerramento do dia, o cair do crepúsculo. Ela costumava ter, ela disse, uma sensação de estar caindo, mas agora, "Não me sinto mais calma em minha vida do que quando estou adormecendo" – entrando em transe. "É muito agradável para mim – apenas por um momento enquanto sou capaz de perceber isso"].

Ela também afirma ter a sensação de estar caindo enquanto entrava em transe. Encontramos nessa mesma coleção de documentos outras descrições que envolvem o contraste entre luz e escuridão nas elocuções da médium, além de suas impressões sensoriais durante a transição da vigília para o transe e vice-e-versa. Com esses registros fica claro o interesse dos pesquisadores da *SPR* pela transição de um estado mental ao outro, não apenas nas percepções que hoje chamamos de extrassensoriais, mas também às distorções de percepção da médium, como no segundo exemplo abaixo em que ela diz ver tudo pequeno:



(Piper, 1899-1902: 8 [1])⁷⁶.

⁷⁶ Tradução: Sra. Piper. 26 de dezembro de 1899. [Sra. Piper, se desligando] Tudo fica tão pequeno.

Outra descrição recorrente da Sra. Piper diz respeito à sua percepção de, ao entrar em transe, ser transportada para o "outro mundo" por um cordão. Segundo ela, simultaneamente, o que chamamos de espírito-controle é transportado em sentido inverso por outro cordão. A impressão que esses relatos nos dão é que na percepção da médium ela se ausenta, ou deixa seu estado mental comum, para que outra personalidade assuma o controle do fluxo de consciência:

```
I will tell you how it is — there is a space that

opens into that other world, and then my spirit goes out on
a cord into that world, and then Rector comes in on another

cord.

Only they can't keep the ether. It goes away.

[To me,] I want you to think you are a very black
looking creature:

It is allelesed over:
```

(Piper, 1899-1902: 10 [9]).77

É importante lembrar que após tomar contato com a chamada psicologia do subconsciente e as pesquisas psíquicas, James agregou a seu conceito de fluxo a possibilidade da existência de múltiplas consciências dotadas de fluidez em suas construções mentais com elementos substantivos e transitivos como em seu modelo original. Certa vez, em carta ao psicólogo e pesquisador da mediunidade suíço Théodore Flournoy, James assim trata o amigo: "Meus caros Flournoys, Nós devemos nos dirigir a vocês no plural uma vez que nós mesmos somos plurais" (James to Flournoy, 1893 apud Le Clair, 1966: 30).

⁷⁷ Tradução: [A mente subliminar da Sra. Piper]. Eu vou lhe contar como é – há um espaço que se abre para aquele outro mundo, e então o meu espírito sai em um cordão para aquele mundo, e então o Rector entra em um outro cordão. Só que eles não conseguem manter o éter. Ele desaparece. [Para mim] Quero que você reflita que você é uma criatura de aparência

muito escura! Tudo está fechado!

Chama a nossa atenção que a descrição feita pela médium, durante e sobre a transição para o transe, remeta a uma imagem de movimento fluido. A percepção do cordão, que ela afirma não ser sonho no excerto abaixo, parece corroborar a característica de continuidade entre estados de consciência apresentada por James em seu modelo de mente como fluxo. Ela ainda afirma que é essa transição percebida e sentida a responsável por uma sensação de entorpecimento – "makes me numb" (Piper, 1899-1902: 18 [9]).

There is that same little crescent again, with two stars on it! That is no dream.

I want to tell you something, whoever you are. That light goes right into the other world, and when my spirit goes out it goes out on that cord. [Describes Imperator and his coming in, but too rapidly for me to get it down.] I am going to tell you something: that is no dream, no dream. But that is what makes me mumb, and that is all just as I see it. There's that little white dove again; that dove is Mr. — and it's the prettiest little thing you ever saw:

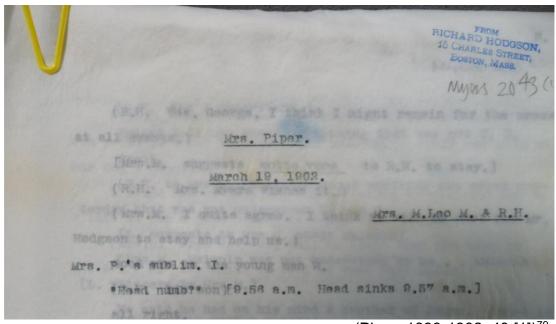
I am just so happy:

(Piper, 1899-1902: 18 [9])⁷⁸.

⁷⁸ Tradução: Lá está aquela mesma pequena lua crescente novamente, com duas estrelas sobre ela: Isso não é um sonho.

Eu quero lhe contar algo, seja você quem for. Aquela luz entra diretamente dentro do outro mundo, e quando o meu espírito sai ele sai em um cordão. [Ela descreve o Imperator e a sua entrada, mas rápido demais para eu anotar]. Vou lhe contar algo: isso não é sonho, não é sonho. Mas é isso que me deixa entorpecida, e isso tudo é exatamente como eu vejo. Lá está aquela pequena pomba branca novamente. Aquela pomba é o Sr. ______ e é a coisinha mais bela que já se viu.

Eu estou <u>tão</u> feliz!



(Piper, 1899-1902: 43 [1])⁷⁹.

É interessante lembrar que James infere esse estado psicofisiológico em *The Principles* referindo-se ao óxido nitroso e ao desmaio (James, 1890/1981) e mais tarde em seu artigo de 1905, *The Thing and Its Relations* ao afirmar que a experiência pura ou "fluxo imediato de vida", conceito decorrente do fluxo de consciência, é acessível a indivíduos em alguns casos, dentre eles os que se encontram "em estado semicomatoso devido ao sono" ou sob o efeito de entorpecentes (James, 1905/1976: 46), estados já relacionados ao transe ou ao oculto em sentido mais geral. Podemos, é verdade, questionar o fato do autor não mencionar o transe mediúnico nesse texto, muito embora essa relação seja bastante plausível. Isso talvez possa ser explicado por ser um texto que propunha as bases de um projeto filosófico maior e por isso James preferiu não se expor a possíveis críticas que tirariam o foco de seu objetivo. Mas, identificamos também em publicações mais tardias de sua obra uma mudança na seleção de exemplos de estados mentais de exceção, em que James parece dar preferência a "experiências

⁷⁹ Tradução: Sra. Piper.

¹⁹ de março de 1902.

A mente subliminar da Sra. Piper. Eu.

[&]quot;Cabeça entorpecida?" [9h56. A cabeça baixa às 9h57]

religiosas de uma natureza específica" em vez de "áreas de pesquisa que são talvez excessivamente assombradas por fantasmas para interessar um público acadêmico (...)" (James, 1909/1977: 135).

Outra constatação que nos chamou a atenção é a frequência com que a médium Sra. Piper durante o transe, e supostamente sob a direção de um espírito, procura pronunciar corretamente os nomes daqueles que estão tentando se comunicar através dela. Algumas das transcrições demonstram que a médium não consegue ouvir claramente os nomes dos espíritos comunicantes e, após várias tentativas, o nome correto é revelado pela médium ou confirmado pela pessoa sendo consultada.

O excerto abaixo se refere a uma *séance* conduzida pelo colaborador de William James e pesquisador psíquico, Richard Hodgson em 1902, em que Leonora Piper se comunicava através da escrita. Essa transcrição apresenta de forma bastante característica a situação em que o espírito-controle (G.P.⁸⁰) através da médium, procura ouvir neste caso o suposto espírito comunicante do recém falecido pesquisador psíquico da *SPR* Frederic Myers (1843-1901) e informar corretamente o nome de alguém ao investigador. Escolhemos esse excerto por representar de forma bastante clara esse processo dialógico entre médium/espírito-controle e pesquisadores no qual a informação aos poucos se desenha até sua conclusão.

_

⁸⁰ G.P. são as iniciais de George Pellew (1859-1892), advogado da cidade de Boston e amigo do pesquisador psíquico Richard Hodgson, com quem fez um pacto de que o contataria após sua morte, se isso fosse possível. Pellew morreu aos 32 anos e logo em seguida, a médium Leonora Piper começou a produzir mensagens através da escrita automática assinadas por um pretenso George Pellew. Os conteúdos desses escritos surpreenderam bastante Hodgson, pois neles constavam informações que indicavam íntimo conhecimento acerca da vida de Pellew. Como esse 'espírito-controle' passou a se comunicar com frequência através da médium, Hodgson decidiu convidar para as séances, amigos de Pellew em vida juntamente com pessoas totalmente estranhas a ele, totalizando ao longo de certo tempo 150 pessoas, das quais 30 foram reconhecidas por G.P., todos aqueles que efetivamente haviam convivido com ele (Beloff, 1993). Esse é considerado um dos casos mais emblemáticos da história das pesquisas psíquicas como suposta evidência da sobrevivência do espírito à morte, não apenas por seu índice de acerto ter sido de 100%, mas também pelo fato de ele não ter reconhecido as outras 120 pessoas, evidência que poderia contrariar as teorias da telepatia e da alma cósmica. Em outras palavras, se G. P. ou um self secundário da Sra. Piper estivessem lendo mentes ou fazendo buscas em arquivos informacionais cósmicos, ele/ela saberia dos nomes de todos os 150.

1400 20 44 (4)

(Mrs.M. Desrest Fred, could you tell me of some of our own personal inner recollections together. Could you give me our dog's name?)

I tried him on this, H, but it seemed to bewilder him so I left it for a time hoping it would come to him.

(Mrs.M. Fred dearest, tell me again what you mean by N U E T T E. Try again to tell me what this means.)

Y

(R.H. again George please)

70

(R.H. Can't read)

y . . not N.

8 8 1 1 1 . .

yeaette[?] yevette[?]

(R.H. Try once more Goorge)

yevetta [?]

(R.H. Yasette? Yasette? capitals.)

YEVETTE.

(Mrs.M. Dearest, try on.)

YEVOTTE.

Got it, H.

(R.H. I don't know George. I suppose it is not right)

(Mrs. M. Not yet right, desrest)

Speak louder can't you Myers see how clearly you can

speak my good friend. [from G.P. to M.]

Yes . . certainly [from G.P. to M?]

YENETTE.

(Mrs. N. Dearest Pred, do not tire yourself over this

(Piper, 1899-1902: 44 [4])81.

Em outra transcrição de *séance* com a Sra. Piper (não datada), estavam presentes William James e o físico estadunidense e professor da *Harvard University* Edwin Herbert Hall (1855-1938). Encontramos já no início da transcrição uma nota do estenógrafo presente detalhando algumas instruções de James para Hall em que ele pede ao físico que a ajude com o nome de pessoas que porventura reconheça com o objetivo de facilitar à médium a comunicação de fatos a respeito das mesmas. Ele ainda o aconselha a confirmar os acertos da médium para que a *séance* seja ainda mais proveitosa (Piper, 1886-1900: 1).

```
Before the sitting, Prof. James said to the sitter,
Treat Dr. F well, and don't be too pedabtic about making
Treat Dr. F well, and don't be too pedabtic about making
her say everything nerself. You can help her over some per-
her say everything nerself. You can help her over some per-
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may help her to
son's name that seems to be recognized. That may hel
```

(Piper, 1886-1900: 1)82

81 Tradução: (Sra. M.: Querido Fred, você poderia me falar de lembranças privadas que vivemos juntos. Você poderia me dizer o nome de nosso cachorro?)
Fiz essa tentativa com ele, H., mas isso parecia desnorteá-lo, portanto, deixei de lado por um tempo na esperança de que ela (a informação) viria até ele.
(Sra M.: Querido Fred, me diga novamente o que você quer dizer com N U E T T E. Tente me dizer mais uma vez o que isso significa.)
Y
(R.H. Mais uma vez George por favor)
Y
(R.H. Não consigo ler)

Y.. não N.

Salli..

Yesette [?] yevette [?]

(R.H. Tente mais uma vez George)

yevette [?]

(R.H. Yesette? Yesette? Maiúsculas

ῪΕVеТΤΕ

Entendi, H

(R.H. Eu não sei George. Suponho que não esteja correto)

(Sra. M: Ainda não está correto, querido.)

Fale mais alto, Myers você não percebe o quanto você pode falar com clareza, meu bom amigo [de G.P. para M.]

Sim... Certamente [de G.P. para M?]

YENETTE

(Sra. M.: Querido Fred, não se canse por isso).

⁸² Tradução: Antes da sessão, o Prof. James disse ao participante: Trate bem o Dr. F____, e não seja demasiado pedante em querer fazê-la dizer tudo. Você pode ajudá-la com o nome de alguma pessoa que pareça ter sido reconhecida. Isso pode ajudá-la a falar e dizer muita

Mais adiante na mesma séance, vemos o diálogo entre Hall e a médium em estado de transe acerca do nome de um amigo do físico. A Sra. Piper/espírito-controle afirma não ser capaz de ouvir o nome distintamente. Após algumas tentativas com nomes semelhantes, a médium fornece informações adicionais a respeito do amigo em questão, até que Hall afirma reconhecer a pessoa de quem ela falava. Pode-se pensar que o excerto abaixo represente uma tentativa da médium em adivinhar o nome do amigo de Hall, primeiramente arriscando palpites aleatoriamente. Nomes que podem ter em comum uma primeira letra ou sons semelhantes. Devemos lembrar que a médium disse que o nome era peculiar e que o espírito-controle não conseguia ouvi-lo, mas foi com alguns detalhes mais específicos que chegaram à conclusão de quem se tratava.

Mesmo assim, caso ela estivesse tentando adivinhar o nome, o fato de ela apresentar estado mental de exceção à regra da vigília ordinária permance. Devemos lembrar o leitor que não defendemos a tese de que William James tinha como objetivo a legitimação do fenômeno mediúnico ou da mediunidade da Sra. Piper como meio de comunicação com os mortos ou que ele estivesse preocupado com a verificação de informações para a comprovação da imortalidade da alma após a morte do corpo físico. Nossa tese considera que o interesse de William James pelo fenômeno do transe mediúnico se devia à possibilidade de este estado mental revelar estruturas e processos da dinâmica do fluxo de consciência comuns à vigília, mas difíceis de serem detectados nesse estado ordinário pela introspecção.

-

coisa sobre essa pessoa, coisas que ela não diria se você não a ajudasse. Caso ela esteja certa, eu o aconselho a dizer isso a ela e você terá uma melhor sessão.

Sitter. You spoke once of my brother, can you tell me anything from him. Medium, About brother. About brother. Who, is Walter? Sitter. That is not his name, Walter. Medium. It is not his name? It is the name of the gentleman. It is a rather peculiar name, but it is a name that has been called to me. Dr. says he can't hear the name distinctly, but it is Winning, Watson, or something. What is it, monsieur? Sitter. That is not it. Medium. No, no, that is not it. Not that name but it is a name of friend. Any questions? Sitter. That is not my brother's name. Medium. No, but it is a friend of yours. Don't you know him? He smokes all the time, and he never stops working. Sitter. I have some friends like that. Medium. The spirits try to call him. and he has a spirit friend that wants to see him. He puts his heels up higher than his head. He reads and writes all the time. Who is he? Sitter. I have a friend Myles Standish. Medium. Well, why didn't you say so before? We have wasted all the time. I could hear it but it is so faint. You know all about him. Sitter. I shall see him to-night.

(Piper, 1886-1900: 1)83

⁸³ Tradução: **Participante**. Uma vez, você falou sobre meu irmão, você pode me dizer algo dele?

Médium. Sobre irmão. Sobre irmão. Quem é Walter?

Participante. Esse não é o nome dele, Walter.

Médium. Não é o nome dele? É o nome do cavalheiro. É um nome bastante peculiar, mas é um nome que tem sido falado para mim. O Dr.___ diz que não consegue ouvir o nome distintamente, mas é Winning, Watson, ou algo assim. Qual é o nome, *monsieur*?

Participante. Não é esse.

Médium. Não, não, não é esse. Não é esse nome, mas é o nome de um amigo. Alguma pergunta?

Participante. Esse não é o nome do meu irmão.

Médium. Os espíritos estão tentando chama-lo. E ele tem um espírito amigo que quer vê-lo. Ele coloca seus calcanhares acima da cabeça. Ele lê e escreve o tempo todo. Quem é ele? **Participante**. Eu tenho um amigo Myles Standish.

Médium. Bem, por que não disse antes? Perdemos todo esse tempo. Eu podia ouvir o nome mas ele (o som) era tão fraco. Você sabe tudo sobre ele.

Participante. Deverei vê-lo esta noite.

_

No entanto, se relacionarmos essa situação à citada por James nos textos em que ele se refere às lacunas, podemos ver no excerto detalhes que dizem respeito à pessoa, mas que não são necessariamente o nome. Nesse caso, outra lacuna é criada pela expectativa daquele que conhece o espírito que se apresenta, mas que ainda não sabe quem é. Lembrando das palavras de James:

Suponha que tentemos lembrar de um nome esquecido. O estado de nossa consciência é peculiar. Há uma lacuna nele; mas não uma mera lacuna. Ela é uma lacuna intensamente ativa. Um tipo de fantasma do nome está nela, sinalizando para nós determinada direção. Fazendo com que nos excitemos em determinados momentos com a sensação de sua proximidade, e permitindo que mergulhemos novamente sem a palavra desejada. Se nomes incorretos nos são propostos, esta lacuna singularmente específica age imediatamente para negá-los (James, 1890/1981: 243).

Concordamos com Tadd Ruetenik (2012) quando diz que o uso do termo 'fantasma' nesse trecho do texto de William James "parece ser mais do que meramente metafórico" (Ruetenik, 2012: 85). Quando relacionamos a descrição das lacunas ativas no fluxo de pensamento aos frequentes segmentos das transcrições que tratam dos processos de comunicação e confirmação de identidade de supostos espíritos, fica claro que a relação dialógica entre médium e pesquisador cria uma expectativa em torno do nome. Na expectativa de quem conhece a entidade a ser revelada, já existe a presença de uma imagem incorpórea daquilo que está por vir, pois o nome é conhecido mas ainda não foi expressado. Para a médium o espectro do nome está vagamente se configurando, mas não é ainda conhecido (Ruetenik, 2012). James ainda completa sua descrição dizendo:

O ritmo de uma palavra perdida pode estar lá sem um som para vesti-lo; ou a sensação evanescente de algo que é a vogal ou a consoante inicial pode zombar de nós obstinadamente, sem se tornar nítido. Todos conhecemos o efeito tantalizante do ritmo vazio de um verso esquecido, incansavelmente dançando em nossa mente, empenhando-se para ser preencido por palavras (James, 1890/1981: 244).

Pensamentos despidos, vultos acenando e depois recuando são algumas das formas que James encontrou para descrever a busca pelo significado em nossas experiências mentais. O exemplo do nome esquecido nos parece mais emblemático do que específico, pois no contexto das séances ele é retrospectivo para a pessoa que conhece o nome, mas prospectivo para a médium que está pouco a pouco apreendendo a nova informação. Abaixo, em excerto de uma séance datada de 5 de abril de 1886, em que a Sra. Piper descreve um homem que William James afirma em nota poder ser seu pai já falecido.

```
M. She will tell me in a minute.

P. Yes.

N. She say how do you do? go way back more year ago; you knew gentleman who was lame; carried cane; got gray hair; on his nose got spectacles; referring in book, reads and reads and reads. He is smart one; but something matter with his head.

P. Well, who is it?

M. He is in spirit. Spirit comes to you, Who is that?

P. Why, I don't know.

N. He is long way away too. What are you talking about?
```

(Piper, 1886-1900: 4)84

⁸⁴ Tradução: **M**. Ela irá me dizer em um minuto.

P. Sim

M. Ela diz como vai você? Há muito mais de um ano; você conhecia um cavalheiro que era coxo; carregava uma bengala; tinha cabelos grisalhos; em seu nariz tinha óculos; relativo a livro, lê e lê e lê. Ele é inteligente; mas há algo errado com sua cabeça.

P. Bem, quem é?

M. Ele está em espírito (falecido). O espírito vem até você. Quem é esse?

P. Por que, eu não sei.

M. Ele está bem longe também. De quem você está falando?

Em seguida, a médium faz referências a um garoto que segundo James, salvo o detalhe da idade, poderia ser seu sobrinho Arthur.

```
He is a boy. He plays ball.
1 P.
       Ask that boy what his name is. I should like to see him.
       Hold on a minute.
  P.
       You look at him.
  M.
       Wait a minute. I can see him; but I cannot hear him talk
       yet.
       Can you tell me how he looks?
       not sore throat. Not headache too. He is chilled. Took cold
  Ma
       and got chilled all over.
       Well, that is the boy.
       Um! He is chilled.
       How old a boy is he?
       He is 10, 11, 12 years.
       12 years old is he?
      He has grown to be quite a boy since he changed to be a spirt
```

(Piper, 1886-1900: 4 / cont.)85

⁸⁵ Tradução: **M**. Ele é um menino. Ele joga bola.

P. Pergunte ao menino qual é o nome dele. Eu gostaria de vê-lo.

M. Espere um minuto.

P. Olhe para ele.

M. Espere um minuto. Eu posso vê-lo, mas não consigo ouví-lo falar ainda.

P. Você pode me dizer qual a aparência dele?

M. Ele tem dor na garganta. Tem dores de cabeça também. Ele tem calafrios. Pegou uma gripe e tem calafrios.

P. Bem, esse é o menino.

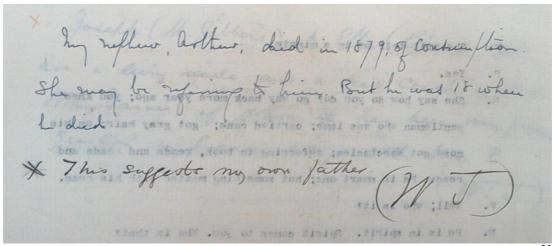
M. Hum. Ele tem calafrios.

P. Quantos anos ele tem?

M. Ele tem 10, 11, 12 anos.

P. Ele tem 12 anos de idade?

M. Ele cresceu e é um belo garoto desde que ele se tornou espírito.



(Piper, 1886-1900: 4 / verso)⁸⁶

Considerando uma de nossas hipóteses, a de que James buscou a confirmação e o refinamento de seu modelo de mente como fluxo na observação do fenômeno do transe mediúnico, vemos no excerto acima, a possível relação entre a estrutura e dinâmica mental da médium com aquilo que ele propôs em sua psicologia, i.e., que nosso fluxo de consciência é ocupado em grande parte por um tópico ou problema, ao redor do qual gravitam os pensamentos. Esse tópico é essencialmente a lacuna referida acima e que parece interromper o fluxo, mas como James o descreveu, está psiquicamente ativa na busca de uma solução. Para toda e qualquer imagem que passe por ali, sentimos seu halo de relações em relação a esta lacuna, lembrando que esta tanto aproxima as imagens quanto rejeita, pois "Preenchê-la é o destino do nosso pensamento" (James, 1890/1981: 250).

Assim, cada imagem ou pensamento como que flutua no halo de relações do qual a lacuna é o termo. Se a lacuna não for definida, ela indicará o que James chamou de "disposição de interesse sobre algo" (James, 1890/1981: 250), que mesmo vaga, terá igual atuação sobre as representações, como que as envolvendo com relações de afinidade, com sentimentos de atração ou repulsa, harmonia ou discórdia. A lacuna não deixa

⁸⁶ Tradução: Meu sobrinho, Arthur, morreu em 1879 de tuberculose. Ela pode estar se referindo a ele. Mas ele tinha 18 anos quando morreu.

^{*} Isto sugere o meu próprio pai.

de ser uma crise a ser resolvida por nossa consciência, portanto, quando um pensamento cuja relação ao tópico seja de interesse, sentimos o bem-estar psíquico desse encontro, da mesma forma que sentiremos a crise agravada quando pensamentos inadequados à nossa necessidade interagirem com o halo de relações. Todo pensamento que tenha afinidade com a lacuna psíquica poderá tornar-se porção relevante e adequada ao nosso fluxo de ideias. Seja uma palavra, frase, imagem ou ideia complexa, todos tenderão aos resultados conclusivos que preencherão o tópico, solucionarão o problema. É esse o pensamento que permanecerá, fazendo com que os outros se esvaneçam da memória. Segundo James, esse pensamento antes de tornar-se conclusão era parte do fluxo de ideias que fluía ao longo do tópico, até ser detido pelo interesse do tópico que agora passa a tratá-lo de maneira substantiva (James, 1890/1981).

Mas estaríamos nos equivocando ao concluir apressadamente que um halo de relações acolheria igualmente diferentes conjuntos heterogêneos, como por exemplo, palavras e imagens. Segundo James, mesmo que esses conjuntos heterogêneos possam ser relevantes ao tópico, as relações sentidas de um e de outro seriam diferentes, o que não invalidaria a possibilidade de que ambos pudessem ser úteis para a resolução do problema. Para James, tanto as palavras quanto as imagens possuem orlas de relações de repugnância e de afinidade, que podem ser consideradas paralelamente análogas, lembrando que "O elemento mais importante nessas orlas é, repito, o mero sentimento de harmonia e discórdia, de uma direção correta ou errada no pensamento" (James, 1890/1981: 250).

Isso pode ser claramente observado abaixo, no detalhe do mesmo excerto, em que a médium diz ver um garoto. O pesquisador pergunta à médium qual o seu nome e ela responde: "Espere um minuto. Eu posso vê-lo; mas não posso ouvi-lo falar ainda" (Piper, 1886-1900: 4). Seguindo a tese jamesiana, percebemos que a lacuna psíquica que se apresenta no fluxo mental da médium é a da imagem de uma criança. A pergunta do pesquisador parece não fazer sentido para ela uma vez que a solução para a crise no fluxo

é uma imagem e não uma palavra. Ela parece querer, portanto, resolver essa crise antes de outra lacuna psíquica se abrir, a do nome do menino.

Caso James tivesse observado o próprio fluxo mental ou o de uma pessoa em estado normal de vigília, talvez não pudesse identificar essas nuances, pois tudo pareceria acontecer simultaneamente. Constatamos que nas várias séances transcritas, a Sra. Piper e outros médiuns apresentam grande dificuldade em dividir a atenção a vários estímulos simultâneos, e por isso concluímos que essa característica do transe mediúnico pode ter permitido a James a observação minuciosa do fluxo em detalhes que seriam indistinguíveis em situações psíquicas normais. Essas constatações parecem corroborar a citação de George Santayana ao referir-se ao posicionamento de James em uma série de três conferências proferidas em fevereiro de 1895 em Boston, cujo título era Recent Investigations into Abnormal States or Types of Character. Segundo Santayana, James deixava transparecer que: "a melhor maneira de se compreender o normal é estudar o anormal" (Santayana apud Richardson, 2006: 246). Provavelmente essa seja a síntese daquilo que James viria a afirmar mais tarde em sua primeira conferência na Universidade de Edimburgo em 1901: "(...) sempre nos leva a um entendimento melhor da significação de uma coisa, o exame dos seus exageros e perversões, dos seus equivalentes e substitutos e dos fenômenos afins em todos os sentidos" (James, 1902/2002: 30).

Podemos dizer que o fluxo é o meio para se chegar à conclusão, mas que suas várias configurações não precisam ser necessariamente as mesmas para que o objetivo seja alcançado. Isso significa que de várias formas ou com fórmulas distintas a questão poderá ser resolvida, o que para James não importava, pois o significado do fluxo como um todo, será o mesmo. Isso, de alguma maneira, também explicaria o fato de atentarmos tanto às partes substantivas do fluxo de consciência em detrimento aos caminhos ou processos pelos quais as obtivemos, pois sendo o fluxo um todo significativo, seus possíveis meandros não invalidam o resultado único que soluciona a crise. Podemos, portanto, nos deparar com sentimentos de relação que apesar de serem idênticos estarão em sistemas muito diferentes de imagens,

mas que convirjam para uma mesma conclusão. Se os caminhos pelos quais esses diversos sistemas, sejam eles compostos por idiomas distintos, imagens visuais ou táteis, sistemas analíticos ou sintéticos, áridos ou tingidos intensamente por emoções, levaram seus pensadores ao mesmo ponto de repouso final, "todos eles tiveram substancialmente o mesmo pensamento" (James, 1890/1981: 260).

Especificamente para o nosso estudo, argumentamos que as elocuções produzidas pela médium Leonora Piper durante seus estados de transe tenham sido o objeto principal das observações de William James com o intuito de verificar e até aprimorar a sua percepção do fluxo. É por esse motivo que buscamos evidências para nossa tese nas transcrições das séances em que a participação dele foi tanto direta presencialmente, quanto indireta através de análises de cópias daqueles documentos. Ao observar, sobretudo, a estrutura dessas narrativas, anotações ou qualquer forma de marcações feitas pelos pesquisadores, encontramos dois documentos que nos chamaram a atenção por apresentarem marcas peculiares. Eles são transcrições datadas de 21 e 22 de maio de 1888 em que o pesquisador psíquico Richard Hodgson e seu cunhado T. P. Derham estavam presentes e que aparecem linhas feitas a caneta conectando frases proferidas pela médium durante seu estado de transe:

DID YOU EVER FALL DOWNSTAIRS?

SHOOK YOU UP.

DO YOU KNOW ANNIE?

THAT'S HIS GISTER.

WHAT THE DEVIL'S THAT MAN GOT TO DO WITH YOU!

YOU'VE GOT TWO MOTHERS.

L.J. P.D. married one of any sisters. Chunic is the seeme

of my unwarried rister.

THERE WAS A LITTLE SISTER OF YOURS PASSED INTO SPIRIT YEARS

AGO.

(Piper, 1888: 1)87

MAY 22, *88.

YOU KNOW JOE.

HIS WIFE NICE LADY.

SHE'S IN THE SPIRIT.

SHE CAN'T TALK TO HE VERY WELL.

JUST

MARIAS IN YOUR FAMILY 4

(Piper, 1888: 5)88

Você nunca caiu escada abaixo? Uma queda, não sabe. Abalou você.

Você conhece a Annie? Ela é a irmã dele. Que diabos aquele homem tem a ver com você! Você tem duas mães.

[Nota manuscrita: J.P.D. se casou com uma de minhas irmãs. Annie é o nome de minha irmã solteira]

Havia uma irmãzinha sua que se tornou espírito há anos.

Você conhece o Joe.

A esposa dele é uma boa senhora.

Ela está em espírito. (falecida) Ela não consegue falar comigo muito bem.

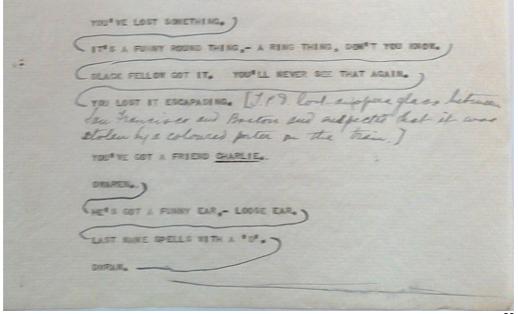
Duas Marias em sua família.

⁸⁷ Tradução: 21 de maio '88.

⁸⁸ Tradução: 22 de maio '88.

Se tivéssemos que representar graficamente o fluxo mental nas elocuções transcritas da Sra. Piper, provavelmente essa seria a sua configuração. Linhas contínuas conectando frases que dissessem respeito a um mesmo tópico, sendo essas linhas representativas de intervalos na fala, mas não no fluxo mental. Lembramos que o tópico é a lacuna psíquica cujo halo de relações é ativo na busca pela solução do que chamamos de crise e as linhas poderiam representar os intervalos de tempo em que a lacuna está procurando, avaliando e experienciando conteúdos mentais para dar prosseguimento ao fluxo. Confirmamos a nossa suspeita com o seguinte excerto do artigo de 1884 *On Some Omissions of Introspective Psychology*:

Podemos representar, se não o todo, pelo menos a parte instável do fluxo subjetivo por uma linha contínua, e se, como psicólogos, desejarmos isolar qualquer porção dele para exame, podemos simbolizar esse isolamento fazendo traços transversais. Mas como o Sr. Hodgson demonstrou tão admiravelmente, esses traços não preexistem. Eles são 'artefatos' e a função natural de cada segmento da linha é conduzir continuamente para o próximo segmento e levar a consciência adiante ininterrupta (James, 1884/1983: 150).



(Piper, 1888: 3)89

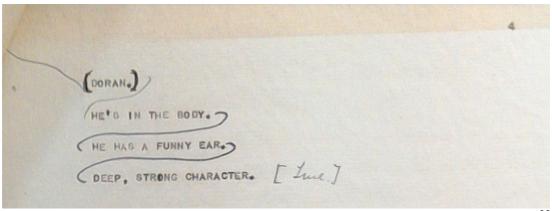
-

⁸⁹ Tradução: Você perdeu algo.

É uma coisa arredondada e curiosa.- algo em forma de anel, você sabe.

O sujeito negro está com ele. Você nunca mais vai vê-lo novamente.

Você o perdeu em uma aventura.



(Piper, 1888: 4)⁹⁰

É interessante notar como as linhas são usadas inclusive para conectar conteúdos que estão em páginas diferentes da transcrição (ver excertos acima), mas que fazem parte de um mesmo tópico. Ao considerarmos essas evidências juntamente com a citação de James, a descrição da representação do fluxo atribuída por ele a um Mr. Hodgson parece ser a representada graficamente nessas transcrições. Vale mencionar que não podemos afirmar que James se referia em seu artigo de 1884 ao pesquisador psíquico Richard Hodgson, todavia, a coincidência não permite a desconsideração dessa possibilidade. Mesmo assim, independentemente de quem seja o Sr. Hodgson citado por James, vemos aí mais um indício da conexão entre o modelo de fluxo proposto por William James e as *séances* em que ele observava os estados mentais de exceção de médiuns.

Outra evidência analisada por nós foi uma folha em que está o resultado da escrita automática de um Sr. Arnold datada de 31 de outubro de 1889. Na margem esquerda se encontram anotações, que a julgar pela letra,

[Nota manuscrita: J.P.D. perdeu um binóculo de teatro entre São Francisco e Boston e suspeitava que fora roubado por um carregador negro no trem]

Você tem um amigo Charlie.

Dyaren.

Ele tem uma orelha engraçada. Orelha frouxa.

O sobrenome se soletra com 'D'.

Dyran.

90 Tradução: Doran.

Ele está no corpo (vivo)

Ele tem uma orelha engraçada.

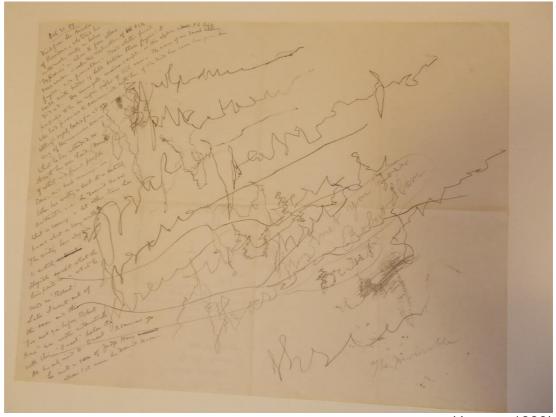
Profundo. Temperamento forte. [Nota manuscrita: Verdadeiro]

são de William James. Há no verso, uma nota: "Esse é um exemplo de muitos, muitos documentos e papéis que foram destruídos. W.J. realmente realizou uma grande quantidade de pesquisas acerca de tais coisas no período. H.J." (James, 1889). As iniciais podem ser tanto de seu irmão quanto de seu filho, ambos com o mesmo nome, Henry James. O que nos importa é que a nota confirma ser um documento pertencente aos registros das observações do fenômeno da escrita automática feitas por William James. Devemos também lembrar Ellenberger (1970) ao afirmar que "James compreendeu que a escrita automática disponibilizava um meio de acesso ao inconsciente" e que ele "a aplicava, dando a esse método o caráter de um procedimento científico" (Ellenberger, 1970: 121).

Essa mesma nota pode ser considerada também elemento de corroboração do que se sabe em relação a uma grande quantidade de documentos pertencentes a James e que foram queimados em seguida à sua morte. Segundo consta, assim que soube do falecimento do marido em 26 de agosto de 1910, Alice Gibbens James e seu primogênito Henry III queimaram grandes quantidades de cartas e documentos pessoais dele que estavam guardados em sua residência, o mesmo acontecendo nos anos seguintes à sua morte (Leary, 2015). É plausível que Alice tenha agido por instruções deixadas pelo próprio William e mesmo que a nota indique o tipo de documentos destruídos à época, fica a questão: Por que?

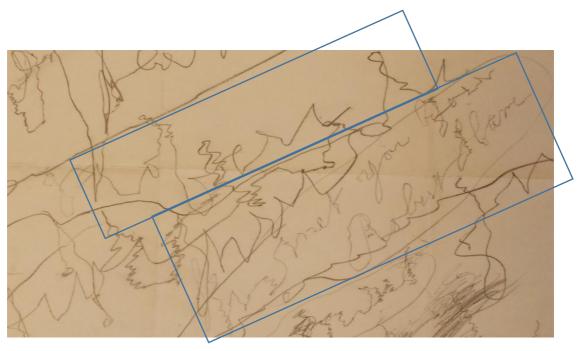
A análise da escrita automática parece corroborar o que procuramos evidenciar até agora. Em outras palavras, que os fenômenos mentais de exceção ligados ao oculto, ou seja, fenômenos de transe que de alguma forma expressavam conteúdos mentais, foram o foco da atenção de William James não apenas para a exploração do fluxo de consciência, mas também para apurar o seu modelo. Ao olhar a produção desse Sr. Arnold, o observador menos atento verá apenas um conjunto de rabiscos emaranhados. No entanto, um olhar mais cuidadoso revela aos poucos, detalhes bastante importantes para a nossa tese. Percebemos que as linhas continuadas, em determinado ponto começam a delinear nomes e palavras. Devemos lembrar o leitor que uma das formas de se experimentar com a escrita automática, era

o sujeito entrar em transe (induzido ou espontâneo) e ser instruído para a escrita e simultaneamente nesse estado dissociativo induzido a realizar alguma tarefa de leitura ou fala (James, 1890/1981). O que se constatava amiúde, era a mão escrevendo conteúdos distintos daqueles que estavam sendo tratados através da atividade oral.



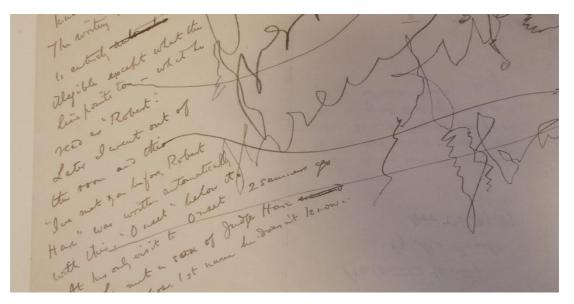
(James, 1889)

Como dissemos, ao observar mais detalhadamente o documento, percebemos o nome "Robert" e a frase "I've met you before Robert Hare (ou Hane)" (Eu conheci você antes, Robert Hare):



(James, 1889)

Todavia, o que mais nos intrigou foram as notas às margens desse documento, em que James destaca três linhas que acabam desaguando nas palavras acima mencionadas. James faz de maneira que suas anotações coincidam com o ponto em que o lápis do escritor automático dava início a um segmento de seu fluxo de pensamento e diz na primeira delas que "a linha aponta para – o que lemos como 'Robert'" (James, 1889).



(James, 1889)

É possível que James tenha visto na escrita automática um fenômeno que de certa forma revelaria os meandros do fluxo de consciência em sua forma tortuosa e contínua, com objetos mentais que emergiriam na forma de palavras e nomes, mesmo que de maneira obscura e irregular. Mesmo com a escassez de documentos disponíveis, afirmamos que o conjunto de indícios e evidências até agora apresentados satisfaz os critérios para que continuemos em nossa busca por mais argumentos. Mesmo que os exemplos citados até agora possam ser considerados circunstanciais em relação à psicologia de William James, defendemos a relevância destes para tese de sua participação na formulação ou até aprimoramento do seu modelo de mente como fluxo a partir da observação de transes mediúnicos.

3.4.2 O oculto nas experiências místicas

Continuaremos a considerar alguns dos pressupostos teóricos propostos por William James para que porções obscuras de sua obra possam ser melhor compreendidas. Portanto, olharemos agora para o fluxo de maneira retrospectiva a partir da lacuna, da maneira como James parece sugerir em seu exemplo do nome esquecido, pois presumimos que alguns dos termos que fizeram parte do processo de concepção do conceito de fluxo de consciência tenham sido propositalmente subtraídos pelo autor e, portanto, não mais repetidos.

Primeiramente devemos lembrar a proposta de James que uma impressão é sentida de maneira distinta de acordo com o que a precede; "como uma cor sucedendo outra é modificada pelo contraste, o silêncio soa delicioso após o ruído, e uma nota, quando a escala é tocada de forma ascendente, soa diferente da mesma nota quando a escala é tocada de forma descendente" (James, 1884/1983: 153). Procuraremos portanto, com o compromisso de desvelar o oculto no sentido do não dito, ser mais criativos. Fitaremos os fantasmas de nosso objeto com um olhar novo e procuraremos inverter a ordem cronológica dos fatos bem como ampliar o sentido da busca

de uma horizontalidade conceitual para a multidimensionalidade de um modelo de relações um pouco mais complexas. Para isso, ousaremos em nossas suposições com o fim de expandir o escopo da busca em questão ao melhor estilo jamesiano. É por concordarmos com James quando ele diz que "o sentimento de uma ausência é *toto coelo* diferente da ausência de um sentimento" (James, 1884/1983: 155), que presumimos que ao nos deslocarmos contra a corrente do tempo e do próprio fluxo de concepção do conceito encontraremos os traços dos elementos faltantes que configuraram a estrutura do próprio fluxo. Esperamos assim, que o sentimento dessa ausência seja o marco que nos levará um pouco mais adiante na compreensão de sua obra, sendo a nossa garantia o senso de familiaridade que esses novos-antigos objetos estimularão em nós ao encontrarem o seu hiato.

Iniciaremos essa fase de defesa de nossa tese com a seguinte pergunta: Considerando que William James logrou certa riqueza de detalhes quanto às partes transitivas do fluxo de consciência ao observar os estados mentais de exceção de médiuns em transe, o que o inspirou para o desenho inovador do modelo de mente como um fluxo contínuo? Se as partes transitivas são quase inacessíveis ao observador introspectivo, como surgiu a solução para o problema associacionista? Para encontrar a resposta devemos primeiramente identificar a origem do texto publicado em 1884, *On Some Omissions of Introspective Psychology*, e na primeira indicação a esse respeito datada de 10 de fevereiro de 1883 em carta enviada de Londres por William James a sua esposa Alice, encontramos lacunas que nos parecem de crucial importância. Nela ele diz:

Ontem fui parturiente de verdade psicológica, estando em um de meus estados febris que você conhece, em que as ideias são disparadas simultaneamente e não consigo pensar em nada que seja finito, escrevi muito a velocidade impetuosa e à noite, tendo sido designado, fiz um relato dela a diferença entre sentimento e pensamento no *Scratch Eight*⁹¹.

_

⁹¹ "O *Scratch Eight* era um grupo informal de estudos e debates filosóficos que se encontrava periodicamente em Londres. O grupo era formado por filósofos e psicólogos tais como James Sully (1842-1923), Shadworth Hodgson (1832-1912), e o editor do periódico *Mind*, George

Infelizmente nem Sully nem Robertson, os dois homens mais capazes de compreender e ver a verdade disso, estavam presentes. Hodgson, por sua constituição é incapaz de compreender quaisquer ideias a não ser aquelas desenvolvidas em sua própria mente, com todo o desejo no mundo de fazer justiça a elas, ele simplesmente não é capaz de reproduzi-las nele mesmo. Todavia, depois houve uma quantidade razoável de discussão e o assunto decorreu bem. Estou certo de que as coisas que disse foram de extrema importância científica (James to Gibbens, 1883b. 1)

A carta dá indicações de que algo bastante importante aconteceu, sobretudo, se levarmos em conta que William James estava passando o período entre os anos de 1882 e 1883 fora dos Estados-Unidos com o objetivo de escrever o *The Principles*. Além disso, James não parecia avançar em seu projeto, considerando que em dezembro de 1882 ele confessou ter apenas escrito seis páginas (Perry, 1996). Outra indicação da importância dessas ideias, a que James se referiu como 'verdades psicológicas', é o contraste entre o tom melancólico da correspondência que mantinha com sua esposa antes do dia 10 de fevereiro e a alegria e romantismo quase que exagerado expressado por ele a Alice em carta datada de 13 de fevereiro. Vale lembrar que James estava quase desistindo de sua estadia em Londres e pronto para retornar a Boston quando seu 'estado febril' revelou novas ideias.

Outras evidências de que aquelas ideias eventualmente desaguariam na publicação do artigo *On Some Omissions* vêm de seu recém-conhecido à época, o amigo, teórico da música e pesquisador psíquico Edmund Gurney. Também presente na citada reunião do *Scratch Eight*, Gurney dá a entender em carta endereçada a James e datada de 15 de fevereiro, que sua exposição acerca da distinção entre sentimento e cognição causaram nele profunda impressão naquela noite. Ademais, Gurney ao final de sua missiva demonstra sua empolgação ao dizer que aguarda com ansiedade pela "exposição impressa desse e de outros assuntos" (Gurney to James, 1883/1997: 422). Aproximadamente um ano mais tarde, em carta, datada de 17 de fevereiro de 1884, o mesmo Edmund Gurney refere-se ao artigo agora publicado:

Croom Robertson (1842-1892. Foi provavelmente em um desses encontros que James encontrou-se pela primeira vez com Edmund Gurney, apresentado previamente por seu irmão Henry James (1843-1916) " (Sommer, 2011: 385).

-

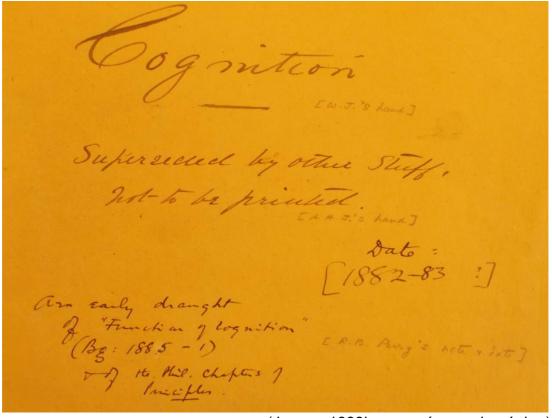
O 'Ilusões da Introspecção' é ainda melhor do que me recordava. Me parece um dos mais valiosos e originais trabalhos, que deverá deixar uma impressão duradoura. Deverei sempre congratular-me pelo fato de que foi parcialmente através de minha insistência que ele foi entregue, se não para o mundo, pelo menos para o mundo da 'Mind'. Não tivemos mais reuniões dos Scratch 8, desde a noite em que você ocupou posição central (Gurney to James, 1884/1997: 492).

Podemos assim confirmar a suspeita de que a 'verdade psicológica' a que William James fez referência a sua esposa Alice, e referida pelas cartas de Gurney, está contida no artigo de 1884. A julgar pelo conteúdo dessa publicação, podemos afirmar conforme vimos anteriormente nesse capítulo, que este artigo propõe muito mais do que apenas a distinção entre pensamento e sentimento. E a julgar pelos textos subsequentes de 1890 e 1892, podemos também concordar com James quando disse que sua exposição tinha significância científica, uma vez que ela representa a base metafísica para a nova ciência da psicologia por ele vislumbrada. Com esse conjunto de evidências, nos sentimos ainda mais instigados a compreender a origem, ou as origens, do conceito jamesiano de fluxo. Tomaremos, portanto, as seguintes indagações como as lacunas a serem preenchidas para que possamos seguir adiante em nossa busca: Qual o conteúdo das ideias das ideias que ele afirmou estarem sendo impetuosamente disparadas por sua mente? Onde estão as anotações feitas por ele enquanto estava em seu 'estado febril'? Que estado mental teria sido esse que James afirma ser conhecido de sua esposa?

Em pesquisa presencial ao *William James Papers* na *Houghton Library* na *Harvard University*, encontramos a agenda pessoal do autor para o ano de 1883. Nos sentimos frustrados inicialmente ao perceber que apenas nove páginas constavam desse diário e que a página do dia 9 de fevereiro, o dia em James foi parturiente da verdade psicológica estava faltando. Na verdade, as páginas entre as datas de 27 de janeiro e 17 de fevereiro estavam faltando, além das páginas seguintes ao dia 3 de março, parecendo que todas elas haviam sido arrancadas. Observando as páginas remanescentes,

encontramos apenas a anotação da reunião dos *Scratch Eight* datada de 12 de janeiro de 1883 e nada a mais que pudesse indicar o motivo para tantas páginas faltantes. Naturalmente, não podemos tirar nenhuma conclusão a partir disso, todavia, também não podemos descartar a possibilidade de que ali talvez estivessem as anotações, segundo James, escritas a uma velocidade vertiginosa daquela verdade tão importante para ele. Verificamos também no mesmo arquivo outras agendas pertencentes a James e não constatamos nelas a falta de páginas.

Outro documento que nos chamou a atenção no arquivo tem por título *The Object of Cognition and the Judgement of Reality,* sem data no documento. Acima dessa inscrição encontra-se outra que diz *Chapter II*, o que poderia indicar a intenção de James à época, de fazer dele o segundo capítulo do *The Principles*. Mais interessante ainda é o envelope onde estes manuscritos estavam guardados, pois nele vemos seu título *Cognition* (Cognição), com a seguinte anotação a lápis abaixo dele: *[W.J.'s hand]*, indicando que a palavra manuscrita é de William James:



(James, 1883b: sem número de página)

Mais abaixo ainda encontramos a seguinte frase *Superseded by other stuff, not to be printed* (substituído por outras coisas, não deve ser impresso/publicado), com a seguinte anotação também a lápis abaixo da nota: [A.H.J's hand] indicando que a escrita é de Alice Howe Gibbens James⁹², esposa de William James (Gibbens, 1883: sem número de página). Um dado interessante decorrente da análise do envelope é que ele confirma o que alguns dos mais importantes analistas da vida e obra de William James afirmam, i.e., a participação efetiva de sua esposa em "interesses intelectuais e profissionais" (Perry, 1996: 145), pois frequentemente "ele conversava com ela sobre suas conferências e seus escritos" (Myers, 1986: 34).

É bastante importante salientar que a tradução da palavra superseded implica que a substituição aconteceu porque o que foi substituído foi superado por aquilo que o substituiu, dando a entender que o documento foi corrigido no sentido de ter sido atualizado. Um pouco mais abaixo encontramos referências aos anos 1882-1883. Na verdade, essa datação é seguida por um ponto de interrogação (?) e também a indicação a lápis de que teriam sido feitas, tanto a datação e a interrogação, pelo biógrafo e amigo de William James, Ralph Barton Perry. Isso significa que mesmo figurando como a datação no catálogo do arquivo de *Harvard*, não se pode afirmar que este seja o período em que o documento tenha sido produzido. Mais abaixo, ainda na mesma face do envelope, encontramos algumas anotações ainda de Perry, indicando que o documento seria um rascunho inicial de *Function and Cognition*, texto que deveria ter sido publicado como capítulo do *The Principles*.

Suspeitamos que Perry tenha estimado os anos de 1882-1883 com base no conteúdo do documento, por este reunir trechos encontrados em artigos publicados em 1884 e 1885. Após exame mais detalhado de seu conteúdo, parece que esse foi sim um manuscrito que deu origem a dois artigos publicados na revista *Mind*, um em 1885, sob o título de *On the Function of Cognition*, e o outro, o já conhecido nosso *On Some Omissions of*

⁹² Para entender essas abreviações, utilizamos a lista de nomes abreviados da família de Wlliam James proposta por Ralph Barton Perry (Perry, 1996: 391).

Introspective Psychology de 1884. Essas informações nos levam a crer na possibilidade de que nesse documento possam constar conteúdos que fizeram parte da exposição de William James na reunião de 9 de fevereiro de 1883 no Scratch Eight e que posteriormente podem ter sido publicados na revista Mind de janeiro de 1884.

Uma análise física inicial do documento revela um texto datilografado sem datação, mas que foi quase que totalmente editado com a intercalação de notas e até páginas inteiras escritas à mão. Há edições nas páginas daquilo que podemos considerar como o original datilografado, em que tiras de papel coladas removeram completa ou parcialmente trechos do documento, permitindo a William James o acréscimo ou a correção de suas ideias.

No texto, James tem por objetivo tratar da função da cognição de um ponto de vista que procura evitar especulações, segundo ele de ordem metafísica, quanto à existência de objetos independentes de um sujeito. Para ele este tipo de questão deve ficar aberta para que os filósofos a resolvam, em outras palavras, o que interessa para o psicólogo é o fenômeno da cognição em si. Mesmo assim, James inicia seu texto procurando estabelecer alguns princípios sem os quais, segundo ele, não seria possível avançar no tema, indagando sobre a possibilidade de estados mentais destituídos de um objeto. James questiona a possibilidade de existência de sentimentos⁹³ que sejam de natureza não cognitiva, fato que para ele pode ser negado pela introspecção. Dessa maneira, James aponta como objetivos de seu escrito descobrir se todos os sentimentos possuem objeto ou se apenas alguns deles, bem como entender qual a relação de autotranscedência através da qual um sentimento tem revelado a ele ou através dele a existência de algo (James, 1883b).

Quanto ao seu conteúdo, como já dissemos, o documento pode ser considerado tanto precursor do texto publicado em 1885, *On The Function of Cognition*, quanto do de 1884, *On Some Omissions of Introspection in Psychology*, pois encontramos argumentos que são reproduzidos em um, mas

-

⁹³ Neste texto, William James já utiliza os termos 'estados mentais' e 'sentimentos' como sinônimos.

não no outro e vice-e-versa, o que nos leva a pensar que James o desmembrou para publicações distintas. O excerto abaixo confirma nossa avaliação, na qual identificamos que as porções manuscritas parecem ter sido anexadas posteriormente ao texto datilografado, nas palavras de Alice Howe Gibbens James: "Substituído por outras coisas" (Gibbens, 1883: sem número de página).

Para o nosso estudo, identificamos nesse excerto acréscimos ao texto original que confirmam a preocupação do autor em distinguir as partes subjetivas, chamadas por ele de sentimentos, das partes objetivas, ou fato, percebidas no que ele já nomeia de fluxo.

Content. As regards the content itself "Object"

Ruown, some call it a mere locus upon which

the mind projects its own affections; some or

the contrary say the mind is a mere locus into

which the objective qualities wander and are

Ruowa. Some say there is no locus of either

sort, nothing but a stream, of which thereof

which according to one way of viewing it may be cilled

which according to one way of viewing it may be cilled

astream of feeling, according to another way a the

read of objective fact. Others again try to discriminate,

and assem hat of the content of the planning world,

stream to the remainder fact.

(James, 1883b: sem número de página, destaques do autor)94

⁹⁴ Tradução: No tocante ao 'objeto' conhecido, alguns o chamam de um mero lócus contra o qual a mente projeta suas próprias afecções; alguns, ao contrário, dizem que a mente é um mero lócus para dentro do qual as qualidades objetivas vagam e são conhecidas. Alguns dizem que não há lócus de nenhum tipo, nada a não ser um fluxo, para o qual fenômenos é o nome neutro, e que de acordo com uma maneira de encará-lo ele pode ser chamado de sentimento e de acordo com outra de fato objetivo. Outros ainda tentam discriminar e chamar parte do fluxo de sentimento e o restante de fato (James, 1883b: sem número de página, destaques do autor).

Constatamos que a nota acima não foi publicada no artigo *On The Function of Cognition*, bem como outras passagens encontradas no texto de 1884, *On Some Omissions*. A partir disso, podemos presumir que essa tenha sido talvez a primeira menção do conceito de vida mental fluida, cujas partes substantivas são entremeadas por sentimentos de relações, ou partes transitivas. Além disso, que esse tenha sido o produto de seu 'parto intelectual' do dia 9 de fevereiro de 1883. Devemos ainda lembrar o leitor da importância dessa conjectura, pois nesse caso, identificamos um dos primeiros registros de William James do modelo de fluxo para a descrição fenomênica da vida mental, modelo que também deu início a uma concepção que mais tarde se consagraria como a fundamentação metafísica do que viria a ser conhecido como empirismo radical, i.e., o conceito de experiência pura.

Supondo que esse tenha sido o caso, daremos continuidade à defesa de nossa tese. Lembramos o leitor que argumentamos em favor da possibilidade de que fenômenos mentais de exceção associados ao oculto tenham exercido influência na concepção do conceito de fluxo mental de William James. Vale destacar que, num primeiro momento, procuramos sustentar parcialmente nossa tese com indícios encontrados nas transcrições das primeiras séances da Sra. Piper. Estamos certos de estar em condições de ocupar outra lacuna, uma que ainda não encontrou seu termo de preenchimento. Se o que encontramos nos William James Papers foi realmente a primeira menção do fluxo, ou uma das primeiras, torna-se premente perguntar acerca da origem dessa imagem. Uma imagem que traz consigo concepções formuladas por James que, ao elevarem as partes transitivas do fluxo à condição de igualdade perante os objetos mentais, inauguram nova dimensão para a compreensão da realidade. A partir de agora, nossa indagação será centrada em seu "estado febril" que parece ter sido preponderante na produção do que ele chama de "verdade psicológica" (James to Gibbens, 1883b. 1). Entendemos ser essa a lacuna que, uma vez preenchida, poderá desencadear a ocupação de espaços até agora considerados como hiatos na obra de William James.

Mas, antes precisamos deixar claro que James à época denunciava as escolas de pensamento sensualista e intelectualista como responsáveis, não apenas por falhar em registrar as partes transitivas, mas também pela ênfase exagerada nas partes mais substantivas do fluxo. Para ele, o Sensualismo via apenas os estados substantivos da mente, chegando a negar tanto as relações externas quanto internas à mente, como se fosse possível paralisar um pensamento, fazendo do mundo sensualista, um mundo de segmentação e de separação, cujas conexões pretendidas não passariam de ilusão verbal. No caso dos intelectualistas, James afirmava que admitiam a existência real das relações no mundo, todavia negavam a existência de "estados transitivos" ou 'sentimentos de relação'"95 (James, 1890/1981: 237), fundando-as em outro plano inteiramente distinto ao que eles chamam de Intelecto ou Razão. James contrariou essas duas escolas de pensamento ao afirmar que: "Se existem coisas tais como os sentimentos, então, de modo tão certo como as relações entre os objetos existem em rerum natura, então seguramente e mais seguramente, existem sentimentos pelos quais essas relações são conhecidas" (James, 1890/1981: 238, grifo do autor).

É provável que essa afirmação e outras acerca das partes transitivas tenham tido origem em experiência pessoal de William James com esses sentimentos. Consideramos a possibilidade de que uma de suas primeiras experiências com os estados transitivos tenha ocorrido em período anterior à publicação de seu artigo *On Some Hegelisms* (1882), onde se encontra em nota a confirmação de que James induziu sua mente a estado de exceção através do uso do óxido nitroso. Ademais, James afirma que durante esse estado percebeu:

_

⁹⁵ William James estendeu-se em uma longa nota na defesa da consubstancialidade entre os sentimentos de relação aos sentimentos ou pensamentos dos termos substantivos do fluxo de consciência. Em seus argumentos, ele citou alguns sensualistas, aos quais ele se refere como "honrosas exceções". Dentre eles, Destutt de Tracy, Laromiguière, Cardaillac, Brown e finalmente Spencer, a quem James dedicou especial ênfase. Sua tese repousa essencialmente na asserção que as relações, por mais momentâneas e fugidias que possam ser, são sentidas antes de serem racionalizadas, portanto com *status* idêntico às partes substantivas do fluxo (James, 1890/1981: 239-42).

(...) que a verdade era (...) que todas as contradições, assim chamadas, são apenas diferenças; que todas as diferenças são de grau; que todos os graus são de um tipo comum; que a continuidade ininterrupta é da essência do ser (James, 1882: 206).

Ainda na mesma nota, James fala da dificuldade que é expressar a ideia do caráter torrencial que essa identificação de opostos têm na medida em que ela flui/ jorra através da mente — "streams through the mind" (James, 1882: 206), mas mesmo assim descreve sua experiência: "A mente viu como cada termo pertencia ao seu contraste através de um momento de transição reduzido e rápido o qual ele efetuou, e o qual, perene e eterno, era o nunc stans da vida" (James, 1882: 207 – destaques do autor).

Alguns elementos nos chamam a atenção aqui. Primeiramente a percepção de que a continuidade da experiência é incontestável para ele. Em seguida, o verbo 'fluir' no contexto de uma experiência mental, facilmente relacionado ao conceito de fluxo de consciência. Já no excerto seguinte, James parece intrigar-se com a transição, que veloz e fugidia faz com que todos os termos sejam contínuos entre si, mas que em sua natureza encerra passado e futuro em um único momento, i.e., todo ele comprimido em um único e eterno presente.

Argumentamos ainda que James tenha passado por experiência semelhante em fevereiro de 1883 que, segundo ele, vivenciada em um 'estado febril' conforme relatado na carta para sua esposa. Defendemos também, a tese de que James possa ter concebido nessa ocasião o modelo de fluxo. Não estamos aqui afirmando que James havia se intoxicado artificial e intencionalmente, pois esse é um detalhe que foge ao escopo de nosso estudo. Na verdade, o que nos concerne é a possibilidade da ocorrência simultânea da concepção do fluxo e da experiência vivida por ele de um estado de exceção mental compatível com o que ele vem a classificar mais tarde sob a insígnia de experiência mística. Lembremos que ele afirma que esse estado não o permitia pensar em nada que fosse finito e que as ideias eram todas disparadas simultaneamente em sua mente. Ora, se James não pensava em nada finito, ele de alguma forma teve a experiência do fluxo tanto

na sua essência e totalidade quanto nas suas partes só que não de maneira a senti-las distinta e separadamente, mas sim simultaneamente em curto espaço de tempo. Disso decorre ainda que somente posterior e retrospectivamente ele pôde entendê-lo em suas partes e dinâmica fluida. Para esclarecer nossos argumentos, devemos primeiramente considerar essa experiência mental como de exceção à dinâmica ordinária do fluxo de pensamento e para isso citar o próprio James em trecho que ele repetiu tanto no *On Some Omissions*, quanto no seu capítulo 'Stream of Thought' do The Principles ao perguntar:

Qual é o esquema obscuro da 'forma' de uma ópera, peça teatral, ou livro, que permanece em nossa mente e sobre o qual fazemos uma avaliação quando a coisa real está concluída? Qual é a nossa concepção de um sistema científico ou filosófico? Grandes pensadores têm vastos vislumbres premonitórios de esquemas de relação entre termos, que quase não penetram na mente como imagens verbais, tão rápido é todo o processo (James, 1884/1983: 158; James, 1890/1981: 246-247).

James ainda complementa sua exposição sobre o fluxo mental na produção intelectual com nota que se refere ao compositor e gênio musical austríaco, Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1791). Nela, James usa como referência uma carta de autoria do compositor citada em obra sobre ele que faz alusões à maneira pela qual ele compunha sua música. James descreve com seu exemplo o processo de produção dizendo que:

Primeiro pedaços e partículas da peça vêm e gradualmente se juntam em sua mente; então com a alma se aquecendo para o trabalho, a peça cresce cada vez mais (...) 'para que eu possa ver o todo dela em um único vislumbre em minha mente, (...) eu não a escuto em minha imaginação de modo algum como uma sucessão da maneira que ela será mais tarde – mas toda ela de uma só vez, como ela era. Toda a criação e composição acontece em mim como em um lindo sonho vigoroso' (James, 1890/1981, nota 17: 247).

James se refere a um processo que além de muito rápido parece acontecer de uma só vez após a alma estar 'aquecida' para a produção mental, imagem que nos faz lembrar do estado febril que James disse ter vivenciado na produção de verdade psicológica. James descreve um processo em que aquele que o experiencia alcança estados de cognição, *insight*, significado e verdade última, de forma transiente, breve, e sobretudo, passiva, em outras palavras, como se houvesse outra faculdade que não a consciente em jogo. Isso ao invés do conhecimento ser produzido a partir da percepção de objetos que se encadeiam sequencialmente seguindo regras inferenciais ou da lógica. Ademais, a descrição da experiência vivida por Mozart como um 'sonho vigoroso' faz referência direta a esse fenômeno, que para James é estado mental de exceção que por sua essência dissociativa é compatível com transes tanto hipnóticos quanto mediúnicos (Taylor, 1984).

Ainda em nossa investigação para compreender o estado mental mencionado por James à sua esposa Alice em 1883, encontramos nas Conferências Gifford de 1891-92, publicadas sob o título The Varieties of Religious Experience (1902) nas conferências XVI e XVII sob o título Mysticism, as mesmas características citadas acima, associadas a tipos de experiências que James denominou de místicas. É importante frisar que William James desenvolve nessa ocasião uma tipologia ao divisar essas experiências em graus diversos, desde a simples percepção de algo já conhecido por um tempo mas que subitamente se apresenta de outra forma ou sob outra perspectiva e no mais das vezes inserido em um contexto de compreensão mais holístico. James tipificou também sob essa mesma classificação, mas em graus de intensidade distintos, o déjà-vu, estados de consciência alterados quimicamente e experiências do sublime (1902), sendo que essas últimas implicam na percepção de significado em tudo e a compreensão de verdades últimas que até então estavam ocultadas (Keltner & Haidt, 2003). Para ele, essas experiências podem ser provocadas por odores, luzes, músicas palavras ou passagens de um livro.

Devemos destacar também, que em sua primeira conferência da mesma série, ao argumentar contra antecedentes orgânicos como critério de avaliação para "certos estados mentais superiores", James cita como exemplo as "fantasias febris" que, são depreciadas por seus conteúdos e não pelo fato

de terem sido concebidas durante "o processo de febre como tal" (James, 1902/2002: 24). James ainda completa seu argumento ao afirmar: (...) ao que sabemos, temperaturas de 103 graus ou 104 graus Fahrenheit (39 ou 40 graus Celcius) podem ser muito favoráveis à germinação e ao desenvolvimento de verdades do que as temperaturas mais comuns do sangue (James, 1902/2002: 24).

James faz referência ao mesmo tipo de fenômeno em duas conferências, ainda na mesma série, cujo tema era a conversão. Nelas, James se atem aos mecanismos mentais e descreve "processos que maturam subconscientemente e de cujos resultados, num súbito, nos tornamos conscientes" (James, 1902/2002: 204), o que coloca novamente em evidência a possível atuação do subconsciente na produção intelectual, quiçá do conceito que aqui nos interessa. É importante deixar claro que nesse caso, James procura se afastar de explicações unicamente fisiológicas do fenômeno e também do adjetivo "inconsciente", ao fazer menção que a vantagem estaria no "termo mais vago 'subconsciente' ou subliminal'" (James, 1902/2002: 205).

Como é de seu estilo, James inicia sua exposição com exemplo simples e traz à discussão um já conhecido nosso, o do nome esquecido. Ele afirma que ao tentarmos recuperar o conteúdo do hiato mnemônico, este mesmo esforço parece bloqueá-lo, pois é como se a pressão exercida o escondesse ainda mais. Mas se o expediente contrário for aplicado, i.e., a desistência total do esforço da relembrança, em pouco tempo o nome perdido se apresenta de maneira súbita e clara. Para James: "Algum processo oculto, iniciado em nós pelo esforço, prosseguiu depois que o esforço cessou, e fez que o resultado aparecesse como se tivesse ocorrido espontaneamente" (James, 1902/2002: 203). Para ele, há portanto, além de uma maneira consciente e voluntária de se obterem resultados mentais, outra que é involuntária e não consciente. Segundo James:

O espírito e a vontade conscientes de um homem, na medida em que se esforçam por atingir o ideal, visam alguma coisa apenas vaga e imprecisamente imaginada. Não obstante, durante todo esse tempo, as forças do mero amadurecimento orgânico dentro dele se encaminham para o resultado prefigurado, e os seus esforços conscientes vão libertando aliados subconscientes nos bastidores, os quais, à sua maneira, trabalham pelo reordenamento; e o reordenamento para o qual tendem todas essas forças mais profundas é, sem dúvida definitivo, e definitivamente diferente do que ele conscientemente concebe e determina (James, 1902/2002: 207).

As palavras de James nos remetem à noção de tópico ou tema, ao redor do qual todos os membros do pensamento circulam, conceito chave para a compreensão do movimento e direção observáveis no pensamento e na linguagem como expressão materializada do fluxo mental. Neste caso, no entanto, o tópico é obscuro, mas mesmo assim produz, como ele diz, um novo centro de energia pessoal, uma lacuna pulsante que exige ser preenchida (James, 1902/2002). Essa lacuna cujas margens de sentimentos de relação, em particular de vários tipos de continuidade e conexão, estão ativas nos bastidores da consciência.

Todo o nosso depósito passado de lembranças flutua além da margem, pronto para entrar ao menor toque; e toda a massa de poderes, impulsos e conhecimentos residuais, que constitui o nosso eu empírico, se estende continuamente além dele. Tão vagamente esboçada é a linha entre o real e o apenas potencial, a qualquer momento da nossa vida consciente, que é sempre difícil dizer se estamos ou não conscientes de certos elementos mentais (James, 1902/2002: 228).

Todavia, mais um ingrediente é necessário para que desabroche o resultado mental desse novo centro de energia pessoal já incubado nas regiões subconscientes da mente (James, 1902/2002). Segundo James, a pessoa assaltada pela lacuna poderá relaxar e permitir que o fluxo se faça de maneira a que o subconsciente tenha sua voz. Porém, isso não é tão simples quanto parece, pois James afirma que na maioria dos casos é a exaustão física e mental da luta pelo resultado que irá conspirar juntamente com o amadurecimento subconsciente de uma afecção para que se dê a produção do resultado (James, 1902/2002). Ainda segundo ele, há também naqueles que independentemente de qualquer exaustão de capacidade sentimental ou

na ausência de sentimento anterior agudo, "a condição superior, tendo alcançado o devido grau de energia, rompe através de todas as barragens e precipita-se, impetuosa, como inundação súbita" (James, 1902/2002: 213).

Embora James defenda seus argumentos no âmbito da experiência religiosa, ao descrever processos de conversão súbita ele também está delineando as estruturas mentais e seus mecanismos em termos psicológicos aplicáveis a instâncias outras que as teológicas, como ele mesmo faz referência:

Os grandes gênios organizadores que os senhores conhecem são homens que têm, habitualmente, vastos campos de visão mental, em que todo um programa de operações futuras aparecerá desenhado ao mesmo tempo, e cujos raios se projetam muito à frente, em direções definidas de avanço. Nas pessoas comuns nunca existe essa magnífica visão total de um tópico (James, 1902/2002: 228).

Isso tanto é verdade que o físico e filósofo austríaco Ernest Mach (1838-1916) ao ler o *The Varieties*, escreveu em carta para James:

A inspiração religiosa é certamente muito similar à inspiração científica que sentimos quando novos problemas, se apresentam inicialmente em uma forma que não é ainda totalmente clara. Existe uma profundidade ainda incomensurável para dentro da qual olhamos (Mach to James, 1902 apud Perry, 1996: 341)

Ademais, o próprio James reconheceu mais tarde ter vivenciado tais experiências, como descritas em seu artigo *A Suggestion About Mysticism*, publicado em 1910, ano de sua morte. Nele, James fala de suas experiências recentes em relação à publicação, mas que, apesar disso, não fugiram às descrições até aqui esgotadas. James não faz referência ao período que estamos considerando em nossa tese, mas entendemos que não poderia ser diferente, uma vez que o seu conceito mais importante talvez fosse julgado pela forma que tivesse sido concebido e não pelo seu conteúdo.

James retoma nesse artigo o conceito de campo de consciência como a unidade psicológica real a ser considerada pela psicologia, em outras

palavras o estado mental total ou campo da consciência. Ele já havia dedicado várias linhas para esse conceito no *The Varieties of Religious Experience* (1902) e anteriormente em *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals* (1899c). Constatamos ser esse o formato amadurecido de seu modelo de mente como fluxo contínuo, não mais um fluxo de pensamento e nem de consciência, mas de campos de consciência, cada qual com seu centro de interesse. Um campo em que suas margens indeterminadas e variantes "Circundam-nos como um 'campo magnético', em cujo interior o nosso centro de energia gira como a agulha de uma bússola, quando a fase presente da consciência se altera e se modifica na sua sucessora" (James, 1902/2002: 228).

No entanto, James enfatiza que não se pode considerar apenas a consciência do campo ordinário ou consciência primária, pois há regiões que se expandem além das margens em conjuntos de lembranças, pensamentos e sentimentos extramarginais, ou subconscientes, e que apesar disso, "precisam ser classificados como fatos conscientes de alguma espécie" (James, 1902/2002: 229). Nas experiências chamadas por James de místicas, o que ocorre segundo ele é "uma extraordinária expansão da margem do campo, de forma que o conhecimento ordinariamente transmarginal seria incorporado, e a margem ordinária se tornaria mais central" (James, 1910/1978: 157). Para melhor visualizar esse alargamento, utilizemos a metáfora proposta por James (e inspirada em Fechner) em que ele descreve a consciência do presente momento como que limitada pela altura das ondas que impedem a visão do horizonte pelo observador que se encontra nas praias do que Fechner chamou de mar de consciência. Para ele, as cristas das ondas representam o limiar de nosso campo de consciência, que em breve período da maré vazante parecem baixar, ou causar a "queda do limiar", assim nos permitindo "vislumbrar uma praia excepcionalmente plana no refluxo da mudança da maré" (James, 1910/1978: 157). Nas palavras de James:

Vastas regiões ordinariamente encobertas são então reveladas à visão, mas nada se eleva a mais do que algumas polegadas acima da superfície da água, e grandes porções

da cena são submergidas novamente toda a vez que uma onda as envolve novamente (James, 1910/1978: 157-158).

Com os excertos apresentados acima, podemos concluir primeiramente que a relação entre o conceito jamesiano de fluxo mental e processos mentais subconscientes é inequívoca. Além disso, demonstramos a compatibilidade entre as descrições do que James chamou de experiências místicas e seu 'estado febril', além da admissão de ele próprio ter vivenciado esse tipo de fenômeno. Assim, pavimentamos as bases que sustentarão as evidências que demonstrarão a plausibilidade da tese de que os fenômenos ocultos que envolvem esses estados mentais de exceção foram relevantes para a formulação do modelo de mente como fluxo.

Estamos agora em condições de apresentar essas evidências que sem os pressupostos que acabamos de demonstrar pareceriam apenas coincidências. Assim, persistiremos na lógica da busca retrospectiva pelo conteúdo de uma lacuna ainda ativa no fluxo evidencial que nos trouxe até aqui. Os argumentos até agora apresentados nesse capítulo formam o halo marginal de relações possíveis a elementos que se encontram além da margem. O hiato que se apresenta e nos impele à sua investigação é: Considerando que William James tenha tido em seu 'estado febril' a experiência de vislumbrar e entender em maior profundidade as estruturas dinâmicas do seu próprio fluxo de pensamento, qual teria sido a origem das informações que depois de período de incubação e maturação subconsciente desses conteúdos teriam participado na construção desse esquema?

Sentimos que o impulso para compreender o ocultado na obra de William James guarda o mesmo vigor do primeiro mergulho ao passado que tivemos no início de nosso estudo. Lançamo-nos, portanto, às águas dos anos de 1882 e 1883 e lá encontramos nas cartas para sua esposa Alice, um William James desalentado, beirando o esgotamento físico e mental por seus esforços na tentativa de produção do *The Principles*. Esses dois anos em Paris e Londres, assistindo a conferências no *Collège de France* e na *Sorbonne* e em contato com intelectuais vitorianos, tinham como finalidade criar as condições ideais para que James pudesse dar vazão criativa ao seu

projeto psicológico. No entanto, aqueles que conhecem um pouco da biografia de William James, sabem que o *The Principles*, como grande parte de sua obra, foi excessivamente laborioso. Isso porque para seu espírito inquieto, concentrar-se em algo significava mirar simultaneamente para além na busca pelo ausente. Segundo Ralph Barton Perry, quando James estava na América, ele sentia falta da Europa, mas quando estava no Velho Mundo ansiava pelo retorno aos Estados Unidos. Para esse biógrafo, o mesmo se passava com a psicologia e a filosofia: "Temos com frequência a sensação de que a psicologia era sua esposa e que a filosofia sua amante preferida. Em todo o caso, doze anos foi um longo tempo para se viver a mesma tarefa e se privar de outras seduções" (Perry, 1996: 37).

Até os anos de 1882 e 1883 James havia escrito seis artigos, que de alguma forma contribuíram para o *The Principles*, todavia, ainda faltavam muitos temas a serem discutidos e desenvolvidos. Assim, mesmo que sua estadia na Europa tivesse como objetivo permitir a produção continuada de seus escritos, sua produção era lenta e com frequência interrompida por dores nos olhos, costas e estômago. James travava embates contínuos com sintomas compatíveis com a neurastenia, como a exaustão física e psicológica que decorriam do empenho intenso de energias no trabalho. Além disso, James sentia também a pressão de saber da saúde decadente de seu pai, que faleceu em 18 de dezembro de 1882, 4 dias após envio de carta pessoal a ele. Com isso, os sentimentos de culpa por não ter acompanhado os últimos meses e os instantes finais da vida do genitor parecem ter acendido nele o desejo de retornar imediatamente para a América.

No mesmo mês de dezembro de 1882, James havia confessado a Charles Renouvier (1815-1903) que escrevera apenas seis páginas do livro e em 22 e 23 de janeiro do ano seguinte, para sua esposa, que alguma psicologia estava sendo produzida (Perry, 1994). Nesse período James parecia estar decidido a deixar Londres e talvez voltar para Boston, uma vez que para ele, o clima da capital inglesa não era favorável para o seu estado de saúde. No entanto, em carta de 6 de fevereiro, James comunicou a Alice

que decidira ficar até o final de semana para participar do jantar do *Scratch Eight* pela última vez (James to Gibbens, 1883a).

Chegamos novamente ao dia 9 de fevereiro de 1883, dia em que James em um de seus estados febris foi parturiente de verdade psicológica (James to Gibbens, 1883), mas agora sabedores de que ele passava por momento de crise tanto física quanto psicológica, sentindo-se exaurido de suas forças e de suas esperanças em escrever o The Principles durante sua estadia na Europa. Isso imediatamente nos remete às condições descritas por James acerca da experiência mística em *The Varieties*. Lembramos que segundo ele, esse estado de exaustão quando precedido por esforço de produção intelectual, pode levar à irrupção repentina de conteúdos novos e originais. quais teriam sido os conteúdos encubados e subconscientemente por James?

Se não encontrarmos a resposta, constatamos pelo menos uma indicação para ela em carta escrita por Edmund Gurney a William James, datada de 15 de fevereiro de 1883. Já mencionamos esse documento anteriormente, mas não na sua totalidade. Nela, Gurney congratulou James por sua exposição no *Scratch Eight* e expressou seu desejo em ver suas ideias eventualmente publicadas (Gurney to James, 1884/1997). No entanto, ele dá continuidade ao que parece ter sido um argumento, ou exemplo do conteúdo apresentado por James naquela noite. Gurney assim o expõe:

Eu concordo plenamente com tudo o que você diz a respeito da melodia: o fato de que a cada unidade de uma série musical orgânica somos conscientes do todo, (ou mais comumente de trechos de sons adiante e atrás) é indiscutível; (...) Mas o que você me revelou na noite de sexta-feira foi algo além disso. Eu nunca duvidei da possibilidade do sentimento como algo imenso e complicado (e.g. como você diz o sentimento de toda a melodia) no momento em que a maioria das pessoas diria que havia apenas um sentimento simples operando, i.e., aquela uma nota existente (...) O que eu não havia percebido devidamente é que o mesmo se aplica a e.g. uma proposição de Euclides; que a cada ponto em particular do processo de dominar o seu raciocínio corresponde um sentimento complexo, distinto da cognição, e distinto também do sentimento a cada outro ponto, e tão INDIVIDUAL, embora vago (Gurney to James, 1883/1997: 421 - grifos do autor).

Fica bastante claro que a verdade psicológica que William James expôs naquela ocasião diz respeito ao conceito de mente como fluxo, mas de acordo com o comentário de Gurney, parece ter sido discutido especificamente que no fluxo cada elemento traz consigo sentimentos do seu precedente, do seu sucessor e do todo. James, em seus textos acerca do fluxo de consciência, usa com frequência a experiência musical como exemplo em ocasiões diversas, como na percepção de uma nota que tocada em escala ascendente se sente de forma diversa quando tocada na descendente, ou quando se refere ao halo de relações que envolve uma peça musical e que nos permite vislumbres premonitórios da melodia ou de parte dela. Em outra instância, James usa exemplos tirados da teoria musical e adota um de seus termos ao conceito de fluxo:

É como os 'sobretons' na música. Instrumentos diferentes tocam a 'mesma nota', mas cada um em um tom diferente, porque cada um toca mais do que aquela nota, em outras palavras, várias harmônicas acima dela que diferem de um instrumento para outro. Eles não são separadamente; eles se fundem com a nota fundamental, e a tingem, e a modificam; e o mesmo acontece com os processos cerebrais (...). Utilizemos os termos sobretom psíquico, sufusão ou margem para designar a influência de um processo cerebral sutil sobre nosso pensamento, na medida em que ele se faz consciente de relações e objetos apenas vagamente percebidos (James, 1890/1981: 249 grifos do autor).

Com esses indícios em mente, nossa busca pelos conteúdos que possivelmente tenham participado da produção inspirada de James nos levou novamente ao estudo minucioso de sua correspondência. Constatamos que James estava lendo vários livros durante o período em que ele descreveu suas crises de esgotamento físico e mental, dentre eles, *The Power of Sound* (1880) de Edmund Gurney. Em carta datada de 15 de dezembro de 1882, James diz estar tentando ler esse livro antes de encontrar Gurney ainda naquela semana (James to Gibbens, 1882a/1994). Um dia depois, em outra carta, James afirma ter jantado na casa dele e que já havia lido metade de seu livro. A impressão de James na ocasião foi a de que Gurney "é uma das

mentes da mais alta qualidade deste momento" (James to Gibbens, 1882b/1997: 332). Em 26 de dezembro, James parece ter terminado a leitura do *The Power of Sound* e mais uma vez lamenta por ver que o ano dedicado à escrita de sua Psicologia estava terminando sem nenhuma página escrita (James to Gibbens, 1882c/1997). Uma das razões da frustração dele era estar em contato direto com os autores de obras consideradas relevantes para sua Psicologia, mas sentir que esse privilégio não estava trazendo os frutos esperados.

Assim, o estado de espírito e físico debilitados de William James, mais o conteúdo da carta de Gurney e mais as evidências que demonstram que James lança mão da música e do som para esclarecer o seu modelo de mente como fluxo, nos faz examinar o livro *The Power of Sound*. Mas, antes de começar nossas análises, alguns dados a respeito do seu autor se fazem necessários.

Edmund Gurney nasceu em 23 de março de 1849 em Hersham, uma localidade que hoje é parte da região metropolitana de Londres. Cursou o programa de Estudos Clássicos no *Trinity College*, do qual tornou-se membro (*fellow*) em 1872. Lá conheceu Henry Sidgwick e Frederick Myers, com quem fundou a *SPR* (*Society for Psychical Research*) em 1882. Estudou medicina na *University College London* e foi aluno do físico Oliver Lodge, que também se tornou notório pesquisador psíquico e membro da *SPR* em Londres. Gurney foi um apaixonado pela música, mas frustrado pela pouca habilidade como instrumentista, dedicou-se à teoria musical, à filosofia e à psicologia. Mas foi nas pesquisas psíquicas e psicologia que Gurney talvez tenha deixado seu maior legado, sobretudo por seus estudos sistemáticos com o fenômeno hipnótico (Sommer, 2011). Vários artigos⁹⁶ de Gurney apresentavam os resultados de suas pesquisas que revelavam *selves* secundários tanto

⁹⁶ Edmund Gurney, 'The Problems of Hypnotism', *Mind*, 9 (1884), 477–508; idem, 'An Account of Some Experiments in Mesmerism', *Proceedings of the Society of Psychical Research*, 2 (1884), 201–16. 'Peculiarities of Certain Post-Hypnotic States', *Proceedings of the Society of Psychical Research*, 4 (1887), 268–323; 'Hypnotism and Telepathy', *Proceedings of the Society of Psychical Research*, 5 (1888), 216–59; 'Further Problems of Hypnotism', *Mind*, 12 (1887), 212–32, 397–422; Edmund Gurney & Frederic W.H. Myers, 'Some Higher Aspects of Mesmerism', *Proceedings of the Society of Psychical Research*, 3 (1885), 401-23.

durante o transe hipnótico quanto em estados pós-hipnóticos em indivíduos mentalmente sãos, contrariando as conclusões de Pierre Janet na França (Sommer, 2011). Outra parte de seu legado é a obra *Phantasms of the Living* (1847) que escreveu em coautoria com os pesquisadores psíquicos também da *SPR*, Frederic Myers e Frank Podmore, já mecionado anteriormente em nosso estudo.

Quanto ao seu livro *The Power of Sound*, é considerado um tratado monumental sobre a psicologia e a filosofia da música e ainda hoje é altamente reconhecido por teóricos da música (Epperson, 1997; Sommer, 2011). Nessa obra, Gurney apresenta como objetivo, examinar:

(...) os elementos gerais da estrutura musical, e a natureza, fontes, e variedades do efeito musical; (...) e distinguir claramente a posição da Música, em relação às faculdades e sentimentos do indivíduo, às outras artes e à sociedade (Gurney, 1880: v).

Uma das características gerais de importância em sua obra e que se mostra relevante para nosso estudo, é que Gurney se opõe ao médico e físico alemão Hermann Ludwig Ferdinand von Helmholtz (1821-1894), que em sua obra *Tonempfindungen* (Sensações de Tom) publicada em 1863, procurou compreender a música em acordo com o movimento dos corpos. Gurney também defende o movimento, mas em outra esfera, a que ele se refere com o termo cunhado por ele mesmo, Movimento Ideal. Segundo Gurney, nesse termo, a palavra 'ideal' se refere:

(...) ao sentido originário grego de *idea*, ideal no sentido de gerar uma *forma*, uma unidade para a qual todas as partes são necessárias em seus respectivos lugares. O uso habitual do termo *ideia*, em relação à Música, para expressar alguma parte especial de algo que tem forma marcante é portanto inteiramente correto, apesar da extrema confusão que ele com frequência causa, como se a ideia fosse uma coisa e a música outra (Gurney, 1880: 165).

Gurney não apenas parece apoiar suas ideias sobre um pilar que podemos reconhecer na obra jamesiana, a unidade estrutural, mas também a equaliza como forma, i.e. imagem, permitindo assim que suas teorias musicais

possam ser coadunadas às representações teóricas tanto psicológicas quanto filosóficas de William James. Explicando melhor o termo Movimento Ideal como unidade estrutural da música, ela é a característica e indissolúvel fusão de tom e ritmo na qual nenhum dos dois elementos tem qualquer valor melódico à parte do outro. A melodia por sua vez revela a forma por ter como característica o movimento, e o movimento por expor a característica da forma. Há, portanto, unidade de forma e movimento e quando ouvimos uma melodia que nos seja familiar, mesmo sentindo o movimento avançar em processo gradual, ainda assim, o processo como um todo está presente para nós em cada um dos seus instantes sucessivos, ainda que uma parte mínima dele esteja estimulando nossos ouvidos (Epperson, 1997).

É possível perceber a consonância entre Gurney e James no que se refere à imagem de uma estrutura indissolúvel e contínua na caracterização do não material em movimento. Para Gurney, a forma e o conteúdo musicais são um, para James, são as partes transitivas e as substantivas do fluxo de consciência. Para esse efeito, é difícil não ter a atenção voltada também pela possível relação entre os termos empregados por ambos os autores: Movimento Ideal e Fluxo de Pensamento (ou de Consciência), que parecem evocar imagens semelhantes não fossem os contextos distintos em que eles são empregados. Outro fato importante que deve ser assinalado é que a página 165 da obra de Gurney da qual acabamos de citar o excerto acima, foi uma das que James marcou ao ler o livro (Kowalski, 2014: 104). Outra curiosidade que se soma aos nossos argumentos é a frequência com que Gurney usa o termo 'fluxo', isolado ou em composições como 'fluxo de sons', 'fluxo da música', 'fluxo de pensamentos e sentimentos', 'fluxo de consciência', 'fluxo de experiências' e 'fluxo de vida', em um total de 27 ocorrências, na sua maioria fazendo referência ao desenho da estrutura musical com seus componentes sonoros e por vezes psicológicos.

Mas Gurney mantém suas reservas quanto à percepção de que a música é reflexo da vida interior, pois para ele, não se pode atribuir a uma linha melódica, tal ou tal sequência de sentimentos e ideias e acreditar que elas sejam universais a todos os ouvintes. No entanto, ele não nega a

conexão, sobretudo, em termos da estrutura de movimento que parece ser comum às duas:

E a Música condensa uma grande quantidade de vida interior, do tipo de experiência que deve se prestar a tais associações gerais, em um espaço muito breve de tempo real. As sucessões de intensidade e relaxamento, a expectativa perpetuamente produzida e perpetuamente satisfeita, a constante direção do movimento a novos pontos, e a constante evolução da parte, abrange uma imensa quantidade de alternâncias de disposição e de ajuste ativo da vontade (Gurney, 1880: 348).

Gurney separava a faculdade musical de outras, em geral intelectuais, tais como a imaginativa ou a lógica ao distinguir o ato de ouvir música de processos da razão discursiva. Mesmo assim, ele admitia como uma das características da melodia a provável "referência instintiva ao fenômeno da linguagem, devido à característica idêntica de uma sucessão de sons variáveis, contribuindo para o resultado que a melodia produz de ser *algo dito*, um enunciado de importância imperativa" (Gurney, 1880: 175).

Assim, nos ateremos agora ao tema da linguagem, primeiramente porque não podemos deixar de considerar o abundante número de exemplos relacionados à linguagem nos textos que tratam do fluxo de consciência, o que nos leva a concluir que para James, a linguagem em certa medida expressa o fluxo mental. Além disso, a abordagem desse tema no contexto da obra de Gurney, é do nosso maior interesse, uma vez que defendemos anteriormente a tese de que James detalhou melhor o seu modelo de mente como fluxo através das observações das expressões orais e escritas da médium Leonora Piper. Não podemos deixar de citar também o fato de que Gurney dedicou um capítulo inteiro à Teoria da Linguagem, o que demonstra a preocupação do autor em discutir suas relações com a música. Por conseguinte, nossas análises do texto de Gurney podem trazer à luz algum elemento que porventura tenha inspirado James na produção de sua 'verdade psicológica'.

Gurney inicia o capítulo apresentando o contraponto de sua teoria, i.e., aquela defendida por Herbert Spencer (1820-1903) em seu ensaio *The Origin*

and Function of Music (1875). Segundo Gurney, para Spencer "a Música tem sua fonte essencial nas cadências da linguagem emocional, e ela tem efeito sobre a linguagem ao intensificar a variedade, a complexidade, e a expressividades daquelas cadências" (Gurney, 1880: 476). Gurney afirma que ao propor uma teoria fisiológica que procura explicar a função primária comum a ambas na expressão de emoções, Spencer estabelece um certo paralelismo de origem e natureza entre ambas. No entanto, nada poderia ser mais diametralmente oposto àquilo que defende Gurney, pois para ele, são apenas as notas em sucessão que permitiriam qualquer paralelo possível com os sons da linguagem (Gurney, 1880). Além disso, para ele, uma das diferenças fundamentais entre elas é que:

Toda linguagem, emocional ou não-emocional, é marcada por uma imensa quantidade de transições suaves e contínuas de tons, e certas expressões emocionais de lamento e súplica enfatizam essa peculiaridade: enquanto a Música, como vimos, possui fixidez de grau como uma característica constante através de todas os numerosos sistemas de escala embrionários ou desenvolvidos - que já foram usados; e quando instrumentos tais como a voz que canta ou o violino, deslizam de um grau fixo a outro grau fixo, o prazer é causado pela chegada à nota fixada, após os ouvidos terem sido estimulados momentaneamente ao prestar atenção na trajetória do som rumo a ela: isto é, pela satisfação de uma expectativa que depende inteiramente de graus fixos. Assim, transições contínuas e incertas da suplementam sua falta de divisão rítmica ao produzirem oposição exata aos dois fatores essenciais das formas melódicas (Gurney, 1880: 484).

Ao estabelecer essa diferença entre música e linguagem, Gurney parece caracterizar no fluxo de pensamentos expressados na linguagem, transições fluidas entremeando pontos de relativo repouso, como a metáfora do pássaro evocada por James que alterna voos e pousos, sendo os voos as partes transitivas e os pousos as substantivas. James ainda complementa dizendo que "O ritmo da linguagem expressa isso (...) (James 1890/1981: 236), fazendo alusão à relação entre linguagem e fluxo mental. Se substituirmos ainda os termos 'parte substantiva' e 'parte transitiva' respectivamente por 'grau fixo' e 'trajetória do som' da voz ou do violino no

seguinte excerto, temos a clara impressão de que ambos estariam falando da mesma coisa:

Parece então que o principal objetivo de nosso pensamento é a todo o instante chegar a alguma outra parte substantiva que não aquela da qual acabamos de ser deslocados. E podemos dizer que a principal função das partes transitivas é nos levar de uma conclusão substantiva a outra (James, 1890/1981: 236).

Da mesma forma que Gurney enfatiza ainda mais uma vez que as transições sentidas na linguagem seriam a materialização do movimento da consciência:

E nosso ponto principal agora é que esses caracteres e suas combinações e transições são provavelmente mais profundamente sentidos através das experiências da linguagem do que através de qualquer tipo de movimento físico, sendo a linguagem o canal no qual as variedades de impulso psíquico ocorrem mais constante e manifestamente (Gurney, 1880: 495).

James relaciona a materialidade de certas palavras, orações e modulações vocais aos tons das relações sentidas, declarando assim a objetividade da linguagem e a subjetividade do fluxo psíquico:

Não há uma conjunção ou uma preposição, e raramente uma oração adverbial, forma sintática, ou inflexão de voz, na linguagem humana, que não expresse algum tom ou outro da relação que efetivamente sentimos existir entre os objetos maiores de nosso pensamento (James, 1890/1981: 238).

James afirmou que *The Power of Sound* foi "o melhor livro sobre estética já escrito" (James apud Epperson, 1997: 45), mas isso não significa que ele tenha se baseado nessa obra para o desenvolvimento de suas ideias, pelo menos não de forma consciente. Na verdade, entendemos que ao estabelecer distinções marcantes entre a música e a linguagem, mas afirmando as relações de ambas com a vida interna, Gurney tenha insinuado inadvertidamente um caminho de acesso à vida mental, já sugerindo algumas

de suas características. Por isso, confiamos que a leitura do livro *The Power of Sound* tenha disponibilizado os elementos que após período de maturação subconsciente, foram devolvidos a James durante estado de exceção mental na forma de soluções às suas indagações. Cremos também que a proposta de Gurney em configurar uma estrutura geral que pudesse explicar a música psicológica e filosoficamente a partir de um modelo de continuidade tenha sido relevante nesse processo. Em outras palavras, que tenha servido como representação prototípica, mesmo que imperfeita e a ser modificada para apoiar suas ideias.

Concluímos que a ponte entre *The Power of Sound* e o *The Principles*, pode estar no tema da linguagem, pois em sua obra, James apresentou um certo número de exemplos usando a fala e o discurso para explicar a estrutura da mente em movimento. Mais do que meros recursos de narrativa, afirmamos que isso seja indicação de que em parte, a observação da linguagem tenha sido a responsável por alguns de seus insights. Assim, pensamos ter sido essa a via de acesso possível ao fluxo, uma alternativa às limitações encontradas por James na introspecção como método. Nesse caso, devemos considerar como premissa necessária a admissão de que ambas sejam intimamente interligadas ao ponto de que uma não possa ser compreendida sem se fazer alusão à outra. Por isso, James talvez tenha achado útil considerar a linguagem como espelho da mente, mas um espelho bastante imperfeito, no sentido de que tudo o que se pode expressar através da linguagem não é suficiente para descrever a psique. Mesmo sabedor dessas limitações, James sabia também das suas vantagens e o quanto poderia vir a ser descoberto através dela.

Outro fato que reforça nossa tese é James ter também recorrido à música para exemplificar o seu modelo, pois defendemos a plausibilidade de ele ter se dado conta do óbvio: que a fala é tanto sons quanto pensamentos. Mesmo de naturezas e qualidades distintas, todos os três – fala, música e pensamentos – apresentam algumas características básicas em comum, i.e., se dão através do tempo e estão em constante mudança como um fluxo, daí a possibilidade de modelo único que possa compatibilizá-los, mesmo que

parcialmente. Todavia, suas distinções determinam certa hierarquia como objetos de observação empírica. Quando analisamos o fluxo da linguagem oral, os sons são certamente mais acessíveis do que os pensamentos, pois sua natureza privada faz destes, objetos menos suscetíveis à observação. Mas por outro lado, os pensamentos têm precedência sobre os sons porque somente na medida em que se organizam, a fala é capaz de comunicá-los. Assim sendo, podemos dizer que os sons das elocuções servem os pensamentos.

No entanto, os métodos da ciência são de certa forma dependentes da fixação de seus objetos para melhor observação e repetição. E a natureza evanescente da fala para o século XIX representava um impedimento real para análises posteriores à expressão oral. Nesse sentido, a escrita permite melhor sistematização no estudo da linguagem, mesmo que a representação visual do discurso reduza parte importante das elocuções tais como tom, intensidade, ritmo, periodicidade e qualidade da voz, i.e., a musicalidade da linguagem. Por esse motivo julgamos ser provável que James tenha se detido nas transcrições das séances da Sra. Piper, quando a observação direta das elocuções da médium não era possível. Mesmo quando não podia ouvir o fluxo de pensamentos sendo expressados oralmente pela médium, suas transcrições eram portadoras de informações valiosas como vimos anteriormente nesse capítulo.

Mesmo assim, fica ainda a questão referente ao maior desafio inerente a qualquer tipo de análise do discurso, i.e., quais as forças que governam o fluxo de pensamentos e por extensão, o fluxo de sons. Por um lado, somos tentados à saída fácil e atribuir como guia do fluxo uma entidade transcendente qualquer. Por outro, observamos que o fluxo de pensamentos é circunscrito pelos limites da quantidade e duração de informações possíveis ao foco da atenção da consciência. No entanto, James percebeu que durante estados mentais de exceção que envolvem o transe, o campo da consciência se alarga de forma a abranger conteúdos até então desconhecidos que parecem ter sido atraídos pela força magnética do perímetro configurado por suas margens. Essas são as mesmas margens, halos, bordas ou sobretons

psíquicos a que James se refere como os sentimentos de relações capazes de relacionar objetos mentais ou mesmo partes de um discurso com sua natureza transitiva e assim deslocar o fluxo. James, portanto, percebeu que essas bordas de relações sentidas se apresentam em graus distintos de abrangência, pois desde o objeto único que se apresenta à mente até os tópicos ou temas de maior complexidade, todos possuem seus halos de relações.

Os estados de consciência na perspectiva jamesiana são plurais em seus objetos e sustentados por uma malha constituída por linhas relacionais tanto conjuntivas quanto disjuntivas que garantem a percepção de continuidade e descontinuidade da realidade mental. Mesmo a percepção de descontinuidade não elimina seu meio relacional, pois para James, a descontinuidade aparece sempre emoldurada pelo halo de relações sentidas, o que lhe confere continuidade e movimento. Essas linhas são séries que se prolongam umas nas outras, se entrecruzam formando uma malha de continuidade discursiva que garante a coesão de um campo plural, um verdadeiro pluriverso de objetos e conexões mentais. Esse mundo de relativa estabilidade, não constitui um sistema fechado, pois está em constante construção. As linhas traçadas onde as relações se dão criam novas conexões ininterruptamente e novas soluções que amarram cada vez mais esse mundo em movimento. Essas linhas são o meio em que se desloca o que une todas as coisas em um mundo mental que pode se expressar tanto nos múltiplos fluxos das elocuções de mensagens quanto nas correntes sonoras da sinfonia. Concluímos que essa é a verdade psicológica que James vislumbrou.

As evidências e indícios aqui reunidos parecem preencher parte de um quebra-cabeças identificado como incompleto na obra de William James. Aliás, o que mais encontramos foram lacunas, tanto na sequência lógica do que foi dito por ele, quanto nos arquivos a que tivemos acesso. Esse fato é atestado por um dos editores da coleção *The Corrrespondence of William James*, Ignas K Skrupskelis (2007) que se surpreendeu com a quantidade de material disponível nos arquivos e o quanto eles não revelam por não

conterem evidências de temas relevantes àqueles que estudam sua vida e obra. Em algumas de suas cartas, James claramente diz ao seu irmão Henry que tratará de certa ideia importante só em pessoa, o que demonstra seu cuidado com o registro escrito. Por isso, saber que documentos foram queimados desde momentos depois de sua morte, não nos surpreendeu. Apenas deixou a certeza de que muitos deles poderiam responder aos nossos questionamentos.

Mesmo assim, as peças que pudemos recuperar parecem se encaixar no esquema geral de nossa busca por respostas à pergunta: Por que William James nutriu seu interesse e se envolveu durante muitos anos de sua vida à pesquisa do oculto? Os poucos fragmentos que pudemos recuperar fazem sentido quando vistos em conjunto e encaixados nas lacunas que identificamos. As transcrições das séances com a médium Sra. Piper nos forneceu material suficiente para que estabelecêssemos relações entre a observação do fenômeno mediúnico e elaborações da imagem da mente como um fluxo e dos mecanismos de preenchimento das lacunas mentais. Encontramos em uma dessas transcrições o que parece ser a representação gráfica do fluxo delineada pelo pesquisador. Um desenho anunciado no texto *On Some Omissions* do próprio William James.

Encontramos também um exemplar de registro de escrita automática, que certamente foi observado por William James, e que corrobora a representação visual do fluxo com linhas que parecem fazer surgir objetos mentais na forma de palavras. Se comparadas à teorização de William James, elas podem ser as linhas que representam as relações sentidas, que na metáfora do pássaro proposta por ele, com seu movimento de voo o lápis finalmente pousa na materialização de um nome ou frase. Se assim foi, James entendia a mente como um sistema complexo cujo processamento noético se dá na interação de representações mentais e na elaboração e expressão de alguns desses conteúdos como linguagem, mas sempre ligadas, fundidas por relações sentidas que garantem a transitividade do fluxo. Se assim foi, a linguagem pode ser considerada um meio de acesso aos mecanismos da mente, e a linguagem produzida em seus fenômenos de exceção podem nos

dar "a vantagem de isolar fatores especiais da vida mental e permitir-nos inspecioná-los desmascarados pelos seus concomitantes mais comuns" (James, 1902: 30). James ainda usa uma analogia que não deixa dúvidas quanto ao seu posicionamento em relação aos estados excepcionais da mente para a melhor compreensão da consciência:

Eles desempenham, na anatomia mental, o papel que o bisturi e o microscópio representam na anatomia do corpo. Para bem compreender uma coisa precisamos vê-las não só de fora mas também dentro do seu ambiente, e ter conhecimento de toda a série de suas variações (James, 1902: 30).

James poderia estar falando dos médiuns, dos insanos ou de si próprio, pois ao que tudo indica, ele mesmo passou por experiências de alteração de consciência, algumas por intoxicação e outras não. Considerando essa possibilidade ter ocorrido no nascimento do conceito de mente como fluxo, investigamos a sua 'dieta intelectual' e encontramos na obra de seu amigo Edmund Gurney, *The Power of Sound* (1880), os elementos que podem ter nutrido sua mente subconsciente. Substâncias que uma vez reorganizadas em processo de fermentação subliminal, emergiram de uma só vez como percepção ampliada pelo microscópio da mente em estado de exceção mística, na forma de um novo esquema explicativo da dinâmica mental. Nascia aí, o fluxo de pensamento como a estrutura em movimento contínuo e incessante que James levaria às suas últimas consequências filosóficas, revelando a vida como fluxo cuja riqueza está justamente nas suas transições.

Encontramos assim, uma ou duas peças que faltavam a um quebracabeças que se estendeu por quase trinta anos da vida de William James. Peças essas que quando colocadas nos hiatos iniciais de uma de suas mais importantes contribuições para a psicologia e filosofia, nos dão a certeza de que sua obra não pode ser considerada de forma monocular. Ao contrário, são as lentes do microscópio dos estados de exceção mental, que quando considerados como parte do empreendimento jamesiano, nos dão o acesso às dimensões ocultas de sua obra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo de nosso estudo, a dicotomia como esquema geral de definição da realidade pareceu permear as discussões desde o nosso primeiro capítulo. Dicotomias entre o visível e o invisível, o sensível e o inteligível, a matéria e o espírito. Dicotomias que por mais que povoem as mentes acadêmicas mais aguçadas, não deixam de ser o reflexo de culturas que em seus processos de ascensão, decadência e renovação, parecem mudar apenas os nomes daquilo que insiste em permanecer, a experiência em si. O oculto parece ser um desses objetos da cultura humana que ao insistir em suas manifestações ainda hoje acirram discussões que findam na maioria das vezes na imobilização do diálogo pela oposição dual entre o real e o irracional. Essa dicotomia falaciosa que ao fazer do racional o sinônimo de real e que tem por consequência óbvia a irrealidade de tudo o que é rejeitado pela racionalidade, vem se arrastando por séculos como instrumento retórico de impedimento ao bom debate.

No mergulho que fizemos ao passado, percebemos que embora o termo tenha adquirido no Ocidente ao longo dos tempos "um sentido pejorativo tanto intelectual quanto moral" (Gilbert, 1987: 75), houve na história, períodos de destaque intercalados com outros de declínio ou quase esquecimento daquilo que chamamos ao longo de nosso estudo de 'o oculto'. Podemos afirmar que apesar de suas recorrentes emergências, a sua popularização no século XVIII e principalmente no XIX e virada para o XX pode ser vista como fato inédito. O renascimento, ou melhor, a revivificação de fenômenos que em sua origem ancestral eram considerados mágicos, o oculto certamente teve em sua história mais recente a oportunidade de se reinventar na relação com os contextos das eras vitoriana e eduardiana. Todavia, a insuficiência explicativa dessas ocorrências, ou até mesmo o risco de ameaça a um projeto de ciência materialista, ou como queiram alguns fisicalista, fazia com que a âncora da superstição fosse atada aos seus fenômenos e lançada no mangue do descarte das questões já superadas.

Mesmo assim, o século XIX trouxe consigo o espírito de exploração que alguns criam não poderia ter limites. A exploração de novas perspectivas de interpretação e análise separou o oculto em diversidade de classes fenomênicas, atitude típica do período, na busca por sequências lógicas que pudessem, do simples ao complexo, ao menos localizar o seu lugar no mundo. Mesmo a sua renomeação não foi suficiente para vencer o esforço de resistência daqueles que não o admitiam no campo de visão da ciência. Houve também aqueles que tentaram situá-lo como parte do conjunto invisível de forças da natureza ainda desconhecidas. No entanto, o recurso das falácias como estratégia de arregimentação de simpatizantes para ambas as causas, perpetuava impasses que, como o oculto, apenas assumiam novos nomes.

Em nosso sobrevoo conceitual, portanto, ficou claro que o elemento de diferenciação que marcou as diversas definições do oculto foram as suas atribuições causais, que variaram desde a fraude ou imaginação e boa-fé dos crentes, a agentes inteligentes oriundos de uma dimensão supostamente imaterial, da possibilidade de forças da natureza desconhecidas das ciências e até tentativas de conciliação de todas elas. Seja como fenômeno social, natural mas ainda ignorado, psicológico ou ocorrência sobrenatural, o que todas essas diferentes nuances do oculto e suas disputas atestam é que diversas observações podem ser consistentes com o fato observado e ainda assim sustentar teses contraditórias.

Mesmo dadas as evidências, esses fatos ainda são pouco discutidos nos meios acadêmicos da história da psicologia, talvez por ainda guardarmos resquícios herdados daqueles cientistas que na origem de suas disciplinas como atividade profissional se opuseram veementemente a qualquer pensamento que remetesse à crença em dimensões mágicas ou místicas (Sommer, 2016). Ou talvez até por estarmos presos à falácia dicotômica que em sua nova face equaciona a racionalidade com a secularização científica e o pensamento positivista, mas que ainda faz da crença no oculto algo irracional. Ou talvez por irrefletidamente pensarmos como o historiador da psicologia experimental Edwin Boring (1966) que afirma que o interesse por

esse tipo de fenômenos é mantido pela fé, pois segundo ele: "As pessoas querem acreditar em um algo oculto" (Boring, 1966: xvi).

É possível que o apego a valores passados, o anacronismo e a precipitação sejam impedimentos a serem superados para que avancem as discussões nesse tema. No entanto, se considerarmos que nosso estudo situa o oculto na dimensão psicológica do pensamento de um dos maiores nomes da história da psicologia, a tarefa nos parece ainda mais árdua. Afirmar que algumas lacunas históricas e teóricas da obra de William James poderão ser preenchidas através do exame das relações que ele manteve com o oculto pode parecer para alguns um salto de fé. No entanto, é a incerteza dos resultados o que nos moveu na tarefa de buscar as evidências que postulamos existir. Portanto, aí estão os elementos que deverão substituir a incredulidade, muito mais do que superá-la, pois é como esclarece James: "Os verdadeiros opostos da crença, psicologicamente considerados, são a dúvida e a investigação, e não a descrença (James, 1889a: 322).

Apoiados sobre nossa dúvida, seguimos com a investigação conceitual do oculto e concluímos que nenhuma de suas manifestações, salvo as fraudulentas, exclui a participação de estados de consciência de exceção ao estado mental ordinário da vigília daqueles que intermediam a relação que esses fenômenos supostamente estabelecem entre o visível e o invisível. Na verdade, pensamos que esse talvez tenha sido o único fato indiscutível que poderia ser considerado no contexto científico do período que abraçamos em nosso estudo. Mais do que isso, encontramos aí a chave para que pudéssemos compreender o oculto na obra de William James. As chamadas experiências do oculto que decorrem de estados de transe, i.e., de mecanismos mentais subconscientes, que envolvidos na produção de alguns de seus fenômenos representaram para nós, e acreditamos que para William James também, o ponto de partida para o desenvolvimento de nova dimensão psicológica.

Sob a bandeira do subconsciente, ou como queiram alguns, da mente subliminal, James não apenas publicou seu entusiasmo pelo oculto. Ele viu no transe a possibilidade de acesso à dimensão ainda ocultada da realidade

que poderia de uma só vez apontar para soluções de problemas essencialmente filosóficos como o do uno e do múltiplo enquanto dissolveria o dualismo das substâncias por ser a experiência realidade única e portanto, partícipe de ambos polos. Não há para James a multiplicidade, apenas uma totalidade de experiências múltiplas que se distinguem em graus, mas que por não deixarem de ser experiência desfazem quaisquer dicotomias. Mas seu entusiasmo não se restringiu apenas a conjeturas metafísicas, pois sua insistência para que colegas seus da Harvard University participassem de séances mediúnicas somada às instâncias em que recorreu a publicações científicas para responder a ataques contra o fenômeno oculto, demostram sua atitude também como intelectual engajado à causa empirista das pesquisas de fenômenos mentais de transição. Nessa mesma perspectiva, suas conferências sobre a religião vivida nas experiências pessoais de exceção, a que James chamou de místicas somam também outra evidência ao argumento de que seu interesse pelo transe era central, mas sobretudo, empírico.

Nesse mesmo contexto, o médico e fisiologista William James protestou publicamente contra a proposta de regulamentação do exercício da profissão médica no estado de Massachusetts em 1894 e 1898, que proscreveria as práticas alternativas das chamadas curas mentais. Com sua atitude, James não se opunha apenas à legislação, denunciava que a cidadela construída pela ciência médica até então era mais frágil do que se julgava, e defendia que sua edificação poderia ser reforçada com a pesquisa meticulosa e séria dos mecanismos terapêuticos em questão. Assim, apoiados nos argumentos que ele levou a público pudemos ainda desvelar os fundamentos filosóficos do que ele veio a chamar de empirismo radical.

James jamais negou a razoabilidade de uma ciência sustentada no que chamamos de empirismo clássico e o quanto este operou em prol do seu avanço. Contudo, a atitude quase que religiosa de seus defensores de que este seria o único caminho legítimo de acesso ao conhecimento verdadeiro, para ele era inaceitável. É bem verdade que o sucesso da ciência nesta perspectiva deve-se ao fato de que na maior parte do tempo, suas previsões

causais funcionam bem em concordância com sua proposta modelar de realidade. Todavia, para James, qualquer fato que contrariasse as teorias já seria o suficiente para que uma revisão de seus princípios fosse instaurada. Além disso, para ele, qualquer explicação que insistisse nas perspectivas racional e/ou empirista traria inevitavelmente o ônus de uma representação final da realidade segmentada, descontínua e portanto, incompleta e parcial.

Para inaugurar um mundo sem lacunas, James propôs um conjunto de postulados metafísicos que situam a experiência na sua mais ampla acepção como a pedra fundamental da realidade. James viu nos interstícios dos objetos a dimensão em que as transições habitam na forma de relações sentidas e por isso reais, fazendo da pluralidade do mundo a totalidade de elemento único, a experiência. Consequentemente, através de raciocínio filosófico, ele foi capaz de abranger qualquer tipo de experiência, objetiva ou subjetiva, ordinária ou extraordinária, e sujeitá-la ao exame da ciência. A proposta jamesiana de um empirismo radical, ao alargar esse conceito à sua máxima extensão, descortina um mundo no qual a corrente da experiência, um fluxo fenomênico constante de objetos e relações, se mantém suscetível a considerações científicas por serem todos sentidos, percebidos, experimentados ou vividos, em outras palavras, experienciados⁹⁷.

Além disso, é importante acrescentar que para James mesmo o empirismo que chamamos de clássico, com seus sistemas e modelos de representação matemática do mundo, não é independente da existência da mente humana. Portanto, seria uma ilusão acreditar que podemos conhecer o mundo da matéria através de uma representação que omitisse ou até negasse a consciência. Desse modo, a perspectiva empirista radical jamesiana traz implicações profundas para a ciência como um todo, pois além de o estudo da totalidade dos estados da consciência e dos processos mentais envolvidos nas suas relações com a matéria representarem objeto legítimo para a investigação, ele é o tópico essencial sem o qual a visão

-

⁹⁷ Estes foram termos enumerados por Flournoy como sinônimos do verbo "experienciar" (FLOURNOY, 1910, p. 69)

científica de mundo continuaria míope em sua busca pela compreensão da realidade.

Mas para que isso fosse viável e contrariando essa visão clássica, James também propôs diretrizes radicais para tal ciência, ou seja, critérios que iam além das normas científicas de seu tempo. Esta deveria ser uma ciência radical da mente que, concebida por James, mantinha o rigor lógico e o diálogo empírico-teórico, ao mesmo tempo em que reconhecia a necessidade de pluralidade metodológica e trocas interdisciplinares na abordagem de fenômenos tão difíceis de serem replicados e mensurados.

Quando extrapolado ao âmbito das discussões referentes às relações entre ciência e pseudociência, nossa narrativa se mostra também relevante ao colocar em evidência argumentos pouco usuais em discussões ainda vigentes. James defendia que a contestação do empreendimento científico como único e exclusivo detentor de verdades acerca da natureza de nada vale se não houver propostas para que o conservadorismo científico supere suas limitações. As ciências consideradas ortodoxas em muito se beneficiariam se abrissem suas fronteiras para novas perspectivas de tratamento da realidade sobretudo às suas dimensões ainda ocultas. Para que tal intercâmbio ocorra, James adverte que a permeabilidade das fronteiras da ciência pode se dar na medida em que novas ideias possam ser relacionadas a ideias previamente consagradas sem grave perturbação destas e que ao mesmo tempo elas se mostrem eficientes no esclarecimento do novo fenômeno (James, 1907/1975). Por mais lento que este processo seja, ele não pode deixar de ser contínuo, pois contínua é a ciência em suas ações. Um processo aberto e constante de questionamento a crenças estabelecidas e não uma postura pré-estabelecida ou sistema de crenças cristalizadas que não possa ser ele próprio questionado.

Já no âmbito da pesquisa histórica, as evidências e argumentos que apresentamos constituem material introdutório e por fazer parte de um corpo evidencial maior merece maior exame e pesquisa. Justamente por já serem conhecidas dos meios acadêmicos, não tivemos a intenção de esgotá-las e por julgar que se assim o fizéssemos, estaríamos apenas acumulando indícios

para sustentar argumentos já demonstrados. Mesmo assim, chegamos a conclusões importantes e que nos permitiram dar prosseguimento ao nosso estudo.

A primeira é que para William James a investigação das manifestações mentais de exceção é necessária para que se compreenda a natureza humana em sua total expressão. A segunda é que as quase três décadas de interesse e envolvimento com a pesquisa do oculto, bem como o engajamento em sua defesa foram centrais para o desenvolvimento de uma nova psicologia do subconsciente, bem como para um projeto científico de amplo alcance para a compreensão do fenômeno mental. E a terceira é que, para ele, esse projeto exigiria a colaboração entre saberes e o uso de metodologias múltiplas e inovadoras. Dessas constatações, podemos ainda concluir que para se entender a obra de William James de modo novo e integral, devemos considerar o oculto como área de interseção entre sua psicologia e filosofia.

No entanto, fomos mais longe ainda ao buscar pessoalmente documentos não publicados sobre o tema para consubstanciar nossas teses de que a relação entre o oculto e a obra de William James vai além do que se sabe a seu respeito. Para nossa surpresa, ao visitar os *William James Papers* na *Houghton Library, Harvard University* em Cambridge nos Estados Unidos e arquivos da *SPR* mantidos na *Wren Library* e na *Cambridge University Library* em Cambridge na Inglaterra encontramos mais lacunas do que as evidências que desejávamos encontrar. Com isso sugerimos que as narrativas acerca do oculto na obra psicológica e filosófica de James são ainda vagos, porque incompletos são os arquivos acerca desse tema. Após avaliação criteriosa dos documentos disponíveis para estudo encontramos indícios de que muitos podem ter sido submetidos a uma seleção prévia ou em alguns casos até editados, certamente por William James ou sua família.

Com essas constatações, adentramos a fase derradeira de nosso estudo, i.e., o momento propício para avaliar evidências inéditas que nos levaram à compreensão da origem e desenvolvimento de um dos seus conceitos mais caros, o de fluxo de consciência. Ao chegarmos ao final do nosso empreendimento, nos sentimos um pouco como o arqueólogo que, ao

final de sua tarefa de exploração, revê os seus achados. Mesmo que escassos, concluímos que eles não deixam de ser significativos para a tarefa de reconstrução de parte de um passado ainda enigmático.

Na nostalgia própria do momento do fim que se aproxima, recordamos que a escolha do sítio para a nossa escavação não foi aleatória. Na verdade, ela exigiu o exercício prévio da compreensão do objeto a ser buscado. Uma vez definido, tivemos que entender os seus contextos e eles no contexto da obra de William James. Também sabedores de que em nossa área do conhecimento, perímetros teóricos se apresentam como locais possíveis para o início de nossas buscas, escolhemos o conceito jamesiano de uma mente configurada no movimento contínuo e fluido de um fluxo que alterna partes transitivas e substantivas e lá fincamos a bandeira de início dessa etapa. No entanto, nos demos conta que a nossa tarefa seria diferente do que imaginávamos, pois encontramos no terreno amplo da obra de William James, um rio. Tivemos que entender o seu traçado e percebemos que, como todo rio, começou em uma pequena nascente, mas que na medida em que recebia o volume de seus tributários se avolumava em um mesmo corpo conceitual de dimensões cada vez maior e profundo. De fluxo de pensamento passou a fluxo de consciência e posteriormente sua continuidade se fez no sequenciamento de campos mentais fluidos com um foco central, mas com margens expansíveis para além dos sentidos usuais. Seguimos o seu curso até desaguar em um mar que nos demos conta ter estado presente em todo o seu percurso. Esse era o mar de consciência, como o próprio James nos alertara (James, 1909/1986), que invisível nos envolve da fonte à foz. Descobrimos ser esse rio que corre no mar, o que James chamou de fluxo da vida e foi nesse trajeto a jusante, que tivemos a possibilidade de entender que se quiséssemos encontrar nossas respostas, esse rio deveria ser mergulhado para assim avaliar sua profundidade e seus diversos níveis de fluxo. Os estados mentais de exceção à norma da vigília, que vão do sonho à experiência mística do uno, da escrita automática mais rudimentar às elocuções que supostamente vindas do além revelam a possibilidade da imortalidade humana, descortinam o oculto como uma coleção da mesma coisa que se manifesta diferentemente, porque diferentes são os graus de sua composição única, a experiência. Essa, a experiência que no sentido jamesiano é tanto mental quanto material no seu estado puro. Experiência cujas diferentes doses de matéria ou de pensamento, de pensamento substantivo ou transitivo é posterior e retrospectivamente qualificada de forma diversa como a norma ou a exceção da vida mental.

Mergulhamos no rio da consciência e descobrimos com William James que não podemos reduzi-la a um "eu", pois analogamente ao universo, a consciência é uma totalidade de "eus" múltiplos que estão longe de ser a unidade que pretendemos ser. Somos uma totalidade de estados muitas vezes desconhecidos por nós, e que fluem de forma irregular e contínua, com margens oscilantes que ora se expandem, ora se contraem, mas que às vezes parecem desaparecer no encontro com o mar de consciência cósmica no aprofundamento do sono, dos transes hipnóticos e dos mediúnicos. É no curto período de encontro das águas que os horizontes se ampliam, pois suas marés se igualam trazendo ambas intensidades ao valor zero. É nesse momento que objetos antes distantes e desconhecidos podem ser vislumbrados em experiências premonitórias ou intuitivas, momento em que tempo e espaço desfazem os seus limites fazendo do presente, passado e futuro, do aqui e do lá, uma só realidade.

Esses são os momentos em que a transição se faz sentir como expansão dos sentidos, mas que a qualquer momento (e acredite, nesse percurso são muitos os momentos) terá seu leito invisível inundado no ressurgimento do seu fluxo. É na retração do seu campo que a consciência pode trazer com ela, tanto a lama e o lodo que estavam em suspensão além de suas margens, como também pode trazer a água cristalizada pelas grutas minerais por onde passou. Parece-nos que a água quando aflora novamente à superfície em princípio é a mesma, no entanto sua consistência foi alterada e dependendo do que traga consigo pode levar ao indivíduo, tanto os resíduos seminais do desequilíbrio sentido pelos loucos quanto a esperança por uma nova vida experienciada pelos místicos.

Assim, foi na transitividade dos estados de transe que encontramos mais do que uma coincidência entre os étimos do que James observara e do que ele nomeara como o fluido intersticial em seu conceito de fluxo. Encontramos o instrumento através do qual ele ganhava acesso ao que está ocultado na consciência auto observada, i.e., seus mecanismos de movimento até então recônditos pela velocidade das relações de transição. Concluímos pois, que foi observando o fluxo mental em estado de alteração durante o transe de médiuns, que James foi capaz de detalhar um pouco mais da sua natureza. A Sra. Piper e alguns tantos médiuns serviram como microscópios para James na ampliação do que parecia invisível a olho nu. Foi portanto, com o uso das lentes de aumento do transe que James pode entender o funcionamento da visão e por isso, podemos especular também que a natureza da consciência em transe é a mesma da consciência em seu estado mais ordinário, apenas diferenciada pelo grau de transitividade maior em relação ao de substancialidade de sua formulação. Em conclusão, os estados de transe não poderiam ser considerados uma categoria aparte da vigília, mas o componente imperceptível que em última análise garante o seu avanço funcional.

No entanto, por mais interessantes que essas conclusões possam parecer, percebemos que nossas respostas estavam em direção oposta àquela que a correnteza do rio conceitual de William James insistia em nos conduzir. Decidimos inverter a ordem natural do fluxo e inspecioná-lo à montante, voltando à sua nascente para entender o princípio do conceito. Para prosseguir em nossa busca por respostas e talvez inspirados por um certo padrão identificado até aqui na obra jamesiana, decidimos voltar nosso olhar para as lacunas identificadas tanto nos arquivos quanto em documentos e uma delas coincidia com o período em que James parece ter concebido o modelo de mente como fluxo e o conceito de estados mentais transitivos.

Encontramos na carta endereçada à sua esposa dizendo que havia dado à luz uma ideia psicológica muito importante e que esse parto havia acontecido em condições incomuns de sua mente (James to Gibbens, 1883), os indícios do hiato que procurávamos. Encontramos a nascente do modelo

de mente jamesiano como fluxo contínuo. Para explicar o estado mental descrito por James como febril, confrontamos os registros de experiências mentais de exceção vividas por ele com o momento psicológico e emocional que ele descrevia nas cartas enviadas para sua esposa naquele período. Segundo o que apuramos, as experiências de James eram compatíveis com aquelas que ele chamara de experiências místicas em seu estudo sobre as variedades da experiência religiosa em 1902. Com essas referências, pudemos identificar a coincidência entre as sensações de fadiga física e estagnação mental, e as condições descritas pelo próprio James como necessárias para que esse tipo de fenômeno fosse possível. A coincidência foi também em nível da experiência propriamente dita, em que ele descreveu conteúdos que jorraram para a superfície de sua consciência sob os contornos de verdade psicológica. Nas experiências místicas descritas por ele, esses conteúdos são absorvidos previamente e após período de incubação voltam sob nova aparência para responder a apelos intelectuais de quem os experiencia, dando ao indivíduo a sensação de uma revelação.

Identificamos alguns conteúdos compatíveis com o modelo de fluxo na obra The Power of Sound (1880), de seu grande amigo Edmund Gurney e defendemos que a leitura desse livro tenha nutrido a mente subliminar de William James ao ponto de, dadas as condições que ele enfrentava, ter sido uma das fontes de origem de seu modelo. As experiências místicas e as experiências de alteração de consciência por intoxicação com óxido nitroso, ambas vividas por James, e o que ele descreveu brevemente para sua esposa, parecem ser compatíveis entre si, mas diversas em relação aos fenômenos mediúnicos que descrevemos anteriormente. Ao passo que a mediunidade parece iniciar com o estreitamento do campo da consciência, para depois ter acesso gradual a novos conteúdos, a experiência mística parece mais como uma inundação súbita de conteúdos opostos. Segundo James e como já apontamos anteriormente, uma experiência impossível de expressar, dado o caráter torrencial da identificação de opostos na medida em que eles fluem (o termo usado por James é esse) através da mente (James, 1882). Uma experiência que se tem o contato súbito com a unidade do todo que segundo James: "(...) não há diferenças a não ser diferenças de grau entre diferentes graus de diferença e nenhuma diferença" (James, 1882: 207).

Poderíamos dizer que para James como pesquisador do oculto, enquanto a experiência mediúnica observada foi o microscópio que lhe deu acesso ao mundo interno da consciência, a experiência mística vivida foi telescópio que permitiu o vislumbre da totalidade do universo. Em suma, podemos dizer que seu empreendimento intelectual foi semelhante ao de Galileu Galilei, que embora preferisse a amplitude dos céus, usou também o microscópio para a observação do extremamente pequeno, não apenas para a exploração de porções invisíveis da realidade, mas também para examinar aspectos fenomênicos da visão (Piccolino e Wade, 2008).

James, por sua vez, buscou equacionar a psicologia e a filosofia da vida mental através das lentes de aumento de estados mentais que ele mesmo chamou de excepcionais, i.e., de exceção à norma do estado ordinário da vigília. Isso significa que a concepção de um dos conceitos de mente ainda hoje considerados, bem como a descrição de seus mecanismos foram alcançados, pelo menos em parte, através de dois fenômenos que parecem distintos: um de acesso ao oculto pela desaceleração de processos mentais para a averiguação do detalhe, e outro, de sua precipitação súbita, para a compreensão do todo. Seriam eles realmente distintos, ou as faces de uma mesma moeda? A citação atribuída ao poeta, romancista e experimentador do oculto Victor Hugo (1802-1885), parece responder à pergunta. Diz ele: "Onde o telescópio termina o microscópio começa, e quem pode dizer qual deles possui a perspectiva mais ampla?"

Acreditamos que James concordaria com Hugo, complementando ainda que na transição de um 'instrumento' para o outro está a atenção de uma consciência que flui contínua e ininterruptamente e que "(...) em estado de vigília é apenas um tipo especial de consciência, ao passo que em toda sua volta, separadas dela pela mais fina das telas, se encontram formas potenciais de consciência inteiramente diversas" (James, 1902/2002: 373).

Com a apresentação de nossa tese, confiamos ter demonstrado que fenômenos mentais de exceção exerceram não apenas influência, mas também ação e consequentemente produziram efeitos na obra de William James. Sabemos que nosso esforço é ainda inicial e por sua limitação requer estudos mais aprofundados. No entanto, esperamos ter pelo menos inaugurado um caminho novo que atrairá a atenção de outros pesquisadores que comunguem com a fórmula alternativa apresentada à já conhecida psicologia filosófica, ou filosofia psicológica de William James. Argumentamos em nossa proposta que James não estava mais preocupado em provar a existência de fantasmas ou a legitimidade das mensagens comunicadas por eles, do que em compreender os limites e potencialidades da mente humana e sua relação com realidades informacionais ocultas aos olhos e ouvidos da vigília. Para nós, o seu projeto parece ter sido muito mais o da naturalização do oculto, fazendo dos estados excepcionais da consciência parte integrante de nossa vivência em uma realidade aberta e dinâmica de construções contínuas e infinitas que, a partir de experiências pessoais únicas, atestam nada além do que a unidade de dimensões visíveis e invisíveis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alexander, FG, Selesnick, ST. História da psiquiatria: uma avaliação do pensamento e da prática psiquiátrica desde os tempos primitivos até o presente. São Paulo: Ibrasa, 1968.

Allen GW. William James: A Biography. New York: The Viking Press, 1967.

Almeida AM, Lotufo Neto F. A Mediunidade vista por Alguns Pioneiros da Área Mental. *Revista de Psiquiatria Clínica*. 2004; 31(3):132-141.

Alvarado CS. Dissociation in Britain during the late nineteenth century: The Society for Psychical Research 1882–1900. *Journal of Trauma and Dissociation*. 2002; 3(2): 9-33.

Alvarado CS. The concept of survival of bodily death and the development of parapsychology. *Journal of the Society for Psychical Research*. 2003; 67(2): 65-95.

Alvarado CS. Mesmerism Online: A bibliographic review. *Australian Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*. 2008; 36(2): 115-129.

Alvarado CS. Late 19th- and Early 20th-Century Discussions of Animal Magnetism. *International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis.* 2009a; 57(4): 366-381

Alvarado CS. Psychical Research in the Psychological Review, 1894-1900: A Bibliographical Note. *Journal of Scientific Exploration*. 2009b; 23(2): 211-220.

Alvarado CS. Investigating Mental Mediums: Research Suggestions from the Historical Literature. *Journal of Scientific Exploration*. 2010; 24(2): 197-224.

Alvarado CS, Krippner S. Nineteenth Century Pioneers in the Study of Dissociation: William James and Psychical Research. *Journal of Consciousness Studies*, 2010; 17(11-12): 19-43.

ASPR (American Society for Psychical Research) Executive Committee. ASPR's consitution. *Proceedings of the American Society for Psychical Research*. 1886; 1(2): 55-57.

Autor anônimo. Artigo de revisão do livro The Lights and Shadows of Spiritualism de D. D. Home. *Human Nature: A Monthly Journal of Zoistic Science*. 1877: 204-221.

Autor anônimo. Psychical Research and the Roentgen and Other X Rays. *The Lancet.* 1897; 6: 391.

Autor anônimo. The Evidence for the Supernatural by Dr. Ivor Lloyd Tucket. [Artigo de Revisão] *The Lancet*, 1912; 6: 40.

Bailey A. The Strange Attraction of Sciousness: William James on Consciousness. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1998; 34: 414-434.

Bailey A. Beyond the Fringe: William James on the Transitive Parts of the Stream of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*. 1999; 6(2-3): 141-153.

Baldwin JM. *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vols. I, II, III. New York and London: The MacMillan Company, 1902.

Barnard WG. Exploring Unseen Worlds: William James and the Philosophy of Mysticism. Albany: State University of New York Press, 1997.

Barzun JA. Stroll with William James. New York: Harper & Row, 1983.

Bauer HH. Scientific Literacy and the Myth of the Scientific Method. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1992.

Baum M. William James and psychical research. Kent State College, Kent, Ohio, 1935. Acessado em 29 de Janeiro de 2011. Disponível em: http://psycnet.apa.org.w10002.dotlib.com.br/journals/abn/30/1/111.pdf.

Beard GM. The Psychology of Spiritism. *The North American Review*. 1879; 129(272): 65-80.

Beidler PG. Ghosts, Demons and Henry James: The Turn of the Screw at the Turn of the Century. Columbia: University of Missouri Press, 1989.

Bell C. Spiritism, *Hypnotism and Telepathy as involved in the case of Mrs. Leonora E. Piper and The Society of Psychical Research*. New York: Medico-Legal Journal, 1902.

Benjamin LT. *A History of Psychology in Letters*. Malden, Oxford and Victoria: Blackwell Publishing Ltd., 2006.

Benjamin LT. Science for Sale: Psychology's Earliest Adventures in American Advertising. In: *Diversity in Advertising: Broadening the Scope of Research Directions*, William, JD, Lee, W-N e Haugtvedt, CP (Eds). New York and London: Psychology Press, Taylor and Francis Group, 2014: 21-42.

Berry C. Experiences in Spiritualism: A record of extraordinary phenomena, witnessed through the most powerful mediums. London: James Burns, 1876.

Binet A, Féré Ch. *Le Magnétisme Animal*. Bibliotèque scientifique internacionale. Paris: Ancienne Librairie Germer Bailliere et Cie Felix Alcan, Éditeur, 1887.

Blum D. Ghost Hunters: William James and the search for scientific proof of life after death. New York: The Penguin Press, 2006.

Bordogna F. William James at the Boundaries: Philosophy, Science, and the Geography of Knowledge. Chicago and London: The University of Chicago Press. 2008.

Boring EG. Introduction. Paranormal phenomena: Evidence, specification, and chance. In: Hansel, C E (Ed.), *ESP. A scientific evaluation*. London: McGibbon & Kee, 1966: xiii–xxi.

Brandon R. *The Spiritualists: The Passion for the Occult in the Nineteenth and Twentieth Centuries.* New York: Alfred E. Knopf, 1983.

Braude A. Radical spirits: Spiritualism and women's rights in nineteenth-century America. Boston: Beacon Press, 1989.

Braude SE. *The Limits of Influence: Psychokinesis and the philosophy of science.* London and New York: Routledge, 1986.

Braude SE. *Immortal Remains: The evidence for life after death*. Boston: Rowan and Littlefield Publishers, Inc., 2003.

Brett GS. *Historia de La Psicologia*, vol. 1. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1963.

Broad CD. *Religion, Philosophy and Psychical Research*. New York: Harcourt, Brace and Co., 1953.

Broughton R. *Parapsychology: The Controversial Science*. London: Rider, 1992.

Camfield TM. The professionalization of American psychology, 1870-1917. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 1973; 9: 66-75.

Capern T. *The mighty curative powers of mesmerism.* London: H. Baillière, 1851.

Cardeña E, Lynn SJ, Krippner SC et al. *Varieties of Anomalous Exeriences:* examining the scientific evidence. Washington: American Psychological Association, 2007.

Carpenter WB. On the Influence of Suggestion in Modifying and directing Muscular Movement, independently of Volition. *Weekly Evening Meeting of the Royal Institution of Great Britain* on Friday, 1852; 12: 147-153.

Carpenter WB Electrobiology and mesmerism. *Quarterly Review*, 1853; 93: 501-557.

Carpenter WB Spiritualism and its Recent Converts. *Quarterly Review*, 1871; 131: 301-353.

Carpenter WB. Mesmerism, Spiritualism &c: Historically and Scientifically Considered. London: Longmans, Green, and Co., 1877a.

Carpenter WB. *Psychological Curiosities of Spiritualism.* Frazer's Magazine, 1877b; 16(95): 541-564.

Carpenter WB. *Principles of Mental Physiology, with their applications to the training and discipline of the mind and the study of its morbid conditions*. New York: D. Appleton and Company, 1900.

Carus P. Spirit or Ghost: Comments upon spiritism and spiritistic interpretations of psychical phenomena. *The Monist*, 1902; 12(3): 365-403.

Cattell JM. Mrs. Piper, the medium. Science, 1898a; 7 (new series): 534-535.

Cattell JM. Untitled. Science, 1898b; 7 (new series): 641-642.

Cole P. Mrs. Piper revisited. *Australian Journal of Parapsychology*. 2001; 1(1): 9-29.

Collins English Dictionary, Complete & Unabridged Digital Edition © Harper Collins Publishers, 2012.

Comte A. *The Positive Philosophy by Auguste Comte.* Traduzido e condensado por Harriet Martineau. London: John Chapman, 1853.

Cook EFW. Frederic W. H. Myers: parapsychology and its potential contribution to psychology. [Tese]. Edinburgh: University of Edinburgh, 1992.

Coon DJ. Testing the Limits of Sense and Science: American Experimental Psychologists Combat Spiritualism, 1880-1920. *American Psychologist*, 1992; 47(2): 143-151.

Crabtree A. *Animal Magnetism, Early Hypnotism, and Psychical Research,* 1766 – 1925. New York: Kraus International Publications, 1988.

Crabtree A. From Mesmer to Freud: Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing. New Haven, CT: Yale University Press, 1993.

Croce PJ. Science and religion in the Era of William James: Vol I, Eclipse of certainty. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1995.

Croce PJ. Mankind's Own Providence: From Swedenborgian Philosophy of Use to William James's Pragmatism. *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy*, 2007; 43(3): 490-508.

Crookes W. Spiritualism Viewed by the Light of Modern Science. *Quarterly Journal of Science*, 7. In: Medhurst R. G. et al. (1972). *Crookes and the Spirit World*. New York: Taplinger, 1870.

Crookes W. Experimental Investigation of a New Force. *Quarterly Journal of Science*, 1871a; 8: 339-49.

Crookes W. Some Further Experiments on Psychic Force. *Quarterly Journal of Science*, 1871b; 8: 484-92.

Crookes W. Researches into the Phenomena of Modern Spiritualism: Notes of an Enquiry into the Phenomena called Spiritual during the years 1870-1873. Publicado originalmente no *Quarterly Journal of Science*, 1874; Jan: S/P. Disponível em:

http://www.survivalafterdeath.org/books/crookes/researches/notes.htm. Acessado em 02 de fevereiro de 2014.

Crookes W. Mr. W. Crookes on the Viscosity of Gases at High Exhaustions: The Ultra-Gaseous States. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 1881; 172(2): 433-434.

Crookes W. Notes of Séances with D. D. Home. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 1889; 6: 98-127.

Crookes W. Address of the President before The British Association for the Advancement of Science (part I), *Science*, 1898a; 8(200): 561-575.

Crookes W. Address of the President before The British Association for the Advancement of Science (part II), *Science*, 1898b; 8(201): 601-12.

Cutten GB. *Three Thousand Years of Mental Healing*. New York: Charles Scribner's sons, 1911.

Danziger K. The social origins of modern psychology. In: A. R. Buss (Ed.), *Psychology in social context* New York: Irvington; 1979: 27-45.

Darwin C. *The Origin of Species*. New York: P F Collier & Son, 1909.

Darwin, F. (ed.) *The Life and Letters of Charles Darwin*, Vol. 1. London: Murray, 1887.

Davis AJ. *The Great Harmonia, concerning The Seven Mental States*, vol. 3. Boston: Benjamin B. Mussey & Co.; New York: J.S. Redfield; Fowlers & Wells, 1853.

Davis AJ. *Proceedings of the Free Convention, held at Rutland, Vt., July 25th, 26th and 27th, 1958.* Boston: J. B. Yerrinton and Son, 1858:143-151.

Davis AJ. Memoranda of Persons, Places, and Events. Boston: S. E, 1868.

Dechambre A. *Mesmérisme*. In A. Dehambre (Ed.), Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales. Paris: G. Masson, (1873); 7: 143-211.

Deleuze JPF. *Practical instructions in animal magnetism*. (4th edition). London: Hippolyte Baillière, 1825/1850.

Delorme S. Physiology or psychic powers? William Carpenter and the debate over spiritualism in Victorian Britain Studies *History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 2014; 48: 57-66.

Delp RW. Andrew Jackson Davis: Prophet of American Spiritualism. *The Journal of American History*, 1967; 54(1): 43-56.

Desmond A e Moore J. *Darwin: A Vida de um Evolucionista Atormentado*, São Paulo: Geração Editorial, 2000.

Dessoir M. Die Parapsychologie. Sphinx, 1889; 7: 341-344.

Dewey J. William James. *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 1910; 7: 506.

Dixon J. *Divine feminine: Theosophy and feminism in England*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2001.

Doyle AC. *The History of Spiritualism*. London, New York, Toronto and Melbourne: Cassel and Company, Ltd., 1926.

Edelman N. *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France, 1785-1914*. Paris: Bibliothèque Albin Michel, 1995.

Ehrenvald J. The Occult. IN: Kellough, RD (ed). *Developing priorities and a style*. New York: MSS Information Corporation, 1965.

Eliade M. The Quest for the "Origins" of Religion. *History of Religions*, (1964); 4(1): 154-169.

Ellenberger HF. *The Discovery of the Unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry.* New York: Basic Books, 1970.

Emmons SB. *The Spirit Land*. Philadelphia: John E, Potter and Company, 1857.

Epperson G. *The Mind of Edmund Gurney*. Madison, WI: Fairleigh Dickinson University Press, 1997.

Erny A. *O Psiquismo Experimental: Estudo dos fenômenos psíquicos*, Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, sem ano de publicação.

Esdaile J. *Natural and mesmeric clairvoyance*. London: Hippolyte Baillière, 1852.

Ferreira AA. A Psicologia e a Filosofia de William James. In: *História da Psicologia: rumos e percursos*, Rio de Janeiro: NAU, 2008.

Ferreira JMH e Martins R de A. As investigações de William Crookes sobre fenômenos espiritualistas com o médium Daniel Home na década de 1870. In: Caracciolo R e Letzen D. (eds.). *Epistemología e Historia de la Ciencia. Selección de Trabajos de las XI Jornadas.* Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofia y Humanidades, 2001; 7: 182-189.

Ford M. William James's Psychical Research and its Philosophical Implications. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 1998; XXXIV(3).

Freud S. Uma neurose demoníaca do Século XVII. In: *Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completes de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1923.

Gardner M. William James and Mrs. Piper. Spring Free Inquiry, 1992a: 12.

Gardner M. Communicating with the Dead: William James and Mrs. Piper. *Free Inquiry*, Summer 1992b: 12.

Gauld A. *The founders of psychical research.* London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1968.

Gauld A. Mediumship and Survival. London: William Heinemann Ltd., 1982.

Gauld A. A History of Hypnotism. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992.

Gibbens A. bMS AM 1092.9 (4394), folder 10 of 10. *William James Papers*. Cambridge: Houghton Library, Harvard University, 1883.

Gibbens A W. Society for Psychical Research Archive. *Early sittings (various) with Mrs. Piper, 1886-1890*; MS SPR/46/66. Cambridge: Cambridge University Library. 1889; (s/n° de página).

Gieryn TF. Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science. *American Sociological Review*, 1983; 48: 781-95.

Gieryn TF. Cultural Boundaries of Science. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

Gilbert RA. *Encyclopaedia Britannica, vol. 25.* Goetz P W e McHenry R (Eds) Chicago: The Encyclopaedia Britannica, Inc., 1897.

Godwin J. *The Theosophical Enlightenment*. Albany: State University of New York Press, 1994.

Goodwin CJ. *História da Psicologia Moderna*, Tradução de Marta Rosas. São Paulo: Cultrix, 2005.

Grasset J. L'Occultisme: Hier et Aujourd'hui, le merveilleux préscientifique. Montpellier: Coulet et Fils, 1908.

Gratwick M. (ed.) *Crop Pests in the UK: Collected edition of MAFF leaflets.* London: Chapman and Hall, 1992.

Gurney E. *The Power of Sound*. London: Smith, Eldek, & Co., 1880.

Gurney E to James W. In: *The Correspondence of William James*, vol 5, 1878-1884. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1883/1997; 421-422.

Gurney E to James W. In: *The Correspondence of William James*, vol 5, 1878-1884. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1884/1997; 491-493.

Gurney E. The stages of hypnotism. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 1884; 2: 61-72.

Gurney E, Myers F W H e Podmore, F. *Phantasms of the Living*, 2 vol. London: Rooms of the Society for Psychical Research, 14, Dean's Yard, S.W. Trubner and Co., Ludgate Hill, E.C., 1886.

Hall T. *The Spiritualists: The story of Florence Cook and William Crookes.* New York: Helix Press, Garrett Publications, 1963.

Hare R. Experimental investigation of the spirit manifestations, demonstrating the existence of spirits and their communion with mortals. New York: Partridge & Brittan, 1855.

Harrison P. "Science" and "Religion": Constructing the Boundaries. *The Journal of Religion*, (2006); 86(1): 81-106.

Hart E. *The eternal gullible: With confessions of a professional "hypnotist."* Century Magazine, 1894; 48: 833-839.

Hazelgrove J. Spiritualism and British society between the wars. Manchester and New York: Manchester University Press, 2000.

Heidbreder E. Seven Psychologies. New York: Appleton-Century-Crofts, 1933.

Henin de Cuvillers Baron EF. *Le magnétisme animal retrouvé dans l'antiquité* (2nd ed.). Paris: Barrois, 1821.

Henry J. Knowledge is power. How magic, the government and an apocalyptic vision inspired Francis Bacon to create modern science. Cambridge: Icon, 2002.

Herfner I. Mesmerism. Dublin University Magazine, 1844; 133(23): 37-53.

Hilgard ER. Consciousness in Contemporary Psychology. *Annual Review of Psychology*, 1980; 31: 1-26.

Hibben JG. Review of Presidential Address to the Society for Psychical Research, by W. Crookes. *Psychological Review*, 1897; 4: 535-536.

Hinnels JR. (org.) *Dicionário das Religiões*, Tradução de Octávio Mendes Cajado, São Paulo: Cultrix, 1995.

Hodgson R. A Record of Observations of Certain Phenomena of Trance. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 1892; 8: 1-167.

Hodgson R. A Further Record of Observations of Certain Phenomena of Trance. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 1897-8; 13: 284-582.

Holmes OW. *Dr. Holmes's Boston*. Ticknor C (ed.). Boston, New York: Houghton Mifflin Company, 1895.

Holt H. *On the Cosmic Relations* (2 vol.). Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1914.

Home DD. Lights and Shadows of Spiritualism. New York: G. W. Carleton, 1877.

Hothersall D. *História da Psicologia*, Tradução de Elaine Pepe e Eliane Fittipaldi. São Paulo: McGraw-Hill, 2006.

Houghton WE. (ed) *The Wellesley Index to Victorian Periodicals 1824-1900, vol. 2.* Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1972.

Houghton WE. *The Victorian Frame of Mind 1830-1870.* New Haven: Oxford University Press, 1957.

Howe DW. American Victorianism as a Culture. *American Quarterly*. Special Issue: Victorian Culture in America, 1975; 27(5): 507-532.

Howells JG and Osborn ML. A Reference Companion to the History of Abnormal Psychology. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1984.

Howitt W. The History of the Supernatural in all ages and nations and in all churches Christian and pagan demonstrating a universal faith (2 vol.). Philadelphia: J.B. Lippincott, 1863.

Hunter M. The Occult Laboratory. Magic, science and second sight in late seventeenth-century Scotland. Woodbridge: Boydell Press, 2001.

Hyman R. *The Elusive Quarry: A Scientific Appraisal of Psychical Research*. Buffalo: Prometheus Books, 1989.

James W. Note. In: On Some Hegelisms. Mind, 1882; 7(26): 206-208.

James W. [Diary] A.MS; [v.p.] 1883.82f.(9p.). (4551) *William James Papers*. Cambridge: Houghton Library, Harvard University, 1883a.

James W. Cognition. bMS AM 1092.9 (4394) – 10 folders. *William James Papers*. Cambridge: Houghton Library, Harvard University, 1883b.

James W. On Some Omissions of Introspective Psychology. In: *Essays in Psychology*. The Works of William James, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1884a/1983: 142-167.

James W. A Plea for Psychology as a 'Natural Science'. In: *Essays in Psychology*. The Works of William James, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1884b/1983: 270-277.

James W. On the Function of Cognition. Mind, 1885; vol. X (37): 27-44.

James W. to Gibbens, A. [Letter] In: Skrupskelis IK and Mcdermott JJ (eds) *The Correspondence of William James. Vol. 6, William and Henry 1885-1889*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1886/1998.

James W. The Psychology of Belief. *Mind*, 1889a; 14(55): 321-352.

James W. Early sittings (various) with Mrs. Piper, 1886-1890; MS SPR/46/66. Society for Psychical Research Archive. Cambridge: Cambridge University Library. 1889b.

James W. The census of hallucinations. In: *Essays in Psychical Research*. The Works of William James. Cambridge: Harvard University Press, 1889–97/1986: 56-78.

James W. *The Principles of Psychology*. The Works of William James, Vols. I, II. Cambridge: Harvard University Press, 1890/1981.

James, W. The Hidden Self. In: *Essays in Psychology*. The Works of William James. Cambridge: Harvard University Press, 1890/1983: 247-268.

James W. A Record of Observations of Certain Phenomena of Trance. In: *Essays in Psychical Research*. The Works of William James). Cambridge: Harvard University Press, 1890/1986: 79-88.

James W. *Psychology: Briefer Course*. New York: Henry Holt and Company, 1892/1923.

James W. *Psychology: Briefer Course.* The Works of William James. Cambridge: Harvard University Press, 1892/1984.

James W. The Medical Advertisement Abomination; The Medical Registration Act and The Medical Registration Bill. In: *Essays, Comments and Reviews*. The Works of William James, Cambridge: Harvard University Press, 1894/1987: 142-150.

James W. Person and Personality. In: *Essays in Psychical Research*. The Works of William James. Cambridge: Harvard University Press, 1895/1983: 315-321.

James, W. Address of the President before the Society for Psychical Research. In: *Essays in Psychical Research*. The Works of William James, 1896/1986: 127-137.

James W. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy.* The Works of William James, Cambridge: Harvard University Press, 1897/1979.

James W. Address on the Medical Registration Bill 1898. In: *Essays, Comments and Reviews*. The Works of William James, Cambridge: Harvard University Press, 1898/1987: 56-61 & Note: 567.

James W. Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine. In: *Essays in Psychology*. The Works of William James. Cambridge: Harvard University Press, 1898/1985: 270-277.

James W. Mrs. Piper, "the medium." *Science*, 1898a; 7 (new series): 640-641.

James W. Lehmann and Hansen "on the telepathic problem." *Science*,1898b; 5 (new series): 956.

James W. Messrs. Lehmann and Hansen on telepathy. *Science*, 1899a; 9 (new series): 654-655.

James W. Telepathy once more. Science, 1899b; 9 (new series): 752-753.

James W. Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals. New York: Henry Holt and Company, 1899c.

James W. *The Varieties of Religious Experience*. The Works of William James. Cambridge: Harvard University Press, 1902/1985.

James W. *The Varieties of Religious Experience: A study in Human Nature*. Electronic Classic Series. Pennsylvania State University, (1902/2002).

James W. Herbert Spencer. The Atlantic Monthly, 1904; XCIV: 104.

James W. Does 'Consciousness' Exist? In: *Essays in Radical Empiricism*. The Works of William James. Cambridge: Harvard University Press, 1904a/1976: 3-20.

James W. A World of Pure Experience. In: *Essays in Radical Empiricism*. The Works of William James. Cambridge: Harvard University Press, 1904b/1976: 21-44.

James W. The Thing and Its Relations. In: *Essays in Radical Empiricism*. The Works of William James. Cambridge: Harvard University Press, 1905/1976: 45-59.

James W. William James and Mrs. Piper – letters. In: Murphy G and Ballou RO (eds.) *William James on Psychical Research*. New York: Augustus M. Kelley, 1907/1973: 111-114.

James W. *Pragmatism*. The Works of William James. Cambridge: Harvard University Press, 1907/1975.

James W. O Significado da Verdade. Coleção Os Pensadores, Tradução de Pablo Rubén Mariconda, São Paulo: Abril, , 1908/1974: 41-46.

James W. William James and Mrs. Piper – report on Mrs. Piper's Hodgson-Control. In: Murphy G and Ballou R O (eds.) *William James on Psychical Research*. New York: Augustus M. Kelley, 1909/1973: 115-210.

James W. *A Pluralistic Universe*. The Works of William James. Cambridge: Harvard University Press, 1909/1977.

James W. The Confidences of a "Psychical Researcher". In: *Essays in Psychical Research*. The Works of William James. Cambridge: Harvard University Press, 1909/1986: 361-375.

James W. *The Meaning of Truth – A Sequel to Pragmatism*. In: William James: Writings, New York: The Library of America, 1909/1987.

James W. A Suggestion about Mysticism. In: *Essays in Philosophy*. The Works of William James. Cambridge: Harvard University Press, 1910/1978: 157-165.

James W to Gibbens A. In: *The Correspondence of William James*, vol 5, 1878-1884. Charlottesville and London: University Press of Virginia, (1882a/1997): 329-330.

James W to Gibbens A. In: *The Correspondence of William James*, vol 5, 1878-1884. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1882b/1997: 330-332.

James W to Gibbens A. In: *The Correspondence of William James*, vol 5, 1878-1884. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1882c/1997: 356-358.

James W to Gibbens A. [letter] (1344) T.L.s.; [same] 6 Feb 1883.2s. (2p.) env. *William James Papers*. Cambridge: Houghton Library, Harvard University, 1883a.

James W to Gibbens A. [letter] (1346) T.L.s.; [same] 10 Feb 1883.2s. (2p.) env. *William James Papers*. Cambridge: Houghton Library, Harvard University, 1883b.

James W. to Gibbens A. [letter] (1684) A.L.s.; [Paris] 7Aug.1889.3s.(5p.) William James Papers. Cambridge: Houghton Library, Harvard University, 1889.

James W. Automatic writing by Mr. Arnold. pfMS Am 1902.9 (4528). A.MS and MS. In: Arnold's hand [Cambridge] 31 Oct 1889 1s. (2p), 1889.

James W to Stumpf C. [letter] (3788) A.L.s.; Florence, 20 Dec 1892.2s. (8p.) *William James Papers*. Cambridge: Houghton Library, Harvard University, 1892.

James W to Flournoy T. In: *The Letters of William James and Théodore Flournoy*. Le Clair, R C (ed.). Madison, Milwaukee, and London: The University of Winsconsin Press, 1893.

James W to Sidgwick H. [letter] (**3761)** T.L. (copy); Cambridge, 11 Jul 1896. (4p.) *William James Papers*. Cambridge: Houghton Library, Harvard University, 1896.

James W to Howison GH. [letter] (1043) T.L.s.; same, 5 Apr 1897.3s (6p.) env. *William James Papers*. Cambridge: Houghton Library, Harvard University, 1897.

Janet P. L'Automatism psychologique. Paris: Félix Alcan, 1889.

Jastrow J. The Psychology of Spiritualism. *Science – Supplement*; 1886 VIII, (202): 567-568.

Jastrow J. Fact and Fable in Psychology. London: MacMillan and Co., Ltd., 1901.

Jastrow J. Trance. In: Baldwin, J M (ed.) *Dictionary of Philosophy and Psychology*, Vol. 2. New York and London: MacMillan and Co., Ltd., 1902: 709-710.

Jenkins E. *The Shadow and the Light: A defense of Daniel Dunglas Home the medium*. London: Hamish Hamilton, 1982.

Journal Citation Report *Source: 2015 Web of Science Data*, 2016. Disponível em http://www.thelancet.com/lancet/about (acessado em 30/06/2016).

Kardec A. *Le Livre des Esprits*, 1. ed. Paris: E. Dentu, libraire, Palais Royal, Galerie d'Orléans, 1857.

Kardec A. *Revista Espírita, Jornal de Estudos Psicológicos.* São Paulo : Editora Cultura Espírita Ltda., 1859/1964 (2) : 31-38.

Keeley JP. Subliminal Promptings: Psychoanalytic Theory and the Society for Psychical Research. *American Imago*, 2001; 58(4) 767-791.

Kelly EF, Kelly E et al. Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century. Lanham: Rowman & Littlefield, 2007.

Keltner D e Haidt J. Approaching Awe, a Moral, Spiritual, and Aesthetic Emotion. *Cognition and Emotion*, 2003; 17(2): 297-314.

Knapp KD. To the Summerland: William James, psychical research and modernity. [Tese] Department of History, The Graduate School of Arts and Sciences, Boston College, 2003.

Kowalski PJ. *A Guide to William James's Reading, Works (G-I)*, 2014: 92-133. Disponível em http://williamjamesstudies.org/guide-to-william-jamess-reading/Acessado em 21/05/2015.

Joscelyn G. *The Theosophical Enlightenment*. Albany: State University of New York Press, 1994.

Lafontaine C. *L'art de magnétiser ou le magnétisme animal* (2nd ed.). Paris: Germer Baillière, (1847/1852).

Lalande A. Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Lamont P. Spiritualism and a mid-victorian crisis of evidence. *The Historical Journal*, 2004; 47(4): 897-920.

Lamont P. Reflexivity, the role of history, and the case of mesmerism in early Victorian Britain. *History of Psychology*, (2010); 13(4): 393-408.

Leary DE. Telling likely stories: The rhetoric of the new psychology, 1880–1920. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 1987; 23: 315-331.

Leary DE. New Insights into William James's Personal Crisis in the Early 1870s: Part II. John Bunyan and the Resolution & Consequences of the Crisis. *William James Studies*, 2015; 11: 28-45.

Lehman A. Victorian Women and the Theater of Trance: Mediums, Spiritualists and Mesmerists in Performance. North Carolina: McFarland & Company, Inc., Publishers, 2009.

Lewis EE. A Report of the Mysterious Noises Heard in the House of Mr. John D. Fox, in Hydesville, Arcadia, Wayne County, Authenticated by Certificates and Confirmed by the Statements of the Citizens of That Place and Vicinity. Canandaigua, New York: E. E. Lewis, 1848.

Lodge O. Past Years. New York: Charles Scribner's Sons, 1932.

Lombroso C. After Death—What? Spiritistic Phenomena and Their Interpretation. Boston: Small, Maynard, 1909.

Lyons SL. Species, Serpents, Spiritis, and Skulls: Science at the margins in the Victorian Age. Albany: State University of New York Press, 2009.

Marchel C, Owens S. Qualitative Research in Psychology: Could William James Get a Job? *History of Psychology*, 2007; 10(4): 301-324.

Mateus. Capítulo 11, versículo 17. In: Evangelho de São Mateus, Bíblia Sagrada, tradução do Padre Antônio Pereira de Figueiredo. Edição Barsa, Catholic Press, 1965: 10.

Matteson JT. "Their Facts are Patent and Startling": WJ and Mental Healing (Part One). Streams of William James, 2002a; 4(1): 2-8.

Matteson JT. "Their Facts are Patent and Startling": WJ and Mental Healing (Part Two). Streams of William James, 2002b; 4/2: 1-5.

Matthew. In: *The King James Version of the Holy Bible*, 2004. Dan Cogliano (pub.), 733-751. Acessado em 10/07/2016. Disponível em http://www.davince.com/download/kjvbiblea.

Maury LFA. Le somneil et les rèves: Études psychologiques sur ces phénomenès et les divers états qui s'y rattachent (3rd ed.). Paris: Didier, 1865.

McCorristine S. Spectres of the Self: Thinking about ghosts and ghost-seeing in England, 1750-1920. United Kingdom: Cambridge University Press, 2010.

McDermott RA Introduction. In: *Essays in Psychical Research*. The Works of William James. Cambridge: Harvard University Press, 1986: xiii–xxxvi.

Medhurst RG et al. Crookes and the Spirit World. New York: Taplinger, 1972.

Méheust, B Somnambulisme et médiumnité, t.2: le choc des sciences psychiques. Paris: Synthélabo, 1999.

Miller J. Magnetic mockeries. Social Research, 2001; 68 (3): 7-17.

Miller P. Review on 'The Victorian Frame of Mind'. *The New England Quarterly*, 1957; 30(3): 407-409.

Monroe JW. Evidence of Things Not Seen: Spiritism, Occultism and the Search for a Modern Faith in France, 1853-1925. [tese], Yale University, 2002.

Monroe JW. Cartes de visite from the Other World: Spiritsm and the Discourse of Laicisme in the Early Third Republic. *French Historical Studies*, 2003; 26: 119-153.

Monroe JW. Laboratories of Faith: mesmerism, spiritism, and occultism in modern France. Ithaca: Cornell University Press, 2008.

Moore RL. Spiritualism and Science: Reflections on the First Decade of the Spirit Rappings. *American Quarterly*, 1972; 24(4): 474-500.

Moore RL. The Spiritualist Medium: A Study of Female Professionalism in Victorian America. *American Quarterly*, 1975; 27(2): 200-221.

Moore RL. In Search of White Crows: Spiritualism, Parapsychology and American Culture. New York: Oxford University Press, 1977.

Moore RL. Selling God: American Religion in the Marketplace of Culture. New York: Oxford University Press, 1994.

Moreira-Almeida A, Alvarado C, Zangari W. Transtornos dissociativos (ou conversivos). In: Louzã MR, Élkis H. (Org.) *Psiquiatria Básica*. Porto Alegre: Artmed, 2007.

Moreira-Almeida A, Lotufo Neto F. Mediumship Seen by Some Pioneers of Mental Health. *Revista de Psiguiatria Clínica*, 2004; 31(3): 132-141.

Moreira-Almeida A. É possível Investigar Cientificamente a Sobrevivência após a Morte? In: Incontri D, Santana, F. (Org.). *A Arte de Morrer - visões plurais*. Bragança Paulista - SP: Comenius, 2007: 36-44.

Morita S. Unseen (and Unappreciated) Matters: Understanding the Reformative Nature of 19th-Century Spiritualism. American Studies, 1999; 40(3): 99-125.

Morselli E. *Psicologia e "Spiritismo": Impressioni e Note Critiche sui Fenomeni Medianici di Eusapia Paladino* (2 vols.). Turin: Fratelli Bocca, 1908.

Moses WS. Spirit Teachings. London: London Spiritualist Alliance, 1898.

Mülberger A, Balltondre M. Metapsychics in Spain: acknowledging or questioning the marvellous? *History of the Human Sciences*, 2012; 25(2): 108-130.

Münsterberg H. Psychology and Mysticism. Atlantic Monthly, 1898; 83: 67-85.

Murphy G. Introduction. In: *William James on Psychical Research*. Murphy, G. e Ballou, R. O. (ed.), New York: Augustus M. Kelley Publishers, 1973: 3-18.

Myers FWH. Human personality in the light of hypnotic suggestion. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 1886; 4: 1-24.

Myers FWH. *Human Personality and its Survival of Bodily Death*, 2 vols. London: Longmans, Green, 1903.

Myers GE *William James: His Life and Thought*. New Haven and London: Yale University Press, 1986.

Natale S. The medium on the stage: Trance and performance in nineteenth-century spiritualism. Early Popular Visual Culture, 2011; 9(3): 239-255.

Numbers RL *Science and Christianity in Pulpit and Pew.* New York: Oxford University Press, 2007.

O'Donnell J M. *The origins of behaviorism: American psychology, 1870-1920.* New York: New York University Press, 1985.

Oppenheim J. *The other world: Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914.* Cambridge: Cambridge University Press. 1985.

Owen A. *The darkened room: Women, power and spiritualism in late Victorian England*. London: Virago Press, 1989.

Owen A. The place of enchantment: British occultism and the culture of the modern. Chicago and London: University of Chicago Press, 2004.

Palfreman J. Between Scepticism and Credulity: A study of victorian scientific attitudes to modern spiritualism. In: *On the Margins of Science: The social construction of rejected knowledge* (Walis Roy, Ed.). Keele: University of Keele, 1979: 201-236.

Papus / Encausse G. Traité élémentaire de science occulte, mettant chacun à même de comprendre et d'expliquer les théories et les symboles employés par les anciens, par les alchimistes, les E. de la V., les kabbalistes. Paris: Georges Carré, Libraire Editeur, 1888.

Perry RB. *The Thought and Character of William James*. Nashville and London: Vanderbilt University Press, 1996.

Picker JM Current Thinking: On Transatlantic Victorianism. *Victorian Literature and Culture*, 2011; 39: 595-603.

Piccolino M, Wade NJ. Galileo's eye: A new vision of the senses in the work of Galileo Galilei. *Perception*, 2008; 37(9): 1312-1340.

Pimentel MG, Alberto KC, Moreira-Almeida A. As Investigações dos Fenômenos Psíquicos/Espirituais no Século XIX: sonambulismo e espiritualismo, 1811-1860. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 2016; 1-19.

Pimple KD. Ghosts, Spirits, and Scholars: The Origins of Modern Spiritualism. In: *Out of the Ordinary Folklore and the Supernatural*, Barbara Walker (Ed.). Utah: Utah State University Press, 1995: 75-89.

Piper AL. *The Life and Work of Mrs. Piper*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1929.

Piper, LE. Society for Psychical Research Archive. Correspondence. Myers Mss 20: 1-55. Wren Library, Cambridge University: Cambridge; 1899-1902.

Piper LE. Society for Psychical Research Archive. *Early sittings (various) with Mrs. Piper, 1886-1890*; MS SPR/46/66. Cambridge: Cambridge University Library; 1886-1900.

Piper LE. Society for Psychical Research Archive. *Early sittings (various) with Mrs. Piper, 1886-1890*; MS SPR/46/66. Cambridge: Cambridge University Library; 1888.

Praciano RCF. William James e os Estados Alterados de Consciência. *Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia*, 2015; 12(2): 242-253.

Price H. *Fifty Years of Psychical Research*. Whitefish, MT: Kessinger Publishing Co., 1939.

Purland Dr. Dental and other operations in the mesmeric trance. Dental Review, 1859; 1: 234-242.

Puységur Marquis de. *Mémoires pour servir à l'histoire et à l'établissement du magnétisme animal*. Paris: Dentu, 1784.

Puységur Marquis de. Suite de mémoires pour servir à l'histoire et à l'établissement du magnétisme animal. Paris and London: S. E., 1785.

Quimby G. The Quimby Manuscripts: Showing the Discovery of Spiritual Healing and the Origin of Christian Science. Dresser, H W (ed). New York: Thomas Y. Crowell Company, 1921.

Raia C. From ether theory to ether theology? Oliver Lodge and the physics of immortality. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 2007; 43(1): 19-43.

Redman GA. *Mystic hours: or, Spiritual experiences.* New York: C. Partridge, 1859.

Richardson RD. William James in the Maelstrom of American Modernism: A Biography. Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 2006.

Richet C. *Traité de Métapsychique*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1922.

Rouget G. *Music and Trance: A Theory of the Relation between Music* and *Possession*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Royal Society. Disponível em https://royalsociety.org/ Acessado em 20/03/2015.

Ruckmich CA. Pseudo-psychology. Science, 48 (new series), 1918: 191-193.

Ruetenik T. Last Call for William James: On Pragmatism, Piper, and the Value of Psychical Research. *The Pluralist*, 2012; 7(1), 72-93.

Schmeidler GR. William James: pioneering ancestor of modern parapsychology. In: Donnelly M E (ed.) *Reinterpreting the Legacy of William James*. Washington, DC: American Psychological Association, 1992: 339-352.

Schultz D, Schultz S. *História da Psicologia Moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves, São Paulo: Cultrix, 1998.

Sech Jr A, Araújo S, Moreira-Almeida A. William James and psychical research: towards a radical science of mind. *History of Psychiatry*, 2012; 24(1) 62-78.

Secret F. Du 'Occulta Philosophia' a L'occultisme du XIXe Siecle, *Revue de L'histoirie des Religions*, 1974 ; 188: 81.

Sharp LL. Secular Spirituality. Reincarnation and Spiritism in Nineteenth-Century France. Lanham, MD: Lexington Books, 2006.

Shelley MW. Frankenstein or The Modern Prometheus. Glasgow and New York: George Routledge and Sons, 1818/1888.

Sidis B. *The Psychology of Suggestion: A research into the subconscious nature of man and society.* New York and London: D. Appleton and Company, 1919.

Sidgwick EM. A Contribution to the Study of the Psychology of Mrs. Piper's Trance Phenomena. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 1915; 28: 1-657.

Silberger Jr J. The Mental Healing of Mary Baker Eddy. In: *Psychoanalysis, Psychotherapy, and the New England Medical Scene, 1894-1944.* Gifford Jr GE (ed). New York: Science History Publications, 1978.

Simon L. Genuine Reality: A Life of William James. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Sharp LL. Secular Spirituality. Reincarnation and Spiritism in Nineteenth-Century France. Lanham: Lexington Books, 2006.

Skrupskelis IK. The Ashes of Usucly: Reflections after Editing William James. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 2007; 43(2): 250-275.

Smith JE. Introduction. In: *The Varieties of Religious Experience*. The Works of William James. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Sokal MM. Introduction. In: *Psychology: Briefer Course.* The Works of William James. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

Sommer A. Professional Heresy: Edmund Gurney (1847–88) and the Study of Hallucinations and Hypnotism. *Medical History*, 2011; 55: 383-388.

Sommer A. Psychical research and the origins of American psychology: Hugo Münsterberg, William James and Eusapia Palladino. *History of the Human Sciences*, 2012; 25(2), 23-44.

Sommer A. Crossing the boundaries of mind and body: Psychical research and the origins of modern psychology [Tese]. London: University College London, 2013.

Sommer A. Are you afraid of the dark? Notes on the psychology of belief in histories of science and the occult. *European Journal of Psychotherapy and Counselling*, 2016; 18(2): 105-122.

Starr P. The Social Transformation of American Medicine: The Rise of a Sovereign Profession and the Making of a Vast Industry. New York: Basic Books, 1982.

Suckiel EK. Heaven's Champion: William James's Philosophy of Religion. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1996.

Taylor E. William James on Exceptional Mental States: The 1896 Lowell Lectures. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1984.

Taylor E. *William James on Consciousness beyond the Margin*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

Taylor E. Ghost Hunters: William James and the search for scientific proof of life after death, by Blum D. [Book Review] *William James Studies*, 2007. Disponível em: http://www.williamjamesstudies.org/2.1/br_taylor.html. Acesso em 06/07/2010.

Taylor E. *The Mystery of Personality: A History of Psychodynamic Theories*. New York: Springer, 2009.

Taylor E, Wozniak RH. Introduction. In: *Pure Experience: The Response to William James*, Key Issues No. 8, Bristol: Thoemmes Press, 1996.

Teahan JF. Warren Felt Evans and Mental Healing: Romantic Idealism and Practical Mysticism in Nineteenth-Century America. *Church History*, 1979; 48(1): 63-80.

Tigri, [s/inicial] Note sur l'anesthésie hypnotique. Compte rendus hebdomadaires des séances de l'Académie de Sciences, 1860 : 50, 55.

The Columbia Electronic Encyclopedia, 6th ed. Copyright © 2012, Columbia. Disponível em

http://www.infoplease.com/encyclopedia/science/crookestube.html Acessado em 25/01/2014.

Thurs DP. Scientific Methods. In: *Wrestling with Nature: From Omens to Science*, Harrison P, Numbers RL, Shank MH (eds.). Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011: 307-335.

Thurs, DP, Numbers RL. Science, Pseudoscience, and Science Falsely So-Called. In: *Wrestling with Nature: From Omens to Science*. Harrison P, Numbers RL, Shank MH (eds.). Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011: 281-306.

Turner FM. Between Science and Religion: The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian England. New Haven and London: Yale University Press, 1974.

Wallace AR. Psychological Curiosities of Scepticism. *Fraser's Magazine*, December, 1877, 694-706.

Wallace AR. Spiritualism. Philadelphia: J.B.Lippincott Company, 1892.

Wallace AR. O Aspecto Científico do Sobrenatural. Tradução de Jader dos Reis Sampaio, Niterói: Lachâtre, 2003.

Webb J. The Occult Underground. La Salle, IL: Open Court Publishing, 1974.

Webb J. The Occult Establishment. La Salle, IL: Open Court Publishing, 1976.

Weber M. Science as a Vocation. In: Gerth HH e Mills CW (transl. & eds.) *Max Weber: Essays in Sociology.* New York: Oxford University Press, 1946: 129-156.

Weber M. The Polysemiality of the Concept of "Pure Experience". *Streams of William James*, (1999; 1 (2): 4-6.

Weil P. Prefácio à Edição Brasileira. In: As Variedades da Experiência Religiosa: Um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Cultrix, 1995.

Weisberg B. Talking to the dead. Katie and Maggie Fox and the rise of spiritualism. New York: Harper Collins, 2004.

Weller RP. *Unities and Diversities in Chinese Religion*. Seattle: University of Washington Press, 1987.

Wertheimer M. *Pequena História da Psicologia*, Coleção Iniciação Científica, vol. 34, traducão de Lélio Lourenco de Oliveira, São Paulo: Nacional, 1976.

Williams JP. Psychical Research and Psychiatry in Late Victorian Britain: Trance as ecstasy or trance as insanity. In: Bynum WF, Porter R, Sheperd M. (Eds.) *The Anatomy of Madness*, vol. 1, London: Tavistock, 1985: 233-234.

Winter A. The Construction of Orthodoxies and Heterodoxies in the Early Victorian Life Sciences. In: *Victorian Science in Context*, Bernard Lightman (Ed.). Chicago: University of Chicago, 1997a.

Winter A. *Mesmerized: Powers of mind in Victorian Britain.* Chicago: University of Chicago Press, 1997b).

Wollfram H. Parapsychology on the Couch: The Psychology of Occult Belief in Germany, C. 1870–1939. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 2006; 42(3): 237-260.

Woodward WR. Introduction. In: *Essays in Psychology. The Works of William James.* Cambridge: Harvard University Press, 1983: xi–xxxix.

Whorton JC. Nature Cures: The history of alternative medicine in America, New York, Oxford University Press, Inc., 2002.

Young R. *Mind, Brain and Adaptation in the Nineteenth Century*. Oxford, UK: Clarendon Press, 1970.

Zorab G. D. D. Home, il Medium. Milano: Armenia Editore, 1976.