

Uma História da Filosofia

60 Idealismo Pós-Hegeliano

Por Dr. Arthur Holmes do Wheaton College

E o esboço que eu lhe dei está organizado geograficamente, realmente por uma questão de simplicidade, eu acho, e você pode selecionar o que precisa conforme necessário. Então, os pontos que eu quero enfatizar particularmente são os três que anotei no quadro. Schopenhauer, e você tem um capítulo sobre Schopenhauer no livro de Stumpf, não havia antes, mas nesta edição de Stumpf, há.

E há algumas seleções de Schopenhauer em Gardner. Depois, o idealismo pessoal, porque teve uma influência significativa na filosofia americana, se você olhar no rodapé da página, idealismo pessoal na América. E então o movimento neokantiano.

Então, esses, mais F.H. Bradley na Grã-Bretanha, que é um exemplo de neo-hegeliano do início do século XX. Aliás, o neo-hegeliano que influenciou profundamente Whitehead. Então, provavelmente falaremos sobre ele na sexta-feira para fazer a transição.

Lembrem-se do que eu disse lá no início da nossa discussão sobre o pensamento pós-kantiano, ou seja, que o que temos nesse movimento idealista é a tentativa de projetar sobre a realidade como um todo aquilo que se vê na lente, no espelho, seja qual for a metáfora que se prefira, do próprio espírito humano, da consciência humana, do espírito consciente. Vocês já devem ter percebido em Hegel que a autoconsciência é um microcosmo do espírito absoluto em sua manifestação contínua na história. E algo semelhante se mantém ao longo de todo o processo.

Em Schopenhauer, como mencionei no quadro, ele é um idealista voluntarista, o que significa que o aspecto do eu que ele considera mais revelador, ou seja, mais central na realidade, é a vontade, e não a razão. Assim, enquanto Hegel dizia que o racional é o real e o real é racional, isto é, você compreende a realidade em termos da sua própria dialética consciente, o que Schopenhauer está dizendo é que, por assim dizer, a vontade é a realidade e a realidade é a vontade. E, portanto, você compreende a realidade à imagem da vontade humana.

Assim, você encontra essas variações ao longo de todo o processo. Se você observar os três itens bibliográficos no final da lista, Ewing lhe dará uma boa visão geral da tradição idealista historicamente até o século XX, com seleções e comentários. Se você estiver interessado em sua influência no pensamento religioso, o livro de C.C.J. Webb é muito útil, abrangendo o período de 1850 até o século XX.

E se você estiver interessado na influência dele no pensamento social e político, então A.J.M. Milne. Completamente diferente do Milne do Ursinho Pooh. Um de

você franziu a testa. Já ouviram falar do Ursinho Pooh? Quer dizer, é melhor em alguns aspectos do que o Dr. Seuss, se vocês se lembram do Dr. Seuss.

Mas esses livros merecem sua atenção. E aqueles de vocês que estudam ciência política ou história fariam bem em dar uma olhada no livro de Milne. Ele esclarece muita coisa.

Muito bem, agora deixe-me começar comentando sobre algumas das figuras menos importantes que mencionei, e depois voltarei a Schopenhauer. Na França, temos um homem como Mendebiran, e no caso dele, parece ser mais sentimento do que vontade ou pensamento. É como se ele estivesse dizendo: "Sinto, logo existo".

E o sentimento é real, e o real é o sentimento. Você vê esse tipo de visão romantizada. Maurice Blondel é um personagem interessante.

Ele foi um filósofo cristão, muito influenciado pelo romântico Schelling, mas também um ativista filosófico e social em sua época. Na França, na década de 1930, desenvolveu-se um debate sobre a possibilidade de existir algo como uma filosofia cristã. E Blondel foi um dos participantes ativos desse debate, argumentando que sim, de fato, poderia existir.

Ou seja, o tipo de idealismo romantizado que ele considerava filosofia cristã. Na Itália, já mencionei Giovanni Gentile, que foi Ministro da Educação de Mussolini, como pensador político, teórico político do fascismo. Benedetto Croce é particularmente importante na estética e na teoria estética.

Ele ainda é lido hoje em dia por suas contribuições nessa área. Portanto, se você busca uma visão hegeliana da estética, Croce provavelmente será um pouco mais acessível do que o próprio Hegel. Na Grã-Bretanha, F. H. Bradley, como mencionei, tem grande importância.

Mas A. E. Taylor é um escritor interessante, de leitura muito agradável. Ele estudou em Cambridge. Escreveu um livro didático de metafísica chamado Elementos de Metafísica, que é uma excelente representação de como um idealista hegeliano poderia abordar a metafísica dentro daquela tradição hegeliana conservadora e tradicional.

Ele também era um estudioso de Platão. Alguém comentou que, em seu livro sobre Platão, ele transforma o bom e velho Platão em um bom episcopaliano. Ele era teísta e escreveu outro livro chamado "A Fé de um Moralista", no qual desenvolve uma espécie de argumento moral para a existência de Deus.

Portanto, Taylor é importante. William Temple foi filósofo em Oxford, mas mais tarde em sua carreira entrou para a hierarquia da Igreja Anglicana e tornou-se

Arcebispo de Canterbury na década de 1940. Ele escreveu bastante sobre ética social, mas sua obra filosófica mais significativa é *Natureza, Homem e Deus*.

Pelo que se pode perceber, ele abordou uma vasta gama de assuntos. *Natureza, Homem e Deus*. Depois de falar sobre esses temas, o que resta? Bem, esse é o ponto dele.

Era um livro sobre metafísica, a outra coisa. Mas ele também tem outra obra chamada *A Mente Criadora* de Albrecht, na qual retoma as noções platônicas de bondade, verdade e beleza e argumenta que elas se encontram no Uno, Deus, o Absoluto. Talvez eu deva observar, e voltaremos a isso em outra ocasião, que Bradley não equipara o Absoluto a Deus.

Deus é a mais alta manifestação do Absoluto, mas não é o Absoluto. Há uma distinção sutil aí. Ele está tentando evitar o panteísmo ao dizer isso.

Na América, encontramos um tipo anterior de idealismo em Jonathan Edwards e, claro, no Transcendentalismo. O Transcendentalismo americano, particularmente Emerson, é uma espécie de Romantismo americano, nesse sentido. Mas o movimento hegeliano na Inglaterra, que se concentrou em St. Louis, mas se espalhou amplamente, foi melhor representado, creio eu, por Josiah Royce, que lecionou em Harvard na era de ouro do Departamento de Filosofia de Harvard.

Algumas pessoas acham que estão vivendo outra era de ouro agora. Mas naquela época, eles tinham Josiah Royce, William James e George Sandiana, um grupo de pessoas realmente excepcional. E Royce, de certa forma, traduz a visão hegeliana da realidade para o contexto americano, falando do espírito da comunidade em vez do espírito absoluto, e assim por diante.

Mas é possível perceber alguns traços do pensamento político de Hegel e sua concepção de Estado na visão de comunidade de Royce, esse conceito americano. E então temos o idealismo pessoal na América, representado por Borden Parker. Deveria ser BP, Borden Parker Bowne.

Aliás, a Universidade do Sul da Califórnia foi, durante muitos anos, um centro de idealismo pessoal. E o prédio de filosofia da universidade é conhecido como Borden Parker Bowne Hall of Philosophy, em homenagem a esse indivíduo. Os dois principais centros de idealismo pessoal ficavam na USC e na Universidade de Boston.

E foi na Universidade de Boston que Edgar Sheffield Brightman lecionou por muitos anos. Entre seus alunos, havia vários evangélicos, o que lhe conferiu uma influência bastante significativa na formação do pensamento evangélico na década de 1950 e nos anos seguintes. Ele fez seu doutorado com Brightman.

O mesmo aconteceu com Edward Carnell, teólogo e filósofo da religião em Fuller nas décadas de 1940 e 50. E por um tempo, foi uma das filosofias mais influentes entre os pensadores cristãos, tanto conservadores quanto liberais. Neste ponto, acho justo dizer que o idealismo pessoal é mais uma questão de história do que uma realidade presente vigorosa.

Mas ainda encontramos pessoas que se referem a isso com uma espécie de nostalgia daqueles bons tempos. Deixe-me dizer que o idealismo pessoal se manifestava de várias formas, mas na forma de Bowne-Brightman- Battocci , não era um idealismo monista, como o do movimento hegeliano, mas um idealismo pluralista. Então, nesse sentido, parece remontar talvez mais a Brightman, com suas múltiplas mentes, do que a Hegel.

A melhor representação metafísica disso que conheço é o livro de Brightman, Pessoa e Realidade. Um título interessante, pois a principal obra de F.H. Bradley se chamava Aparência e Realidade, e a principal obra de Whitehead, Processo e Realidade.

Então, todos eles estão tentando caracterizar a realidade, entende? Bradley, em termos de aparências, que, segundo ele, são reais apenas até certo ponto. Portanto, existem graus de realidade em todas as aparências, em vez da contagem numérica fenomenal da diferença.

E, claro, também existem graus de realidade em todos os estágios do desenvolvimento histórico da dialética de Hegel. Mas o título Aparência e Realidade reflete isso, assim como o título de Whitehead, Processo e Realidade, porque Deus está em processo, como tudo o mais está em processo. E o modelo subjacente que Whitehead usa é o modelo da percepção sensorial, da consciência sensorial, que é um processo.

Assim, quando Brightman aborda a questão da Pessoa e da Realidade, ele está afirmando que o conceito de pessoa é o mais adequado para se falar daquilo que é plenamente real e, em última instância, real. Portanto, obviamente, ele estará falando de um Deus pessoal. E, para um pluralista, isso significa que existe Deus e outras pessoas.

E foi isso que o tornou atraente para os filósofos cristãos. Ele, tanto ele quanto Bertoci , adotaram, ao abordar o problema do mal, uma posição finitista teísta . Ou seja, se você formula o problema do mal como a aparente contradição em um conjunto de quatro proposições, a saber: Deus é totalmente bom, Deus é totalmente poderoso, Deus é totalmente sábio e o mal sem propósito existe, então uma das quatro deve ser descartada se houver uma contradição.

E Brightman sentiu que a ideia de que Deus é totalmente poderoso precisava ser descartada. Portanto, Deus tem poder limitado. Menciono isso porque acredito que explicar o problema do mal seja um problema significativo do idealismo metafísico.

Se você tem um idealismo monista, então obviamente o mal faz parte do todo. Se for panteísmo, faz parte do divino, ou então é simplesmente o lado sombrio do bem e não é realmente o mal. E você se lembra de como nos deparamos com esse problema com Plotino, sua teoria das emanções e seu idealismo monista.

Bem, com um idealismo pluralista, você também se depara com o problema do mal, entende? Porque grande parte da abordagem teísta tradicional ao problema do mal tem a ver com a existência de uma criação física ordenada. Uma criação física ordenada, que é ordenada da maneira que é com um propósito.

Assim, quando nos desviamos de alguns dos processos ordenados da natureza, temos dores de estômago, cáries, artérias entupidas ou talvez até fraturas na cabeça se nos inclinarmos demais para fora das janelas, entende? Em outras palavras, o mal se deve em parte ao tipo de disciplina que hoje nos falta devido à nossa falta de autocontrole, à nossa falta de harmonia com a ordem natural. Mas, em todo caso, ele serve, e foi assim que se desenvolveu, claro, a uma função de formação da alma em um universo ordenado.

Você se lembra da teodiceia da formação da alma. Ora, se não existe uma ordem física fora da mente de Deus, ou das nossas mentes, então não existe tal causa externa para os males. E, num esquema de Berkeley, quem causa suas ideias passivas de dor? Entende?

Então, o problema do mal realmente recai sobre Deus. Bem, Brightman, em vez de querer tornar Deus culpável pelo mal e dizer que ele não é totalmente bom, e sentindo — ele era um homem muito apaixonado, muito sensível ao sofrimento das pessoas — e vendo então que há muito mal que parece ser bastante sem propósito, entende? Ele não podia atribuí-lo a um cosmos desordenado como Agostinho fez. Ele só podia atribuí-lo a alguma força inerente à mente de Deus sobre a qual Deus não tem controle, entende? O que ele chama de o terceiro mal.

Em outras palavras, existe um elemento irracional na realidade, e, portanto, um Deus finito. Bem, isso significa simplesmente que o problema do mal é um problema perene para o idealista metafísico. Ok, chega de falar sobre a lista de compras.

E permita-me então dizer algumas coisas sobre Schopenhauer. Você verá que o capítulo de Stolz sobre Schopenhauer é muito legível e compreensível, e as seleções, creio eu, lhe darão a sensação de ter um conteúdo substancial sobre o assunto. Mas, a título de contextualização, a principal obra de Schopenhauer intitula-se "O Mundo como Vontade e Ideia".

Lembrem-se que eu disse que os idealistas veem as coisas através da lente do que o eu é. E duas coisas das quais temos consciência em nós mesmos, introspectivamente, são a vontade e as ideias. Então, se essa é a lente, se é isso que eu vejo no espelho, então vou projetar isso na realidade como um todo .

O mundo é vontade e ideia . Ora, não é tão simples assim, pois ele foi influenciado, ao enfatizar a vontade, tanto por Kant quanto por Fichte, ambos idealistas que sustentavam que nossas ideias do mundo material, o que Fichte chamou de não-ego , são simplesmente fenômenos. Assim, o que Schopenhauer faz é considerar o mundo em termos das ideias que temos como fenômenos, e a vontade como númeno, realidade e aparência.

A realidade subjacente é a natureza da vontade. Agora, como ele faz isso? Bem, o fenômeno é fácil, agora que você conhece Kant tão bem. A parte do fenômeno se apresenta com muita facilidade.

A questão é que a mente, a mente humana, possui ideias que são tomadas como representações da natureza. Mas nós as ordenamos com categorias que são a priori. Ou seja, como Kant, ele acredita que existem categorias a priori universais e necessárias.

Categorias que ele descreve como a raiz quádrupla da razão suficiente. Ou seja, ele tem quatro conjuntos de categorias . Quatro conjuntos de categorias.

Mas elas não são exatamente iguais às categorias de Kant no que diz respeito à sua identificação. O que ele tem é o seguinte: fundamento e consequente.

Causa e efeito. Espaço e tempo. Motivo e ação.

Observe que essas são categorias em termos das quais, de fato, falamos do mundo em que vivemos. Não são categorias newtonianas como as de Kant. Quando ele fala de fundamento e consequente, está falando do fundamento lógico de algo e do que se segue.

Premissa e conclusão. Axioma e inferência. Ele está falando aqui do mundo das ideias abstratas.

O mundo do pensamento teórico. É assim mesmo. Kant também disse isso.

É assim que as coisas são por causa das nossas categorias. Esse é o mundo para mim. É o mundo segundo a minha ideia.

O mundo que concebemos dessa forma. O mesmo ocorre com causa e efeito, que é a maneira como pensamos em termos de objetos físicos.

Eventos físicos. Necessidade causal em vez de necessidade lógica. Espaço e tempo, como Kant deixou claro em sua estética transcendental, têm a ver com objetos matemáticos.

Assim, não encontramos apenas necessidade lógica. Encontramos necessidade causal. Encontramos necessidade matemática.

Na forma como pensamos sobre o mundo. E quando se trata de motivação e ação, é assim que pensamos sobre nós mesmos . É assim que pensamos sobre nós mesmos .

Assim, chegamos à ideia de necessidade moral. Portanto, o mundo das nossas ideias é um mundo no qual existe necessidade lógica, necessidade causal, necessidade matemática e necessidade moral. Mas todas essas necessidades são apenas fenômenos.

É assim que parece. Mas na realidade não é bem assim . Aliás, a antítese, reparem na palavra, a antítese da necessidade é o quê? Na realidade, o mundo é vontade, não necessidade.

Portanto, os fenômenos e Newman são antitéticos. O mundo é da natureza da vontade. Bem, como ele desenvolve isso? Bem, ele diz, veja bem, que o mundo é minha ideia.

Ou seja, meu Vorstellung , minha representação. Uma forma simbólica de falar sobre o mundo. O mundo é a minha ideia.

Vorstellung é o termo usado por Hegel para representação simbólica na religião. Bem, a ciência é apenas uma forma simbólica de se expressar. A matemática é uma forma simbólica de se expressar.

A lógica é uma forma simbólica de se expressar. A ética, em termos de motivação e ação, também é uma forma simbólica de se expressar. Não se trata de uma representação com correspondência direta.

É assim que as coisas são. O mundo é minha ideia, um mundo projetado pela minha vontade. Porque estou impondo minha vontade ao mundo e impondo minhas categorias de pensamento a ele.

Mas esse é o caminho quádruplo da razão suficiente. Observe que, quando ele diz "razão suficiente", está se baseando na expressão de Leibniz, a lei da razão

suficiente. Tudo na estrutura ordenada das mônadas é como é por uma razão suficiente.

Nada acontece sem uma razão suficiente. A lei da razão suficiente é como um princípio causal. Um princípio de necessidade.

Tem que ser assim. Não pode ser de outra forma. O melhor dos mundos possíveis acaba sendo o único mundo possível para Leibniz.

Há uma necessidade aí. Mas tal razão suficiente é uma noção, uma estrutura que impomos às coisas, segundo Schopenhauer. É uma projeção da minha vontade.

Bem, se quisermos falar sobre a realidade, a chave está em perceber que o eu é, em sua essência, uma vontade. Algo impulsivo, motivador, conativo. Mas uma das maneiras interessantes pelas quais ele desenvolve essa ideia teve muita influência sobre os existencialistas .

Ele não aborda a questão observando o pensamento humano, pois esse é o caminho apenas para os fenômenos, mas sim observando a maneira como vivo corporalmente. Sua fenomenologia acaba sendo uma fenomenologia daquilo que hoje conhecemos como corpo vivido.

Agora, o adjetivo é importante. O corpo tratado como objeto de estudo não é o corpo em que você vive . Um corpo vivido é a sua experiência corporal consciente.

A consciência de ser corporal. Uma experiência corporal vivida. Você pode perceber a diferença entre o tempo objetivo medido pelo movimento físico e o tempo vivido.

Onde o tempo vivido se arrasta, corre ou para. Da mesma forma, pode-se perceber a diferença entre a morte como um fenômeno biológico e a morte como algo que se vivencia ao morrer. Onde, obviamente, para os existencialistas, as qualidades existenciais são vastamente diferentes.

Da mesma forma, Schopenhauer se preocupa com esse tipo de experiência corporal vivida . Portanto, dê uma olhada na página 92 e seguintes, onde ele introduz esse conceito. O final da página 92.

Seção número 18. O significado que busco no mundo se apresenta diante de mim simplesmente como minha representação. Ele jamais poderá ser encontrado se o investigador for nada mais do que um sujeito puramente consciente, um querubim alado sem corpo.

Mas ele próprio está enraizado no mundo. Ele se encontra nele como indivíduo. E, no entanto, é dado inteiramente através do corpo e das afeições desse corpo como ponto de partida para a compreensão e a percepção do mundo.

Veja, o ponto de partida para a compreensão de Kant era a entrada empírica, a entrada sensorial. E aqui ele está captando a realidade do corpo vivido. Observe o número 93 no topo da página.

Não, retire. 92, na metade da página. Ao sujeito do conhecimento, o sujeito cognoscente, eu, que aparece como indivíduo apenas por meio de sua identidade com o corpo.

Ah, sim. Quem se apresenta como indivíduo apenas através da identidade com um corpo. Claro, é assim que identificamos um indivíduo, não é? Entende ? Essa é a aparência.

Este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes. É-lhe dada uma percepção inteligente como representação, um objeto entre objetos, sujeito às leis desses objetos. As necessidades, a razão suficiente.

Mas também é expressa de outra forma, ou seja, como algo imediatamente conhecido por todos, denotado pela palavra vontade. Todo verdadeiro ato de vontade é, inevitavelmente, um movimento do corpo. Ele não pode, de fato, querer e agir sem, ao mesmo tempo, estar ciente de que isso se manifesta como um movimento do corpo.

Em seguida, no topo da página 93. Em certo sentido, pode-se dizer que a vontade é um conhecimento a priori do corpo. Então, na página 99, ele dá o passo da minha vontade para a vontade em si mesma .

Aproximadamente a 12 linhas do final da página. Pelo que foi dito, fica evidente que a vontade, como coisa em si mesma, está fora do âmbito do princípio da razão suficiente em todas as suas formas. É completamente infundada.

Não é consequência de algum fundamento. É infundado. Embora cada um de seus fenômenos esteja sujeito a esse princípio.

É livre de toda pluralidade, embora seus fenômenos sejam inúmeros. É em si mesmo um, mas não como um objeto em si mesmo. Pois a unidade de um objeto só é conhecida em contraste com a pluralidade possível.

A vontade não é uma como um conceito o é. Um conceito origina-se da abstração. É uma como aquilo que está fora do tempo e do espaço, fora de qualquer princípio de individuação.

Ou seja, fora da própria possibilidade de pluralidade. Veja bem, se minha identidade individual é a de uma vontade, um ser com vontade própria, minha vontade, que me identifica, e não minhas ideias — existem muitas, mas existe uma vontade unificada —, então a realidade última é a de uma vontade unificada, uma vontade absoluta.

Não a mente absoluta como em Hegel, mas a vontade absoluta em Schopenhauer. Esse é, portanto, o tema que ele desenvolve. A coisa em si é da natureza da vontade.

O absoluto se manifestará cegamente por impulso, por explosão criativa. Entende o Romantismo ? Bem, isso tem todo tipo de consequências para Schopenhauer, consequências pessimistas. Significa que, no âmago da realidade, existe uma busca incessante da qual não há escapatória.

Se você se afastar da busca incessante, o que resta é o tédio e a dor. Portanto, neste mundo, só existe o desejo insatisfeito, a vontade não realizada, ou então o tédio e a dor. Como disse Schopenhauer, este é o pior dos mundos possíveis.

O pior dos mundos possíveis. Veja bem, e aqui está a raiz do pessimismo de Sartre posteriormente. É possível superar o pior, em certa medida, pela experiência estética, que é contemplativa e representacional.

Mas isso é absorver-se no mundo como uma ideia. Você pode se voltar para a responsabilidade ética e lutar para superar a vontade própria, conquistar a compaixão pelos outros e fundir sua vontade não como um desejo pessoal, mas fundir sua vontade, a vontade da vontade absoluta. Mas o que isso faz com a sua própria vontade? A terceira alternativa é um ascetismo que nega a vontade, que reprime a vontade.

Mas se o mundo é uma projeção da minha vontade, então, se eu reprimir a minha vontade, eu nego o meu mundo. Portanto, se eu não tiver vontade de ver, de pensar, de observar, então não há nada. O estado de vazio é o resultado.

Bem, as seleções em Hartman incluem tudo isso, páginas 122 a 126. Eu mencionei Hartman em Gardner? Mencionei Hartman porque Schopenhauer tinha uma espécie de discípulo, um seguidor, Edward von Hartmann, que, concordando com o pessimismo de Schopenhauer, disse que o ato final da vontade, é claro, tem que ser um ato de suicídio. E então, se este é o pior dos mundos possíveis, o suicídio, obviamente, é a consequência, o que nos remete a alguns dos primeiros hedonistas cirenaicos da época helenística.

Mas se você leu Albert Camus e seu Mito de Sísifo, no qual ele discute a ética do suicídio, ele o faz por causa desse schopenhaueriano- hartmanniano. O que fazer em um mundo onde a dialética deixou as coisas sem síntese, no pior dos mundos

possíveis? Essa é a questão de Schopenhauer, que os existencialistas tentam responder. E acho justo dizer que os existencialistas religiosos propõem a síntese .

Os existencialistas pessimistas não têm nenhuma síntese a apresentar. Bem, acho que estamos cerca de um minuto atrasados . Certo.

Leia Schopenhauer.