

OS TIPOS DE PENSAMENTO FILOSÓFICO^{1, 2}

William James

Tradução de Evandro Lisboa Freire

Programa de Estudos Pós-Graduados em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem (LAEL/PUC-SP) – Brasil
elf_translation@yahoo.com.br

Como estas poucas conferências devem ser abertas ao público, optei por excluir todos os problemas mais específicos e um ou outro tópico de interesse geral envolvido. Felizmente, nossa era parece estar voltando a ser filosófica – mesmo nas cinzas ainda subsistem as chamas do costume. Oxford, o velho canteiro, para o mundo britânico, do idealismo inspirado em Kant e Hegel, recentemente tornou-se o viveiro de um modo bem diferente de pensamento. Mesmo os não filósofos começaram a se interessar por uma controvérsia sobre o que é conhecido como pluralismo ou humanismo. É um pouco como se o antigo empirismo britânico, há tanto tempo declarado fora de moda por fórmulas alemãs que soam mais nobres, estivesse recompondo-se e preparando-se para seu voo mais alto. Parece que as bases estão sendo mencionadas e examinadas como se fossem novas outra vez.

A individualidade vai além de todas as classificações, embora insistamos em classificar cada pessoa que encontramos de acordo com um rótulo geral. Como esses rótulos em geral sugerem associações negativas a um ou outro ouvinte, a vida da filosofia consiste substancialmente em um incômodo com a classificação e em queixas quanto aos mal-entendidos. Entretanto, há sinais de esclarecimento e, no geral, menos aspereza na discussão – por ambas as coisas, devemos agradecer, em parte, tanto a Oxford como a Harvard. Ao voltar meu olhar para a década de 1860, vejo que Mill³, Bain⁴ e Hamilton⁵ eram os únicos filósofos oficiais no Reino Unido. Spencer⁶, Martineau⁷ e Hodgson⁸ ainda estavam dando seus

¹ Conferência 1 de *Um universo pluralista*: Conferências Hibbert no Manchester College sobre a situação atual na filosofia [*A pluralistic universe*: Hibbert Lectures at Manchester College on the present situation in philosophy], de 1909. A versão em inglês adotada nesta tradução foi obtida no site *The Project Gutenberg*. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/ebooks/11984>>. Acesso em: 28 set. 2010.

² Optamos por introduzir nesta tradução notas de rodapé com informações básicas sobre autores pouco conhecidos do público brasileiro citados por William James. Ao final temos as 4 (quatro) notas que acompanham o original, identificadas no corpo deste texto entre colchetes [1] a [4].

³ John Stuart Mill (1806-1873), filósofo inglês. James dedicou *Pragmatismo* à memória de Mill e em suas obras publicadas, principalmente *Os princípios da psicologia*, fez muitas referências a ele; entretanto, são os artigos não publicados de James que nos possibilitam perceber toda a sua preocupação com a filosofia de Mill.

⁴ Alexander Bain (1818-1903), filósofo escocês.

⁵ Sir William Hamilton (1788-1856), filósofo escocês.

⁶ Herbert Spencer (1820-1903), filósofo inglês. Em 1876-77, quando James começou a ensinar psicologia, ele utilizou a obra *The principles of psychology*, de Spencer, como texto. Um dos primeiros artigos filosóficos de James foi uma crítica de Spencer, “Remarks on Spencer’s definition of mind as correspondence”, publicada no *Journal of Speculative Philosophy*, 12, p. 1-18, 1878, e republicada em *Collected essays and reviews* (1920), p. 43-68.

⁷ James Martineau (1805-1900), filósofo inglês. Em 1888-89, James ministrou um curso chamado “English Contributions to Theistic Ethics”, no qual as obras de Martineau *A study of religion*, 2 volumes (Oxford: Clarendon, 1888), e *Types of ethical theory*, 2 volumes (Oxford: Clarendon, 1885), foram utilizadas como textos.

primeiros passos. Na França, os discípulos de Cousin⁹ faziam incursões apenas na História, e somente Renouvier¹⁰ possuía um sistema original. Na Alemanha, o ímpeto hegeliano havia se dissipado e, com exceção da erudição histórica, não restava nada além da controvérsia materialista, cujos campeões eram homens como Büchner¹¹ e Ulrici¹². Lotze¹³ e Fechner¹⁴ eram os únicos pensadores originais, e Fechner não era sequer um filósofo profissional.

A impressão geral era de lutas e oposições grosseiras, de pouca sutileza e de uma ignorância generalizada. O amadorismo era desenfreado. As *Letters on the philosophy of the human mind* (“Cartas sobre a filosofia da mente humana”), de Samuel Bailey¹⁵, publicadas em 1855, são uma das melhores expressões do associativismo inglês, e um livro realmente poderoso. Vejamos o que ele escreve a respeito de Kant:

Ninguém, depois de ler os excertos etc., surpreende-se ao ouvir uma declaração feita por homens de habilidades excepcionais dando conta de que, após anos de estudo, não conseguiram formar uma ideia clara das especulações de Kant. Eu ficaria quase surpreso se eles tivessem conseguido. Em/por volta de 1818, Lord Grenville¹⁶, ao visitar os Lagos Ingleses, disse ao Professor Wilson que, após cinco anos estudando a filosofia de Kant, não havia concebido nenhuma ideia clara a respeito dela. Na mesma época, Wilberforce¹⁷ fez a mesma confissão a outro amigo meu. “Estou tentando”, exclamou Sir James Mackintosh¹⁸, claramente irritado por seus esforços frustrados, “entender essa maldita filosofia alemã” [1].

Qual pensador de Oxford ousaria publicar citações de autoridade tão ingênuas e provincianas nos dias de hoje?

A tocha do aprendizado passa de uma terra para outra conforme o espírito sopra a chama. O aprofundamento da consciência filosófica chegou a nós, ingleses, vindo da Alemanha, da mesma forma que provavelmente seguirá para outro lugar em breve. Devemos agradecer a Ferrier¹⁹, J. H. Stirling²⁰ e, mais do que a qualquer outro, T. H. Green²¹. Se me pedissem para dizer com todas as letras qual foi a maior mudança doutrinária, eu indicaria que foi a passagem da rispidez do antigo pensamento inglês, sua ultrassimplicidade de espírito, tanto quando era religioso como quando era antirreligioso, em direção a um racionalismo

⁸ Shadworth Hollway Hodgson (1832-1912), filósofo inglês. Sobre as relações entre James e Hodgson, ver Ralph Barton Perry, *The thought and character of William James*, 2 volumes (Boston: Little Brown, 1935), v. I, p. 611-653.

⁹ Victor Cousin (1792-1867), filósofo francês. Em 15 de maio de 1868, James escreveu para Oliver Wendell Holmes Jr. que estava lendo a “exposé” de Kant escrita por Cousin. Relatando a data de 18 de abril de 1868, James escreveu em seu diário: “Finalizei V. Cousin sobre Kant ontem. Um livro predominantemente refinado e eloquente em algumas passagens, porém, deixou-me uma má impressão – não tanto de insinceridade, mas de falta de espírito. Ele observa a filosofia de um ponto de vista oficial ao extremo”.

¹⁰ Charles Renouvier (1815-1903), filósofo francês. Sobre as relações entre James e Renouvier, ver Ralph Barton Perry, *The thought and character of William James*, 2 volumes (Boston: Little Brown, 1935), v. I, p. 654-710.

¹¹ Ludwig Büchner (1824-1899), filósofo alemão.

¹² Hermann Ulrici (1806-1884), filósofo alemão.

¹³ Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), filósofo alemão.

¹⁴ Gustav Theodor Fechner (1801-1887), psicólogo alemão.

¹⁵ Samuel Bailey (1791-1870), economista e filósofo inglês.

¹⁶ William Wyndham Grenville, 1º Barão Grenville PC (1759-1834), político inglês do partido Whig e primeiro-ministro do Reino Unido.

¹⁷ William Wilberforce (1759-1833), político britânico e líder abolicionista.

¹⁸ Sir James Mackintosh (1765-1832), jurista, político e historiador escocês.

¹⁹ James Frederick Ferrier (1808-1864), filósofo escocês.

²⁰ James Hutchison Stirling (1820-1909), filósofo escocês.

²¹ Thomas Hill Green (1836-1882), filósofo inglês.

derivado, em primeira instância, da Alemanha, mas sem a tecnicidade e estridência alemãs, além de contentar-se em sugerir, permanecer vago e ser, ao modo inglês, devoto.

Na época em que T. H. Green chegou a Oxford a geração de então parecia sentir-se como se tivesse se alimentado do pão da psicologia e do associativismo por muito tempo, e como se uma pequena vastidão – mesmo que proveniente da vagueza, assim como de um pouco de ar fresco vindo de muito longe que nos rememorasse de nossa sublimidade pré-natal – fosse bem-vinda.

O grande ponto de ataque de Green foi a desconexão do sensacionalismo inglês reinante. Relacionar era a grande atividade intelectual para ele, que acreditava encontrar-se a chave para esse relacionar no que a maioria de vocês conhece como unidade da apercepção de Kant, transformada em um espírito vivo do mundo.

Portanto, um monismo do tipo devoto. De algum modo, devemos ser anjos decaídos, ter tal inteligência; e um grande desdém do tipo sensacionalista sempre caracterizou essa escola de pensamento, que, como um todo, reinou suprema em Oxford e nas universidades escocesas até os dias de hoje.

Mas agora há sinais de que isso está dando lugar a uma onda de empirismo revisado. Confesso que eu deveria ficar feliz ao ver esta última onda prevalecer; então – quanto mais cedo eu for franco sobre isso, melhor – espero ter minha voz computada a seu favor como um dos resultados desta conferência/curso.

O que os termos empirismo e racionalismo significam? Em sua mais fecunda diferença, empirismo significa o hábito de explicar o todo pelas partes e racionalismo significa o hábito de explicar as partes pelo todo. O racionalismo, assim, mantém afinidades com o monismo, pois a completude se dá com a união, enquanto o empirismo tem propensão para visões pluralistas. Nenhuma filosofia pode jamais ser algo mais do que um esboço resumido, uma foto reduzida do mundo, uma visão panorâmica da perspectiva dos eventos. E a primeira coisa a notar é isso, que o único material à nossa disposição para tirar uma foto do mundo inteiro é provido pelas várias partes do mundo que já tivemos a oportunidade de conhecer. Podemos não inventar nenhuma forma de concepção, aplicável exclusivamente ao todo, e não sugerido originalmente pelas partes. Todos os filósofos, cada um a seu modo, conceberam o mundo de acordo com a analogia de alguma de suas características que chamaram em especial sua atenção. Dessa forma, os teístas encontram sua deusa na manufatura e os panteístas no crescimento. Para um único homem, o mundo é como um pensamento ou uma frase gramatical na qual um pensamento é expresso. Para tal filósofo, o todo deve anteceder logicamente as partes; pois as letras jamais teriam sido inventadas sem sílabas a soletrar, nem sílabas sem palavras a enunciar.

Outro homem, atordoado com a fragmentação e casualidade mútua de tantos detalhes do mundo, concebe o universo como um todo que era originalmente uma fragmentação, e supõe que a ordem tenha se sedimentado sobre ele em segunda instância, talvez devido ao atrito e desgaste por fricção interna das porções que originalmente interferiam.

Outro entenderá a ordem como uma simples ocorrência estatística, e o universo será para ele algo como uma grande “sacola surpresa” com bolas brancas e pretas dentro, cujas quantidades adivinhamos apenas estatisticamente, de acordo com a frequência com que observamos sua revelação.

Para outro, ainda, na verdade não existe uma ordem inerente, somos nós que projetamos a ordem no mundo ao selecionar objetos e estabelecer relações com o objetivo de satisfazer nossos interesses intelectuais. Nós modelamos a ordem ao eliminar as partes em desordem; e, assim, o mundo é concebido segundo a analogia de uma floresta ou um bloco de

mármore a partir dos quais parques ou estátuas podem ser produzidos por meio da eliminação das árvores ou lascas de rocha irrelevantes.

Alguns pensadores seguem sugestões da vida humana, e tratam o universo como se ele fosse um lugar de realização dos ideais. Outros são menos sensíveis às suas características menos importantes; para estes, as necessidades básicas expressam melhor o quadro.

Todos seguem uma ou outra analogia, e todas as analogias seguem uma ou outra das subdivisões do universo. Cada um está propenso, de uma forma ou de outra, a afirmar que suas conclusões são as únicas providas de lógica, que são necessidades da razão universal, e que são, no fundo, mais ou menos acasos de visão pessoal, sendo a melhor opção admiti-las como tais; pois a visão de um homem pode ser muito mais valiosa do que a dos outros, e as nossas visões geralmente são não só nossas contribuições mais interessantes, mas, também, as mais respeitáveis no mundo do qual fazemos parte. Por que a razão foi concedida aos homens, disse um escritor do século XVIII, senão para possibilitar que eles encontrem uma razão para o que querem pensar e fazer? Acho que a história da filosofia o contradiz veementemente, “o objetivo do conhecimento”, diz Hegel[2], “é despir o mundo objetivo de sua bizarrice e deixar-nos mais à vontade nele”. Homens diferentes sentem-se mais à vontade em partes diferentes do mundo.

Deixem-me fazer alguns poucos comentários sobre as curiosas antipatias que essas parcialidades criaram. Elas são soberanamente injustas, pois todas as partes são compostas por seres humanos com os mesmos interesses essenciais e nenhum deles é o mais perverso dos demônios, como o outro sempre imagina que é. Ambos são leais ao mundo que os abriga: nenhum deles quer estragá-lo nem considerá-lo uma incoerência insana; ambos querem mantê-lo como algum tipo de universo e todas as suas diferenças são secundárias a esse profundo acordo. Essas diferenças podem ser apenas propensões a enfatizar de modo diferente. Ou um homem pode valorizar mais a finalidade e segurança do que outro. Ou suas preferências em relação à linguagem podem ser diferentes. Um deles pode gostar de um universo que se presta à caracterização altiva e arrogante. Para o outro, isso pode parecer sentimentalista ou retórico.

Alguém pode desejar o direito de utilizar um vocabulário de funcionário de escritório, enquanto outro pode querer utilizar um vocabulário técnico ou profissional. Certo fazendeiro norte-americano que eu conhecia foi chamado de canalha por um de seus vizinhos. Este foi agredido pelo fazendeiro, que disse: “Não perdoarei nenhum de seus epítetos diminutivos”. As mentes empíricas, ao pôr as partes à frente do todo, parecem aos racionalistas, que começam pelo todo e, conseqüentemente, desfrutam os privilégios da magniloquência, usar epítetos diminutivos com a intenção de ofender. Entretanto, todas essas diferenças são questões menores que devem ser subordinadas ao fato de que, sejamos empiristas ou racionalistas, nós mesmos somos partes do universo e compartilhamos a mesma profunda preocupação com o seu destino. Ansiamos, da mesma forma, sentirmo-nos realmente mais à vontade nele e contribuir com nossa minúscula parcela para melhorá-lo. Seria uma pena permitir que pequenas discordâncias estéticas mantivessem homens dignos apartados.

Eu mesmo deverei encontrar uma utilidade nos epítetos diminutivos do empirismo. Porém, se vocês olharem o que há por trás das palavras, qual é o seu espírito, estou certo de que não irão considerar isso um matricídio. Sou um filho tão bom para nossa mãe quanto qualquer dos racionalistas que me leem. O que me incomoda mais do que esse equívoco é a obscuridade das questões sobre as quais serei obrigado a falar, e a dificuldade de torná-las inteligíveis para quem as ouve pela primeira vez. Mas há duas partes, “zwei stuecke”, como Kant diria, em toda filosofia – a perspectiva, crença ou atitude final a que ela nos leva, e os raciocínios por meio dos quais essa atitude é alcançada e mediada. Uma filosofia, como James

Ferrier costumava dizer, deve, de fato, ser verdadeira, mas esse é o mais básico dos requisitos. Pode-se alcançar a verdade sem ser um filósofo, seja por meio de adivinhação ou revelação. O que distingue a verdade do filósofo é o fato de ela ser raciocinada. O filósofo obtém sua verdade com argumentos, e não suposições. Os homens comuns herdaram suas crenças sem saber de onde elas vieram. Eles apegam-se a elas com ambas as mãos e não as largam por nada. Os filósofos precisam fazer mais do que isso; primeiro, eles devem obter autorização da razão para tanto; e para a mente filosófica profissional a operação de obter a autorização geralmente é uma coisa de muito mais brilho e inspiração do que quaisquer crenças particulares às quais essa autorização possa conceder o direito de acesso. Suponham, por exemplo, que um filósofo acredite no chamado livre-arbítrio. E que um homem comum ao lado dele também possa partilhar dessa crença, possuindo-a por conta de uma intuição inata, e recusa-se a aceitar que o outro seja mesmo um filósofo – ele pode até se sentir envergonhado por ter qualquer tipo de relação com tal pessoa. O que interessa ao filósofo são as premissas específicas sobre as quais o livre-arbítrio em que acredita se sustenta, o sentido que lhe é atribuído, as objeções que foram remediadas e as dificuldades que foram enfrentadas por meio desse livre-arbítrio, em suma, o conjunto que engloba a forma, a índole, o modo e o aparato técnico da crença em questão. Outro filósofo que pudesse utilizar o mesmo aparato técnico e fazer as mesmas distinções etc., mas que apresentasse conclusões em sentido contrário e negasse completamente o livre-arbítrio fascinaria o primeiro filósofo que mencionamos muito mais do que o companheiro de crença leigo. Seus interesses técnicos em comum os uniriam em um grau muito maior do que suas conclusões conflitantes seriam capazes de separá-los. Cada um deles sentiria uma irmandade essencial por parte do outro, pensaria nele, escreveria sobre ele, resguardaria a opinião dele. Já o mero seguidor do livre-arbítrio seria desconsiderado por ambos os filósofos. Ele não seria contabilizado nem como aliado, nem como oponente.

Em certa medida, essa é, sem dúvida, a forma como deveria ser. Porém, como todo tipo de profissionalismo, este pode chegar a extremos abusivos. Afinal, os fins são mais importantes do que os meios, na maior parte das coisas humanas, e as formas e métodos podem facilmente frustrar seu próprio propósito. O abuso da tecnicidade é observado na infrequência com que, na literatura filosófica, as questões metafísicas são discutidas diretamente e sem perda de foco. Quase sempre são abordadas como se estivessem cobertas por uma pesada cortina de lã, envoltas pelas opiniões de filósofos predecessores. As alternativas encontram-se agasalhadas em nomes próprios, como se fosse indecente para uma verdade a nudez. O falecido Professor John Grote²², de Cambridge, tem ótimos comentários sobre isso. “O pensamento”, diz ele,

(...) não é uma questão profissional, não é algo restrito aos chamados filósofos ou pensadores renomados. O melhor filósofo é o homem capaz de pensar da maneira mais simples. Eu gostaria que as pessoas levassem em consideração que o pensamento – e a filosofia nada mais é do que um pensar bem e metodicamente – é uma questão íntima delas, uma parte de seu verdadeiro ser... e que elas iriam valorizar o que pensam e interessar-se por isso...

E ele prossegue:

Na minha opinião, há algo deprimente nessa carga de aprendizado, em que apenas o que já foi dito deve entrar na cabeça das pessoas; oh, esta é a opinião de tais e tais pessoas expressa há muito tempo. Não consigo pensar em nada mais nocivo para os estudantes do que adquirir o hábito de dizer a

²² John Grote (1813-1866), filósofo inglês.

eles mesmos sobre seus pensamentos filosóficos triviais: Oh, alguém já deve ter pensado nisso antes [3].

Entretanto, esse é o hábito mais encorajado em nossos bancos escolares. Você deve atrelar sua opinião à de Aristóteles ou Espinosa; você deve defini-la pela distância que tem da de Kant; você deve refutar a visão de seu rival identificando-a com a de Protágoras. E é assim que toda a espontaneidade de pensamento, todo o frescor da concepção, é arruinada. Você só toca em peças de mostruário. A supertecnicidade, e o conseqüente enfado, de nossos jovens discípulos nas universidades americanas é espantosa. Ela vem do excesso de zelo pelos modelos e modos germânicos. Deixem-me expressar com fervor minha esperança de que vocês voltarão a seguir a mais humana tradição britânica. Os alunos americanos precisam resgatar o contato direto com o nosso tema por árduo esforço próprio em idades mais avançadas. Alguns de nós passaram por isso. Alguns dos mais jovens, temo eu, nunca irão, o que indica como os hábitos comerciais do profissionalismo estão fortalecidos.

Em uma área como a filosofia, é simplesmente fatal perder a conexão com o espaço aberto da natureza humana e pensar apenas em termos de tradição comercial. Na Alemanha as formas são tão profissionalizadas que todos os que ocuparam uma cátedra e escreveram um livro, ainda que distorcido e excêntrico, têm o direito legal de figurar para sempre na história da área, como uma mosca aprisionada em âmbar. Todos aqueles que vierem a tratar do mesmo assunto depois tem a obrigação de citá-lo e aferir suas opiniões com a opinião dele. Essas são as regras do jogo profissional – eles pensam e escrevem exclusivamente a partir uns dos outros e uns para os outros e uns sobre os outros. Com essa exclusão do espaço aberto toda a perspectiva real se perde, os extremos e as esquisitices têm tanto valor quanto as coisas sensatas e exigem a mesma atenção; e se por acaso qualquer um escrever de um modo que os leigos entendam e apenas sobre os resultados, com sua mente direcionada diretamente ao objeto em questão, isso será considerado *oberflaechliches zeug e ganz unwissenschaftlich*. O Professor Paulsen²³ escreveu recentemente algumas linhas sensíveis sobre essa superprofissionalização, sob o domínio da qual seus escritos, que pecam por serem “literários”, perderam o prestígio na Alemanha. A filosofia, diz ele, assumiu há muito na Alemanha o caráter de uma ciência esotérica e oculta. Existe um verdadeiro pavor da popularidade. A simplicidade na declaração é considerada sinônimo de futilidade e superficialidade. Ele lembra que um velho professor lhe disse certa vez: Sim, nós filósofos, sempre que desejamos, podemos ir tão longe que algumas poucas frases bastam para que cheguemos a um ponto onde ninguém será capaz de nos acompanhar”. O professor disse isso com grande orgulho, mas, na verdade, ele deveria sentir-se envergonhado disso. Quando a técnica é grande, os resultados devem ser maiores ainda. Para ensinar filosofia de modo que o interesse dos alunos na técnica seja maior do que nos resultados certamente é uma terrível aberração. É uma forma ruim, jamais uma forma boa, de atuar em uma disciplina de tamanho interesse humano universal. Além disso, técnica por técnica, a de David Hume não estabeleceu, afinal, o tipo de modelo mais difícil de seguir? Não é o mais admirável? A mente britânica, graças a Deus, e a mente francesa ainda se mantêm, por conta de sua aversão à técnica tosca e ao barbarismo, mais próximas às probabilidades naturais da verdade. Suas literaturas apresentam menos falsidades e monstruosidades do que a produzida na Alemanha. Pense na literatura alemã sobre a estética, com a absurdidade de um personagem tão antiestético como Immanuel Kant entronado em seu centro! Pense nos livros alemães sobre *religions-philosophie*, com as batalhas do coração traduzidas em jargão técnico e transformadas em algo dialético. A mais persistente levantadora de questões, perquiridora de objeções e reivindicadora de satisfações é a vida religiosa. Ainda que todos os seus problemas possam ser tratados com uma tecnicidade absurdamente pequena. O interessante é que, com

²³ Friedrich Paulsen (1846-1908), filósofo alemão e educador.

seu modo de lidar com a filosofia, os alemães consigam preservar um mínimo de espontaneidade. O fato de que eles ainda manifestam frescor e originalidade em um grau tão alto comprova a indestrutível riqueza dos dotes cerebrais germânicos.

Deixem-me repetir uma vez mais que a visão de um homem é o maior fato a respeito dele. Quem se importa com as razões de Carlyle²⁴, Schopenhauer ou Spencer? Uma filosofia é a expressão do caráter íntimo de um homem, e todas as definições do universo nada mais são do que reações deliberadas de personagens humanas a ele. Em um livro publicado recentemente do qual citei as palavras do Professor Paulsen, obra com sucessivos capítulos escritos por diversos filósofos alemães ainda vivos [4], passamos de uma atmosfera pessoal idiossincrática para outra quase como se estivéssemos percorrendo um álbum de fotos.

Se levarmos em consideração toda a história da filosofia, os sistemas reduzem-se a alguns poucos tipos principais que, sob toda a verborragia técnica com a qual o intelecto engenhoso do homem os envolve, são apenas uma grande quantidade de visões, modos de sentir toda a força do empuxo e ver todo o turbilhão da vida, imposto a cada um por conta de seu caráter e experiência como um todo, e sobre o todo preferido – não há nenhuma outra palavra fidedigna – como a melhor atitude de vivência que alguém pode ter. As personalidades cínicas assumem um tipo de atitude generalizada, já as solidárias assumem outra. Entretanto, nenhuma atitude generalizada pode ser aplicada em relação ao mundo como um todo antes que o intelecto seja capaz de desenvolver um considerável poder de generalização e de aprender a se satisfazer com fórmulas sintéticas. O pensamento dos homens primitivos mal tinha traços de filosofia. Para os selvagens, a natureza apresenta pouca unidade. Trata-se de uma procissão *Walpurgis-nacht*, um jogo quadriculado de luz e sombra, uma mescla benéfica e maléfica de poderes demoníacos e élficos. Embora vivam “integrados à natureza”, a última coisa que eles são é Wordsworthianos²⁵. Se uma pequena parcela da emoção cósmica for capaz de entretê-los, é provável que seja à meia-noite, quando a fumaça do acampamento sobe em direção à malévola lua cheia no zênite, e toda a floresta sussurra em sinal de bruxaria e perigo. A aterrorização do mundo, a travessura e multiplicidade, a pequenez das forças, as surpresas mágicas, a falta de responsabilização de cada agente, essas são certamente as características mais impressionantes daquele estágio da cultura, tudo isso comunica os encantos da curiosidade e os primeiros estímulos intelectuais. Tempestades e conflagrações, pestes e terremotos revelam poderes supramundanos e instigam o terror religioso, mas não a filosofia. A natureza, mais demoníaca do que divina, é, acima de tudo, multifacetada. Há inúmeras criaturas que alimentam ou ameaçam, ajudam ou aniquilam, inúmeros seres para amar ou odiar, entender ou conhecer – qual está acima de um e qual está abaixo de outro? Quem pode distinguir? Eles estão coordenados, na verdade, e nos adaptar a elas isoladamente, “zerar” os poderes perigosos e manter os outros amigáveis, independente da consistência e unidade, é o principal problema. O símbolo da natureza nesse estágio, como bem diz Paulsen, é a esfinge, sob cujos seios nutritivos avistam-se garras bem afiadas.

Entretanto, na hora certa o intelecto desperta, com sua paixão pela generalização, simplificação e subordinação, e, então, começam aquelas divergências de concepção que toda a experiência posterior mais parece ter aumentado do que eliminado, porque a natureza objetiva contribuiu com ambos os lados imparcialmente, e deixou os pensadores enfatizarem diferentes partes dela, e amontoar suplementos imaginários opostos.

Talvez a mais interessante oposição seja aquela que provém do choque entre o que chamei há pouco de índole solidária ou cínicas. As filosofias materialista e espiritual são os tipos antagônicos que advêm dessa oposição: a primeira define o mundo de modo que deixa a

²⁴ Thomas Carlyle (1795-1881), escritor e historiador escocês.

²⁵ Referência a William Wordsworth (1770-1850), poeta romântico inglês.

alma do homem sobre ele como um terreno de nômades ou estrangeiros, ao passo que a segunda insiste que aquilo que se apresenta como íntimo e humano deve sobrepujar aquilo que é brutal. Esta constitui o modo espiritual de pensamento.

Agora há dois tipos ou estágios muito distintos na filosofia espiritualista, e meu próximo propósito nesta conferência é tornar seu contraste visível. Ambos os tipos alcançam a tão almejada visão intimista, mas uma a alcança de modo menos bem-sucedido que a outra.

O termo genérico espiritualismo, que passo a usar meramente como o oposto do materialismo, assim, subdivide-se em duas espécies, a mais intimista sendo a monista e a menos intimista sendo a dualista. A espécie dualista é o teísmo que atingiu sua elaboração na filosofia escolástica, enquanto que a espécie monista é o panteísmo, às vezes chamado simplesmente de idealismo, e às vezes de idealismo “pós-kantiano” ou “absoluto”. O teísmo dualista é defendido de modo tão firme como sempre foi nos bancos escolares católicos, enquanto que ultimamente tendeu a desaparecer de nossas universidades britânicas e americanas, sendo substituído por um panteísmo mais ou menos aberto ou dissimulado. Tenho a impressão de que desde os tempos de T. H. Green o idealismo absoluto decididamente assumiu papel de destaque em Oxford. E ele também está na linha de frente em minha universidade, Harvard.

O idealismo absoluto alcança, como eu disse, o ponto de vista mais intimista; porém, essa afirmação precisa ser mais bem elaborada. Enquanto o teísmo representa o mundo como o mundo de Deus, e Deus como o que Matthew Arnold²⁶ chamou de homem não natural ampliado, parece que a qualidade inerente ao mundo permanece humana, e que nossas relações com ele já devem ser íntimas o bastante – pois o melhor de nós mesmos também parece estar do lado de fora de nós mesmos, e nós e o universo somos da mesma espécie espiritual. Até aqui tudo bem, então; e, conseqüentemente, alguém pode perguntar: O que mais você quer da intimidade? A resposta é que ser como uma coisa não é uma relação tão íntima quanto estar substancialmente incorporado a ela, formar um continuum corpo/alma com ela; e aquele idealismo politeísta que nos torna uma entidade única ligada a Deus alcança esse grau mais alto de intimidade.

A concepção teísta, que ilustra Deus e sua criação como entidades distintas uma da outra, ainda deixa o sujeito humano de fora da realidade mais profunda no universo. Segundo essa concepção, Deus é eternamente completo e autossuficiente; ele criou o mundo por sua livre vontade como uma substância diferente da dele, e criou o homem como uma terceira substância, diferente tanto da dele próprio como daquela do mundo. Entre eles, a ordem é Deus “primeiro”, em “segundo” o mundo e em “terceiro” o homem – essa é a visão teísta ortodoxa. E o teísmo ortodoxo tem sido tão zeloso da glória de Deus que se desdobra para exaltar tudo a respeito da noção de que ele é aquele que pode criar isolada e separadamente. Páginas e mais páginas dos livros escolásticos foram gastas para provar que Deus não está implicado de modo algum em seu ato criativo nem envolvido em sua criação. E que sua relação com as criaturas que fez não deve fazer qualquer diferença para ele; atribuir qualquer conseqüência ou qualificar seu ser é repudiado como uma calúnia panteísta sobre sua autossuficiência. Eu disse há pouco que o teísmo trata a nós e a Deus como algo da mesma espécie, porém, do ponto de vista ortodoxo isso é um erro de linguagem. Deus e suas criaturas são distintos *toto genere* na teologia escolástica, eles não têm absolutamente nada em comum; não, atribuir a Deus qualquer tipo de natureza genérica o deprecia; ele não pode ser classificado de forma alguma. Em certo sentido, assim, o teísmo filosófico nos torna forasteiros e mantém-nos alheios a Deus, de modo que, em qualquer proporção, essa conexão conosco parece unilateral, e não recíproca. Sua ação pode nos afetar, mas ele jamais pode ser

²⁶ Matthew Arnold (1822-1888), poeta e crítico cultural inglês.

afetado por nossa reação. Nossa relação, em suma, não é uma relação estritamente social. Decerto, na religião dos homens comuns acredita-se que a relação seja social, mas essa é apenas uma das muitas diferenças entre religião e teologia.

O dualismo essencial da visão teísta tem todos os tipos de consequências colaterais. Com o homem sendo algo alheio e meramente sujeito a Deus, em vez de seu parceiro íntimo, um caráter de externalidade invade o campo. Deus não é o coração do nosso coração nem a razão da nossa razão, mas sim nosso magistrado; e obedecer mecanicamente as suas ordens, por mais estranhas que elas possam parecer, continua sendo nossa única obrigação moral. As concepções do direito penal têm, de fato, assumido papel de destaque na definição de nossas relações com ele. Nossas relações com a verdade especulativa demonstram a mesma externalidade. Uma de nossas obrigações é conhecer a verdade, e pensadores racionalistas sempre admitiram ser essa nossa obrigação suprema. No entanto, no teísmo escolástico encontramos a verdade já instituída e estabelecida sem nossa colaboração, completamente separada de nosso conhecimento; e o máximo que podemos fazer é reconhecê-la de modo passivo e aderir a ela, embora uma adesão como a nossa não faça um pingão de diferença àquilo a que se adere. De novo, a situação aqui é radicalmente dualista. Não é como se o mundo passasse a conhecer a si próprio, ou Deus passasse a conhecer a si próprio, em parte por meio de nós, como os idealistas panteístas têm insistido, a verdade existe per se e de forma absoluta, pela graça e vontade de Deus, não importa quem de nós a conheça ou desconheça, e ela continuará a existir inalterada até mesmo se nós, finitos conhecedores, formos todos aniquilados.

Devo confessar que esse dualismo e falta de intimidade sempre operou como um estorvo e desvantagem no pensamento Cristão. A teologia ortodoxa teve de travar uma luta obstinada dentro das escolas contra as diversas formas de heresia panteísta que as experiências místicas de pessoas religiosas, por um lado, e as superioridades formais ou estéticas do monismo sobre o dualismo, por outro, continuaram produzindo. Deus como uma alma íntima e razão do universo sempre pareceu ser para algumas pessoas uma concepção mais valiosa do que aquela de Deus como criador externo. Concebido dessa forma, ele parecia unificar o mundo de modo mais perfeito, ele o torna menos finito e mecânico, e em comparação com tal Deus, um criador externo mais parecia uma fantasia infantil. Os hindus me disseram que o grande obstáculo para a disseminação do Cristianismo em seu país foi a puerilidade de nosso dogma sobre a criação. Ele não tem alcance e infinitude suficientes para suprir sequer as exigências dos indianos iletrados.

Certamente, a maioria dos aqui presentes concordará de pronto com o Hinduísmo nessa questão. Aqueles de nós que são sexagenários já sentiram na pele uma daquelas mutações graduais do humor intelectual, causadas por incontáveis influências, que fazem com que o pensamento de uma geração passada pareça tão diferente daquele da geração seguinte, como se fosse a expressão de uma raça humana diferente. O maquinário teológico que parecia tão vivaz a nossos ancestrais, com sua era finita do mundo, sua criação a partir do nada, sua moralidade e escatologia jurídica, sua apreciação por premiações e punições, seu costume de tratar Deus como um ideador externo, um “comandante inteligente e moral”, soa tão estranho à maioria de nós como se fosse a religião de algum selvagem bizarro. Os panoramas mais vastos que o evolucionismo científico desvendou e o gradual aumento dos ideais sociais-democratas alteraram o tipo de nossa imaginação, e o teísmo monárquico mais antigo está obsoleto ou obsolecente. O lugar do divino no mundo deve ser mais orgânico e íntimo. Ainda é possível se confessar verbalmente a um criador externo e suas instituições na Igreja com fórmulas que subsistem por conta de sua mera inércia, mas não há vida nelas, evitamos insistir nelas, toda a sinceridade de nosso coração encontra-se em outro lugar. Devo deixar o materialismo cínico completamente fora de nossa discussão porque ele não é assunto que

interessa à audiência aqui presente, e devo ignorar o ultrapassado teísmo dualista pela mesma razão. Nossa mente contemporânea compreendeu de uma vez por todas a possibilidade de uma *Weltanschauung* mais intimista, as únicas opiniões amplamente merecedoras de nossa atenção recairão sobre o escopo geral do que pode ser, grosso modo, chamado de campo panteísta de visão, a visão de Deus como o divino interior em vez do criador externo, e da vida humana como parte e parcela dessa realidade profunda.

Assim como observamos que o espiritualismo em geral se divide em uma espécie mais intimista e outra menos intimista, a espécie mais intimista também se divide em duas subespécies, das quais a primeira é mais monista e a outra mais pluralista na forma. Digo na forma porque nosso vocabulário torna-se insatisfatório se aqui não distinguirmos a forma da substância. A vida interior das coisas deve ser, de alguma forma, substancialmente semelhante às partes mais afetuosas da natureza humana em qualquer filosofia espiritualista. A palavra “intimidade” provavelmente cobre a diferença essencial. O materialismo mantém o exterior das coisas como algo mais primário e duradouro, ele nos manda a um canto solitário com nossa intimidade. Os aspectos brutais se sobrepõem e se dissipam; o refinamento tem o mais frágil e efêmero apego à realidade.

De um ponto de vista pragmático, a diferença entre viver contra um retrospecto de exterioridade e outro de intimidade equivale à diferença entre um hábito geral de receio e outro de confiança. Pode-se chamar isso de uma diferença social, pois, acima de tudo, o *socius* comum a todos nós é o grande universo do qual somos filhos. Se formos materialistas devemos duvidar desse *socius*, ser cautelosos, ficar atentos e na defensiva. Se formos espiritualistas podemos ser concessivos, comprometidos e não ter nenhum medo extremo.

O contraste é áspero demais, e pode ser cortado por todos os outros tipos de divisão, traçados a partir de pontos de vista diferentes da exterioridade e da intimidade. Temos tantos assuntos a tratar com a natureza que nenhum deles nos oferece um fecho que abranja o todo. O esforço filosófico de definir a natureza de modo que os interesses de ninguém sejam postos de lado, de modo que ninguém fique do lado de fora da porta perguntando “Por onde eu entro?” pode ser dado como um fracasso de antemão. O máximo que uma filosofia pode esperar é não deixar qualquer interesse do lado de fora para sempre. Não importa quais portas ela feche, ela deve deixar outras portas abertas aos interesses aos quais não deu atenção. Comecei alçando-nos à intimidade e exterioridade porque isso proporciona um contraste extremamente interessante e irá introduzir de modo conveniente um contraste mais amplo ao qual acredito que esta hora nos levará.

A maioria dos homens é solidária. Por outro lado, poucos são cínicos porque gostam de cinismo, e a maior parte dos materialistas caracteriza-se dessa maneira porque pensa que a evidência dos fatos os impele a isso, ou porque acham os idealistas com os quais têm contato reservados e generosos demais; então, em vez de desfrutar sua companhia eles viajam ao extremo oposto. Assim, proponho que vocês desconsiderem completamente os materialistas por ora e pensem apenas no partido solidário.

É normal, para mim, ser solidário no sentido em que uso esse termo. Não exigir relações íntimas com o universo e não desejá-las com grande satisfação deveriam ser sinais justificados de que algo está errado. Da mesma forma, quando mentes desse tipo alcançam o nível filosófico e buscam alguma unificação de suas visões, elas se encontram compelidas a corrigir aquela aparência aborígene das coisas com as quais os selvagens não se incomodam. Essa presença esfíngica, com seus seios e suas garras, aquele multifacetamento aberto, é um objeto extremamente discrepante para a contemplação filosófica. A intimidade e a exterioridade não podem ser simplesmente apontadas como coexistentes. Um pedido precisa ser feito; e nesse pedido o lado mais alto das coisas deve prevalecer. A filosofia do absoluto

concorda com a filosofia pluralista que vou contrastar com ela nestas conferências, no sentido de que ambas identificam a substância humana com a substância divina. Entretanto, ao passo que o absolutismo acha que a substância mencionada torna-se completamente divina apenas na forma da totalidade, e não se apresenta como substância em si em outra forma que não a forma tudo, a visão pluralista que prefiro adotar é propensa a acreditar que, no fim das contas, não deve haver absolutamente nenhuma forma tudo, que a substância da realidade pode não vir a ser coletada por completo, que uma parte dela pode permanecer de fora da maior combinação já feita dessa substância, e que uma forma distributiva da realidade, a forma cada, é logicamente tão aceitável e empíricamente tão provável quanto a forma tudo em geral aceita como a coisa por óbvio autoevidente. O contraste entre essas duas formas de uma realidade que concordaremos em supor substancialmente espiritual é, na prática, o tópico deste curso de conferências. Agora vocês entendem o que quero dizer com duas subespécies de panteísmo. Se dermos à subespécie monista o nome de filosofia do absoluto, podemos nomear o empirismo radical seu oponente pluralista, e pode ser uma boa ideia distingui-las ocasionalmente em oportunidades posteriores por esses nomes.

Como modo conveniente de iniciar o estudo de suas diferenças, posso citar um artigo recente escrito pelo Professor Jacks²⁷, do Manchester College. O Professor Jacks, em algumas páginas brilhantes do *Hibbert Journal*²⁸ do último mês de outubro, estuda a relação entre o universo e o filósofo que o descreve e define essa relação para nós. Vocês podem aceitar dois casos, diz ele. Ou o que o filósofo nos conta não é importante para o universo que ele está relatando, uma excrescência parasitária, digamos; ou o fato de que seu filosofar é por si só uma das coisas relatadas na filosofia, e é incluída por conta própria na descrição. No primeiro caso, o filósofo considera tudo que faz parte do universo, exceto aquilo que a sua própria presença implica; no segundo caso, sua filosofia é ela própria uma parte íntima do universo, e pode ser uma parte suficientemente relevante para dar uma nova acepção ao que as outras partes significam. Essa pode ser uma reação suprema do universo a si mesmo pela qual ele chega ao autoconhecimento. Ele pode lidar consigo mesmo de modo diferente em consequência desse evento.

Agora, tanto o empirismo como o absolutismo trazem o filósofo para dentro e tornam o homem íntimo, porém, o primeiro sendo pluralista e o segundo monista, eles fazem isso de modos diferentes que precisam de muita explicação. Deixem-me contrastar o primeiro com o segundo modo de representar o status do pensador humano.

Para o monismo, o mundo não é uma compilação, mas um grande fato que abrange tudo fora do qual não há nada – nada é a única alternativa a ele. Quando o monismo é idealista, esse fato que tudo envolve é representado como uma mente absoluta que torna os fatos parciais para pensar neles, assim como nós criamos objetos em um sonho ao sonhar com eles ou criamos personagens em uma história ao imaginá-los. Ser, nesse esquema, é, por parte de uma coisa finita, ser um objeto para o absoluto; e, por parte do absoluto, é ser o pensador daquele conjunto de objetos. Se usarmos a palavra “conteúdo” aqui, veremos que o absoluto e o mundo têm um conteúdo idêntico. O absoluto não é nada mais do que o conhecimento daqueles objetos; e os objetos não são nada além do que o absoluto conhece. O mundo e aquele que em tudo pensa, então, interpenetram-se e absorvem um ao outro até que não reste nenhum resíduo. Eles não são nada mais do que dois nomes para o mesmo material idêntico, observado uma hora sob um ponto de vista subjetivo e outra sob um ponto de vista objetivo – *gedanke* e *gedachtes*, como diríamos em alemão. Naturalmente, nós, filósofos fazemos parte do material, no esquema monista. O absoluto nos cria ao pensar em nós, e se nós mesmos

²⁷ Lawrence Pearsall Jacks (1860-1955), educador, filósofo e religioso inglês.

²⁸ *The Hibbert Journal*, periódico de filosofia e teologia criado em 1902.

somos iluminados o suficiente para acreditar no absoluto, então se pode dizer que nosso filosofar é um dos modos nos quais o absoluto se torna consciente de si. Esse é o esquema panteísta completo, a *identitaetsphilosophie*, a imanência de Deus em sua criação, uma concepção sublime a partir de sua tremenda unidade. E isso apesar de essa unidade ser incompleta, como o exame em maior detalhe demonstrará.

Como eu disse, o absoluto e o mundo são um único fato quando considerados materialmente. Nossa filosofia, por exemplo, não é numericamente distinta do conhecimento que o absoluto tem de si mesmo, não é uma cópia em duplicata dele, é parte desse conhecimento em si, é numericamente idêntica à porção dele que nosso pensamento abrange. O absoluto apenas é nossa filosofia, juntamente a tudo mais que é conhecido, em um ato de conhecimento que (para usar as palavras de Royce²⁹, meu talentoso colega absolutista) forma em sua completude um momento consciente de luminosa transparência.

Todavia, estamos unidos nesse sentido material com a substância absoluta, esta sendo somente a totalidade de nós e nós apenas as partes dela, embora em um sentido formal surja algo parecido com um pluralismo. Quando falamos do absoluto apreendemos o único material universal conhecido coletiva ou integralmente; quando falamos de seus objetos, de nossos próprios finitos seres etc., nós apreendemos aquele mesmo material idêntico distributiva e separadamente. Porém, qual é a utilidade de uma coisa ser apreendida uma única vez se pode ser apreendida duas vezes mais e se ser apreendida de maneiras diferentes fizer com que coisas diferentes tenham valor diferente para essa coisa? Se o universo apreender a mim, por exemplo, eu aparecerei com tudo mais nesse campo de conhecimento perfeito. Se eu apreender a mim mesmo, aparecerei sem a maior parte das outras coisas em meu campo de relativa ignorância. E as diferenças práticas são resultado desse conhecimento e de minha ignorância. A ignorância gera meu engano, minha curiosidade, meu infortúnio e minha dor; sou eu que sofro essas consequências. O absoluto conhece essas coisas, sem dúvida, pois me conhece e conhece meu sofrimento, mas nada sofre. Ele não pode ignorar, pois simultaneamente a seu conhecimento de cada questão vem seu conhecimento de cada resposta. Ele não pode ser paciente, pois não tem de esperar por nada, tem tudo à sua disposição de uma só vez. Ele não pode ser surpreendido; ele não pode ser responsabilizado. Nenhum atributo relacionado à sucessão pode ser aplicado a ele, pois ele é tudo ao mesmo tempo e completo em si mesmo, “com a unidade de um único instante”, e a sucessão não é nada disso, mas faz parte do absoluto, pois ouvimos continuamente que ele é “atemporal”.

Coisas que valem para o mundo em seus aspectos finitos, então, não valem para ele em sua capacidade infinita. Sendo finito e plural, suas descrições de si para si são diferentes de como devem ser suas descrições para si como algo infinito e único.

Com essa discrepância radical entre os pontos de vista absoluto e relativo, parece-me que uma barreira quase tão grande à intimidade entre o divino e o humano, como a que encontramos no teísmo monárquico, vem à tona no panteísmo; e eu acreditava que este último não a demonstraria. Nós, humanos, estamos invariavelmente enraizados no ponto de vista temporal. Os modos do eterno são profundamente diferentes dos nossos. “Imitemos o Todo”, dizia o início da publicação trimestral *The Monist*³⁰. Como se pudéssemos, seja em pensamento ou ação! Somos, indiscutivelmente, partes, deixe-nos falar como sempre iremos e devemos entender o absoluto – como se fosse algo exterior a nós. Se aquilo que quero dizer com isso não está claro para vocês neste ponto, deverá tornar-se mais claro ao passo que as conferências avançarem.

²⁹ Josiah Royce (1855-1916), filósofo americano.

³⁰ *The Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry* é um dos mais antigos periódicos americanos de filosofia, criado em 1890.

Notas:

[1] Bailey, op. cit., First Series, p. 52.

[2] *Smaller logic*, § 194.

[3] *Exploratio philosophica*, Part I, 1865, p. xxxviii, 130.

[4] Hinneberg, *Die Kultur der Gegenwart: Systematische Philosophie*. Leipzig: Teubner, 1907.