

# Una historia de la filosofía

## 60 Idealismo poshegeliano

### Por el Dr. Arthur Holmes de Wheaton College

El esquema que les he dado se centra geográficamente, supongo que para simplificarlo, y pueden revisarlo según sea necesario. Así que quiero destacar especialmente los tres puntos que he anotado en la pizarra: Schopenhauer. Hay un capítulo en Stumpf sobre Schopenhauer; antes no lo había, pero en esta edición de Stumpf sí.

Y hay algunas selecciones de Schopenhauer en Gardner. Luego, el idealismo personal, que ha tenido una influencia significativa en la filosofía estadounidense, si se fijan en la parte inferior de la página, el idealismo personal en Estados Unidos. Y luego el movimiento neokantiano.

Así que, además de FH Bradley en Gran Bretaña, él es un ejemplo de neohegeliano de principios del siglo XX. De hecho, el neohegeliano que influyó profundamente en Whitehead. Probablemente hablaremos de él el viernes para hacer la transición.

Tengan presente lo que dije al principio de nuestra discusión sobre el pensamiento poskantiano: que lo que encontramos en este movimiento idealista es el intento de proyectar sobre la realidad total lo que uno ve en la lente, el espejo, como quiera usar la metáfora, del propio espíritu humano, la conciencia humana, el espíritu consciente. Ya ven en Hegel que la autoconciencia es un microcosmos del espíritu absoluto en su manifestación histórica. Y algo de esto mismo se mantiene en todo momento.

En Schopenhauer, como he señalado en la pizarra, se trata de un idealista voluntarista, lo que significa que el aspecto del yo que encuentra más revelador, es decir, el que se encuentra más en el corazón mismo de la realidad, es la voluntad, no la razón. Así, donde Hegel dijo que lo racional es lo real y lo real es racional, es decir, que uno entiende la realidad en términos de su propia dialéctica consciente, lo que Schopenhauer dice es que, si se quiere, la voluntad es la realidad y la realidad es voluntad. Y así, uno entiende la realidad a imagen de la voluntad humana.

Así que estas variaciones se mantienen presentes en todo momento. Si consulta los tres artículos bibliográficos al final de la lista, Ewing le ofrecerá un buen panorama de la tradición idealista históricamente hasta el siglo XX, con selecciones y comentarios. Si le interesa su influencia en el pensamiento religioso, el libro de CCJ Webb es muy útil, desde 1850 hasta el siglo XX.

Y si les interesa su influencia en el pensamiento social y político, entonces AJM Milne. Nada que ver con el Milne de Winnie the Pooh. Uno de ustedes frunció el

ceño. ¿Han oído hablar de Winnie the Pooh? Bueno, en algunos aspectos es mejor que Dr. Seuss, si recuerdan a Dr. Seuss.

Pero esos libros merecen su atención. Y quienes se dedican a la ciencia política o la historia deberían echar un vistazo al libro de Milne. Arroja mucha luz sobre el tema.

Bien, permítanme empezar comentando sobre algunas de las personas menos importantes del futuro, y luego volver a Schopenhauer. En Francia, tenemos a un hombre como Mendebiran, y en su caso, parece haber más sentimiento que voluntad o pensamiento. Es como si dijera: «Siento, luego existo».

Y el sentimiento es real, y lo real es el sentimiento. Se ve esa visión un tanto romántica. Maurice Blondel es un personaje interesante.

Fue un filósofo cristiano, muy influenciado por el romántico Schelling, pero también un activista filosófico y social en su época. En Francia, en la década de 1930, se debatió si podría existir la filosofía cristiana. Blondel fue uno de los participantes activos en ese debate, argumentando que sí, efectivamente, puede existir.

En concreto, su idealismo romantizado, lo consideraba filosofía cristiana. En Italia, ya he mencionado a Giovanni Gentile, ministro de Educación de Mussolini, como pensador político, el teórico político del fascismo. Benedetto Croce es particularmente significativo en la estética y la teoría estética.

Aún hoy se le lee por sus contribuciones en ese ámbito. Así que, si se busca una visión hegeliana de la estética, Croce probablemente sea un poco más legible que el propio anciano. En Gran Bretaña, F. H. Bradley, como ya mencioné, tiene una gran importancia.

Pero A. E. Taylor es un escritor interesante, muy ameno. Estudió en Cambridge. Escribió un libro de texto de metafísica titulado Elementos de Metafísica, que es una excelente representación de cómo un idealista hegeliano podría hacer metafísica en esa tradición hegeliana conservadora y de la vieja escuela.

También era un estudioso de Platón. Alguien comentó que, en su libro sobre Platón, convierte al querido Platón en un buen episcopaliano. Era teísta y tiene otro libro titulado «La fe de un moralista», en el que desarrolla una especie de argumento moral a favor de la existencia de Dios.

Así que Taylor es significativo. William Temple fue filósofo en Oxford, pero más adelante en su carrera formó parte de la jerarquía de la Iglesia Anglicana y llegó a ser arzobispo de Canterbury en la década de 1940. Escribió bastante sobre ética social, pero su obra filosófica más significativa es Naturaleza, Hombre y Dios.

Se nota que abarcó una gran cantidad de temas: la naturaleza, el hombre y Dios. Cuando se habla de ellos, ¿qué queda? Bueno, ese es su punto.

Era un libro sobre metafísica, lo otro. Pero también tiene otra obra titulada La mente creativa de Albrecht, en la que retoma las nociones platónicas de bondad, verdad y belleza y argumenta que se encuentran en el Uno, Dios, el Absoluto. Quizás debería comentar, y volveremos a esto en otra ocasión, que Bradley no equipara el Absoluto con Dios.

Dios es la manifestación suprema del Absoluto, pero no es el Absoluto. Hay una sutil distinción ahí. Intenta evitar el panteísmo al decir eso.

En Estados Unidos, encontramos un tipo de idealismo más temprano en Jonathan Edwards y, por supuesto, en el trascendentalismo. El trascendentalismo estadounidense, en particular Emerson, es una especie de romanticismo estadounidense, en ese sentido. Pero el movimiento hegeliano en Inglaterra, que se centró en San Luis pero se extendió ampliamente, fue mejor representado, creo, por Josiah Royce, quien enseñó en Harvard durante la época dorada del Departamento de Filosofía de Harvard.

Algunos creen que ahora están viviendo otra época dorada. Pero en aquel entonces, contaban con Josiah Royce, William James y George Sandiana, una colección de figuras estelares. Royce, en cierto modo, traslada la visión hegeliana de la realidad a la escena estadounidense, hablando del espíritu de la comunidad en lugar del espíritu absoluto, etc.

Pero se puede ver algo del pensamiento político y la concepción del Estado de Hegel reflejado en la visión de Royce de la comunidad, ese concepto estadounidense. Y luego está el idealismo personal en Estados Unidos, representado por Borden Parker. Debería ser BP, Borden Parker Bowne.

Por cierto, la Universidad del Sur de California, durante varios años, fue un centro de idealismo personal. Su edificio de filosofía se conoce como el Salón de Filosofía Borden Parker Bowne, en honor a este personaje. Los dos principales centros de idealismo personal se encontraban en la USC y en la Universidad de Boston.

Fue en la Universidad de Boston donde Edgar Sheffield Brightman impartió clases durante muchos años. Entre sus alumnos había varios evangélicos, por lo que ejerció una influencia considerable en la formación del pensamiento evangélico de la década de 1950 y sus alrededores. Realizó su trabajo de doctorado con Brightman.

También lo hizo Edward Carnell, teólogo y filósofo de la religión de Fuller en las décadas de 1940 y 1950. Y durante un tiempo, fue una de las filosofías más influyentes entre los pensadores cristianos, tanto conservadores como liberales. En

este punto, creo que es justo decir que el idealismo personal es más una cuestión histórica que una realidad presente.

Pero aún se encuentra gente que se refiere a él con cierta nostalgia por aquellos buenos tiempos. Permítanme decir que el idealismo personal se manifestó en diversas formas, pero en la forma de Bowne-Brightman- Battocci no era un idealismo monista, como lo fue el movimiento hegeliano, sino un idealismo pluralista. Así que, en ese sentido, parece remontarse más a Brightman y sus múltiples mentes que a Hegel.

La mejor representación metafísica que conozco es el libro de Brightman, *Persona y Realidad*. *Persona y Realidad*. Un título interesante, ya que la obra principal de F. H. Bradley se tituló *Apariencia y Realidad*, y la de Whitehead, *Proceso y Realidad*.

Así que todos intentan caracterizar la realidad. Bradley, en términos de apariencias, las cuales, según él, son reales solo hasta cierto punto. Así que existen grados de realidad en todas las apariencias, en lugar del fenomenal recuento numérico.

Y, por supuesto, también hay grados de realidad en todas las etapas del desarrollo histórico de la dialéctica de Hegel. Pero el título «Apariencia y Realidad» refleja eso, al igual que el título de Whitehead «Proceso y Realidad», porque Dios está en proceso, como todo lo demás. Y el modelo subyacente que Whitehead utiliza es el modelo de la percepción sensorial, la conciencia sensorial, que es un proceso.

Así que, cuando Brightman escribe *Persona y Realidad*, afirma que el concepto de persona es el adecuado para hablar de lo más plenamente real y lo más real en última instancia. Por lo tanto, obviamente, hablará de un Dios personal. Y, como pluralista, eso significa que existe Dios y otras personas.

Y eso es lo que lo hizo atractivo para los filósofos cristianos. Tanto él como Bertocci, respecto al problema del mal, adoptaron una postura finitista teísta. Es decir, si se plantea el problema del mal como la aparente contradicción en un conjunto de cuatro proposiciones: Dios es completamente bueno, Dios es completamente poderoso, Dios es completamente sabio y existe el mal sin propósito, entonces una de las cuatro debe descartarse si existe una contradicción.

Y Brightman sentía que la idea de que Dios es absolutamente poderoso debía desaparecer. Por lo tanto, Dios tiene un poder limitado. Menciono esto porque creo que explicar el problema del mal es un problema importante del idealismo metafísico.

Si se tiene un idealismo monista, entonces obviamente el mal forma parte del todo. Si se trata de panteísmo, forma parte de lo divino, o bien es simplemente la sombra

del bien y no es realmente malo . Y recuerdan cómo nos topamos con ese problema con Plotino, su teoría de las emanaciones y su idealismo monista.

Bueno, con un idealismo pluralista, también se enfrenta el problema del mal. Porque gran parte del enfoque teísta tradicional del problema del mal se relaciona con la existencia de una creación física ordenada. Una creación física ordenada, ordenada tal como está, con un propósito.

Así que, cuando nos desviamos de algunos de los procesos ordenados de la naturaleza, sufrimos dolores de estómago, caries, arterias obstruidas o incluso cabezas rotas si nos asomamos demasiado por las ventanas. En otras palabras, el mal se debe en parte a la falta de disciplina que ahora nos falta debido a nuestra falta de moderación, a nuestra falta de acuerdo con el orden natural. Pero en cualquier caso, cumple, y así es como se desarrolló, por supuesto, una función creadora de alma en un universo ordenado.

Recuerdas la teodicea de la creación del alma. Ahora bien, si no existe un orden físico fuera de la mente de Dios, o de la nuestra, entonces no existe tal causa externa para los males. Y en un esquema de Berkeley, ¿quién causa tus ideas pasivas sobre el dolor? Ya ves.

Así que el problema del mal recae en Dios. Bueno, Brightman, en lugar de querer culpar a Dios del mal y decir que no es del todo bueno, y sintiendo que era un hombre muy apasionado, muy sensible al sufrimiento humano, y viendo entonces que hay mucho mal que parece carecer de propósito, no podía atribuirlo a un cosmos desordenado como lo hizo Agustín. Solo puede atribuirlo a un hecho que opera en la mente de Dios, sobre el cual Dios no tiene control, lo que él llama el tercer mal.

En otras palabras, existe un elemento irracional en la realidad, y por lo tanto, un Dios finito. Bueno, eso simplemente significa que el problema del mal es un problema perenne para el idealista metafísico. Bueno, hasta ahí llegó el repaso de la lista de la compra.

Permítanme comentar algunas cosas sobre Schopenhauer. Descubrirán que el capítulo de Stolz sobre Schopenhauer es muy ameno y comprensible, y creo que las selecciones les darán la sensación de que tienen algo de sustancia. Pero, a modo de orientación, la obra principal de Schopenhauer se titula El mundo como voluntad e idea.

Ahora, recuerda que dije que los idealistas ven las cosas a través de la lente del yo. Y dos cosas de las que somos conscientes en nosotros mismos, introspectivamente, son la voluntad y las ideas. Así que, si esa es la lente, si eso es lo que veo en el espejo, entonces lo proyectaré en la realidad en su conjunto .

El mundo es voluntad e idea . Ahora bien, no es tan sencillo, pues su énfasis en la voluntad está influenciado tanto por Kant como por Fichte, quienes, como idealistas, sostenían que nuestras ideas del mundo material, lo que Fichte llamó el no- ego , son simplemente fenómenos. Así pues, lo que Schopenhauer hace es considerar el mundo en términos de las ideas que tenemos como fenómenos, y la voluntad como noúmenos, realidad y apariencia.

La realidad subyacente es la naturaleza de la voluntad. Ahora bien, ¿cómo lo hace? Bueno, el fenómeno es fácil, ahora que conoces a Kant tan bien. La parte del fenómeno se entiende muy fácilmente.

La cuestión es que la mente, la mente humana, tiene ideas que se toman como representaciones de la naturaleza. Pero las ordenamos con categorías a priori. Es decir, al igual que Kant, él cree que existen categorías a priori universales y necesarias.

Categorías que él describe como la raíz cuádruple de la razón suficiente. Es decir, tiene cuatro conjuntos de categorías . Cuatro conjuntos de categorías.

Pero no son exactamente iguales a las categorías de Kant en cuanto a su identificación. Lo que él tiene es lo siguiente: fundamento y consecuente.

Causa y efecto. Espacio y tiempo. Motivo y acción.

Ahora bien, observen que estas son categorías en función de las cuales, de hecho, hablamos del mundo en que vivimos. No son categorías newtonianas como las de Kant. Cuando habla de fundamento y consecuente, se refiere al fundamento lógico de algo y a lo que le sigue.

Premisa y conclusión. Axioma e inferencia. Aquí se refiere al mundo de las ideas abstractas.

El mundo del pensamiento teórico. Así es. Kant también lo dijo.

Y así es gracias a nuestras categorías. Así es el mundo para mí. Es el mundo tal como lo concibo.

El mundo que imaginamos de esa manera. Lo mismo ocurre con la causa y el efecto. Que es la forma en que pensamos en términos de objetos físicos.

Eventos físicos. Necesidad causal más que lógica. El espacio y el tiempo, como Kant dejó claro en su estética trascendental, se relacionan con objetos matemáticos.

Así que no solo encontramos necesidad lógica. Encontramos necesidad causal. Encontramos necesidad matemática.

En nuestra forma de pensar sobre el mundo. Y en cuanto a motivación y acción, así es como pensamos sobre nosotros mismos . Así es como pensamos sobre nosotros mismos .

Y así surge la idea de la necesidad moral. Así, el mundo de nuestras ideas es un mundo en el que existen la necesidad lógica, la necesidad causal, la necesidad matemática y la necesidad moral. Pero todas esas necesidades son simplemente fenómenos.

Así es como parece. En realidad , no es así . De hecho, la antítesis —nótese la palabra—, la antítesis de la necesidad, ¿qué es? En realidad, el mundo es voluntad, no necesidad.

Así que los fenómenos y Newman son antitéticos. El mundo es de la naturaleza de la voluntad. ¿Cómo desarrolla eso? Pues bien, dice, como ven, que el mundo es mi idea.

Es decir, mi *vorstellung* , mi representación. Una forma simbólica en la que hablo del mundo. El mundo es mi idea.

*Vorstellung* es el término de Hegel para una representación simbólica en la religión. Pues bien, la ciencia es simplemente una forma simbólica de hablar. Las matemáticas son una forma simbólica de hablar.

La lógica es una forma simbólica de hablar. La ética, en términos de motivación y acción, es una forma simbólica de hablar. No es una representación con una correspondencia biunívoca.

Así son las cosas. El mundo es mi idea, un mundo proyectado por mi voluntad. Porque impongo mi voluntad al mundo y le impongo mis categorías de pensamiento.

Pero esa es la cuádruple vía de la razón suficiente. Ahora bien, fíjense en que cuando dice razón suficiente, se basa en la frase de Leibniz, la ley de la razón suficiente. Todo en el conjunto ordenado de mónadas es como es por una razón suficiente.

Nada ocurre sin una razón suficiente. La ley de la razón suficiente es como un principio causal. Un principio de necesidad.

Así debe ser. No puede ser de otra manera. El mejor de los mundos posibles resulta ser el único mundo posible para Leibniz.

Hay una necesidad ahí. Pero esa razón suficiente es una noción, una estructura que imponemos a las cosas, según Schopenhauer. Es una proyección de mi voluntad.

Bueno, si queremos hablar de la realidad, la clave está en comprender que el yo es, en esencia, una voluntad. Algo impulsivo, impulsor y conativo. Pero una de las formas interesantes en que desarrolla esto tiene una gran influencia en los existencialistas posteriores .

Lo aborda no observando el pensamiento humano, porque ese es el único camino hacia los fenómenos, sino observando mi forma de vivir corporalmente. Su fenomenología resulta ser una fenomenología de lo que ahora se conoce como el cuerpo vivido.

Ahora bien, el adjetivo es importante. El cuerpo tratado como objeto de estudio no es el cuerpo en el que vives . Un cuerpo vivido es tu experiencia corporal consciente.

La consciencia de ser corporal. Una experiencia corporal vivida. Se puede distinguir entre el tiempo objetivo medido por el movimiento físico y el tiempo vivido.

Donde el tiempo vivido se arrastra, se acelera o se detiene. De igual manera, se puede distinguir entre la muerte como fenómeno biológico y la muerte como algo que se vive al morir. Donde, obviamente, para los existencialistas, las cualidades existenciales son muy diferentes.

De igual manera, a Schopenhauer le interesa esta experiencia corporal vivida . Así que, si quieren, echen un vistazo a la página 92 y siguientes, donde introduce esto. Al final de la página 92.

Sección número 18. El significado que busco del mundo se presenta ante mí simplemente como mi representación. Nunca podría encontrarlo si el investigador no fuera más que un sujeto puramente cognoscente, un querubín alado sin cuerpo.

Pero él mismo está arraigado en el mundo. Se encuentra en él como individuo. Y, sin embargo, se da enteramente a través de un cuerpo y de las afecciones de este cuerpo, en el punto de partida de la comprensión y la percepción del mundo.

Mira, el punto de partida de la comprensión para Kant fue la información empírica, la información sensorial. Y aquí está recogiendo la realidad del cuerpo vivido. Mira la página 93 en la parte superior de la página.

No, retíralo. 92, a mitad de página. Al sujeto del conocimiento, al sujeto cognoscente, yo, que aparece como individuo solo a través de su identidad con el cuerpo.

Ah, sí. Quien aparece como individuo solo a través de la identidad con un cuerpo. Claro, así es como identificamos a un individuo, ¿no? ¿Lo ves? Esa es la apariencia.

Este cuerpo se da de dos maneras completamente diferentes. Se le da una percepción inteligente como representación, un objeto entre objetos, sujeto a las leyes de esos objetos. Las necesidades, razón suficiente.

Pero también se da de otra manera, a saber, como algo que todos conocen de inmediato, denotado por la palabra voluntad. Todo verdadero acto de voluntad es inevitablemente, a la vez, un movimiento del cuerpo. No se puede querer y actuar sin ser consciente al mismo tiempo de que se manifiesta como un movimiento del cuerpo.

Luego, en la parte superior de la página 93, se puede decir que la voluntad es, en cierto sentido, conocimiento a priori del cuerpo. Luego, en la página 99, pasa de mi voluntad a la voluntad en sí misma .

A unas 12 líneas del final de la página. De lo dicho se desprende que la voluntad, como cosa en sí misma, queda fuera del ámbito del principio de razón suficiente en todas sus formas. Carece por completo de fundamento.

No es consecuencia de ningún fundamento. Carece de fundamento. Aunque cada uno de sus fenómenos está sujeto a ese principio.

Está libre de toda pluralidad, aunque sus fenómenos sean innumerables. Es en sí mismo uno, pero no como un objeto como uno. Pues la unidad de un objeto solo se conoce en contraste con la posible pluralidad.

La voluntad no es una como lo es un concepto. Un concepto se origina por abstracción. Es uno como aquello que yace fuera del tiempo y el espacio, fuera de cualquier principio de individuación.

Es decir, fuera de la posibilidad misma de la pluralidad. Verán, si mi identidad individual es la de una voluntad, un ser con voluntad propia, mi voluntad, que me identifica, no mis ideas, hay muchas, pero hay una voluntad unificada. Entonces la realidad última es la de una voluntad unificada, una voluntad absoluta.

No la mente absoluta como en Hegel, sino la voluntad absoluta como en Schopenhauer. Así que ese es el tema que desarrolla. La cosa en sí misma es de la naturaleza de la voluntad.

La voluntad absoluta se manifiesta ciegamente por impulso, por arrebatado creativo. ¿Entiendes el Romanticismo ? Eso tiene todo tipo de consecuencias para

Schopenhauer, consecuencias pesimistas. Significa que en el corazón de la realidad existe una lucha incesante de la que no hay escapatoria.

Si te alejas del esfuerzo incesante, lo que queda es aburrimiento y dolor. Así que en este mundo solo hay deseo insatisfecho, voluntad insatisfecha, o bien aburrimiento y dolor. Dice Schopenhauer : este es el peor de los mundos posibles.

El peor de los mundos posibles. Verán, y esto está en la raíz de Sartre y su pesimismo posterior . Se puede superar lo peor, en cierta medida, mediante la experiencia estética, que es contemplativa y representativa.

Pero eso es sumergirse en el mundo como idea. Puedes recurrir a la responsabilidad ética y luchar por superar la voluntad propia, ganar la compasión de los demás y fusionar tu voluntad no como un anhelo propio, sino como la voluntad de la voluntad absoluta. Pero ¿qué le hace eso a tu propia voluntad? La tercera alternativa es un ascetismo que niega la voluntad, la reprime.

Pero si el mundo es una proyección de mi voluntad, si reprimo mi voluntad, niego mi mundo. Así que, si no tengo voluntad de ver, pensar ni observar, entonces no hay nada. El resultado es el estado de la nada.

Bueno, las selecciones de Hartman incluyen todo eso, páginas 122 a 126. ¿Dije Hartman en Gardner? Dije Hartman porque Schopenhauer tuvo una especie de discípulo, un seguidor, Edward von Hartmann, quien, coincidiendo con el pesimismo de Schopenhauer, afirmó que el acto final de la voluntad, por supuesto, tiene que ser un acto de suicidio. Y si este es el peor de los mundos posibles, entonces el suicidio, por supuesto, es la consecuencia, lo que nos remonta a algunos de los primeros hedonistas cirenaicos de la época helenística.

Pero si has leído a Albert Camus y su Mito de Sísifo, donde analiza la ética del suicidio, lo hace gracias a este schopenhauerismo- hartmannismo . ¿Qué hacer en un mundo donde la dialéctica ha dejado las cosas sin síntesis en el peor de los mundos posibles? Esa es la pregunta de Schopenhauer, que los existencialistas intentan responder. Y creo que es justo decir que los existencialistas religiosos plantean la síntesis .

Los existencialistas pesimistas no tienen una síntesis que plantear. Bueno, supongo que llevamos un minuto de retraso . De acuerdo.

Lea a Schopenhauer.