

IDEALISMO CONTINENTAL

Leibniz a Nietzsche

Por Paul Redding

| | |
|--|------------|
| INTRODUCCIÓN | 3 |
| IDEALISMO CONTINENTAL: ALGUNOS DE SUS RASGOS ESTRUCTURALES | 4 |
| CAPÍTULO 1. PRECEDENTES DE LA EMERGENCIA DEL IDEALISMO CONTINENTAL EN EL SIGLO XVII | 7 |
| 1.1. TEOLOGÍA MODERNA TEMPRANA Y LA FILOSOFÍA NATURAL | 7 |
| 1.2. HENRY MORE Y EL "ESPIRITUALISMO" NEWTONIANO | 10 |
| 1.3. LEIBNIZ, CLARKE Y BERKELEY: SOBRE EL ESPACIO Y SOBRE DIOS | 13 |
| CAPÍTULO 2. EL MUNDO MONADOLÓGICO DE GOTTFRIED LEIBNIZ | 21 |
| 2.1. EL MUNDO MONADOLÓGICO DE LEIBNIZ | 21 |
| 2.2. LEIBNIZ, LA NUEVA FÍSICA, Y LA SISTEMATICIDAD DIVINA DEL UNIVERSO | 23 |
| 2.3. LA CONCEPCIÓN LEIBNIZIANA DEL <i>ORDEN</i> MORAL | 27 |
| 2.4. LA CONCEPCIÓN MONADOLÓGICO DEL ALMA Y SUS CAPACIDADES | 30 |
| 2.5. LEIBNIZ Y EL NEOPLATONISMO MÍSTICO-RELIGIOSO | 34 |
| CAPÍTULO 3. EL DESARROLLO DE KANT DESDE MONADOLOGISTA FÍSICO A MONADOLOGISTA MORAL | 38 |
| 3.1. LA PRE-CRÍTICA MONADOLOGÍA FÍSICA DE KANT Y EL PROBLEMA MENTE-CUERPO | 38 |
| 3.2. EL PAPEL DE SWEDENBORG EN LA TRANSFORMACIÓN DEL PENSAMIENTO PRE-CRÍTICO DE KANT | 41 |
| 3.3. EL PAPEL DE LEIBNIZ EN LA TRANSFORMACIÓN DEL PENSAMIENTO PRE-CRÍTICO DE KANT | 42 |
| 3.4. EL PAPEL DE ROUSSEAU EN LA TRANSFORMACIÓN DEL PENSAMIENTO PRE-CRÍTICO DE KANT | 45 |
| 3.5. EL "GIRO SEMI-TRASCENDENTAL" DE KANT EN LA DISERTACIÓN INAUGURAL DE 1770 | 46 |
| CAPÍTULO 4. KANT Y LA CONCEPCIÓN "COPERNICANA" DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL | 53 |
| 4.1. LA INVERSIÓN COPERNICANA DE PERSPECTIVA Y SUS CONSECUENCIAS PARA LA METAFÍSICA | 54 |
| 4.2. LA APORÍA DE LA METAFÍSICA TRADICIONAL | 60 |
| 4.3. LA MODERNIDAD DE KANT | 62 |
| 4.4. KANT, SOBRE LAS "CATEGORÍAS" DE ARISTÓTELES Y LAS "IDEAS" DE PLATÓN | 63 |
| 4.5. EL "PLATÓN" DE KANT | 67 |
| CAPÍTULO 5. EL MARCO MORAL DE LA METAFÍSICA | 71 |
| 5.1. LA PRIMACÍA DE LA RAZÓN PRÁCTICA EN LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE KANT | 74 |
| 5.2. EL OBJETO DE LA "RAZÓN PURA PRÁCTICA" (LA LEY MORAL) SÓLO PUEDE FUNDAMENTARSE EN LA <i>FORMA</i> DE LA VOLUNTAD, MAS NO EN SU <i>CONTENIDO</i> EMPÍRICO | 77 |
| 5.3. LA TEORÍA POLÍTICA DE KANT | 80 |
| 5.4. LA PREOCUPACIÓN POR LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE KANT | 84 |
| CAPÍTULO 6. ¿EL KANT TARDÍO COMO FILÓSOFO "POSKANTIANO"? | 90 |
| 6.1 DE LAS CONSIDERACIONES EMPÍRICAS A LAS TRASCENDENTALES DEL SENTIDO MORAL HUTCHESONIANO | 90 |
| 6.2 LA INFRAESTRUCTURA ÉTICA DEL JUICIO ESTÉTICO EN LA <i>CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR</i> | 93 |
| 6.3 LA DIMENSIÓN SIMBÓLICA DE LA BELLEZA | 97 |
| 6.4 LA TELEOLOGÍA DEL MUNDO CONSIDERADA COMO UN TODO | 100 |
| CAPÍTULO 7. EL POST-KANTISMO DE JENA: REINHOLD Y FICHTE. | 105 |
| 7.1. LA "PROPOSICIÓN DE CONCIENCIA" DE REINHOLD Y LA CRÍTICA DE SCHULZE | 105 |
| 7.2. LA RECONCEPTUALIZACIÓN FICHTEANA DE LA MENTE COMO UN PROCESO DE AUTO-POSTULACIÓN | 108 |
| 7.3. EL PROYECTO FICHTEANO DE UNA <i>WISSENSCHAFTSLEHRE</i> | 110 |
| 7.4. EL RECONOCIMIENTO INTERSUBJETIVO COMO CONDICIÓN DE LA AUTOCONCIENCIA | 115 |

| | |
|--|------------|
| CAPÍTULO 8. EL ROMANTICISMO DE JENA. FRIEDRICH SCHLEGEL Y FRIEDRICH SCHELLING | 118 |
| 8.1. FRIEDRICH SCHLEGEL: LA POESÍA TRASCENDENTAL Y EL ABSOLUTO IRREPRESENTABLE | 119 |
| 8.2. SCHLEGEL Y LA CRÍTICA DEL FUNDACIONALISMO | 124 |
| 8.3. SCHELLING Y EL ALMA DEL MUNDO DE PLATÓN | 127 |
| 8.4. LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA DE SCHELLING | 129 |
| 8.5. ARTE Y MITOLOGÍA | 133 |
| CAPÍTULO 9. HEGEL: LA METAFÍSICA IDEALISTA DEL ESPÍRITU | 136 |
| 9.1. LA ENIGMÁTICA ACTITUD DE HEGEL HACIA LA RELIGIÓN Y LA METAFÍSICA | 136 |
| 9.2. LA CRÍTICA DE HEGEL A LA IDEA KANTIANA DE DIOS | 140 |
| 9.3. EL PROYECTO DE UNA "FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU" | 141 |
| 9.4. FIGURAS AUTO-NEGADORAS DE LA CONCIENCIA | 144 |
| 9.5. LA AUTO-CONCIENCIA Y LA TEORÍA RECONOCITIVA DEL ESPÍRITU | 147 |
| 9.6. FENOMENOLOGÍA, LÓGICA Y METAFÍSICA | 150 |
| CAPÍTULO 10. SCHOPENHAUER, NIETZSCHE Y EL AMBIGUO OCASO DE LA TRADICIÓN IDEALISTA | 156 |
| 10.1. LA METAFÍSICA SCHOPENHAUERIANA DE LA VOLUNTAD | 157 |
| 10.2. LA TAREA DE TRASCENDER LA VOLUNTAD: LA MORAL Y EL ARTE | 158 |
| 10.3. EL IDEALISMO TRASCENDENTAL DE SCHOPENHAUER Y FICHTE | 161 |
| 10.4. EL PRIMER NIETZSCHE: SCHOPENHAUER, WAGNER Y EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA | 162 |
| 10.5. EL POSTERIOR NIETZSCHE: LA VIDA DESPUÉS DE LA MUERTE DE LA TRAGEDIA Y LA DE DIOS | 166 |
| POST SCRIPTUM: EL IDEALISMO DESPUÉS AL FINAL DE LA (SU) HISTORIA | 175 |
| TELEOLOGÍA ONTOLÓGICA CONTRA TELEOLOGÍA BENIGNA | 175 |
| BIBLIOGRAFÍA | 180 |
| FUENTES PRIMARIAS DEL IDEALISMO CONTINENTAL | 180 |
| OTRAS FUENTES PRIMARIAS | 187 |
| COMENTARIOS Y OTRAS OBRAS SECUNDARIAS | 192 |

Introducción

El idealismo es una filosofía que ha estado fuera de moda por más de un siglo: tan fuera de moda y tan lejos en apariencia de la tabla de posiciones filosóficas defendibles, que muchos filósofos probablemente tendrían dificultades para decir cualquier cosa sobre él, ni siquiera para criticarlo. Por extraño que parezca, el *idealismo* incluso ha tendido a seguir fuera de moda a pesar de un renacimiento del interés por idealistas particulares, como el considerable renacimiento del interés tanto por Kant, un "idealista trascendental", como por los "idealistas alemanes", que trabajaron bajo su sombra: Fichte, Schelling y Hegel. Entre los que simpatizan con esos filósofos, no es raro encontrar negaciones de que éstos fueran "idealistas", incluso en el caso de Hegel, que se refirió a su filosofía como "idealismo absoluto". La idea general parece ser que si uno quiere defender a un filósofo, es preciso desprenderle la etiqueta "i", dada la naturaleza simplemente irredimible del idealismo como postura filosófica.¹

Un factor que contribuye a este extraño estado de cosas parece ser el detalle curioso de que cierto filósofo, que por cierto no usaba dicho término para caracterizar a su propia filosofía, haya llegado a ser para muchos el prototipo del idealista: a saber, George Berkeley, el Obispo de Cloyne. Es decir que el "idealismo" parece haber llegado a ser sinónimo de "inmaterialismo", el término que Berkeley usaba para describir su propia filosofía. La idea de Berkeley como el idealista prototípico puede ser una concepción prominente sobre todo en la filosofía de habla inglesa, pero es claro que no podemos hacer responsables de eso a los anglófonos solamente. Los filósofos alemanes que criticaron el idealismo trascendental de Kant lo vincularon desde su primera aparición con la filosofía de Berkeley; y el propio Kant, en la "refutación del idealismo" que agregó a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, colocó a Berkeley como un representante central del idealismo que refutaba.

En una carta a J. S. Beck, del 4 de diciembre de 1792, vemos a Kant esclareciendo cuidadosamente la relación de su idealismo con el inmaterialismo de Berkeley. A fin de contrarrestar las insinuaciones de quienes habían identificado su "idealismo crítico" con la filosofía de Berkeley, Kant explica: "Pues yo hablo de idealidad en referencia a la forma de representación, mientras que ellos la interpretan como idealidad con respecto a la materia, es decir, como idealidad del objeto y de su propia existencia (Corr: 11.395). Al apelar a la distinción aristotélica entre forma y materia, podríamos decir, pues, que Kant describe su filosofía como implicando una *inversión* del "idealismo" de Berkeley. Como un "idealista material", como un idealista *sobre la* materia, Berkeley había reducido la materia a las ideas concebidas subjetivamente, y por lo tanto había reducido la materia a la *mente*. En contraste, Kant era idealista acerca de *la forma*, considerando a la forma espacio-temporal y también a la forma conceptual de los objetos como una contribución de la mente que conoce (como "mente-dependiente") en lugar de como teniendo existencia independiente por sí mismo."²

¹ Incluyo aquí mi libro anterior sobre Hegel (Redding 1996) como uno de los que evitan confrontar la pregunta sobre el sentido en el que Hegel era un idealista.

² Kant aquí caracteriza al idealismo crítico como "el principio de la idealidad del espacio y del tiempo" (ibid.), pero la misma caracterización sería igualmente acertada si se refiriera a la *forma* conceptual de los objetos.

Una serie de argumentos centrales de este libro se desarrolla a partir de este punto. La primera es que el "idealismo trascendental" de Kant y, después de él, de Fichte, así como los idealismos entre "objetivos" y "absolutos" que siguieron, sólo pueden entenderse adecuadamente en el contexto de la distinción "hilomórfica", entre forma y materia, de Aristóteles; una distinción que a su vez provenía de la transformación aristotélica de la doctrina de las "formas" o las "ideas" de Platón. Pero invocar la relevancia de tales nociones platónico-aristotélicas en este contexto sugiere que alineemos el pensamiento de Kant con el de Leibniz, quien había construido su "monadología" sobre una base platónica y aristotélica, y quien también había insistido en la idealidad de la forma espacio-temporal. Es por ello que Leibniz será tomado como el punto de partida de lo que en este libro se considera como la tradición del idealismo continental. Otra posición sostenida a lo largo de este trabajo es que la manera en que Kant concebía la idealidad de la forma introdujo una ambigüedad en su acercamiento al antiguo proyecto de metafísica que Leibniz había tratado de reconciliar con la filosofía natural de su tiempo, más bien nominalista. Por un lado, la tesis de la idealidad de la forma llevó a Kant a la idea de que sólo podemos conocer "apariencias", y por lo tanto a un tipo de escepticismo con respecto al proyecto de la metafísica concebida como el conocimiento de "cosas en sí mismas". Pero por debajo de esta bien conocida imagen de Kant como un tipo de escéptico metafísico (que yo caracterizo como la interpretación "débil" del idealismo trascendental, o "IT débil") había una tesis más fuerte ("*IT fuerte*"), que afirmaba que todo lo que investiga la metafísica tradicional y que ésta toma por lo real en última instancia, es, en algún sentido, dependiente de la mente, y que carece de existencia *per se*. En la interpretación que aquí se presenta, el desarrollo del idealismo en el período post-kantiano consistió en desarrollar el programa del IT fuerte, la investigación de un mundo que "de cualquier manera" no estaba ahí, pero que había sido construido por la mente humana a través de su propio desarrollo histórico. El desarrollo en toda regla de este programa se puede encontrar en la metafísica idealista del "espíritu" de Hegel.

En el reciente renacimiento de estudios sobre la tradición idealista post-kantiana, se resalta claramente su ímpetu esencialmente anti berkeleyano. En una afirmación de Frederick Beiser que no podía ser más apropiada, los post-kantianos se dedicaron casi totalmente a continuar la kantiana "lucha contra el subjetivismo" (Beiser 2002), y algo central para esta lucha era revivir el pensamiento de Platón y Aristóteles. Sin embargo, esta apelación a un tipo de forma platonista de pensamiento ha tendido a hacerse en contra de la idea, subrayada por otros intérpretes recientes de Hegel, de que los post-kantianos deberían entenderse como desarrollando el "espíritu" *idealista trascendental* de la crítica de Kant a la metafísica tradicional, aunque se apartaran de su "letra". Yo, sin embargo, quiero mantener aquí que la oposición percibida entre un tipo de interpretación "no-metafísica" o post-kantiana de Hegel, y una interpretación que hace hincapié en la herencia platónica y aristotélica de su metafísica, es una oposición espuria. Poner a Kant y a los post-kantianos en el contexto del proyecto de Leibniz de rejuvenecer la tradición platónica de cara a la naciente cultura moderna, y entender qué significaría ser un idealista en lugar de un realista en lo relativo a *la forma*, nos permite comprender mejor la orientación general del tipo de pensamiento que yo llamo "idealismo continental".

Idealismo Continental: Algunos de sus rasgos estructurales

Largamente ignorado y mal entendido, el idealismo continental ha adquirido un estereotipo que ha llegado a usurpar su lugar dentro de la conciencia histórica de la filosofía. A grandes rasgos, tal

filosofía se supone que era "obscura" y "confusa", que sus autores tenían inclinación por la mística y el irracionalismo, y que se oponían al sentido común y a la ciencia, que les interesaba la especulación y la construcción de sistemas más que una acumulación cuidadosa y al menudeo de conocimientos, que les atraía la expresión en formas indirectas, alusivas y metafóricas, y así sucesivamente.

Como todos los estereotipos y caricaturas, éste se base en ciertos rasgos reconocibles de su objeto de estudio y los exagera, extrapolándolos más allá de cualquier contexto o proporción con los rasgos opuestos. Como recurso retórico, es típicamente utilizado para los fines de la burla más que de la crítica, *presuponiendo* la ridiculez de su objetivo más que *demostrándola*. Tal vez lo peor de todo esto sea que, al reducir una posición filosófica que nos es opuesta a un estereotipo despreciable quizás sólo estemos protegiendo, de alguna manera, nuestra propia posición de la conciencia de lo que parecería desde un punto de vista opuesto. Y con todo, los estereotipos sólo funcionan en la medida en que se emplean algunas de las características o rasgos reconocibles de sus blancos. Entonces, ¿cuáles son los rasgos del idealismo continental que subyacen a los del estereotipo? Como un boceto preliminar ofrezco los siguientes.

1. La postura de *reconciliacionismo racional* -el pacificador intento de reconciliar posturas en conflicto u visiones del mundo, en lugar de simplemente tomar partido. Por ejemplo, reconciliar las pretensiones de la ciencia moderna y la religión, la filosofía tradicional y la ciencia, la religión y la filosofía, y así sucesivamente. Así, Leibniz puede interpretarse como intentando reconciliar la moderna visión mecanicista del mundo de Galileo y Newton, con antiguas nociones metafísicas griegas basadas en el concepto aristotélico de "sustancia"; Kant, como tratando de reconciliar la existencia de la *acción moral* con el *mundo causalmente determinado* de la ciencia newtoniana; Hegel, como intentando reconciliar en general *puntos de vista* filosóficos opuestos y apelando a una teoría de la "dialéctica" de la unidad de los contrarios, y así sucesivamente.
2. Una concepción del conocimiento sensorial *como condicionado* por la perspectiva o el punto de vista, i. e. como parcial, unilateral o idiosincrático. La idea de que el conocimiento basado en la percepción sería de alguna manera moldeado por las condiciones que afectan al sujeto cognoscente se transmitió a través de Leibniz con la metáfora de la "perspectiva", y el sucesor kantiano de esta noción involucra su historia sobre las condiciones de la experiencia y del conocimiento. Pero cualquier conciencia de que nuestro conocimiento empírico depende de la "perspectiva" [es sesgado, unilateral, monofásico] presupone la existencia de otro tipo de conocimiento que, estando libre de las limitaciones de la percepción, quedaría libre también de tal idiosincrasia. Tanto en Leibniz como en Kant, el papel de los conceptos es el de liberar al conocimiento de estas limitaciones. Tal preocupación por las condiciones del conocimiento, sostengo yo, corre a través de la tradición idealista y le impulsa a una serie de intentos de resolución en los que el tropo de la "perspectiva" se organiza en torno a dos ejes. El primero contrasta la *unilateralidad* del conocimiento humano con la supuesta no lateralidad del conocimiento puramente conceptual atribuido a Dios. Esta distinción puede articularse de diferentes maneras. Por ejemplo, Leibniz había concebido la diferencia como una diferencia de *grado*, mientras que Kant la concibe como una diferencia de clase. El segundo eje respecto del que se considera este problema es el de las relaciones entre los puntos de vista particulares, tal como se instancian en individuos interactuantes y socialmente relacionados. Aquí se busca mitigar la perspectiva que afecta a cualquier conocedor *individual*, no apelando

a un conocimiento sin perspectiva, sino examinando las reclamaciones que se emiten desde *diferentes* perspectivas. Por lo tanto la naturaleza de las relaciones sociales en que se enmarcan los individuos y la cuestión de su capacidad para reconocer los testimonios de los demás determinan su capacidad para trascender las propias limitaciones de perspectiva.

3. Una apelación a los elementos de la *tradición* platónica y neoplatónica que se opone a las características fuertemente nominalistas y voluntaristas de la naciente filosofía moderna. Ésta se encuentra sobre todo en Leibniz y Hegel, y se basa en varias características no sólo del pensamiento de Platón mismo, sino sobre todo de los neoplatónicos posteriores, tanto paganos (como Plotino y Proclo) como cristianos (tales como Meister Eckhart, Nicolás de Cusa y Jacob Bohme). Entre los rasgos que caracterizan al pensamiento de esta tradición están: (a) una priorización de la función de los conceptos e inferencias, en la generación de conocimiento, sobre el papel de la experiencia sensible; (b) un rechazo de la ontología nominalista que subyace al empirismo, y una atracción hacia una visión integral [holística] y *organicista* del conocimiento y del cosmos; (c) una priorización de las dimensiones *estéticas* de la experiencia, consideradas como relevantes para la comprensión intelectual de unidades holísticas; y (d) un rechazo de la concepción decididamente trascendente y *personalizada* de Dios del cristianismo ortodoxo, y una tendencia a una "teología más platónica", que iguala la deidad con los procesos mismos de la razón.
4. La afirmación de "idealismo" sobre "*realismo*". Esto ha de entenderse en relación con los rasgos 2 y 3, ya que estos elementos dan lugar a una forma de "idealismo" que es muy diferente de la filosofía nominalista del obispo Berkeley, con la que se confunde a menudo. En primer lugar, la posición "idealista" continental, con su aristotélica dimensión "hilomórfica", no es una forma de "inmaterialismo" berkeleyano, y puede ser compatible con la idea de que la ciencia moderna nos da una visión genuina (aunque parcial y unilateral) del mundo y de nosotros mismos. Por otra parte, una consecuencia de la *reversión* kantiana de inmaterialismo de Berkeley era que Kant sería un idealista explícitamente acerca de la misma cuestión en la que Berkeley era un realista (el "*espíritu*", en sus formas divina y finita) poniendo al idealismo en desacuerdo con la teología cristiana ortodoxa. De esta manera, el idealismo puede ser por fin visto como una alternativa a ese "realismo espiritual" con el que comúnmente se le confunde.

Todo esto puede ahora contrastarse con los que normalmente se toman por los rasgos característicos de la corriente principal en la filosofía de habla inglesa (sobre todo lo que se ha convertido en dominante en la "filosofía analítica" de los últimos cien años) --- y por lo tanto, con la tendencia de la filosofía (1) a alinearse con la imagen de la ciencia moderna y en contra de la religión y la filosofía antigua; (2) a favorecer una concepción predominantemente empirista del conocimiento, basada en un modelo de conocimiento perceptivo; (3) a rechazar como desatinadas las concepciones premodernas de la existencia del tipo de las que se encuentran en el platonismo y el aristotelismo; y (4) a alinearse con un realismo materialista (o "naturalismo"), concebido como opuesto al "idealismo" tal como se encuentra en Berkeley, es decir, como opuesto al realismo espiritual.