

EL JUICIO TELEOLÓGICO KANTIANO: SU RECEPCIÓN Y LA CRÍTICA HEGELIANA

Joaquín GIL MARTÍNEZ
Universitat Jaume I de Castellón
gilj@fis.uji.es

Resumen: El idealismo alemán tiene su referente inmediato en la filosofía crítica de Kant, a pesar de las críticas dirigidas contra la dicotomía práctica entre libertad y necesidad. La *Crítica del Juicio* constituye el intento esencial por parte de Kant de subsanar tal escisión, influyendo con él tanto en el desarrollo de la *Naturphilosophie* romántica como en aspectos centrales del idealismo. Sin embargo, con la transformación del idealismo trascendental en idealismo metafísico tal intento resulta insuficiente, sobre todo para el sistema filosófico hegeliano.

Palabras clave: Kant, juicio teleológico, naturaleza, idealismo, Hegel

Abstract: German Idealism has its immediate reference in Kant's critical philosophy, in spite of the criticism Idealism made against the practical dichotomy between freedom and necessity. *Critique of Judgement* represents the most important Kantian attempt to correct such split, what had its influence on development of romantic *Naturphilosophie* and even on many principal aspects of Idealism itself. However, with the transformation of Kant's transcendental Idealism into metaphysical Idealism, such an attempt becomes insufficient, mainly for the Hegelian philosophical system.

Keywords: Kant, teleological judgment, nature, Idealism, Hegel

1. EL IDEALISMO METAFÍSICO COMO TRANSFORMACIÓN DEL CRITICISMO KANTIANO

Como es sabido, el idealismo metafísico alemán del siglo XIX representado por las figuras de Fichte, Schelling y Hegel, hunde sus raíces en la filosofía crítica de Kant, la cual constituye su base filosófica inmediata. Recordemos que para el filósofo de Königsberg el sujeto cognoscente adquiere un importante papel activo en la experiencia de conocimiento en la medida en que aporta, en dicha experiencia, las estructuras formales y apriorísticas que en él se encuentran. El fenómeno –lo único que nos cabe conocer- es, por tanto, una consecuencia de la actividad del sujeto trascendental, si bien Kant considera que es necesario postular a su vez la existencia de una realidad trascendente no fenoménica –el mundo nouménico- que, sin embargo, no es cognoscible para nosotros. Esta tesis limita la actividad de la razón humana al ser entendida ésta como una facultad de conocimiento finita. Sin embargo, y de forma general, la filosofía idealista alemana posterior destacará

por dotar a esta misma razón humana de capacidades mucho más amplias que las consideradas dentro de los límites kantianos, por lo que, a pesar de que estos filósofos idealistas se consideraron a sí mismos, en su mayor parte, como sucesores espirituales de Kant, mantienen sin embargo una relación ambigua con la filosofía crítica.

En este sentido, una de las nociones kantianas más problematizadas es la que se refiere a la cosa-en-sí, la cual acaba siendo rechazada por los idealistas postkantianos para considerar, en su lugar, que no existe nada que esté más allá de la realidad conocida, es decir, que no hay diferencia entre pensamiento y ser. Así Fichte, y en relación con el concepto de causalidad, se percata de la imposibilidad, en el sistema kantiano, de considerar la cosa-en-sí como “causa” de los elementos representados en la percepción en la medida en que tal principio de causalidad no radica en los objetos mismos, sino que constituye una forma apriorística del entendimiento; y más aún cuando el propio Kant afirma que la causalidad sólo puede ampliar el conocimiento sobre los fenómenos, pero nunca sobre la cosa-en-sí, el noúmeno. Por ello, Fichte, buscando consistencia en el sistema kantiano, acabará prescindiendo del mundo nouménico para afirmar que, en consecuencia, la totalidad de lo real no puede situarse más allá del propio pensamiento cognoscente. Ahora bien, para el idealismo el sujeto pensante que constituye la realidad no es el sujeto finito individual –lo que haría imposible evitar el solipsismo-, sino un Sujeto absoluto que constituye una inteligencia supraindividual. Pero si todo sujeto necesita de su correlato “objeto”, el Sujeto absoluto, en tanto que principio último que trasciende la relación sujeto-objeto, carece de éste para configurarse como identidad en sí mismo, como actividad infinita de síntesis de la que tanto el sujeto como el objeto proceden. Y es aquí, precisamente, donde radica el carácter metafísico del idealismo alemán del siglo XIX y la transformación de la filosofía crítica en un idealismo puro, que excede en sus pretensiones al idealismo trascendental kantiano.

La realidad separada que Kant había conformado con su distinción entre mundo fenoménico –el de la ciencia newtoniana y las leyes causales necesarias- y mundo nouménico –el de Dios como agente moral libre- no vino acompañada, por tanto, en opinión del idealismo metafísico, de una prueba teórica sólida de esta segunda esfera de la realidad, la cual acaba reducida a una mera cuestión de fe práctica sustentada en la conciencia moral. Y aunque en la *Crítica del Juicio* Kant intenta superar las distancias entre

ambos mundos, los idealistas alemanes fueron más lejos para acabar transformando la filosofía crítica en idealismo metafísico: la realidad quedará reducida al proceso reflexivo de autoconciencia y autoexpresión de la Razón infinita del Sujeto absoluto; realidad que será inteligible para la razón humana en tanto que su naturaleza constituye parte del proceso de autoexpresión de esta Razón infinita. De este modo, la metafísica kantiana como conocimiento reflexivo de la actividad cognoscente humana se convierte, en el idealismo, en metafísica de la realidad: la Razón absoluta e infinita crea la realidad en su sentido más pleno, siendo posible sólo el conocimiento reflexivo en tanto que proceso de autoconciencia de la Razón absoluta, que se manifiesta en la propia realidad que ésta conforma.

Las consecuencias de esta transformación tienen también importantes implicaciones, todas ellas relacionadas con la superación del carácter restringido que Kant da a la metafísica. Con la eliminación del mundo nouménico y de la cosa-en-sí pierde sentido la distinción entre el conocimiento *a priori* y el *a posteriori*, pues ambos pasan, en último término, a referirse a la síntesis que la Razón infinita realiza en tanto que identidad de la realidad con su pensamiento absoluto. Y además, las categorías del entendimiento vuelven a recuperar su carácter objetivo, es decir, vuelven a referirse a la realidad misma para abandonar su estatus de formas puras del entendimiento, pues con la noción de Sujeto absoluto que se autoexpresa en la realidad, ya no existe oposición entre formas de la conciencia y objetividad. Además, si la naturaleza pasa a ser considerada como autoexpresión de la Razón absoluta con miras a su autoconciencia, ésta ha de tener un carácter teleológico necesariamente objetivo y ya no, como en Kant, un simple papel subjetivo como exigencia reguladora de la conciencia humana. No es de extrañar, pues, que la filosofía de la naturaleza (*Naturphilosophie*), inspirada en la *Crítica del Juicio*, adquiera ahora un papel especialmente relevante en el pensamiento tanto de filósofos idealistas como de autores románticos.

2. EL JUICIO TELEOLÓGICO KANTIANO.

En la *Crítica del Juicio* (1790), Kant intenta superar la dicotomía que se crea en el ser humano entre la razón teórica –marcada por la necesidad- y la razón práctica –caracterizada por la libertad- mediante la facultad humana de la conciencia emotiva (de

agrado y desagrado) y la fantasía, es decir, mediante la facultad reflexiva de juzgar. De hecho, el Juicio, como tal, puede ser considerado como determinación o como reflexión, siendo el primero de ellos, el juicio determinante, el que es propio de la facultad del entendimiento en tanto que establece relaciones de necesidad con el objeto al que se refiere. Sin embargo, el juicio reflexivo, a diferencia de los juicios del entendimiento, no determina la constitución de la realidad objetiva, sino que se encarga de reflexionar sobre ella, la realidad, en su relación con las exigencias morales constituyendo, por tanto, un juicio teleológico. Es decir, para Kant, la facultad de juicio reflexivo supone la posibilidad de síntesis entre la facultad del entendimiento y la facultad moral, lo cual tiene su expresión en el juicio estético –en el que se trata de las relaciones de finalidad del sujeto humano con los objetos de la experiencia, es decir, en función de la finalidad de la razón en el sujeto-, y el juicio teleológico referido a la Naturaleza –en el que se considera a ésta como dotada en sí misma de finalidad, es decir, en función de la finalidad de la razón en el objeto. Y al igual que en las dos críticas anteriores había fundado las facultades humanas del entendimiento y de la moralidad en principios sintéticos *a priori*, hará aquí lo propio con las formas emotivas (sentimentales) de la facultad reflexiva de juzgar del ser humano¹.

Respecto al juicio estético, Kant distingue entre lo agradable, lo bueno y lo bello. Agradable es todo aquello capaz de suscitar atracción y placer al ser humano siendo, por tanto, lo bueno aquello que resulte agradable por su relación con el deber, es decir, con la moralidad; se trata, entonces, de un placer condicionado. Sin embargo, aunque tanto lo agradable como lo bello carecen de concepto, lo primero es subjetivo y contingente, mientras que lo segundo –lo bello- tiene un valor estético universal y necesario en tanto que forma *a priori* de la conciencia –al igual que lo bueno. Ahora bien, no cabe confundir la belleza con la bondad, pues mientras que lo bueno está condicionado por la ley moral, lo bello, para Kant, place desinteresadamente y es, por tanto, libre. Pues la finalidad de lo bello, aspecto central del juicio estético, consiste en ser condición de posibilidad de la armonía entre la necesidad –las formas puras de la sensibilidad y el entendimiento- y la libertad –los objetos representados por la fantasía. La finalidad de lo bello, por tanto, es subjetiva, proyectada por el sujeto sobre el objeto.

En cualquier caso, lo que nos interesa aquí son las implicaciones del juicio

¹ KANT, I., *Crítica del Juicio*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1961, p. 8.

teleológico, es decir, del intento kantiano de armonización de los ideales del hombre con la naturaleza. Intento, por otra parte, que trata de justificarse en tanto que el juicio teleológico pretende mediar entre el conocimiento limitado que podemos tener del mundo y las ideas que la razón práctica nos impone, dando sentido al devenir histórico como un plan oculto de la naturaleza² para la realización, en sentido normativo, de los postulados derivados de la moralidad kantiana. Así, el juicio teleológico, a diferencia del estético, es objetivo en la medida en que considera que nada en la naturaleza es vano, sino que persigue un fin (*telos*) que le es propio, si bien se trata siempre de una finalidad que la razón ha de suponer como idea regulativa. Se trata, al igual que en el juicio estético, de una finalidad fruto de la facultad reflexiva de juzgar y no de un juicio determinante del entendimiento. Y la importancia de esta facultad reflexiva (normativa) de juzgar teleológicamente (en función a un fin) recae, esencialmente, en dos aspectos diferentes que se complementan como intento de unidad entre la razón teórica y la razón práctica, a saber: a) en la necesidad por parte del ser humano de cierta sistematicidad de la naturaleza, imprescindible a la hora de intentar fundar teóricamente la posibilidad de conocimiento sobre la misma; y b) en el impulso que imprime la razón práctica a la hora de explicar y dar sentido a la diversidad de fenómenos de la naturaleza desde la perspectiva de que el hombre, en cuanto género, constituye el único ser que es fin en sí mismo.

Del primero de estos aspectos surge la concepción de la naturaleza como un sistema; concepción indispensable al entender Kant que «la unidad sistemática es aquello que convierte el conocimiento ordinario en ciencia»³. En este sentido, el juicio teleológico es el que nos permite presuponer cierta unidad y orden en el conjunto de fenómenos de la naturaleza, *como si* estuvieran orientados a un fin. Orden, por otra parte, necesario en cierto modo en tanto que base para los juicios determinantes del entendimiento. Pues si bien mediante el juicio teleológico, reflexivo, no podemos conocer teóricamente los fines de la naturaleza, sí que nos posibilita ser conscientes de nuestra disposición cognoscitiva hacia ella, ya que sin este principio regulativo de la facultad de juzgar no se podría considerar la sistematicidad de las leyes empíricas, sin lo cual el conocimiento sobre la naturaleza, al no poder constituirse como ciencia, sería imposible. En definitiva, el juicio teleológico

² Cf. KANT, I., “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, en *Ideas para una historia universal... y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 3-23.

³ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978, p. 647.

establece de modo apriorístico el concepto de fin natural, el cual nos permite considerar a la naturaleza como ordenada de tal manera que es susceptible de ser conocida. Por otro lado, al considerar Kant este fin que la facultad reflexiva de juzgar imprime a la naturaleza, no puede sustraerse de los postulados de la razón práctica y, sobre todo, de la consideración del ser humano como fin incondicionado en sí mismo:

[...] sólo tenemos en el mundo una clase de seres cuya causalidad sea teleológica, es decir, orientada a fines, y al propio tiempo de tal índole que la ley según la cual han de determinarse fines, sea representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de las condiciones naturales, pero como necesaria en sí. El ser dotado de esta clase es el hombre, pero considerado como noúmeno [...]⁴

Es decir, de todos los fines que puede tener la naturaleza, la razón práctica nos impone el considerar normativamente aquél fin que sea apriorístico e incondicionado, fin final en tanto que «no necesita otro como condición de su posibilidad»⁵. Se trata, pues, de un concepto de la razón práctica que no puede deducirse de la experiencia⁶, pero que necesitamos presuponer en la medida en que «estamos determinados *a priori* por la razón a perseguir con todas fuerzas el supremo bien del mundo»⁷. El fin final de la naturaleza, más allá de las relaciones lógicas internas que le presuponemos como fin condicionado, se haya –lo situamos subjetiva y prácticamente– en la realización de la libertad según leyes morales⁸.

Finalmente, conviene hacer mención a la reflexión que introduce Kant sobre el concepto de causa en relación con el juicio reflexivo. Por un lado, los seres de la naturaleza, en la relación sistémica y orgánica que establecemos entre ellos, se organizan a través del nexo causal de las causas eficientes⁹. Se trata, aquí, del fin natural; es decir, aquél en el que los propios seres de la naturaleza se establecen como causa y efecto de sí mismos¹⁰. Pero por otro lado, la noción del nexo causal puede no referirse a la lógica interna de los fenómenos naturales, sino a un concepto racional –práctico– de fines en sentido de *telos*. Y

⁴ KANT, I., *Crítica del Juicio*, op. cit., p. 280.

⁵ *Ibid.*, 279.

⁶ *Ibid.*, p. 300.

⁷ *Ibid.*, p. 298.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, pp. 216-220.

¹⁰ *Ibid.*, p. 214.

en tanto que el juicio teleológico funciona normativamente *como si* la naturaleza estuviera orientada según la idea de conformidad con una finalidad concreta, podemos entender que tanto esta causa final (*telos*) como la causa natural son, o bien espontáneas o bien intencionales. A este respecto Kant reconoce que, al comprenderse la naturaleza bajo el principio de conformidad a un fin, es posible considerar a ésta –la naturaleza– como derivada intencionalmente de una voluntad, representándonos al reflexionar sobre ella la idea de una causa suprema, Dios, como causa intencional del orden y la unidad de la naturaleza. Pero nos recuerda Kant:

[...] objetivamente no podemos presentar la proposición: hay un ser inteligente, sino sólo subjetivamente para el uso de nuestra facultad de juzgar en su reflexión sobre los fines de la naturaleza, que no pueden concebirse por otro principio que el de por una causalidad intencional de una causa suprema¹¹.

Efectivamente, tal proposición se trata sólo de un principio regulativo y nunca de un hecho cognoscible, tal y como quedó ya argumentado en la *Crítica de la razón pura*. Pues no podemos dar respuesta sobre la cuestión de si la naturaleza y el mundo en su complejidad se hayan regidos por cualquier tipo de leyes divinas. Únicamente nos está permitido afirmar que lo que llamamos naturaleza sólo puede ser conocido en tanto que unidad sistémica ordenada causalmente *como si* hubiese una intencionalidad sobre la que, sin embargo, no podemos afirmar nada desde la experiencia, pero sí presuponer y esperar que posibilite el nexo entre las exigencias de la razón práctica (la libertad) y la necesidad del mundo fenoménico.

3. *NATURPHILOSOPHIE*, ROMANTICISMO E IDEALISMO

Tal y como hemos señalado con anterioridad, la *Crítica del Juicio* supuso una importante fuente de inspiración en el desarrollo de la filosofía de la naturaleza del Romanticismo, gracias, en especial, a la figura mediadora Gottfried Herder (1744-1803). Éste, partiendo del panteísmo de Spinoza y de la teoría de las fuerzas activas de Leibniz, desarrollará una visión de la historia explicada en términos de filosofía de la naturaleza, identificando ambas esferas. Pues para Herder la divinidad constituye «una fuerza dinámica

¹¹ *Ibid.*, p. 244.

que se expresa en diversas formas en la naturaleza y en la vida, conforme con el espacio y el tiempo»¹²; de modo tal que, al existir cierta unidad constitutiva entre los seres de la creación, el devenir histórico pasa a ser considerado en términos de un necesario progreso en virtud del cual, siguiendo la teoría de la *scala naturae*, ésta –la humanidad- resume en su existencia la historia entera de la Naturaleza en su proceso de perfectibilidad fisiológica. Y aunque las diferencias entre Kant y Herder tienen mucho que ver con el espíritu prerromántico de éste último –en especial por la consideración panteísta de la naturaleza frente a la reticencia kantiana a que la teología se inmiscuyera, fuera de su ámbito, en el carácter crítico y reflexivo del juicio teleológico-, sí que hemos de hacer notar que la conexión que realiza Herder entre historia, progreso y naturaleza no es del todo novedosa; más aún si tenemos presente que Herder estudió en Königsberg con el propio Kant, con lo que no es de extrañar que podamos rastrear cierta influencia del filósofo en el pensamiento herderiano. De hecho, la filosofía de la historia kantiana –o historia filosófica, como él prefiere denominarla- trata de delinear y proyectar el destino último del hombre y las condiciones y posibilidades de su realización, en sentido práctico. En cierto modo, la concepción kantiana de la historia consistirá, pues, en pensar cómo se van integrando las ideas de libertad, autonomía y emancipación a lo largo de la historia, y cómo tales ideas se van desplegando en el acontecer de la vida humana a través del progreso moral¹³. Obviamente, este sentido escatológico del devenir histórico se haya fuertemente relacionado con el juicio teleológico, en la medida en que se considera a la naturaleza *como si* actuase intencionalmente y disponiendo, en la diversidad del mundo fenoménico, los medios necesarios para la realización de las exigencias de la razón práctica:

Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la naturaleza para llevar a cabo una constitución [política] interior y -a tal fin- exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad¹⁴.

Se trata ésta, además, de una idea que Kant retomará posteriormente en la *Crítica*

¹² KRUMPEL, H., “Acerca de la importancia intercultural de Herder”, en *HiN: Revista Internacional de Estudios Humboldtianos*, vol. V, nº 8, 2004, p. 30.

¹³ Cf. KANT, I., “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, en *Ideas para una historia universal... y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 79-100.

¹⁴ KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, op. cit. p. 19.

del Juicio, donde afirma:

La condición formal única en que la naturaleza puede alcanzar este su designio final [la realización de la libertad], es aquella organización de las relaciones recíprocas de los hombres en que para impedir atentados mutuos a la libertad se da poder legal a un conjunto que se llama sociedad civil, pues sólo en ella puede lograrse el desarrollo máximo de las disposiciones naturales¹⁵.

Por otra parte, la influencia kantiana matizada a través de Herder se haya también presente en la noción romántica de la naturaleza –y también en la idealista-, al negar la distinción cartesiana entre ésta y el hombre. Pero no se tratará ya, como en Kant, de una unidad en sentido reflexivo y crítico, sino metafísico. Pues tanto para románticos como para idealistas «las ideas sobre la naturaleza y sobre la humanidad se fundían al ser consideradas como dos manifestaciones de la vida infinita»¹⁶, entendida ésta constitutivamente como totalidad y unidad de la realidad. Ahora bien, aunque idealistas y románticos convivieron más o menos en el mismo espacio y tiempo, la relación entre ambos resulta ser ambigua debido a la heterogeneidad característica del idealismo metafísico. Si la concepción romántica profesa una general simpatía hacia Spinoza, lo mismo ocurre con Friedrich Schleiermacher o con la filosofía de la identidad –entre el espíritu y la naturaleza- del idealismo de Schelling, pero no así con Fichte quien, centrado sobre todo en la primacía de la razón práctica, se revela en este punto como un antiromántico al rechazar cualquier pretensión de divinización de la naturaleza para considerarla, en cambio, únicamente como el espacio –e instrumento- para la realización de la voluntad moral infinita y libre constituida en el Yo puro:

Mientras que Fichte encuentra la certeza de nuestra libertad en un “Yo” que lucha contra las cosas, Schelling no coloca al espíritu por encima de la naturaleza; por el contrario, afirma la identidad del espíritu y la naturaleza, que constituyen conjuntamente lo que él llama “el alma del mundo”¹⁷.

De hecho, mientras que Fichte intentaba completar, perfeccionar y continuar la labor crítica de Kant, Schelling desarrolla su filosofía de la naturaleza suprimiendo el “*como si*” del juicio teleológico kantiano. Es decir, para Schelling la naturaleza ya no actúa

¹⁵ KANT, I., *Crítica del Juicio*, op. cit., p. 277.

¹⁶ COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía. De Fichte a Nietzsche*, op. cit., p. 26.

¹⁷ FAIVRE, A., “La filosofía de la naturaleza en el romanticismo alemán”, en Y. Belaval (Dir.), *La filosofía en el siglo XIX*, Siglo XXI, Madrid, 1985, p. 52.

como si poseyera cierto tipo de subjetividad y, por tanto, de teleología, sino que considera que efectivamente goza de ella, siendo quizás el filósofo idealista más próximo al romanticismo. Pero detengámonos, finalmente, en cómo el juicio teleológico kantiano es recibido como insuficiente por la filosofía de Hegel.

4. HEGEL Y LA CRÍTICA AL JUICIO TELEOLÓGICO

Una de las principales críticas que Hegel dirige contra Kant hace referencia a la ineffectividad de la moral kantiana, por formal, y a la imposibilidad de encarnación y realización de las exigencias de la razón práctica en el mundo de la necesidad y la contingencia. Hegel, en contraposición con Kant, considera que la moralidad no puede corresponder sólo al ámbito de lo normativo como un deber-ser, sino que su exigencia de realización ha de llegar a cumplirse fácticamente, tanto a nivel personal como a nivel social, dando lugar a costumbres e instituciones (eticidad). La crítica hegeliana radica, pues, en que el sistema kantiano siempre acaba en un dualismo irreconciliable entre la cosa-en-sí y el fenómeno, entre lo infinito y lo finito, entre la razón práctica subjetiva y su horizonte objetivo. Y por ello no es de extrañar que en un principio Hegel recibiera con agrado –y curiosidad– el intento expresado en la *Crítica del Juicio* de superar tales dicotomías.

Como hemos visto, Kant desarrolla el concepto de finalidad del juicio teleológico a partir de la noción de causa final (*telos*), lo cual implica que el concepto de tales objetos contiene en sí la realidad del objeto mismo. Y en tanto que en el juicio teleológico los objetos particulares de la naturaleza se hayan determinados por lo universal, parece ser que es posible la superación de la contingencia por parte de las exigencias de la razón práctica¹⁸. A este respecto, Hegel no puede dejar de esperar que con la tercera *Crítica* se supere la escisión entre libertad y naturaleza mediante una unidad que renuncie a toda trascendencia, pues para Hegel, el que lo universal pueda hallarse en lo particular viene a significar que lo inmanente mismo pertenece a lo universal:

La *Crítica del Juicio* tiene de notable que Kant ha expresado con ella la representación, el pensamiento de la idea. La representación de un intelecto intuitivo, de una finalidad interna, etc., es juntamente lo universal pensado como concreto en sí mismo¹⁹.

Pero Kant considera esta finalidad sólo en sentido normativo, formal, con lo que las pretensiones hegelianas de superar los límites del entendimiento humano y el dualismo práctico mediante una metafísica de lo infinito no pueden hallar respuesta en el juicio teleológico definido en términos kantianos. La insatisfacción de Hegel, por tanto, se ve acuciada por la falta de contenido especulativo en la *Crítica del Juicio*. Bien es cierto que uno de los elementos inspiradores de todo el idealismo metafísico es el principio especulativo del “yo pienso” kantiano, entendido como unidad trascendental de la

¹⁸ PÉREZ RODRÍGUEZ, B., “Hegel y la *Crítica del Juicio*”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 20, 2003, p. 147.

¹⁹ HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México, 1977, § 55, p. 37.

conciencia; pero en Hegel este contenido supera los límites establecidos por Kant. No se trata ya de una mera forma gnoseológica entendida instrumentalmente para la determinación ontológica, sino que tal principio especulativo es considerado ahora en términos productivos y constitutivos de la realidad misma. En tanto que para Hegel el Absoluto, como totalidad, no es sino el proceso dialéctico de autoexpresión y autoconocimiento del espíritu, el sujeto pensante constituye a su vez su propio objeto: se trata el pensamiento autopensante. Espíritu, pues, que se automanifiesta, como totalidad, en y a través de lo finito en tanto que parte constitutiva de sí mismo. No es de extrañar, así, que Hegel estuviera convencido de que la razón especulativa puede «penetrar la esencia interior del Absoluto, la esencia que se manifiesta en la naturaleza y en la historia del espíritu humano»²⁰. Por ello, reprocha Hegel a Kant el haber limitado las posibilidades de la facultad del entendimiento (*Verstand*) ante las exigencias de la razón (*Vernunft*), estableciendo un sistema dualístico de oposiciones abstractas irreconciliables, incapaz de elevarse a un punto de vista superior²¹.

De hecho, para Hegel la mera consideración de la finalidad interna de la naturaleza –el fin natural- debería entregarnos «la garantía de la realización del bien en el mundo»²²: cuando el principio del juicio teleológico se extiende al todo, esto es, cuando se pone como la condición exigida por un conocimiento del todo, es entonces cuando se abre la posibilidad de garantizar la realización moral en el mundo. Pues, para Hegel, en tanto que no existe escisión entre lo real y lo racional²³, resulta indisoluble la garantía de un saber sistemático y la de la actualización de los postulados prácticos. Con ello, Hegel considera superado al sujeto trascendental en la medida en que la razón es inmanente a la naturaleza entendida como mundo, sin necesitarse entonces los postulados trascendentales de la moral para la realización del “bien supremo”.

En definitiva, Hegel considera que el intento de la *Crítica del Juicio* para superar la escisión entre el mundo fenoménico y el nouménico resulta insuficiente, pues Kant reintroduce el dualismo y la división entre el concepto y la realidad al dar prioridad al juicio

²⁰ COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía. De Fichte a Nietzsche*, Vol VII, Ariel, Barcelona, 1984, p. 151.

²¹ HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., §56-§60, pp. 37-40.

²² PÉREZ RODRÍGUEZ, B., “Hegel y la *Crítica del Juicio*”, op. cit., p. 154.

²³ HEGEL, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 2005, p. 59. Así reza la conocida máxima de Hegel: «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig» (Lo que es racional es real, y lo que es real es racional).

teleológico y al fin final (*telos*), formal y normativo, frente a la noción de fin natural y la finalidad interna a él asociada. Con ello, este fin natural sólo es pensado en términos de analogía con una finalidad externa, reintroduciéndose el postulado práctico de un Dios asimismo externo²⁴ y, por tanto, convirtiendo la finalidad en algo sólo pensado por el sujeto finito en la misma medida en que pasa a considerarla y representársela como mera intención de una racionalidad sobrehumana situada más allá de la naturaleza y lo contingente. Se mantiene así la ruptura del principio de totalidad y unidad de la realidad postulado por el idealismo metafísico. En último término, la imposibilidad de una metafísica ontológica en el sistema kantiano, encerrado en los límites del criticismo trascendental, es lo que constituye y fundamenta la falta de contenido especulativo que le reprocha Hegel y del que sí que goza el idealismo metafísico alemán del siglo XIX. Es este límite, del que Kant no puede sustraerse, el que se configura como la piedra angular de la decepción de Hegel ante el juicio teleológico expresado en términos kantianos, una vez más, formal, normativo, escindido de la realidad entendida como totalidad y, por tanto, ineficaz e insuficiente.

BIBLIOGRAFÍA

- COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. El Idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, Vol. II, Herder, Barcelona, 2001.
- COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía. De Fichte a Nietzsche*, Vol VII, Ariel, Barcelona, 1984.
- FAIVRE, A., “La filosofía de la naturaleza en el romanticismo alemán”, en Y. Belaval (Dir.), *La filosofía en el siglo XIX*, Siglo XXI, Madrid, 1985.
- HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México, 1977.
- HEGEL, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 2005.
- KANT, I., *Crítica del Juicio*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1961.
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978.

²⁴ Cf. HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., §59, p. 38.

- KANT, I., “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 2006.
- KANT, I., “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 2006.
- KANT, I., “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita” en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 2006.
- KRUMPEL, H., “Acerca de la importancia intercultural de Herder”, en *HiN: Revista Internacional de Estudios Humboldtianos*, vol. V, nº 8, 2004.
- PÉREZ RODRÍGUEZ, B., “Hegel y la *Critica del Juicio*”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 20, 2003, p. 147.