

UNIVERSAL ANALÍTICO, UNIVERSAL SINTÉTICO,
UNIVERSAL CONCRETO. LA LECTURA HEGELIANA DEL
ENTENDIMIENTO INTUITIVO EN *GLAUBEN UND WISSEN*

Sandra Viviana Palermo
(Università degli Studi di Perugia-Italia)
svsur@yahoo.it

ABSTRACT

This article examines the view that Hegel offers in Faith and Knowledge of the Kantian concept of «intuitive intellect». The text will try to show that the philosopher radicalizes features already existing in the Kantian argument and that he takes advantage of the oscillations of that discourse to insert his own conception of the Absolute. Following the conceptual line from Architectonic of Pure Reason -of the rational concept of whole- to the §77 of the *Kritik der Urteilkraft* -where Kant writes about an intuitive intellect as «synthetic universal», a totality from which the parts and the relationship between them are constituted- Hegel will be able to read that «synthetic universal» as unity of the heterogeneous and as the higher speculative idea that cannot be reduced to a mere subjective maxim.

Keywords: Intuitive intellect, synthetic universal, totality, unity of heterogeneous.

RESUMEN

El texto analiza la lectura hegeliana en *Fe y saber* del concepto kantiano de intelecto intuitivo, intentando mostrar que el filósofo radicaliza rasgos ya presentes en la argumentación kantiana y aprovecha las oscilaciones de tal discurso para insertar allí su propia concepción de lo Absoluto. Siguiendo la línea conceptual que va desde la *Arquitectónica de la razón pura* -del concepto racional de «entero» que allí Kant ofrece- al §77 de la *Kritik der Urteilkraft* -en el cual se habla de un intelecto intuitivo como «universal sintético», totalidad a partir de la cual se constituyen las partes y la relación de cada una de ellas con las otras y con el todo- Hegel podrá leer tal «universal sintético» como unidad de heterogéneos y, en cuanto tal, como la idea especulativa más alta, que no puede reducirse a mera máxima subjetiva.

Palabras clave: Entendimiento intuitivo, universal sintético, totalidad, unidad de heterogéneos.

I

[...] el artículo en el que Hegel nos ofrece su punto de vista más profundo sobre el sistema kantiano, concebido como filosofía de la reflexión, es *Fe y saber*, y no las últimas lecciones sobre la historia de la filosofía. En éstas el pensamiento hegeliano se presenta esclerotizado y el filósofo separa demasiado a Kant de su contexto histórico para resumir su filosofía en relación a sí mismo (Hyppolite, 1953-’54, 83).

LAS PALABRAS DE HYPPOLITE no dejan dudas sobre la importancia de *Glauben und Wissen* respecto de la lectura hegeliana de Kant; si bien el itinerario hegeliano muestra que el filósofo lee y relee sin cesar la obra del antecesor de Königsberg, ninguno de los escritos posteriores alcanzará la visión de conjunto lograda en el texto de Jena, pues aquí, por primera vez, Hegel nos ofrece una lectura que abraza la totalidad de la obra kantiana, despreocupándose de la exigencia –típicamente sistemática– de colocar cada aspecto de la misma como momento del proceso de autorrealización de la Idea y, por ende, como momento del proceso racional que culmina con su propia filosofía.

Glauben und Wissen constituye uno de los primeros ejercicios públicos de reflexión filosófica del joven Hegel y en él es posible observar la ambivalencia que aún atraviesa el concepto de *philosophische Kritik*: Por un lado, la crítica se presenta como una actividad subordinada y dependiente de la *idea* de filosofía; actividad que presupone la *idea*, tanto como presupone la obra filosófica a la cual se dirige. La exterioridad de esta última no es más que el reflejo de la exterioridad de la primera. Por otro lado, crítica filosófica y filosofía (idea de la filosofía) se muestran ya tan cercanas que la primera empieza a presentar ese carácter de «confutación» inmanente¹, específica del autoconstituirse del concepto, del que Hegel hablará en el célebre *Prefacio* a la *Fenomenología del espíritu*, cuando la crítica ya no se conciba como ejercicio circunscrito a un acto de pensamiento «dado», mas se transforme en «criticidad» constitutiva del automovimiento del concepto en cuanto tal. De todas formas, y más allá de las diferencias evidentes que existen entre *Glauben und Wissen* y la fase que comienza con la *Fenomenología del espíritu*, entre los dos conceptos de *philosophische Kritik* existe un núcleo teórico común: la

¹ Sobre este concepto de «confutación» de la filosofía crítica ya a partir de *Fe y saber*, cfr. Lugarini, Leo (1981), p. 16.

convicción hegeliana de que no existen dos actos de pensamientos distintos sino un único acto de intelección, pues la razón es única y siempre igual a sí misma. De ahí que la crítica no pueda limitarse a ser simplemente rechazo o señalamiento de los errores presentes en una determinada doctrina: el trabajo de corrección de los límites ajenos no es mero ejercicio de purificación que se realiza sobre un pensamiento externo, sino que se presenta como itinerario de enmendación del pensamiento en cuanto tal; y sólo de esta manera puede constituirse como *introducción* al saber, pues es verdadero ejercicio escéptico que el acto del pensar realiza sobre sí mismo. La crítica filosófica, por ende, es genuino escepticismo, representando el lado negativo en el cual el pensamiento se libera finalmente de toda limitación y finitud².

Frente a la obra filosófica de Kant, Hegel se propone llevar a cabo un verdadero trabajo de *Vernichtung*, capaz de liberar a la filosofía kantiana de todas las limitaciones de carácter «psicológico» que la envuelven y ofuscan su verdadero núcleo especulativo. Núcleo especulativo que no es ajeno a la reflexión kantiana, pues, según Hegel, ésta ha alcanzado la «idea más alta», la idea del genuino filósofo; idea que Kant terminó por dejar escapar gracias a un exceso «de amor por la humanidad y por sus facultades cognoscentes». La filosofía kantiana, escribe el joven filósofo, ha logrado «elevarse al concepto, pero no a la idea, y el concepto puro es una absoluta idealidad, un concepto vacío». En esta «filosofía de la reflexión» la idea más pura y más alta se expresa de una manera tan confusa que se vuelve difícil reconocerla; por este motivo tal doctrina filosófica requiere un trabajo de crítica que apunte a traer a la superficie la verdadera idea de la razón presente en ella.

Como ha puesto en evidencia la crítica, la estrategia hermenéutica que Hegel lleva a cabo en su lectura de Kant se basa sobre tres puntos fundamentales. En primer lugar, la identificación del concepto de unidad originaria de la apercepción con su propio concepto de Absoluto, como unidad originaria de opuestos³: la verdadera idea de

² Sobre el concepto hegeliano de «crítica filosófica» y su relación con la cuestión de la introducción al saber y con el estatuto del «escepticismo» durante los primeros años de Jena, cfr. Pozzo, Riccardo (1989); Baritussio, Silvana (1983), pp. 101-15; Gérard, Gilbert (1982); Zimmerli, Walther (1980), pp. 81-102; Maluschke, Gunther (1974); Palermo, Sandra V. (2011), pp. 63-81.

³ Sobre esta identificación de unidad sintética originaria de la apercepción y el concepto hegeliano de Absoluto, cfr. Lugarini, Leo (1981); De Pascale,

la razón, escribe Hegel, se encuentra expresada en la fórmula ¿cómo son posibles juicios sintéticos a priori? (GW, IV, 327; FS, 67)⁴, pues a partir de ella Kant ha logrado acceder a la unidad sintética originaria, es decir a «[...] una unidad que no tiene que ser concebida como producto de opuestos, sino como verdadera, necesaria, originaria y absoluta identidad de opuestos» (GW, IV, 327; FS, 67-68). Kant, dice Hegel, llama esta unidad, unidad sintética, justamente en virtud de su carácter «bilateral» (*zweiseitig*), puesto que es «absoluta identidad de lo heterogéneo», absoluto *medio* (*absolute Mitte*) a partir del cual se originan, separándose, los opuestos/heterogéneos⁵.

En segundo lugar, la lectura hegeliana de Kant pasa por la identificación de unidad sintética originaria e imaginación productiva. Ésta, escribe Hegel, debe concebirse

no en cuanto término medio (*Mittelglied*) que es intercalado entre un absoluto sujeto existente y un mundo existente absolutamente, sino en cuanto que es lo primero y originario a partir de lo que el yo subjetivo, tanto como el mundo objetivo, se separan como producto y fenómeno [...] (GW, IV, 329; FS, 70)⁶.

El tercer elemento fundamental de la interpretación hegeliana es la lectura del concepto kantiano de *intuitiver Verstand* como idéntico al con-

Carla (1998); Düsing, Klaus (1983); Düsing, Klaus (1995), pp. 109-120; Görland, Ingtraud (1966); Maluschke, Gunther (1974), pp. 91-96.

⁴ Ya Schelling, en los famosos *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795), escribía que la pregunta fundamental de la filosofía crítica era cómo era posible formular juicios sintéticos a priori; en tal pregunta, continuaba el filósofo, está en juego la cuestión fundamental que decide el espíritu de una filosofía: «¿dónde está el principio de aquella unidad que se expresa en juicios sintéticos?», Schelling, Friedrich W. Joseph (1982), p. 60.

⁵ La afirmación hegeliana, según la cual no se entiende nada de toda la deducción trascendental si no se distingue entre «el yo, que es la facultad de representar y sujeto, al que Kant denomina el que acompaña todas las representaciones, y lo que Kant llama la facultad originaria de la unidad sintética de la apercepción» (GW, IV, 329; FS, 70), se apoya sobre las consideraciones kantianas del §16 de la segunda edición de la *Crítica*, donde Kant sostiene que la apercepción originaria es «aquella autoconciencia que *produce* la representación «Yo pienso»»; *KrV* B, 132.

⁶ Sobre la identificación de imaginación productiva, unidad sintética originaria de la apercepción y entendimiento intuitivo, véase Verra, Valerio (1981), pp. 67-89.

cepto de unidad sintética originaria y al de imaginación productiva⁷. En la figura del entendimiento intuitivo, escribe Hegel, Kant expresa la idea de la razón de manera más determinada que con el concepto de juego armónico de las facultades cognoscentes, pues tal idea es la idea misma de la imaginación trascendental, «actividad intuitiva y a la vez su unidad interna no es otra cosa que la unidad del entendimiento mismo, la categoría arrojada en la extensión, que es sólo categoría y entendimiento únicamente cuando se separa de la extensión» (GW, IV, 341; FS, 82).

La interpretación hegeliana de la filosofía crítica gira entonces alrededor de estos tres puntos fundamentales. Entre ellos, nos parece interesante detenernos sobre la figura del entendimiento intuitivo, no sólo porque en ella se condensa toda la lectura de la *Crítica del juicio*, sino también porque creemos que el análisis de la argumentación hegeliana permite poner en evidencia algunas oscilaciones propias del texto kantiano; verbigracia, el hecho de que en los apartados 76 y 77 de la tercera *Crítica* Kant presente dos concepciones diferentes –y no fácilmente conciliables– de la figura del entendimiento intuitivo y de la estructura de unidad que a tal concepto corresponde. Ambos conceptos sobreviven en la lectura hegeliana; sin embargo, como intentaremos mostrar, ésta sigue fundamentalmente la línea conceptual que va desde la *Arquitectónica de la razón pura* –y del concepto racional de «entero» o «totalidad» que allí Kant nos ofrece– al apartado 77 de la *Kritik der Urteilkraft*, en el cual se habla del entendimiento intuitivo como «universal sintético», es decir como totalidad a partir de la cual se constituyen no sólo las partes sino también la relación de cada una de ellas con las otras y con el todo. Así, tal «universal sintético», que Kant presentaba como *Urbild* de nuestra *Urteilkraft*, podrá transformarse en verdadera unidad de heterogéneos y, en cuanto tal, en la idea especulativa más alta que no puede reducirse a mera máxima subjetiva sin ulterior determinación.

Desde este punto de vista, sin dejar de reconocer que en los dos pensadores existe una disposición o –como diría Luigi Scaravelli– un

⁷ Sobre la lectura hegeliana del concepto kantiano de entendimiento intuitivo, cfr. Baum, Manfred (1990), pp. 158-73; Düsing, Klaus (1986), pp. 87-128, Düsing, Klaus (1990), pp. 139-57; Verra, Valerio (1981), pp. 67-89; Burkhard, Tuschling (1990), pp. 174-88; Lugarini, Leo (1992), pp. 87-103; Förster, Eckart (2002), n. 2, pp. 169-90 y n. 3 pp. 321-45; Nuzzo, Angelica (2009), pp. 143-172.

temperamento filosófico diferente, y sin negar que es cierto que Hegel lee la obra de Kant a partir de su propia problemática, es decir a partir de la cuestión relativa a la unificación de los opuestos⁸, nuestro texto debería mostrar que en la argumentación kantiana de la tercera *Crítica* es posible reconocer las huellas de la lectura operada por Hegel, sobre todo respecto del concepto de intelecto intuitivo, cuya introducción, si bien necesitada por el cuadro teórico kantiano, no siempre resulta demasiado lineal y presenta numerosos problemas. Hegel, entonces, no hace más que radicalizar algunos rasgos presentes en el recorrido conceptual de Kant, aprovechando los intersticios que van dejando las coordenadas no siempre claras del filósofo de Königsberg para insertar allí su propia concepción de lo Absoluto como «identidad de la identidad y de la no-identidad».

II

El punto más interesante del sistema kantiano, escribe Hegel en *Glauen und Wissen*, es el punto en el cual el sistema «reconoce una región intermedia entre la multiplicidad empírica y la unidad absoluta y abstracta [...]». Tal región intermedia es la región del *reflektierenden Urteil*, con el cual Kant habría logrado encontrar un pasaje entre naturaleza y libertad, si bien, continúa Hegel, la mayor parte de las veces el filósofo muestre no ser conciente de tal descubrimiento, así como no es conciente de que con este concepto tiene ante sí la idea de la única y verdadera razón. El *reflektierendes Urteil* se define entonces como *absolute Mitte*, que permite el pasaje del dominio teórico al dominio práctico; con esta consideración Hegel está convencido de estar haciendo propias las palabras del mismo Kant, que en la *Introducción* a la *Crítica del juicio* escribe que sólo la exploración de la *Urteilkraft* hace posible «el paso del modo de pensamiento según los principios del uno [concepto de naturaleza] al modo de pensamiento según los del otro [concepto de libertad]» (*Ak* V, 176; *CJ*, 19)⁹. Escribe entonces Hegel:

⁸ Sobre este argumento, cfr. Henrich, Dieter (1967), Düsing, Klaus (1999) y Jamme, Christian (1983).

⁹ Sobre el concepto de *Übergang*, cfr. Düsing, Klaus (1986), pp. 102-15; Id. (1990), pp. 139-57, especialmente, p. 146 y Marcucci, Silvestro (1972), pp. 181-238.

la reflexión sobre el polo objetivo, es decir, sobre la intuición inconsciente de la realidad de la razón o de la naturaleza orgánica en la crítica del juicio teleológico, expresa la idea de la razón más precisamente que en el anterior concepto de un juego armónico de las facultades del conocimiento, es decir, la expresa en la idea de un entendimiento intuitivo, para el que posibilidad y realidad son uno, y para el que se suprimen conceptos (que *sólo* se dirigen a la posibilidad de un objeto) e intuiciones sensibles (que nos ofrecen algo sin que por ello nos dejen conocerlo como objeto), de un entendimiento intuitivo, que no va de lo universal a lo particular y de esto a lo singular (mediante conceptos), para el que no tiene lugar la *contingencia* en el acuerdo de la naturaleza y sus productos según leyes *particulares* del entendimiento, en el que, en cuanto entendimiento arquetípico, la posibilidad de las partes, su estructura y conexión, dependen del todo (GW, IV, 340; FS, 82).

Esta larga cita hegeliana pone en evidencia que según Hegel el núcleo especulativo fundamental de la *Crítica del juicio* se encuentra en los §§76 y 77, en los que Kant trata de la figura del entendimiento intuitivo. Queda claro, además, que el filósofo identifica el concepto de entendimiento intuitivo con el de *reflektierendes Urteil*, en cuanto *medio*, es decir identidad originaria a partir de la cual y en la cual se constituyen los opuestos/heterogéneos. Pero, como es sabido, Hegel va mucho más allá, pues no le satisface que Kant haya transformado este *medio absoluto* en una simple máxima, válida sólo para el hombre en virtud de la conformación de sus facultades de conocer. El Juicio reflexionante no puede valer sólo como máxima subjetiva que nuestro entendimiento discursivo se ve obligado a aceptar para poder ordenar las leyes empíricas –contingentes y particulares– de la naturaleza en un sistema empírico de la misma, y para poder explicar algunos productos que la experiencia nos ofrece, cuya peculiaridad hace que no puedan ser explicables a partir de las leyes de causa eficiente formuladas por nuestro intelecto. De hecho, después de haber ratificado que la idea del intelecto intuitivo no es otra cosa que la idea misma de la imaginación trascendental, Hegel critica el hecho de que Kant, aun reconociendo el carácter necesario de la idea de un entendimiento intuitivo¹⁰, no acepte que a la misma se le atribuya

¹⁰ Con toda seguridad Hegel se refiere aquí al §76 de la *Kritik der Urteilskraft*, donde Kant afirma que «[...] De ahí que el concepto de un ser absolutamente necesario sea, sí, una idea de razón, pero un concepto problemático

realidad alguna: «la idea es algo simplemente necesario y sin embargo algo problemático» (GW, IV, 341; FS, 82). En tal negación, según Hegel, se pone de manifiesto el carácter «psicológico» de la filosofía kantiana, su obstinación por no desprenderse del ámbito del conocimiento finito y limitado, aun cuando su reflexión lo conduciría a una idea que se eleva por encima del intelecto discursivo y de su conocimiento fenoménico:

Kant tiene frente a sí ambas cosas, la idea de una razón, en la que posibilidad y realidad son absolutamente idénticas, y la manifestación de la misma en cuanto capacidad de conocer, donde están separadas. Encuentra en la experiencia de su pensar ambos pensamientos. En la elección entre ambos su naturaleza ha despreciado la necesidad, lo racional, una espontaneidad intuitiva, y se ha decidido exclusivamente por el fenómeno (GW, IV, 341; FS, 83).

Ahora bien ¿cuáles son los elementos textuales kantianos que permiten a Hegel la identificación de entendimiento intuitivo y *reflektierendes Urteil*, así como la individuación de éste último como el verdadero *medio* en el cual se expresa la verdadera idea de la razón? Dirijamos, entonces, nuestra mirada a los apartados 76 y 77 de la *Kritik der Urteilskraft*. En el §77 de la tercera *Crítica*, después de haber afirmado que nuestro entendimiento, en su conocimiento, «tiene que ir de lo *analítico-universal* (de los conceptos) a lo particular (de la intuición empírica dada)» (Ak, 407; CJ, 271), Kant sostiene que nosotros podemos pensar un entendimiento que, dado que no es discursivo como el nuestro, sino intuitivo, vaya de lo *universal sintético*, es decir de la intuición de una totalidad en cuanto sintética, a lo particular, de suerte que la conexión de las partes que forman la totalidad perdería todo carácter de contingencia, pues la *Ganzheit* (totalidad) no se constituiría como «resultado» de la unión, realizada vez por vez, de las partes; más bien, en este caso, la posibilidad misma de las partes, de lo particular, dependería de la totalidad, en virtud de la cual cada una de las partes, como así también su conexión con las otras y con la totalidad, adquiriría sentido y significado. Así, escribe Kant:

Por lo tanto, si no queremos representarnos la posibilidad del todo como dependiente de las partes, como correspondería de acuerdo con nuestro entendimiento discursivo, antes bien, a la medida del intuitivo (arquetípico), la posibilidad de las partes según su constitu-

inalcanzable para el entendimiento humano» (Ak, V, 402; CJ, 266).

ción y unión como dependiente del conjunto, esto, según la misma peculiaridad de nuestro entendimiento, no puede acaecer de suerte que el todo contenga el fundamento de la posibilidad del enlace de las partes (lo cual sería contradictorio en el modo de conocimiento discursivo), sino sólo que la representación de un todo encierre el fundamento de la posibilidad de la forma de éste y del enlace de las partes correspondiente a ella (*Ak*, V, 407-408; *CJ*, 272).

Luego, cuando nuestro Juicio reflexionante hace uso del principio de la finalidad imita o reproduce el modo de operar de un intelecto intuitivo, puesto que en este caso la totalidad se constituye como producto o efecto de la *representación* de tal entero como causa y que el producto de una causa cuyo principio de determinación está en la representación del efecto se llama fin (*Zweck*).

Como se puede observar, antes que Hegel, ya Kant establece una relación estrecha entre Juicio reflexionante e intelecto intuitivo, en la medida en que este último parece comportarse como *modelo* que el primero debe seguir si quiere explicarse ciertas formas y leyes naturales que no se pueden explicar en base a las leyes universales del entendimiento discursivo¹¹. Pero existe otro punto relativo al concepto de intelecto intuitivo que no queda claro en la argumentación kantiana y que permite a Hegel identificar entendimiento intuitivo y Juicio reflexionante y leerlos como su mismo concepto de Absoluto: en la *Introducción a la Crítica del juicio*, el filósofo de Königsberg afirma que el principio de la finalidad (*Zweckmäßigkeit*) implica que

tienen que ser consideradas según una cierta unidad las leyes empíricas con respecto a lo que queda indeterminado por aquéllas [leyes universales], como si un entendimiento (aunque no fuera el nuestro) las hubiera dado a los fines de nuestras facultades de conocimiento para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes especiales de la naturaleza (*Ak*, V, 180; *CJ*, 23);

¹¹ Así interpreta el rol del intelecto intuitivo un acreditado estudioso kantiano como Silvestro Marcucci, quien sostiene que nuestra *Urteilkraft* funciona como un análogo del entendimiento divino, que está en condiciones de comprender la universalidad sintéticamente. De hecho «precisamente a través del Juicio nos es dado concebir la experiencia fenoménica como un sistema fundado sobre la idea de una totalidad que precede lógicamente, si bien no temporalmente, las partes». Se trata de un modo de proceder que, según el estudioso italiano, es típico del entendimiento intuitivo del §77; Marcucci, Silvestro (1972), p. 212 y ss. (n. 3).

es decir, que considerar la naturaleza desde el punto de vista del principio específico de la *Urteilkraft* significa representárnosla «como si un entendimiento contuviera el fundamento (*Grund*) de la unidad de lo diverso de las leyes empíricas de la naturaleza» (*Ak*, V, 181; *CJ*, 24)¹². Sólo en virtud de este principio, continúa Kant, nosotros estamos en condiciones de pensar las leyes que nuestro entendimiento deja indeterminadas, como si ellas hubiesen sido dispuestas de manera tal que no constituyan un agregado caótico y confuso, sino un orden, un sistema que nuestro entendimiento ha de conocer. Así como *nuestro* entendimiento, por medio de leyes universales de la naturaleza, define las condiciones de la experiencia general en cuanto posible, nosotros, para poder pensar que también las leyes particulares –ineducibles de las leyes universales– forman un sistema, tenemos que pensarlas como si respondiesen al designio de un entendimiento, superior al nuestro, como si un entendimiento las hubiese dado en beneficio de nuestra capacidad cognoscente, de suerte que constituyeran una unidad sistemática adecuada a nuestro modo de conocer.

Ahora bien, en el texto kantiano no queda clara la relación existente entre el entendimiento que nosotros estamos obligados a pensar como autor/ordenador de las leyes particulares y empíricas de la naturaleza, el intelecto intuitivo del que hablan los apartados 76 y 77 y el concepto de *übersinnlicher Grund* que Kant propone en la *Introducción* y varias otras veces durante el texto¹³, dando la impresión de identificarlo con el entendimiento intuitivo. Será Hegel, entonces, quien lea el concepto de intelecto intuitivo como el mismo concepto de entendimiento originario, identificándolo además con

¹² Trad. levemente modificada por el autor.

¹³ En el §II de la *Introducción* de la *Crítica del juicio* Kant habla de un «fundamento de la unidad entre lo supra-sensible, que yace como fundamento de la naturaleza, y lo prácticamente contenido en el concepto de la libertad» (*Ak*, V, 176; *CJ*, 19; trad. levemente modificada); en el §78 se habla nuevamente acerca de un fundamento supra-sensible, al cual es necesario referir los dos tipos de explicaciones: mecanicista y teleológica. Poco después se habla del supra-sensible como «principio común de la derivación mecanicista y teleológica») que debemos establecer como base de la naturaleza en cuanto fenómeno (*Ak*, V, 412; *CJ*, 278). En el §81 Kant habla además de la posibilidad de la «reunión de dos tipos totalmente distintos de causalidad» en el substrato supra-sensible de la naturaleza (*Ak*, V, 422; *CJ*, 289).

el fundamento supra-sensible de la naturaleza: como ha puesto en evidencia Manfred Baum, uno de los momentos fundamentales de la lectura hegeliana de Kant pasa por la identificación de la figura del entendimiento intuitivo con el entendimiento divino del que Kant habla en la *Introducción*, y por la consiguiente identificación de dos funciones que, según el autor, podrían corresponder al intelecto divino, pero no al intelecto intuitivo del §77: la orientación de las leyes de la naturaleza como conformes a nuestra facultad de conocer y el modo de conocer del mismo intelecto intuitivo. Estas dos funciones, según Baum, no son identificables, pues Kant introduciría el intelecto intuitivo como concepto negativo, necesario para iluminar el carácter puramente contingente y antropomórfico del pensamiento teleológico; es decir, el filósofo de Königsberg, «en este entendimiento intuitivo introduce una instancia para la cual la finalidad de la naturaleza no tiene ningún sentido» (Baum, Manfred (1990), 169). Baum descarta entonces la interpretación hegeliana sobre la base de una falsa identificación operada por Hegel, que sería la responsable de una lectura del principio de la finalidad como un principio no simplemente reflexionante, subjetivo, sino como un principio con valor objetivo y universal, pues se funda sobre un entendimiento absoluto que, en cuanto tal, no puede ser considerado como una simple idea necesaria pero problemática, de cuya existencia nada podemos saber.

A nuestro modo de entender, la lectura de Baum, si bien interesante y en muchos sentidos correcta, no tiene en cuenta algunos aspectos fundamentales de la cuestión: si es cierto que la identificación, sin más, del intelecto intuitivo con el intelecto superior del que se habla en la *Introducción*, y de estos dos con el fundamento supra-sensible puede resultar artificiosa, es también cierto que el texto kantiano no es claro en este punto¹⁴; sobretodo, cabe destacar que la función del entendimiento intuitivo como concepto negativo que permite delimitar el carácter simplemente reflexionante del principio de la finalidad parece corresponder más al entendimiento intuitivo que Kant ilustra en el §76, que al entendimiento intuitivo del apartado siguiente, pues, como hemos visto, de este último se dice explícitamente que funciona como *modelo* del Juicio reflexionante. No estamos negando que uno de los

¹⁴ No solamente Hegel; muchos estudiosos kantianos han sostenido la identidad de intelecto intuitivo e intelecto de la *Introducción*; Cfr. Düsing, Klaus (1990), 139-157; Tuschling, Burkhard (1990), pp. 174-188.

objetivos de Kant, al introducir el concepto de intelecto intuitivo, sea el de circunscribir el concepto de *Zweckmäßigkeit* a nuestro peculiar modo de conocer –el título del §77 es justamente *De la propiedad del entendimiento humano por el cual el concepto de fin de la naturaleza es posible*–; intentamos sólo presentar la intrínseca tensión que atraviesa el concepto kantiano de intelecto intuitivo: éste es utilizado por Kant, por un lado, para delimitar la validez de la *Zweckmäßigkeit*, y por el otro, para afirmar que nuestra facultad de juzgar, cuando considera las leyes y formas particulares de la naturaleza conforme a la finalidad, no hace más que proceder como procedería un entendimiento intuitivo y que esta idea es una idea necesaria e indispensable de la razón¹⁵. En segundo lugar, esta tensión interna al concepto de intelecto intuitivo deja abierta la posibilidad de una identificación de este intelecto con el intelecto divino del que se habla en la *Introducción*, puesto que Kant recurre a este último como garante de la unificación de lo universal *a priori* y de lo empírico *a posteriori*, es decir como garante de la posibilidad de unificación de lo heterogéneo, unificación que constituye uno de los momentos fundamentales del principio mismo de *Zweckmäßigkeit* y de la estructura específica del concepto de «universal sintético» (*synthetisches Allgemeine*), que Kant usa en el apartado 77 como propio del intelecto intuitivo. Por último, como intentaremos mostrar, el concepto de «universal sintético» introduce una noción de totalidad muy cercana a la definición de lo Absoluto que Hegel ofrece en la *Differenzschrift*, como «identidad de la identidad y de la no-identidad».

Procedamos analíticamente. Si es cierto, como hemos intentado mostrar, que Kant establece una analogía entre entendimiento intuitivo y Juicio reflexionante, quedaría sin validez la afirmación de Baum, según la cual el intelecto intuitivo tiene *sólo* una función negativa, cuyo objetivo es únicamente hacer resaltar, por contraste, la peculiaridad de nuestro modo de conocer y, junto con ello, el carácter simplemente subjetivo del principio de la finalidad; caería también la afirmación según la cual tal intelecto introduce solamente una instancia para la cual la *Zweckmäßigkeit* no tiene sentido. Sin embargo, no todo lo que dice Baum es incorrecto; de hecho, si se analiza la figura del entendimiento intuitivo del §76 no se puede más que estar de

¹⁵ Sobre esta doble función del concepto kantiano de intelecto intuitivo en la tercera Crítica, cfr. Förster, Eckart (2002), pp. 169-190.

acuerdo con la interpretación del estudioso alemán. En este apartado Kant crea –para utilizar un término cinematográfico– una suerte de campo-contra-campo entre entendimiento humano y entendimiento intuitivo, de manera tal de remarcar que la contingencia no cabría en modo alguno en la representación de tal ser, pues en él no existe distancia o separación entre concepto e intuición, ya que todos los objetos que tal intelecto conoce, son (existen) (*Ak*, V, 403; *CJ*, 267). Esta función negativa del intelecto intuitivo queda confirmada también en los primeros párrafos del apartado sucesivo, en el que Kant, introduciendo la figura del intelecto intuitivo, hace referencia a la intuición intelectual de la primera *Crítica* y afirma que así como en la *Crítica de la razón pura* teníamos que pensar en otra intuición posible, si la nuestra tenía que ser considerada como un modo particular, es decir como una intuición para la cual los objetos valen sólo como fenómenos, ahora pensamos que

según la constitución especial de nuestro entendimiento, ciertos productos naturales tienen que ser considerados por nosotros, según su posibilidad, como producidos intencionalmente y en calidad de fines, sin exigir con ello que haya realmente una causa particular que tenga como motivo determinante la representación de un fin y, por ende, sin discutir que otro entendimiento (superior) que no sea el humano pueda encontrar también el fundamento de tales productos naturales en el mecanismo de la naturaleza, es decir, en una relación causal en que no se acepte exclusivamente como causa un entendimiento (*Ak*, V, 405-406; *CJ*, 270).

Así las cosas, no queda más que inferir que la figura del entendimiento intuitivo del §76 (y de los primeros párrafos del §77) no se concilia bien con el entendimiento intuitivo que Kant define como «universal sintético» en el apartado siguiente¹⁶: mientras el primero parece tener como objetivo la delimitación de la validez de la *Zweckmäßigkeit* mediante la introducción de la consideración que un entendimiento intuitivo no necesariamente vería el mundo a través de tal principio, al segundo se lo declara *modelo* de la *Urteilkraft*. El entendimiento intuitivo del §76 es ciertamente un concepto negativo que Kant

¹⁶ obre este punto, cfr. Eckart Förster, quien sostiene explícitamente que estamos aquí ante dos diferentes concepciones del intelecto intuitivo que la crítica tiende a identificar, aunque una no pueda reducirse a la otra; Förster, Eckart (2002), pp. 173.

introduce –a pesar del carácter problemático que tal introducción presenta¹⁷– con la intención de reforzar la idea de que el principio de finalidad es un principio al cual *sólo nosotros*, en virtud de *nuestra* modalidad de conocer, necesitamos recurrir. Manfred Baum tiene razón, entonces, cuando niega la necesidad del principio de *Zweckmäßigkeit* para un intelecto intuitivo, pero esta consideración es válida sólo para el entendimiento intuitivo del §76 y no para el del §77. De hecho, en el §76 queda claro que el entendimiento intuitivo (divino) implica una identidad tan compacta de concepto e intuición que en él no existe espacio para la contingencia, de suerte que tampoco habría espacio para el principio de la *Zweckmäßigkeit*, pues ésta se relaciona intrínsecamente con aquella: así como en el ámbito de la experiencia en general, para el entendimiento intuitivo no tenían sentido las categorías o la deducción trascendental, en el ámbito de la experiencia particular y efectiva para tal intelecto tampoco tendría sentido el principio de finalidad; de hecho, en un entendimiento de este tipo no existiría separación (heterogeneidad) entre analogía general y analogía particular de la experiencia. Tal espacio de separación, en cambio, es inevitable para un entendimiento finito, en el cual de las leyes trascendentales de la naturaleza (experiencia en cuanto posible) no pueden derivarse las leyes empíricas particulares (experiencia concreta, empírica). De ahí que para tal entendimiento se vuelva necesario el recurso al principio de la finalidad.

Sin embargo, si es cierto que en virtud de lo dicho en el §76 unidad final e intelecto intuitivo no parecen ir de la mano, también es cierto que la *Zweckmäßigkeit* mantiene una relación muy estrecha con el concepto de «totalidad» y que este último, para Kant, adquiere la forma de un «universal sintético», de universal que va de la totalidad a las partes y viceversa, y en el que cada una de estas partes se relaciona con las otras y con la totalidad, adquiriendo sentido en –y a partir de– tal conexión. La estructura de tal universal, escribe el filósofo en el §77, es específica del intelecto intuitivo y, como hemos visto, constituye el *modelo* en virtud del cual opera nuestro Juicio reflexionante. De ahí que sea posible decir que el concepto kantiano de entendimiento intuitivo excluye la finalidad y al mismo tiempo afirmar que el entendimiento intuitivo es *Urbild* del principio de la

¹⁷ Sobre las dificultades teóricas que la introducción de tal intelecto presenta, cfr. Landucci, Sergio (1984), pp. 185-208.

unidad final. Por otro lado, como intentaremos mostrar, el modelo de unidad que introduce el concepto de «universal sintético» conserva alguna analogía con el tipo de unidad del intelecto superior que Kant menciona en la *Introducción*, pues también este último se presenta como instancia de unificación de heterogéneos. Unificación de heterogéneos que, como es sabido, constituye el carácter fundamental del concepto hegeliano de Absoluto.

III

Analicemos entonces el concepto de «universal sintético» introducido por Kant en el §77. Antes que nada cabe remarcar que en este apartado el filósofo de Königsberg utiliza el concepto de «universal sintético» del entendimiento intuitivo para oponerlo al concepto de «universal analítico», que pertenecería, en cambio, a nuestro entendimiento discursivo. Mas la utilización de estos términos no está exenta de problemas; varios estudiosos kantianos han puesto en evidencia el carácter cuanto menos curioso de la distinción kantiana, puesto que aquí Kant parece usar los términos «analítico» y «sintético» otorgándoles un sentido distinto al que tales conceptos tenían en las primeras dos *Críticas*, según las cuales es nuestro entendimiento el que opera sintéticamente¹⁸. Según Silvestro Marcucci el problema se resuelve si se entienden estas consideraciones como una reanudación del discurso que Kant había iniciado en la así llamada *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft*: en una nota del apartado II de esta *Introducción*, el filósofo afirmaba que las leyes universales constituyen una «unidad analítica» de la experiencia, en la medida en que todas ellas tienen en común las «leyes trascendentales de la naturaleza» —que forman, habría de escribir Luigi Scaravelli, «un tejido compacto y unido»¹⁹—, pero no constituyen una «unidad sintética», es decir no permiten la reunión, bajo un único principio, de las leyes empíricas *también* según lo que en ellas hay de diferente. Se trata de

¹⁸ De ahí que resulte legítima la pregunta de Heinrich Cassirer sobre cuál es el concepto de síntesis que está en juego en estas páginas y sobre por qué Kant puede decir que nuestro entendimiento procede a partir de un universal analítico, después de haber dicho en la *Analítica trascendental* que los conceptos puros del intelecto son funciones de síntesis; Cassirer, Heinrich (1970), pp. 112 y ss.

¹⁹ Scaravelli, Luigi (1968), p. 352.

un problema conocido: las leyes trascendentales que nuestro intelecto ha formulado en la *Analítica de los principios* ofrecen solamente las coordenadas que definen un objeto en general, es decir que su función es tal que todo lo que ellas pueden darnos sobre cualquier objeto o evento de la naturaleza es lo *idéntico* en cada uno de ellos. Las leyes universales establecen las condiciones *a priori* de la posibilidad de tales objetos en cuanto fenómenos, condiciones necesarias mas no suficientes para comprender un fenómeno en su empírica concreción. Justamente porque las leyes universales nos dan sólo los parámetros idénticos en cada uno de los objetos de la experiencia, en virtud de las mismas –es decir, en base a los principios sintéticos *a priori* de la primera *Crítica*– no es posible distinguir un fenómeno A de un fenómeno B. Lo que diferencia cada uno de estos fenómenos, y lo distingue de cualquier otro, queda absolutamente *indeterminado* a partir de las leyes universales del intelecto. Esto quiere decir que las leyes empíricas, en lo que «tienen de diferente» respecto de las universales –su constitución particular–, no *derivan* de estas últimas, y, como no se justifican en base a ellas, tampoco pueden apelar a ellas para su propia unidad o para su propia inteligibilidad. Es más, escribe Kant: desde el punto de vista de las leyes universales, «la inquietante e infinita diversidad de las leyes empíricas, junto a la heterogeneidad de las formas naturales» podría incluso asumir la forma de un «agregado caótico», en el cual la diversidad podría ser tan grande que se volvería imposible «reducir estas leyes empíricas a la unidad de su afinidad bajo un principio común».

De ahí que sea un «presupuesto» necesario, si bien sólo subjetivamente, promover esta «*infinita multiplicidad*» al rango de experiencia, pensándola como si fuera una totalidad ordenada y diferenciada, que se conforma a las leyes universales de nuestro intelecto. De este modo, nuestro entendimiento podrá *hacer distinciones* dentro de una esfera que, de otro modo, no sería más que una masa caótica, *unificando* la heterogeneidad que ésta presenta bajo un principio común. El *presupuesto trascendental* del Juicio reflexionante, entonces, permite acceder a una *unidad sintética*, análoga al *universal sintético* del intelecto intuitivo; mas no se limita a hacer inteligible la diversidad de las formas concretas de la experiencia, ordenándola en un «*sistema conforme a las leyes empíricas*»; antes bien, ese presupuesto hace posible este «sistema», sólo en la medida en que piensa

estas formas de tal modo que las mismas resulten coherentes con la estructura específica de nuestra facultad cognoscente y de sus leyes constitutivas. Es decir que esta unidad es tal en la medida en que es unidad de lo diferente/heterogéneo (contingente, *a posteriori*) y, al mismo tiempo, unidad de lo heterogéneo con la «unidad analítica» que constituye la naturaleza en general (necesario, *a priori*). Si esto es así, la «unidad sintética» sería verdadera unidad sintética sólo en la medida en que es capaz de presentarse como unidad de la unidad analítica (unidad de lo homogéneo) y de la unidad sintética (unidad de lo heterogéneo), es decir, sólo en la medida en que es una totalidad orgánica que contiene las partes y formas naturales (distintas, heterogéneas) y los nexos en virtud de los cuales tales partes o formas se conectan en una totalidad única (lo que las identifica).

Estamos entonces ante la unidad más alta, que de algún modo recuerda esa «unidad suprema» de la cual Kant hablaba en el *Apéndice a la Dialéctica trascendental* de la primera *Crítica* (KrV A, 686; B, 714), pues, en cuanto unidad en condiciones de consentir el «pasaje» entre lo empírico y lo universal, tiene que implicarlos a ambos, como así también debe implicar el movimiento del uno hacia el otro²⁰: uni-

²⁰ En este punto es posible notar algunas interferencias conceptuales: en la así llamada *Primera Introducción* Kant escribe que la unidad sintética, pensada como unidad específica de las leyes empíricas de la naturaleza es una función que nos permite elevarnos desde las leyes particulares a leyes «más generales», o que nos permite «dirigir las particulares [leyes], incluso en lo que tienen de diferente respecto de las leyes universales de la naturaleza, bajo leyes superiores (si bien siempre empíricas)». Se trataría, entonces, de una función que permite ordenar las leyes empíricas bajo leyes más generales, pero que no podría elevarse a las leyes universales, y en este sentido, no podría vislumbrar el «pasaje» desde las primeras a las segundas. Sin embargo, el mismo Kant escribe, siempre en la *Primera Introducción*, que la *Urteilkraft* provee el principio idóneo para «buscar las leyes universales para las experiencias particulares»; y en la *Introducción* definitiva habla del principio de la finalidad como principio que permite «adelantar (*Fortgang*) de la analogía general de una posible experiencia a una especial [...]» (*Ak*, V, 184; *Cf*, 28) ; como si el principio específico de la *Urteilkraft* permitiese pensar el «pasaje» entre estos dos ámbitos, y de hecho tal principio debe permitir pensar un acuerdo entre las leyes empíricas y nuestra facultad cognoscente. Sobre este punto véase Marcucci, Silvestro (1972), p. 274; el estudioso italiano habla del principio teleológico como principio que permite elevar los conceptos empíricos a conceptos cada vez más generales, «hasta alcanzar las mismas categorías».

dad que se constituye como la *ratio* de la *identidad* de las partes (que expresa lo que ellas tienen en común, transformándolas en miembros de una única totalidad), y, al mismo tiempo, la *ratio* de su *diversidad* (lo que hace que esta totalidad no sea una unidad indiferenciada, de suerte que A sea distinguible de B, ambos como partes concretamente distintas del todo unitario). De este modo se llega a una unidad que presenta la estructura de una unidad de lo idéntico (homogéneo) y de lo diferente (heterogéneo); concepto análogo a la definición hegeliana de Absoluto como «identidad de la identidad y de la no identidad», es decir como totalidad unitaria que no deja lo heterogéneo fuera de sí.

Creemos entonces que en el concepto kantiano de «universal sintético» Hegel encuentra el modelo de una unidad en la cual y para la cual la pluralidad de las partes no resulte extraña o externa, de suerte que el momento de la identidad y el de la pluralidad (alteridad, distinción) no se contrapongan ni permanezcan uno frente al otro, sino que se compenetren en una totalidad orgánica, en la que cada uno de ellos se revele causa y, al mismo tiempo, efecto del otro. Que este sea el camino seguido por el filósofo de Stuttgart lo demuestra la crítica en *Glauben und Wissen* al entendimiento discursivo como identidad abstracta –que, en cuanto no puede ser sino externa al objeto que determina, impone siempre una relación meramente mecánica–, contrapuesta al modelo propuesto por el intelecto intuitivo, como identidad verdaderamente «orgánica», concepto de totalidad orgánica que Kant había introducido en la *Architectónica de la razón pura*, presentándolo como análogo al concepto de organismo animal y definiéndolo como el «concepto científico de la razón». Este último, escribía el filósofo, es «el concepto racional de la forma de un todo (*von der Form eines Ganzen*), en la medida en que mediante éste es determinado *a priori*, tanto el ámbito de la multiplicidad como la posición recíproca de las partes»; y agregaba que tal concepto

Contiene, pues, el fin (*Zweck*) y la forma del todo congruente con él. La unidad del fin al que todas las partes se refieren y en la idea del cual se relacionan todas ellas entre sí hace, por un lado, que la falta de cada una de esas partes pueda ser notada al conocer las otras y, por otro, que no se produzca ninguna

Scaravelli, en cambio, insiste en que el principio del Juicio nos permite clasificar y subordinar las leyes empíricas para elevarlas a leyes cada vez más generales, mas siempre empíricas; Scaravelli, Luigi (1968), p. 358.

adición fortuita [...]. El todo está, pues, articulado (*articulatio*), no amontonado (*coacervatio*). Puede crecer internamente (*per intussusceptionem*), pero no externamente (*per appositionem*), como hace un cuerpo animal [...] (KrV B, 860-61).

La lectura hegeliana sigue entonces este hilo conceptual, que pasa a través de los conceptos kantianos de razón como unidad final, organismo, totalidad²¹; y el concepto de entendimiento intuitivo como «universal sintético» le resulta una feliz articulación de los mismos, pues, por un lado, con la introducción de este concepto Kant admite que la unidad propia del intelecto discursivo es una «unidad analítica», abstracta, ya que no unifica sino lo que es ya idéntico, la intuición y el concepto como formas, dejando afuera lo heterogéneo, la multiplicidad empírica, lo *a posteriori*. Por el otro lado, con el concepto de universal sintético como unidad de lo heterogéneo, el filósofo de Königsberg daría forma a la idea de «entero» (*Ganzes*) que ya en la *Crítica de la razón pura* había presentado como idea racional indispensable, como «concepto científico de la razón». Acentuando la cercanía de *Zweckmäßigkeit* y totalidad, Hegel puede leer en el concepto de «universal sintético» su mismo concepto de «entero» como unidad de lo heterogéneo. Con la diferencia, claro está, de que, respecto a Kant, tal universal no puede resultar sólo *Urbild*, pues en cuanto «concepto científico de la razón» no puede constituirse como idea simplemente problemática; como dirá en la *Ciencia de la lógica*, tal concepto no es sino el «universal concreto, que tiene en sí mismo el momento de la particularidad y exterioridad y es por ello activo y constituye el estímulo para separarse de sí mismo».

Esta última cita hace tangible que el itinerario conceptual que Hegel sigue es el de una unidad que no puede presentarse, como el entendimiento discursivo, como unidad simplemente analítica, sino que debe constituirse como unidad que es unidad de sí misma con la heterogeneidad (empírico, particular, contingente). En la *Ciencia de la lógica* Hegel volverá a exaltar el concepto kantiano de fin, pero allí, mucho más explícitamente que en *Fe y saber*, el filósofo se apropia de la finalidad interna, descartando en cambio la finalidad externa, y con ella el concepto de Juicio reflexionante y el de intelecto superior que Kant había utilizado en la *Introducción* de la *Kritik der Urteilskraft*, pues los considera una modalidad exterior, y por

²¹ Sobre este tema, cfr. Lugarini, Leo (1992), pp. 87-103.

ende insuficiente, de reflexión sobre los objetos. Así, mientras que en *Glauben und Wissen* Hegel defendía el carácter de verdadero Medio del Juicio reflexionante, identificándolo con el entendimiento intuitivo –sin hacer ninguna diferencia entre el intelecto intuitivo del §76, el del §77, a su vez identificado con el intelecto superior de la *Introducción*–, en la *Ciencia de la lógica* y en la *Enciclopedia*, el filósofo distinguirá dos momentos fundamentales en la teleología kantiana, una finalidad interna y una finalidad externa, identificando a la primera con el intelecto intuitivo, en cuanto universal en y para el cual lo particular no se reduce a algo extrínseco o casual, y a la segunda con el intelecto de la *Introducción* y con el Juicio reflexionante, circunscrito a la pura subjetividad:

[...] la relación finalista no es por eso un juicio *reflexionante*, que considere los objetos externos sólo según una unidad, *como si* un intelecto los hubiera proporcionado como ayuda para *nuestra capacidad de conocimiento*; sino que es lo verdadero en sí y por sí, que juzga *de modo objetivo* y determina en absoluto la objetividad exterior (GW, XII, 159; CL, p. 457) ²².

Este verdadero en sí y por sí no es más que el *Begriff* hegeliano, en cuanto movimiento determinativo de autorrealización o auto-objetivación, cuyo espacio teórico no ha de limitarse al de una simple máxima de carácter subjetivo, pues el proceso en el cual el concepto plasma dentro de sí y a partir de sí mismo la realidad es el proceso de su autorrealización. Mas queda claro que en esta totalidad late aún el concepto kantiano del entendimiento intuitivo como universal al cual lo particular no le resulta extraño, y como unificación orgánica de distintos/heterogéneos. Por eso, cuando en la célebre *Vorrede* a la *Phänomenologie des Geistes* Hegel escribe que *das Wahre ist das Ganze*, el filósofo está convencido que no está haciendo más que retomar y elevar a verdad la idea kantiana de un entendimiento intuitivo como universal sintético.

POST-SCRIPTUM

²² En la *Enciclopedia* se lee: «La representación de un *intelecto intuitivo*, de una *finalidad interna*, etc., es lo *universal* pensado como *concreto* en sí mismo» (GW, XIX, 93). Sobre esta identificación de intelecto intuitivo y finalidad interna, y de Juicio reflexionante y finalidad externa, véase Giacché, Vladimiro (1990), pp. 144-70.

Como hemos dicho, sólo a partir de la fase madura de su pensamiento Hegel hará una distinción precisa entre finalidad interna y finalidad externa, identificando la primera con el entendimiento intuitivo del §77 y la segunda con el Juicio reflexionante y con el entendimiento superior del que Kant habla en la *Introducción* a la *Crítica del juicio*. Sin embargo, existe un punto de *Glauben und Wissen* que anticipa de alguna manera esta inclinación por la finalidad interna: la lectura de la crítica al concepto spinoziano de unidad substancial en la *Kritik der Urteilskraft*. Intentaremos analizar estas páginas a la luz de las coordinadas fundamentales del concepto de finalidad de la *Ciencia de la lógica*, pues de este modo es posible percibir cómo irán modificándose las constelaciones conceptuales a lo largo de la evolución de la reflexión del autor. En *Fe y saber* leemos

Reconoce [Kant] entonces también en el spinozismo un idealismo de las causas finales en el sentido de que Spinoza habría querido quitar toda la realidad de la idea de la causalidad final, y considerar al sujeto en cuanto fundamento explicativo de toda conexión final –que no niega– de las cosas de la naturaleza, al que todas inhieren, una unidad ontológica (lo que es lo mismo que el entendimiento), abstracta, (como la unidad que Kant llama razón), a la que convierte en principio, puesto que la simple representación de la unidad del sustrato tampoco podría producir la idea de una finalidad no intencionada. Si Kant no hubiera tenido presente la unidad de Spinoza como su unidad del entendimiento, que llama razón teórica y práctica, sino como su idea de la unidad de un entendimiento intuitivo como aquel en el que concepto e intuición, posibilidad y realidad son uno, entonces habría decidido tomar la unidad spinozista no por una unidad abstracta que rechaza la finalidad, es decir, una absoluta conexión de las cosas, sino como una unidad orgánica inteligible absolutamente en sí, y habría reconocido de ese modo inmediatamente esa unidad orgánica, el fin de la naturaleza que concibe como determinación de las partes por el todo, como identidad de la causa y el efecto (GW, IV, 342; FS, 83-84).

Como se puede observar, Hegel identifica el concepto kantiano de intelecto intuitivo con el concepto spinoziano de substancia. Si Kant, en vez de ver en la unidad substancial de Spinoza su concepto de unidad intelectual –unidad formal y abstracta–, hubiese visto su mismo concepto de razón, es decir su concepto de entendimiento intuitivo,

no hubiera podido criticar tal unidad como unidad simplemente «ontológica», que anula la *Zweckmäßigkeit*; y asimismo, hubiera podido notar que justamente porque la idea que aquí está en juego es la idea misma de la razón, no se la puede reducir a una máxima subjetiva, sin realidad objetiva, o a una idea problemática, que podemos pensar, pero de la cual nada más podemos determinar.

En primer lugar, de esta lectura hegeliana, cabe destacar una curiosidad interesante: Hegel no critica a Kant por haber clasificado la doctrina spinoziana entre aquellas doctrinas que sin querer negar una conexión final de las cosas de la naturaleza, terminan por hacerlo. Kant, en la *Kritik der Urteilskraft*, había inscrito la doctrina de Spinoza entre los idealismos de las causas finales, es decir entre aquellas doctrinas que entienden la finalidad de la naturaleza como inintencional, de suerte que en este sistema de la «fatalidad» –como en el sistema de la casualidad ciega de Epicuro y Demócrito– mecanismo y finalismo se fusionan y resultan indistintos (*Ak*, V, 391-392; *CJ*, 254). Curiosa esta lectura en la cual coinciden Kant y Hegel, pues, como se sabe, Spinoza, en las últimas páginas de la primera parte de su *Ética*, sostiene más de una vez el carácter inadecuado de toda doctrina filosófica que piense a Dios como si él orientara todas las cosas «hacia un cierto fin»²³. El pensamiento según fines constituye, según el filósofo de Ámsterdam, uno de los prejuicios más grandes, un «absurdo», sobre el cual no vale ni siquiera la pena detenerse, pues no es más que el fruto de la ignorancia de la mayor parte del género humano.

En segundo lugar, en este texto Hegel identifica el concepto de intelecto intuitivo con el concepto de unidad substancial y con el concepto mismo de razón, mostrando que para él no existe ninguna distinción entre el modelo de unidad del §76 –como unidad inmediata de concepto e intuición, de posibilidad y realidad– y el modelo de unidad del §77, como universal sintético. Sin embargo, como es sabido, la identificación de substancia y Absoluto no durará. En la fase madura de su pensamiento el filósofo insiste continuamente en una concepción de lo Absoluto como la «mediación del devenir-otro de sí consigo mismo», y la doctrina de la substancia, si bien continúa presentándose como «inicio esencial del filosofar» –de suerte que no

²³ Spinoza, Baruch (1925), II, 78. Sobre la lectura kantiana de Spinoza, cfr. De Flaviis, Giuseppe (1986); Palermo, Sandra V. (2007), pp. 221-240.

se puede ser filósofos si no se es spinoziano— se demuestra incapaz de comprender lo Absoluto, pues ella no es más que un abismo en el cual todas las diferencias desaparecen, una unidad puramente formal, sin contenido y estática, análoga a la unidad parmenidea²⁴ y a la unidad schellinguiana, para la cual, en la *Fenomenología*, Hegel acuña la célebre expresión de la «noche en que todas las vacas son negras». Se podría decir entonces que la identificación de *Glauben und Wissen* entre substancia, razón e intelecto intuitivo —este último como unidad inmediata de concepto e intuición y como universal sintético— tenderá a disgregarse en el espacio conceptual que empieza a delinearse a partir de la *Fenomenología del espíritu*, y en el que, como dice Hegel, se trata de entender lo Absoluto «no sólo como substancia sino también como sujeto». La substancia ya no podrá identificarse con el concepto de la razón y con el concepto de intelecto intuitivo, sino que quedará identificada con el concepto de identidad inmediata, que de ahora en adelante aparecerá como identidad indistinta. En cambio, el concepto racional y el entendimiento intuitivo proseguirán juntos su camino, constituyéndose, como hemos visto, como «universal concreto», y distinguiéndose no solamente de la substancia que se revela una identidad inmediata y abstracta, sino también del Juicio reflexionante y de la finalidad externa, que resulta también un concepto inadecuado.

Sin embargo, y a pesar de la «confutación» de la doctrina spinoziana, en su lectura madura de la *Zweckmäßigkeit* Hegel mantendrá la peculiaridad que Kant había asignado a tal doctrina, es decir el carácter inintencional; sólo que ahora, tal carácter no será atribuido explícitamente a Spinoza, sino al concepto aristotélico de finalidad. De hecho, varios estudiosos han puesto en evidencia que Hegel valoriza un concepto de «finalidad interna» que implica una crítica neta a la definición kantiana de fin «como causa que existe y opera sólo como representación» y una recuperación del modelo aristotélico de finalidad. En el §204 de la *Enciclopedia* se lee: «La caracterización aristotélica de la vida contiene ya la finalidad interior, y está, por eso, infinitamente por encima del concepto moderno

²⁴ Cfr. GW, XI, p. 82. La literatura crítica sobre la relación Hegel-Spinoza es vastísima. Señalamos sólo algunos textos: Chiareghin, Franco (1961); Düsing, Klaus (1980), pp. 24-25; Walther, Manfred (1992); Macherey, Paul (1979); Sandkaulen, Birgitte (2007), pp. 235-275.

de teleología, que sólo reconoce una finalidad finita, la finalidad *externa*» (GW, XIX, 210). Aquí, como en la *Ciencia de la lógica* o en las *Lecciones de historia de la filosofía*, el filósofo no dice nada acerca de la inintencionalidad que Kant había achacado a la doctrina de Spinoza y que en *Glauben und Wissen* él mismo había dado la impresión de aceptar y de incluir entre las características que hacían posible la identificación del concepto spinoziano de substancia con el concepto de intelecto intuitivo y de razón orgánica. Tal inintencionalidad se atribuye ahora a Aristóteles, y es asimilada dentro de la concepción hegeliana del *Zweck* como *Selbstzweck*, esto es, como concepto que «es *al final* lo que era *al principio*»²⁵, como concepto que se auto-conserva, «actividad libre como un círculo, actividad retornante sobre sí misma», carácter circular que es justamente lo que lo distingue de la necesidad causal, caracterizada en cambio por la linealidad, movimiento que procede hacia adelante sin poder volver sobre sí mismo y que por eso mismo se disgrega, pierde su propia identidad, no logra *mantenerse*. En este sentido, se podría decir casi con certeza que Hegel descarta aquí la inintencionalidad spinoziana que había defendido en *Glauben und Wissen*, puesto que en la *Ciencia de la lógica*, es precisamente la doctrina spinoziana la que resulta como un movimiento que no es movimiento sino simple enumeración, pues no hay vuelta a la primera identidad, sino sólo un caer, un alejarse o expandirse análogo al de las representaciones orientales, en las que tal alejamiento implica un ofuscamiento cada vez mayor y «la noche, lo negativo, es el término extremo de la *línea*, que no vuelve jamás a la primera luz» (GW, XI, 377). El elemento de la inintencionalidad, ahora encontrado en Aristóteles, sobrevive entonces transfigurado e incorporado en un espacio semántico nuevo, en virtud del cual adquiere otro significado. De hecho, sólo en la medida en que es identificada con la finalidad interna y con la circularidad propia del fin, tal inintencionalidad puede substraerse a la linealidad de la causa natural –caracterizada sólo por la necesidad y la falta de libertad– y puede transformarse en momento fundamental del proceso de *auto-realización* del con-

²⁵ Tal concepto para Kant no era más que el concepto de «perfección trascendental» de la escolástica, y por ello mismo, un juego de palabras infantil, que anula toda unidad final en favor de una unidad necesaria puramente mecánica (Ak, V, 394).

cepto como *liberissimum*, «puro concepto que se comprende a sí mismo».

BIBLIOGRAFÍA

I. Bibliografía primaria

Hegel, Georg W. Friedrich (1968), *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, ed. a cargo de la Nordrhein-westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Meiner.

De aquí han sido citados –como GW, seguido por número del volumen y número de página– los siguientes escritos:

- *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, Bd. IV, edición a cargo de H. Buchner-O. Pöggeler; trad. esp. de V. Serrano (2000), *Fe y saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, Madrid: Biblioteca Nueva, (cit. como FS);
 - *Wissenschaft der Logik I: Die objektive Logik* (1812-1813), en GW, Bd. XI, edición a cargo de F. Hogemann-W. Jäschke;
 - *Wissenschaft der Logik II: Die subjektive Logik* (1816), en GW, Bd. XII, edición a cargo de F. Hogemann-W. Jäschke; trad. esp. de A. Mondolfo-R. Mondolfo (1993), *Ciencia de la lógica*, 2 voll., Buenos Aires: Ediciones Solar (cit. como CL);
 - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, en GW, Bd. XIX, edición a cargo de W. Bonsiepen y H-Ch. Lucas.
- Kant, Immanuel, (1904), *Kant's Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, De Gruyter: Berlin (La *Kritik der reinen Vernunft* es citada conforme a los números de página de las dos primeras ediciones: A y B).

De la edición de la *Akademie* han sido citados los siguientes escritos como *Ak*, seguidos por número del volumen y número de página:

- *Kritik der Urtheilskraft*, Bd. V, pp. 167-485; trad. esp. de J. Rovira Armengol (2005), *Crítica del juicio*, Buenos Aires: Losada.
- *Erste Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft*, Bd. XX.

Schelling, Friedrich W. Joseph (1982), *Philosophische Briefe über Dog-*

matismus und Kritizismus, en Schelling's *historisch-kritische Ausgabe*, edición a cargo de H. Buchner-W.G. Jacobs-A. Pieper, Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Spinoza, Baruch (s.f. pero 1925), *Ethica. Ordine Geometrico demonstrata*, en *Opera*, Bd. II, edición a cargo de C. Gebhardt, Heidelberg: Carl Winters.

II. Bibliografía secundaria

Baritussio, Silvana (1983), «L'articolo introduttivo al „kritisches Journal der Philosophie“: Sull'essenza della critica filosofica», en *Verifiche*, XII pp. 101-15.

Baum, Manfred (1990), „Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs“, en *Hegel und die „Kritik der Urteilskraft“*, edición a cargo de H-F. Fulda y R-P. Horstmann, Stuttgart: Klett-Cotta, 158-173;

Burkhard, Tuschling (1990), „Intuitiver Verstand, absolute Identität, Idee. Thesen zu Hegels früher Rezeption der ‚Kritik der Urteilskraft‘“, en *Hegel und die „Kritik der Urteilskraft“*, cit., pp. 174-88.

Cassirer, Heinrich (1970), *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*, London-New York.

Chiereghin, Franco (1961); *L'influenza dello spinozismo nella formazione della dialettica hegeliana*, Padova: Cedam.

De Flavii, Giuseppe (1986), *Kant e Spinoza*, Firenze: Sansoni.

De Pascale, Carla (1998), «La concezione della sintesi fra criticismo e filosofia speculativa», en *Fede e Sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, edición a cargo de Rossella Bonito Oliva-Giuseppe Cantillo, Milano: Guerini & Associati, pp. 418-33.

Düsing, Klaus (1980), „Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena“ en *Hegel-Studien*, Beiheft 20, Bonn: Bouvier.

Düsing, Klaus (1983), *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.

Düsing, Klaus (1986), „Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels spekulativ-idealistische Umdeutung“ en *Hegel-Studien*, 21, pp. 87-128.

Düsing, Klaus (1986), *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn: Bou-

vier Verlag.

- Düsing, Klaus (1990), „Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel“ en *Hegel und die „Kritik der Urteilskraft“* cit., pp. 139-157.
- Düsing, Klaus (1995), *Das Problem des Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn: Bouvier.
- Düsing, Klaus (1999), „Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801“ en *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*, edición a cargo de W. Jaeschke, Hamburg: Meiner, pp. 144-63.
- Förster, Eckart (2002), „Die Bedeutung von §§ 76, 77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie“, en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, n. 2, pp. 169-90 (parte I); n. 3 pp. 321-45 (parte II).
- Förster, Eckart (2008), „Von der Eigentümlichkeit unseres Verstands in Ansehung der Urteilskraft (§§ 74-78)“, en *Kritik der Urteilskraft*, edición a cargo de O. Höffe, Berlin: Akademie Verlag, pp. 259-274.
- Gérard, Gilbert (1982), *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna [1801-1805]*, Bruxelles: F.U.S.L..
- Giacché, Vladimiro (1990), *Finalità e soggettività. Forme del finalismo nella Scienza della logica di Hegel*, Genova: Pantograf.
- Görland, Intraud (1966), *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Henrich, Dieter (1967), *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hyppolite, Jean (1953-'54), «La critique hégélienne de la réflexion kantienne», en *Kant-Studien*, 45, pp. 83-95.
- Jamme, Christian (1983), *Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Hegel-Studien, Beiheft 23, Bonn: Bouvier.
- Landucci, Sergio (1984), «Sulla 'finalità interna' della natura in Kant», en *Filosofia*, LXXV, n. 2 pp. 185-208.
- Lugarini, Leo (1981), «La 'confutazione' hegeliana della filosofia critica», en *Hegel interprete di Kant*, edición a cargo de Valerio Verra, Napoli: Prismi, pp. 13-66.

- Lugarini, Leo (1992), «Finalità kantiana e teleologia hegeliana», en *Archivio di storia della cultura*, V, pp. 87-103.
- Macherey, Paul (1979), *Hegel ou Spinoza*, Paris: PUF.
- Maluschke, Gunther (1974), *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, Bonn: Bouvier.
- Marcucci, Silvestro (1972), *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Firenze: Le Monnier.
- Michellini, Francesca (2004), *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella «Scienza della logica» di Hegel*, Trento: EDB.
- Nuzzo, Angelica (2009), «Kritik der Urteilkraft §§ 76-77: Reflective Judgment and the Limits of Transcendental Philosophy», en *Kant Yearbook*, 01: Teleology, New York-Berlin: De Gruyter, pp. 143-172.
- Palermo, Sandra V. (2007), «Dell'unità dello scopo. Note sulla critica di Kant a Spinoza nella Kritik der Urteilkraft», en *Percorsi kantiani nel pensiero contemporaneo*, edición a cargo de R. Perini-M. Millucci, Perugia: Morlacchi, pp. 221-240.
- Palermo, Sandra V. (2011), *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*, Mimesis, Milano.
- Pozzo, Riccardo (1989), 'Introductio in Philosophiam'. *Dagli studi ginnasiali alla prima logica (1782-1801)*, Firenze: La Nuova Italia.
- Sandkaulen, Birgitte (2007), „Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels reflexionslogische ‚Widerlegung‘ der Spinozanischen Metaphysik“, en *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism*, 5, Berlin-New York, pp. 235-275.
- Scaravelli, Luigi (1968), *Osservazioni sulla «Critica del giudizio»*, en Id., *Scritti kantiani*, Firenze: La Nuova Italia, 1968, pp. 337-528.
- Verra, Valerio (1981), «Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo», en *Hegel interprete di Kant*, edición a cargo de Valerio Verra, cit., pp. 67-89.
- Walther, Manfred (1992), *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Zimmerli, Walther (1980), „Inwiefern wirkt Kritik systemkonstituierend?“, en *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, ed. a cargo de Dieter Henrich y Klaus Düsing, Bonn: Bouvier, pp. 81-102.