

La crítica de Hegel a la razón práctica de Kant

Irving Ismael Ramos Luna

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Resumen:

El presente artículo tiene como propósito reconstruir de manera resumida la crítica que se desprende de las obras de Hegel de los años 1801 a 1803 hacia la razón práctica del proyecto crítico de Kant. La pertinencia de considerar este periodo reside en que se ubica en el contexto de la incipiente diferenciación entre el idealismo trascendental y el idealismo absoluto, propiciada por el proyecto hegeliano de una nueva lógica y de una rehabilitación de la metafísica en aquellos años, cuyo desarrollo habría de llevar a Hegel a un fuerte enfrentamiento con Kant en lo referente a las Ideas de la razón, el cual culminaría con *Creer y saber* de 1803. Nuestra reconstrucción comenzará por abordar los intereses intelectuales de Hegel en Jena en relación con la problemática del kantismo sobre las Ideas de la razón. Posteriormente, enlazaremos su concepción de la crítica con su interpretación, el tratamiento y exposición de las *Ideas* de la razón en el idealismo trascendental, para exponer, por último, a manera de una discusión *ex concessis*, su crítica a la razón práctica en los límites de *Creer y saber*.

PALABRAS CLAVE: Kant, Hegel, idealismo trascendental, idealismo absoluto, razón práctica.

Abstract:

The present article has the purpose of reconstructing in a summarized way the criticism that emerges from the works of Hegel from 1801 to 1803 towards the practical reason of the critical project of Kant. The pertinence of considering this period lies in the context of the incipient differentiation between transcendental idealism and absolute idealism, fostered by the Hegelian project of a new logic and a rehabilitation of

metaphysics in those years, whose development would lead Hegel to a strong confrontation with Kant in relation to the Ideas of Reason, which culminated with Believing and Knowing in 1803. Our reconstruction will begin by addressing the intellectual interests of Hegel in Jena in relation to the problem of Kantism on the Ideas of reason. Later we will link his conception of criticism with his interpretation of the treatment and exposition of Ideas of reason in transcendental idealism, to finally expose, in the manner of a discussion ex concessis, his critique of practical reason within the limits of Believing and Knowing.

KEYWORDS: Hegel, Kant, transcendental idealism, absolute idealism, practical reason.

Intereses intelectuales del periodo de Jena y el problema de las Ideas de la razón

Si bien nos encontramos que en los años de juventud de Hegel su recepción y crítica del kantismo comienza con una exacerbada simpatía, tal y como se atestigua en su *Historia de Jesús* de 1795, ésta se torna hostil conforme van apareciendo nuevos problemas en el horizonte intelectual de nuestro joven pensador, para los cuales el kantismo es sentido como limitado e insuficiente. Dichos problemas consistirían en la búsqueda de la solución de raíz a las crecientes contradicciones de la modernidad, así como en la comprensión del “proceso vivo” que ésta supone,¹ lo cual habría de llevarle a la

¹ En la sección IV del Espíritu del cristianismo y su destino, Hegel habría vislumbrado que, para pensar la vida, hay que comenzar por el concepto de la pura vida, el cual no es la abstracción de las vidas particulares, sino la forma lógica de la totalidad, la cual acarrea consigo el siguiente problema: si la pura vida es la forma de lo infinito queda pendiente por resolver cómo ésta puede ser aprehendida por el sujeto finito, en el entendido de que este infinito es la unidad de todos los fenómenos de la naturaleza y la libertad humana, puesto que todo intento conceptual-judicativo por apropiársela la llevaría al terreno de la partición con lo que la perdería. “Lo que hay que hacer es pensar la pura vida” (Hegel 2014, p. 224).

exigencia de hacer inteligible la lógica detrás de la mentalidad moderna para responder a la pregunta del por qué ésta sólo llevaba a crear ámbitos diferenciados y contradictorios en amplias esferas de la vida humana.² Así, para Hegel la aspiración teórica de la filosofía por comprender de manera orgánica el pensamiento, el mundo y las transformaciones sociales se expresa en una necesidad³ que lleva en el fondo un compromiso práctico de gran envergadura, pues sin esa comprensión orgánica que sólo es posible a partir de un sistema de filosofía no hay manera de hallar soluciones concretas a las dolorosas contradicciones del mundo,⁴ y no habría mejor manera de hacerlo que examinar la raíz común de la que todas ellas son producto para extirparla.

Estos problemas sentaban la exigencia teórica del poder pensar en su conjunto los diversos fenómenos de la naturaleza tanto como los de la acción humana,⁵ a la manera de una unidad teórica orgánica, articulada y diferenciada, la cual presentaba el reto del poder recoger las distintas relaciones que guardan los elementos de esa totalidad entre sí, tanto como sus transformaciones y vida propia. Esto suponía dos grandes desafíos iniciales: 1) garantizar que la unidad teórico-sistemática de sujeto y objeto en la estructura lógica de la totalidad se efectúe en el plano formal tanto como en el material, y 2) garantizar que esta unidad teórico-sistemática sea asequible a la razón.

² “...la sociedad moderna parecía crear sólo división, y en amplios niveles: división del yo consigo mismo, con otros, con la naturaleza [...] La necesidad para la filosofía surge, como Hegel famosamente lo dijo, de la división” (Beiser 2005, p. 17).

³ “La necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres, y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía” (Hegel 2010, p. 14).

⁴ “[Hegel] quiere comprender la sociedad burguesa de su época tal como ella es, tal como ella se mueve, y quiere obrar en ella; por otra parte, se resiste a reconocer como vivos y vivificadores los elementos de inhumanidad y muerte que hay en ella” (Lukács 1970, p. 124).

⁵ “Desde el punto de vista de esa sociedad [burguesa] y del conocimiento del papel de la actividad humana en ella quiere Hegel superar el dualismo kantiano-fichteano de subjetividad y objetividad, de interioridad y exterioridad, de moralidad y legalidad, concibiendo al hombre real, total, indiviso y socializado en la concreta totalidad de su actividad social” (Lukács 1970, p. 320).

Es así como Hegel habría visto que era el terreno de las Ideas de la razón aquél en que podría abrirse paso a esas dificultades, lo cual reconducía toda la problemática de la modernidad y su comprensión hacia el terreno lógico, pues la lógica en su más alta significación es la ciencia de las formas.⁶ Debido a que las Ideas son las formas más elevadas del pensamiento en tanto que formas de la totalidad, Hegel llama a esta lógica *idealismo* o ciencia de las Ideas de la razón (*cf.* Harris 1983, p. 31). Sólo que, en esos dos grandes desafíos encontrará a las Ideas de Kant como insuficientes, las cuales es menester reconfigurar de manera óptima pues en ello se juega el éxito del compromiso práctico de la filosofía.

Exposición y tratamiento de las Ideas de la razón en el proyecto crítico de Kant

Para Kant, las Ideas de la razón eran la columna vertebral del quehacer filosófico en tanto que conceptos de la totalidad del conocimiento según principios, por medio de los cuales la filosofía puede aspirar a ser sistemática en el sentido de que la totalidad es lo que permite unificar e interconectar los diversos saberes, para que éstos no sean un mero amontonamiento de conceptos y juicios sino una unidad teórica articulada:⁷ de ahí que “nadie intenta establecer una ciencia sin basarse en una Idea” (Kant 2010, A 843/B 862). En tanto que reducen los múltiples conocimientos del entendimiento al menor número de principios⁸ y dotan de unidad a la totalidad de los cono-

⁶ Para Hegel la lógica va más allá de las reglas formales del pensamiento, pues distinguiendo entre lógica reflexiva (la teoría del conocimiento de la modernidad), lógica ordinaria (lógica aristotélica en su forma tradicional) y lógica trascendental (lógica crítica de Kant y Fichte), la lógica, en el sentido más alto que ha alcanzado en la filosofía desde Platón, refiere a la ciencia extendida de la Idea como tal, y a esa ciencia la llama idealismo (*cf.* Harris 1983, pp. 31-32).

⁷ “Regidos por la razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema. Únicamente desde éste pueden apoyar e impulsar los fines más esenciales de la razón. Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea (Idee)”. (Kant 2010, A 832/ B 860).

⁸ “al inferir, la razón intenta reducir la enorme variedad del conocimiento del entendimiento al menor número de principios (condiciones universales),

cimientos, fungen como fundamento de lo condicionado, a la par que unifican los principios que rigen el conocimiento (Kant 2010, A 323/B 380), y de ahí que reciban el nombre de Ideas trascendentales;⁹ sólo que, debido a que rebasan el umbral de toda experiencia posible, también reciben el nombre de Ideas trascendentes.¹⁰

Dichas Ideas buscan dar satisfacción a la razón en su búsqueda por lo incondicionado en tres tipos de fenómenos: *a*) los relativos al sujeto, *b*) los relativos a la variedad fenoménica, y *c*) de todas las cosas en general. De ahí que para Kant sólo haya tres tipos de Ideas, las cuales no son sino los objetos de la metafísica tradicional: Dios, el mundo, y el alma. Así, el alma no sería sino la unidad incondicionada del sujeto pensante; el mundo, la unidad absoluta de la serie de las condiciones de los fenómenos; y Dios, la unidad absoluta de las condiciones de todos los objetos del pensamiento en general. Entre ellas destaca Dios por ser la Idea más alta que abarca y contiene a las Ideas del alma y el mundo, por lo que su concepto es el arquetipo de la totalidad por excelencia: es el Ideal trascendental,¹¹ al cual la vieja metafísica denominaba como lo Absoluto.¹²

Sin embargo, dichas Ideas no pueden ser demostradas debido a que no están sometidas a las condiciones de la sensibilidad (espacio-tiempo), ni están sujetas a las leyes de causalidad, por lo que carecen de realidad objetiva. Ante esta dificultad Kant propuso que,

con el fin de producir la suprema unidad de los mismos”. (Kant 2010, A 305/B 362).

⁹ “Un principio trascendental es aquel por el cual se presenta la condición universal *a priori* bajo la cual solamente cosas pueden venir a ser objeto de nuestro conocimiento en general” (Kant 2011, p. 181).

¹⁰ Sobre la identificación de las Ideas trascendentales con las Ideas trascendentes véase: Kant, *Crítica de la razón pura*, A 327/ B 384.

¹¹ Kant nos explica la diferencia entre Idea e ideal en el siguiente pasaje: “[el ideal] es una idea no sólo en concreto, sino un individuo, es decir, que es una cosa singular que es únicamente determinable o incluso determinada a través de la Idea” (Kant 2010, A 568/B 596). Más tarde lo afirma de nuevo en la *Crítica del juicio*: “Idea significa propiamente un concepto de la razón, e ideal, la representación de un ser individual como adecuado a una idea” (Kant 2011, §17, 234).

¹² Sobre la identificación de las ideas trascendentales con lo absoluto, y sobre el sentido con que Kant entiende lo absoluto, ver: Kant, *Crítica de la razón pura*, A 325/B 381.

en el caso del ideal trascendental, si Dios quedara despojado de toda pretensión fundacional o de realidad objetiva, de modo que pudiese mantenerse como un elemento problemático e hipotético, ya no sería un mero Ideal, sino un principio regulador que nos ofrece un modelo rector para guiar heurísticamente nuestras investigaciones en torno al ideal de completud del conocimiento, mediante la idea de “un mundo como si procediera de una causa necesaria y omnisuficiente” (Kant 2010, A 619/B 647) en el cual se unifican las leyes del entendimiento tanto como las de la naturaleza.

De ahí que las Ideas prestan un último servicio a la razón teórica: para que el conocimiento de lo múltiple pueda ser “la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana” (Kant 2010, A 839/B 867), hay que llevarlos a la figura del sistema científico, el cual es “la unidad de los diversos conocimientos bajo una Idea” (Kant 2010, A 832/B 860). Es decir: la Idea en tanto que principio unificador del saber puede ser realizada como “conocimiento filosófico [...] global, sistemáticamente conjuntado, y derivado de la razón pura, y que se denomina metafísica” (Kant 2010, A 841/B 869). Así, la Idea plantea una unidad entre fundamento y lo fundado, entre forma y contenido, y por tanto es meta filosofar: no es que se aprenda filosofía, sino que se filosofa en la medida en que nos aproximemos a la más alta Idea del todo, la desarrollemos como sistema científico, hasta que éste, en tanto que copia, logre identificarse con el modelo (Kant 2010, A 838/B 866), con el ideal trascendental (*prototypon transcendente*): hasta ese entonces tendremos filosofía.

Por el lado de la razón práctica, las Ideas adquirirían una configuración y uso diferente. En tanto que la razón práctica se erigía a partir de la Ley moral como su correlato, en ella las Ideas se convertirían en postulados de la razón práctica¹³ en tanto que “hipótesis presupuestas necesariamente desde un punto de vista práctico” (Kant 2013, A 238) cuya necesidad subjetiva nos permite pensar como

¹³ “Estos postulados no son dogmas teóricos, sino hipótesis presupuestas necesariamente desde un punto de vista práctico y, por lo tanto, aunque no ensanchan el conocimiento especulativo, sí confieren una realidad objetiva universal (a través de su relación con lo práctico) a las ideas de la razón especulativa, permitiéndole adjudicarse conceptos de los cuales en otro caso no hubiera podido afirmar tan siquiera su posibilidad” (Kant 2013, A 238).

posible la realización del sumo bien, el cual es el objeto necesario de una voluntad determinada por la Ley moral.¹⁴ Y es que sin la inmortalidad del alma no podríamos pensar como realizable el ideal de la completa adecuación entre voluntad y Ley moral (santidad), de modo que hay que postularla como si subsistiera la propia personalidad en una temporalidad infinita para llegar a esa santidad a manera de un progreso indefinido (Kant 2013, A 220). Asimismo, para que el sumo bien pudiese realizarse, la Ley moral debería poder tener influjo en la causalidad natural, para que el efecto de la voluntad constreñida bajo su mandato sea el sumo bien. Esto generaba una antinomia, que se diluía si la razón práctica incorporaba a Dios como postulado práctico, pues la causalidad entre reinos heterogéneos se esfuma si pensamos al mundo como dispuesto de tal forma que la causalidad conforme a la intención moral puede tener lugar en él (Kant 2013, A 225-226), lo cual requiere que Dios sea causa del mundo: si Dios obra de manera santa, el mundo es el efecto de una intención moral, por lo que éstas pueden tener lugar en él.

Es de esta manera como la razón práctica se ve obligada a admitir dichos postulados como una afirmación práctica¹⁵ en relación con la Ley moral, y he ahí el uso inmanente de las Ideas: debido a que la razón precisa representarse como necesario el objeto de la Ley moral, las Ideas, en tanto que fundamentos del propósito moral, pueden ser afirmadas subjetivamente como una creencia pura, es decir, como si existiesen y tuviesen realidad objetiva, y en ello consiste la fe práctica de la razón (Kant 2013, A 263). Es así como las Ideas de la razón en el proyecto kantiano llegan a convertirse finalmente en cosas de fe¹⁶ limitadas al asentimiento subjetivo, cuya realización

¹⁴ “Las ideas de Dios y de la inmortalidad no representan sin embargo condiciones de la ley moral, sino las condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por dicha ley, esto es, del simple uso práctico de nuestra razón pura” (Kant 2013, A 6).

¹⁵ “son ahora definidos asertóricamente como conceptos a los cuales les corresponden objetos reales, porque la razón práctica requiere ineludiblemente la existencia de los mismos para la posibilidad de su objeto, el sumo bien” (Kant 2013, A 246).

¹⁶ “Los objetos que, en relación con el uso, conforme al deber, de la razón pura práctica (sea como consecuencias, sea como fundamentos), deben ser pensados *a priori*, pero que son trascendentes para el uso teórico de la razón, son meras cosas de fe [...] la existencia de Dios y la inmortalidad del

por parte de la razón práctica, en referencia al sumo bien, se proyecta en un progreso indefinido que jamás ensanchará ni un ápice nuestros conocimientos teóricos.

La crítica filosófica en el periodo de Jena

Hemos visto cómo en Kant las Ideas tienen una importancia central para la constitución de los conocimientos, a la vez que su elucidación es un requisito para consolidar un sistema de la filosofía. Hegel compartirá también dicha convicción en Jena, y de ahí que para él la crítica filosófica se decida en el terreno de las Ideas de la razón: así, quien renuncie a la totalidad y, por tanto, carezca de Ideas, renuncia a la filosofía y a la crítica mismas (Hegel 1980, p. 8). Por eso es que la Lógica, para Hegel, en tanto que ciencia de la Idea, es lógica crítica en el sentido de dirigirse hacia los distintos contenidos filosóficos para examinar cómo en ellos se exponen las Ideas, cómo ellos son manifestación de la Idea, y desde ese terreno dialogar con la tradición por la perfección, imperfección o nulidad con que han expuesto a la Idea¹⁷ como ciencia: de ahí que “toda crítica equivale a subsunción bajo la idea”.¹⁸

Hegel se ha dado cuenta de que no hay distintas Ideas de la razón, sino sólo una Idea de la filosofía, la cual, en tanto que es la más elevada totalidad que comprende a todas las cosas del pensamiento en general, es lo Absoluto en tanto que identidad diferenciada de todos los fenómenos relativos tanto al sujeto como a los del objeto y es, por ello, esencia y objeto de la filosofía. Es esencia porque sin la relación del todo con el pensamiento no es posible explicar por qué este último es como es y, en ello, justificar los propios conceptos; y es su objeto porque su posesión consciente y concreta a través de

alma, son cosas de fe (*res fidei*), y son, por cierto, los únicos de todos los objetos que llevan ese nombre” (Kant 2011, §91, 469).

¹⁷ “Donde la Idea de la filosofía se encuentra efectivamente presente, ahí constituye negocio de la crítica esclarecer la forma y el grado en que surge libremente y clara, así como en qué medida se ha elaborado a partir de ella un sistema científico de la filosofía” (G. W. F. Hegel, Sobre la esencia de la filosofía en general, con referencia a su relación con el estado actual de la filosofía, p. 9).

¹⁸ G. W. F. Hegel, Sobre la esencia de la filosofía en general, con referencia a su relación con el estado actual de la filosofía, p. 8.

su presentación sistemática por medio de principios es el más alto objetivo que ha sentado el criticismo kantiano.

Dicha Idea de la filosofía, siguiendo la metáfora de que el modelo (la filosofía) ha de igualar a la copia (el ideal trascendental), precisa que en su exposición el sistema de los principios sea idéntico con el contenido empírico que éstos subsumen, de modo que en ello se presente una identidad entre el fundamento y lo fundado, entre forma y contenido.¹⁹ Ya habíamos hablado de la importancia de la unidad del todo con el todo respecto a los intereses intelectuales de Hegel en Jena: Hegel le reconoce a Kant el que haya sentado la importancia de este tipo de unidad para la filosofía sistemática, a la vez que haya mostrado que la ciencia tiene una importancia vital para los intereses de la razón;²⁰ lo que le discutirá son, hasta donde podemos apreciar, tres defectos que él encuentra en el interior del proyecto crítico: uno refiere a la razón teórica, dos a la razón práctica.

1) Muerte e inconsistencia en el idealismo trascendental

Si en la arquitectónica del sistema Kant exigía que en los principios del conocimiento se garantizara la completud²¹ y articulación²² del conocimiento mismo, debido a que ha sido el entendimiento el que los ha presentado, con ello ha introducido un dualismo²³ que ha escindido

¹⁹ “en cuanto que lo que es causa está unido necesariamente, es decir, absolutamente con lo causado y es por lo tanto identidad trascendental, se puede ver en ello verdadero idealismo” (Hegel 1992, p. 44).

²⁰ “la filosofía es la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleología rationis humanae*), y el filósofo es un legislador de esa misma razón no un artífice de ella” (Kant 2010, A 839/B 867).

²¹ “La filosofía trascendental es la idea de una ciencia cuyo plan tiene que ser enteramente esbozado por la crítica de la razón pura de modo arquitectónico, es decir, es el a partir de principios, garantizando plenamente la completud y la certeza de todas las partes que componen este edificio” (Kant 2010, B 27).

²² “Regidos por la razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema [...] El todo está, pues, articulado (*articulatio*), no amontonado (*coacervatio*)” (Kant 2010, A 832/B 860)

²³ “Semejante idealismo formal, que de esa manera pone por un lado el punto

por completo a la totalidad en oposiciones irreconciliables, la más grave es la que se presenta en relación con el ser y el pensamiento, la cual lleva a que en términos de contenido la unidad de la totalidad consigo misma nunca se logre²⁴ –cosa que el mismo Kant parece aceptar²⁵–, ante lo cual el idealismo trascendental se contenta sólo con la unidad formal de la totalidad²⁶ y de ahí que sea un idealismo formal.²⁷ Y es que el entendimiento, en tanto que facultad condicionada y finita²⁸ orientada hacia el análisis, la abstracción, la separación y la limitación, es responsable de haber articulado el sistema a partir de elementos contrapuestos, limitados, separados y finitos: para él, empiria y pensamiento son dos reinos heterogéneos insuperables, pues los objetos como cosas en sí mismas tendrían una suerte de realidad que jamás conoceremos, ante los cuales sólo cabe contentarse con sus

absoluto de la egoidad y de su entendimiento, y por el otro absoluta multiplicidad o sensación, es un dualismo” (Hegel 1992, p. 46).

²⁴ “cuando Kant hace de esta identidad misma en cuanto razón un objeto de la reflexión filosófica, desaparece la identidad misma. Si el entendimiento había sido interpretado racionalmente, la razón es interpretada intelectivamente” (Hegel 2010, p. 4).

²⁵ “si bien una absoluta totalidad de la experiencia es imposible, la idea de una totalidad del conocimiento según principios es, empero, en general, lo único que puede prestarle al conocimiento un género especial de unidad, a saber, la unidad de un sistema; unidad sin la cual nuestro conocimiento es sólo fragmentario y no puede ser empleado para el fin supremo (que es siempre el sistema de todos los fines)” (Kant 1999, §56, 349-350).

²⁶ “La identidad del sujeto y del objeto se reduce a doce o, mejor, a sólo nueve actividades puras del pensar –pues la modalidad no confiere ninguna determinación verdaderamente objetiva. [...] Fuera de las determinaciones objetivas mediante las categorías queda un inmenso reino empírico de la sensibilidad y de la percepción, una aposterioridad absoluta, para la cual no se ofrece ninguna aprioridad que la máxima meramente subjetiva del juicio reflexionante” (Hegel 2010, p. 4).

²⁷ “En eso consiste la esencia del idealismo formal o psicológico, que no conoce el fenómeno de lo Absoluto según la verdad de ese fenómeno, así como tampoco la absoluta identidad –completamente inseparables la una de la otra–” (Hegel 1992, p. 44).

²⁸ Comenta Hegel a propósito de esto: “a Kant no parece haberle surgido nunca la menor duda de que el entendimiento era lo absoluto del espíritu humano, cuando el entendimiento es más bien la finitud de la razón humana fijada absolutamente e insuperable” (Hegel 1992, p. 45).

apariencias, de modo que la realidad se cifra en torno a fenómenos: he ahí el dualismo²⁹ que, a juicio de Hegel, comprometerá todo el proyecto crítico. Y es que si el conocimiento filosófico a manera de metafísica tiene que vérselas con una totalidad orgánica, el análisis separa los elementos de su viva interrelación al tener frente a sí el problema de que, una vez expuestos exhaustivamente los principios en que se estructura el conocimiento, no se ve cómo las partes puedan reunirse y articularse en un todo vivo: con ello la Idea de sistema se pierde en las partes,³⁰ por lo que el sistema sería inconsistente al proponer que la meta teórica de la filosofía es una unidad teóricamente inviable.

2) Contradictoriedad de la razón práctica

En el caso de la Idea de libertad la Ley moral fungía como su única determinación, cuyo carácter apodíctico e incondicionado ordena a obrar de cierta manera. Así es como la razón pura mostraba ser práctica de suyo, de modo que para pensarse libre habría que hacer abstracción de todo elemento empírico en la voluntad (Kant 2013, A 55), con el objetivo de que esta última fuese pura y determinada inmediatamente por la Ley moral. Pero en ello hay una contradicción: la voluntad es libre sólo si está condicionada por la Ley moral, pero la voluntad libre está condicionada por la abstracción, lo contrario a ella, de modo que no es nada fuera de la oposición a las inclinaciones y de su abstracción respecto de ellas. Hegel duda, así, de esta Ley pura e incondicionada que, para ser, requiere de lo opuesto a sí misma: de un mundo en el cual desplegar el sumo bien y de inclinaciones impuras de las cuales hacer abstracción para ser pura. Esta contradicción, a juicio de Hegel, destruye a la razón práctica y es insuperable para el sistema (Hegel 1992, p. 51).

²⁹ “Semejante idealismo formal, que de esa manera pone por un lado el punto absoluto de la egoidad y de su entendimiento, y por el otro absoluta multiplicidad o sensación, es un dualismo” (Hegel 1992, p. 46).

³⁰ “En los niveles inferiores, en donde a esa filosofía en efecto le subyace una Idea, resulta en parte difícil de reconocerla por la manera confusa como la expone, y en parte esa misma filosofía transforma muy pronto lo racional en algo condicionado y del entendimiento” (Hegel 1992, p. 31).


3) Inconsecuencia en las Ideas de la razón según el idealismo trascendental

Hay algo todavía más grave que Hegel critica a Kant, y son las consecuencias a sentir subjetivamente a las Ideas y tratarlas como cosas de fe. El que la razón práctica y sus cosas de fe tengan primacía significa que la razón ha capitulado ante la limitación y la fe, por lo que este idealismo trascendental pisotea a la razón,³¹ pues la totalidad vacía de la fe tiene primacía frente a la totalidad determinada de la razón. Al rayar las Ideas en la fe y en el sentimiento de esperanza, lo Absoluto se desplaza hacia el terreno de la subjetividad *por mor* de la razón práctica, con lo cual se torna en algo vacío y condicionado en tanto que depende de este asentimiento y de la razón práctica para tener “realidad objetiva en términos prácticos”: he ahí la inconsecuencia de Kant, pues el ideal trascendental era presentado como lo incondicionado en la Crítica de la razón pura, y es presentado como algo condicionado en la Crítica de la razón práctica. Así, el todo que tenía que ser lo primero en el conocimiento depende ahora de la razón práctica en tanto que fundamento de lo suprasensible:³² es esta la inconsecuencia que “destruye sin más toda verdadera idea de totalidad” (Hegel 1992, p. 156) a que lleva la razón práctica. A efectos de superar estos tres defectos, Hegel buscará en Jena la manera en que la filosofía pueda apropiarse de forma científica de la profunda unidad viviente del todo con el todo, es decir, de la Idea absoluta, a efectos de no defraudar los intereses de la razón, pues en esto consiste la verdadera tarea de la filosofía:

La tarea de la verdadera filosofía no puede consistir en disolver al final las oposiciones que se le presentan y que son concebidas ya como Espíritu y Mundo, ya como Alma y Cuerpo, ya como Yo y Naturaleza, etc.; sino que su única Idea, que para ella tiene

³¹ “Después de haber sido pisoteada así completamente la razón y del consiguiente júbilo del entendimiento de la finitud por haberse decretado como absolutos, la finitud, como la suprema abstracción de la subjetividad o de la finitud consciente, se presenta también en su forma positiva, y en esta se llama razón práctica” (Hegel 1992, p. 55).

³² “La razón práctica es así el fundamento último, en Kant, para la afirmación de lo suprasensible” (Longuenesse 2007, p. 189).

realidad y verdadera objetividad, es el absoluto ser superado de la oposición, y esta identidad absoluta no es ni un postulado universal subjetivo irrealizable –sino que es la única realidad verdadera–, ni su conocimiento es una fe, es decir, un más allá del saber, sino su único conocimiento (Hegel 1992, p. 31).

Bibliografía

Sobre Immanuel Kant:

- Kant, Immanuel. 1999. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid: Istmo, traducción de Mario Caimi.
- _____. 2011. *Crítica del juicio*, Madrid: Tecnos, traducción de M. García Morente.
- _____. 2010. *Crítica de la razón pura*, Madrid: Gredos, traducción de Pedro Ribas.
- _____. 2013. *Crítica de la razón práctica*, Madrid: Alianza, traducción de Roberto R. Aramayo.

Sobre G. W. F. Hegel:

- Hegel, G. W. F. 1972. *La constitución de Alemania*, Madrid: Aguilar, traducción de Dalmacio Negro Pavón.
- _____. 1979a. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del Derecho*, Madrid: Aguilar, traducción de Dalmacio Negro Pavón.
- _____. 1979b. *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit*, Nueva York: State University of New York Press, traducción de H. S. Harris y T. M. Knox.
- _____. 1980. *Esencia de la filosofía y otros escritos*, Madrid: Centro de estudios constitucionales, traducción de Dalmacio Negro Pavón.
- _____. 1992. *Crear y saber*, Colombia: Editorial Norma, traducción de Jorge Aurelio Díaz.
- _____. 2010. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid: Editorial Gredos, traducción de María del Carmen Paredes Martín.

- _____. 2012. *Fenomenología del espíritu*, México: FCE, traducción de Wenceslao Roces.
- _____. 2014. *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, España: FCE, traducción de Jose Ma. Ripalda.

Bibliografía secundaria

- Beiser, Frederick. 2002. *German Idealism. The struggle against subjectivism, 1781-1801*, USA: Harvard University Press.
- _____. 2005. *Hegel*. USA: Routledge.
- Harris, Henry Simmel. 1983. *Hegel's Development. Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, Nueva York: Oxford University Press.
- Longuenesse, Béatrice. 2007. *Hegel's Critique of Metaphysics*, Nueva York: Cambridge University Press.
- Lukács, Georg. 1970. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Madrid: Grijalbo, traducción de Manuel Sacristán.