

# *Hegel y la Crítica del Juicio*

Berta PÉREZ RODRÍGUEZ  
(Universidad de Santiago de Compostela)

## **Resumen**

Tomando la *Crítica del Juicio* como respuesta al problema planteado por los dualismos kantianos ofrecemos una lectura de la obra según la cual en la parte dedicada al juicio teleológico Kant ensaya una vía resolutive de corte hegeliano, mientras en la “crítica del juicio estético” piensa una forma de relación entre los extremos de dichos dualismos que abre la posibilidad de un pensamiento dialéctico libre de la absolutez de la razón hegeliana.

*Palabras clave:* Kant, Hegel, trascendentalismo, dialéctica, Adorno, estética.

## **Abstract**

Taking the *Critique of Judgement* for an answer to the problem raised by the kantian dualisms, I offer a reading of this work according to which in the part devoted to the teleological judgement Kant practices a Hegelian way of resolution, whereas, in the “critique of the aesthetic judgement”, he thinks the relation between the opposites of such dualisms in a new way that opens up the possibility of a dialectical thought rid of the absolutness of the Hegelian reason.

*Keywords:* Kant, Hegel, transcendentalism, dialectics, Adorno, aesthetics.

Hegel aprecia en la *Crítica del Juicio* el esfuerzo de Kant por superar su propio dualismo y, con ello, el esfuerzo por plasmar la conciencia ganada de la insolubilidad de universalidad y particularidad, de unidad y diferencia. Y, en efecto, no se trata en esta tercera *Crítica* de superar únicamente el dualismo propio de la *Crítica de la razón pura*, la oposición de entendimiento y sensibilidad, sino el dualismo kantiano en general y, por tanto, también su más tangible expresión, esto es, el abismo que separa las dos primeras *Críticas*<sup>1</sup>.

En este sentido hemos de constatar que la *Crítica del Juicio* se inicia ya en su Introducción con la presentación de la tarea de buscar un puente entre naturaleza y libertad, entre conocimiento teórico y moral, por tanto. Se busca, pues, la raíz común de estas dos esferas y se revela sin dificultad alguna que el elemento que las unifica lo constituye el juicio: tanto la razón teórica, o el entendimiento, como la práctica, tienen su actividad en el juzgar, son en la forma del juzgar. Ahora bien, en ambos casos este actuar está guiado por principios *a priori* ya dados por la misma razón, se trata de un juzgar determinante precisamente porque el Juicio está ya predeterminado: el Juicio como facultad de juzgar no es aquí, en consecuencia, libre, autónomo<sup>2</sup>. El lugar donde tal capacidad se manifieste en su pureza será entonces el de los juicios que no vengan predeterminados por principios *a priori* objetivos y constitutivos como lo son los del juzgar teórico y moral: tales juicios serán precisamente los llamados juicios reflexionantes. Nos encontramos, pues, con que si la facultad de juzgar, que debe constituir el puente entre naturaleza y libertad, ha de ser examinada en sí misma, y no en su dependencia del entendimiento o la razón, habremos de centrarnos en aquellos juicios que parten de una pluralidad para la que no están dados ya principios universales, en aquellos juicios que, por tanto, universalizan –como todo juicio– la particularidad *como tal*, lo propiamente contingente (para el entendimiento o la razón). Esto es precisamente lo que hacemos tanto al calificar un objeto de bello (juicio estético), como al considerarlo un fin natural (juicio teleológico).

---

<sup>1</sup> Hegel comienza su exposición de la *Crítica del Juicio* en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* citando aquel pasaje de la Introducción en el que Kant afirma que “tendrá necesariamente que existir un fundamento de la unidad de lo suprasensible, de lo que sirve de base a la naturaleza, y de lo práctico que encierra el concepto de la libertad”: VGP III, p. 374 / LHF III, p. 450.

<sup>2</sup> Mantenemos la convención de emplear el término “Juicio” para referirnos a la *Urteilkraft* o capacidad de juzgar y “juicio” para referirnos al *Urteil* o la “actualización” de dicha capacidad.

Parece, pues, que se han de examinar las dos formas del juicio reflexionante, el juicio teleológico y el estético, si se quiere comprender la raíz y la condición de posibilidad de todo enjuiciar (también del juicio determinante)<sup>3</sup>. Pero en la misma Introducción a la obra, Kant presenta el principio trascendental que se da a sí misma la capacidad del juicio en general, el principio propio del juicio reflexionante en cualquiera de sus formas, como la idea de una *finalidad en la naturaleza*, idea que supone pensar la misma naturaleza como si un *entendimiento desconocido* la dotase de unidad incluso en sus leyes más particulares. Y en este contexto importa destacar ya que el concepto de “finalidad” se deriva en Kant del de “fin”, que, por su parte, remite al concepto de un objeto en tanto que encierra el fundamento de la realidad del objeto mismo<sup>4</sup>.

Reconocemos por tanto que la *Crítica del Juicio* se puede leer –al igual que la filosofía de Hegel– como respuesta a la exigencia de superar el nítido corte trascendental, y que, en virtud de ello, se eleva a un principio que en el contexto de las dos primeras *Críticas* se puede considerar un “hierro de madera”, a saber, la *finalidad* de la *naturaleza*. Pero lo que ahora queremos defender es que, a pesar de ello, las consecuencias que para Hegel se derivan ya de la Introducción a la obra referida y que expone en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* no hacen plena justicia ni a la letra ni al espíritu kantiano.

Es bien cierto que el hecho de que en el juicio reflexionante lo particular mismo, y en sí mismo, esté determinado por lo universal apunta a la posibilidad de una superación de la contingencia. Pues bien, Hegel deriva de esta remisión, que tendría lugar en el juicio reflexionante, de lo sensible particular a lo suprasensible la idea de que la libertad se encuentra entonces unida necesariamente a su contenido<sup>5</sup>. Y es evidente que, así entendida, esta liber-

---

<sup>3</sup> El reflexionar del juicio reflexionante muestra para Martínez Marzoa la condición de posibilidad de todo juicio por cuanto nos lleva al momento anterior a la “reflexión”, entendiendo ahora por “reflexión” el gesto por el que se separan la construcción del objeto de la regla de construcción, por el que se oponen, pues, sujeto y objeto. Cfr. Martínez Marzoa, 1987.

<sup>4</sup> Cfr. KU, Einleitung, pp. 180-181 / CJ, Introducción, pp. 106-107.

<sup>5</sup> Cfr. VGP III, p. 375 / LHF III, p. 451. Kant no utiliza siquiera el término “suprasensible” en ningún lugar de la Introducción. No obstante, hay que reconocer que ahí mismo, a la vez que habla de la necesidad de un tránsito del modo de pensar la naturaleza al modo de pensar la libertad, afirma que los objetos de la razón práctica son “cosas en sí” (Cfr. KU, Einleitung, p. 175 / CJ, Introducción, p. 100). Se puede concluir al menos, pues, que la unidad buscada supone también la búsqueda de lo suprasensible en la naturaleza. Lecturas como la de Marzoa, sin embargo, apoyándose en el juicio estético, se resisten a aceptar que el camino kantiano hacia una raíz común suponga la búsqueda de lo suprasensible en la naturaleza. Cfr. Marzoa, 1987.

tad ya no es la propia de un pensamiento dualista, la que se opone a la necesidad, sino, antes bien, la que se identifica con ella. En este mismo sentido Hegel observa que si el entendimiento sobrehumano responde, como parece innegable, a la garantía de la presencia de la universalidad en lo contingente, él mismo habrá de conllevar el pensamiento de la unidad de concepto (*Begriff*) y realidad (*Realität*), esto es, el pensamiento de lo que Hegel denomina “idea”<sup>6</sup>.

Pero es claro que en Hegel la idea es sólo expresión del universal concreto, es decir, de la universalidad que se diferencia en sí misma: la idea expresa precisamente el rechazo de que lo universal pueda ser exterior a la realidad o a lo particular. Para Hegel, que la universalidad pueda o deba encontrarse desde la misma particularidad, como indica la *Crítica del Juicio*, dice tanto como que lo suprasensible determine por sí mismo lo sensible, esto es, que lo general contenga en sí mismo lo particular<sup>7</sup>. Hegel no puede dejar de esperar que la unidad de identidad y diferencia, libertad y naturaleza, se realice en la tercera *Crítica* en virtud de una unidad que sea inmanente a la particularidad. Si la universalidad ha de poder alcanzarse a partir de la misma particularidad *como tal*, sin principios universales dados previamente, no es de extrañar que Hegel vea abrirse aquí la posibilidad de encontrar un universal que se particularice en sí mismo, que ya no sea *al margen* de la particularidad<sup>8</sup>. Dicho de otro modo, no es de extrañar que Hegel espere que la superación del dualismo se realice en la dirección de la superación de toda trascendencia: es bien sabido que la trascendencia de la unidad o la universalidad respecto a su otro es para Hegel la razón de su abstracción, y que ambos aspectos, trascendencia y abstracción, convienen, para él, desde la misma afirmación de la finitud del conocimiento en la *Crítica de la razón pura*, a la universalidad kantiana (ya sea a la del concepto enfrentado a la intuición o a la de la idea racional enfrentada al concepto o a la experiencia).

En resumen, Hegel interpreta la noción kantiana de “fin”, que aparece ya en el principio del juicio reflexionante en general, como la del concepto

---

<sup>6</sup> Cfr. ENZ I / Enc, §55.

<sup>7</sup> Cfr. ENZ I / Enc, §55: Obs; VGP III, pp. 374-375 / LHF III, p. 451.

<sup>8</sup> En la *Primera Introducción* Kant explicita que en el juicio reflexionante el concepto o lo universal es hecho posible por lo particular dado, si bien el conjunto de la obra y de la misma *Introducción* deja claro que su fundamento último es el principio trascendental que el mismo Juicio se da a sí mismo: “El Juicio puede ser considerado, bien como la mera facultad de reflexionar sobre una representación dada según un cierto principio, para llegar a un concepto hecho posible por aquella ... Reflexionar es comparar y combinar representaciones dadas, bien con otras, bien con su facultad de conocimiento, en relación con un concepto hecho posible por ellas.”: EE, p.211 / PI, p. 49.

inmanente a la cosa. Y, como ya avanzamos, creemos que esto supone efectivamente apartarse de Kant: por una parte Kant no ha dicho que el universal contenga *en sí mismo y con independencia de la facultad de juzgar* al particular<sup>9</sup>; y, por otra parte, el concepto de fin en Kant, tal y como aparece en la Introducción, no supone en absoluto la superación de su exterioridad, en tanto que concepto, respecto a la intuición o al objeto dado. En este sentido es importante señalar que el entendimiento “desconocido” que aparece aquí y que posibilitaría la finalidad de la naturaleza se caracteriza únicamente como donador de leyes o de universalidad, mientras Hegel presenta como supuesto de toda la tercera *Crítica* un entendimiento intuitivo, un entendimiento en el que coincidirían, pues, universalidad y particularidad<sup>10</sup>. Más aun, Kant no sólo no afirma que el concepto sea inmanente al objeto del juicio reflexionante, sino que al presentar tal finalidad como *formal* sólo se compromete con la idea de que en tal objeto la forma sería la propia de los objetos que son fines, es decir, ni siquiera llega a afirmar que a los objetos pensados según la finalidad (formal) de la naturaleza les subyazca *de hecho* un concepto.

En general puede decirse que Hegel, partiendo del problema al que responde la *Crítica del Juicio*, espera ya de Kant, sin pleno fundamento, tanto la superación de la finitud del entendimiento (que es la contrapartida del dualismo en el plano epistemológico, del hiato entre concepto e intuición) en dirección a una razón y un saber absolutos, como la superación del dualismo práctico, de libertad y naturaleza, en dirección a la ganancia de la efectividad real para los “postulados”, esto es, en dirección a la ganancia de realidad para el “bien supremo”, para la unidad de moralidad y felicidad.

Ahora bien, determinar que en general las expectativas hegelianas en relación a la obra no están plenamente fundamentadas, no decide todavía la cuestión de la pertinencia y legitimidad de la crítica de Hegel a la misma, crítica que, por lo demás, es en gran medida la traducción respecto a esta obra del reproche hegeliano al enfoque trascendental en general<sup>11</sup>. Esta cuestión la examinaremos al hilo de cada una de las dos formas del juicio reflexionante.

---

<sup>9</sup> Cfr. KU, Einleitung, p.180 / CJ, Introducción, p. 106.

<sup>10</sup> Cfr. ENZ I / Enc, §55.

<sup>11</sup> Para un desarrollo más detallado del que podremos afreecer aquí de la estructura general de la crítica hegeliana al corte trascendental cfr. nuestro artículo “La crítica de Hegel al enfoque trascendental kantiano” en la revista “Agora” (en vías de publicación).

## 1. El juicio teleológico y el sujeto absoluto

En este apartado trataremos de defender que la determinación que el principio trascendental del juicio reflexionante –la finalidad de la naturaleza– recibe en el contexto de la “crítica del juicio teleológico” sí justifica, a diferencia del texto de la Introducción a la obra que nos ocupa, las expectativas de Hegel.

En primer lugar haremos notar que Kant caracteriza la finalidad de la naturaleza que está presente en el juicio teleológico como *objetiva*, esto es, que en este caso se pone realmente el concepto como fundamento de la naturaleza. Pero hemos de decir que, si bien tal determinación abre la posibilidad de pensar un saber no intelectual, es decir, una forma de relacionarse con la naturaleza distinta de la propia del entendimiento de la *Crítica de la razón pura*, no puede por ello concluirse que Kant se comprometa ya con un saber del todo, con un saber sistemático tal como lo reivindica y pretende fundamentar Hegel. Ahora bien, Kant también determina esta finalidad como *interna*. Explícita, en efecto, que se considera una cosa como “fin natural” cuando en ella el efecto es a la vez causa, y la causa a la vez efecto (aun cuando en sentidos diferentes: en un caso según la causalidad eficiente y en el otro según la causalidad final). Y llega incluso a presentar como constatable el hecho de que hay cosas (los organismos en tanto que fines naturales) que se presentan como causa y efecto de sí mismas, que son, pues, un fin en sí mismas<sup>12</sup>. Hegel insistirá en este punto justamente para destacar que tal causalidad revela la finalidad infinita pensada ya por Aristóteles y que, en consecuencia, no puede ser la propia de aquel entendimiento que sólo la explica poniendo en relación una cosa con otra<sup>13</sup>. Observamos así que en el juicio teleológico no se trata únicamente de la transposición del concepto desde el entendimiento a la representación misma, sino de que además tal concepto no puede ser ya un concepto del entendimiento (finito)<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Cfr. KU, §64, pp. 370-371 / CJ, pg. 341.

<sup>13</sup> Cfr. VGP III, pg. 379 / LHF III, pg. 454.

<sup>14</sup> Es esta unidad de causa y efecto precisamente lo que hace tal objeto inexplicable según la causalidad natural, y es por esto precisamente por lo que no se puede considerar tampoco un artefacto humano. Es de aquí por tanto de donde se deriva a la vez su contingencia (en relación a las leyes de la naturaleza o del entendimiento) y la necesidad de que para explicarlo hayamos de acudir a un concepto como causa que no sea sin embargo el de un ser humano; es decir, es de aquí de donde se deriva el hecho de que sea objeto de la *Crítica del Juicio*. Como señala Fricke los objetos de la tercera *Crítica* no se caracterizan por ser meramente finales frente a lo mecánico natural, sino por diferenciarse a la vez de los artefactos humanos: éstos son también explicables según el mecanismo natural. Cfr. Fricke, 1990.

En el pensamiento del fin natural parece, pues, desaparecer toda causa externa. Efectivamente, que tales cosas, como dice el mismo Kant, unan en sí mismas tanto la causalidad eficiente, que va de las partes al todo, como la causalidad final, que va del todo a las partes, de modo que ninguna de ellas sea suficiente en sí misma para dar cuenta de tal efecto o de la cosa, dice tanto como que la causa está en la cosa misma, en ningún ser externo, sea natural o racional. Y, en efecto, es en este contexto donde introduce Kant la noción de entendimiento intuitivo o arquetípico como aquel en el que coinciden concepto e intuición, posibilidad y existencia<sup>15</sup>. El concepto resulta, pues, finalmente, inmanente al objeto<sup>16</sup>.

A partir de aquí Hegel hace notar la diferencia entre esta finalidad y toda finalidad externa, incluso la práctica: interpreta la causalidad propia del juicio teleológico como la identidad de mecanismo y finalidad, y en ningún caso como mera causa final o práctica<sup>17</sup>. Y en este sentido, Kant mismo explicita que la causalidad del concepto en el fin natural no presupone un ser racional exterior a la cosa que sea la causa de la misma, manteniendo así la diferencia entre el ámbito de la finalidad práctica y el del fin natural<sup>18</sup>. De hecho insiste en que la atribución del concepto de fin natural no debe llevarnos a suponer un Dios en (o más allá de) la naturaleza. Y en esta misma línea afirma que la causalidad original que supone el juicio teleológico, el entendimiento arquetípico, no se pondría en el ser material de la naturaleza pero tampoco en un sustrato inteligible<sup>19</sup>. Si se le atribuye una intención a la naturaleza no podrá ser como un más allá de ella<sup>20</sup>. Desde aquí Hegel no parece, pues, hacer violencia a la letra kantiana cuando afirma que sólo con el juicio teleológico se destierra la finalidad externa, que es en todo caso finita (recordemos que para Hegel un Dios separado del mundo sería también necesariamente finito)<sup>21</sup>. Por lo demás, esto nos permite también descartar ya la tesis

<sup>15</sup> Cfr. KU / CJ, §76, §77.

<sup>16</sup> A ojos de Hegel, en esta consideración del fin natural o de su unidad se toma el objeto “como si en lo sensible se albergase un concepto que se asigna como adecuado a sí mismo lo particular”: VGP III, pg. 381 / LHF III, pg. 455. Estamos de acuerdo con Düsing en que la idea de un concepto inmanente al objeto y por tanto la de la unidad de concepto y realidad son conclusiones hegelianas que no están en Kant. Pero realmente no vemos que se pudiera concluir de otro modo si se hubiera de permanecer en la finalidad interna, si se le reconociese verdad y, en consecuencia, se admitiese la necesidad de hacerla concebible. De hecho Kant, por no dar este paso, habrá de pensarla por analogía con la externa. Cfr. Düsing, 1990.

<sup>17</sup> Cfr. VGP III, pg. 380 / LHF III, pg. 455.

<sup>18</sup> Cfr. KU, esp. §65, pp.375-376 / CJ, pg. 348.

<sup>19</sup> Cfr. KU / CJ, § 71.

<sup>20</sup> Cfr. KU, §68, pp.382-383 / CJ, pg. 357.

<sup>21</sup> Cfr. ENZ I / Enc, §57. Frente a Baum consideramos que es éste entendimiento intuiti-

según la cual lo buscado por Hegel en la tercera *Crítica* sería la sustancialidad o el ser del Dios (externo) postulado en la *Crítica de la razón práctica*, búsqueda que explicaría por tanto su final insatisfacción<sup>22</sup>.

Observamos además que la immanencia del concepto al objeto parece enviarnos más allá de la naturaleza tal como se entiende en la primera *Crítica*, más allá del objeto en tanto que preso de las categorías del sujeto, para llegar al objeto “en sí mismo”. Y consideramos que es en este sentido en el que Kant reconoce que el principio de una finalidad en la naturaleza no es suficiente para fundamentar el juicio teleológico<sup>23</sup>: si tal principio sólo refiere a la conceptualidad o universalidad de la naturaleza, a su concordancia con la constitución del sujeto trascendental, no tenemos aún fundamento suficiente para considerar al objeto como un fin en sí mismo, como un fin natural, aunque sí lo tengamos para considerarlo bello. Dicho de otro modo, en el juicio estético sólo se afirma la adecuación de la representación de la imaginación a la forma conceptual del entendimiento del sujeto finito, de modo que en cierto sentido podremos decir que nos quedamos en este caso “más aquí” del fenómeno (o la naturaleza), pero no que vayamos más allá de él; pero el juicio teleológico atribuye un concepto a la representación constituyendo, en

---

vo el que Hegel reivindica, que lo comprende de forma adecuada y que no lo confunde en absoluto con el entendimiento divino de la Introducción de la tercera *Crítica*: cfr. Baum, 1990.

<sup>22</sup> Aunque, en todo caso, en las *Lecciones sobre historia de la filosofía* se evidencia que para Hegel, lo mismo que para Villacañas, los postulados y la finalidad de la naturaleza responden al mismo problema: VGP III, pg. 381 / LHF III, pg. 455. La tesis de Villacañas, y creemos que también la de Marzoa, según la cual la solución al dualismo kantiano en la tercera *Crítica* se caracteriza por ser immanente, es decir, por afirmar la unidad de naturaleza y razón sólo en virtud de que la naturaleza se adecúa *en sí misma* a la racionalidad, de modo que no se abandona la premisa de que la naturaleza es producto de la razón, esto es, “naturata”, constituiría antes un atractivo que un motivo de crítica para Hegel. Villacañas afirma sin embargo en una nota que la estrategia idealista consiste en buscar el ser de los postulados en la tercera *Crítica*. Cfr. Villacañas, 1990.

<sup>23</sup> Cfr. KU, Einleitung, pp.193-194 / CJ, Introducción, pg. 123. En la *Primera Introducción* reaparece también esta idea: el principio del Juicio no se basta para dar cuenta del juicio teleológico precisamente porque en éste la finalidad se pone como objetiva, es decir, porque se presuponen conceptos que el Juicio por sí sólo no puede generar. A este rasgo propio del juicio teleológico se alude también indicando que éste refiere a la concordancia de entendimiento y *razón*, y ya no meramente a la de imaginación y entendimiento. Cfr. EE, pp. 232-233 / PI, pg. 88. Consideramos que por una parte esto contribuye a explicar que en el juicio teleológico Hegel vea la posibilidad de situar la unidad buscada por Kant en la razón (absoluta); y por otra, que aquí se evidencia la tensión entre subjetividad y objetividad en la que Kant sitúa al juicio teleológico, aun cuando acabe por someter su carácter objetivo al carácter subjetivo del principio del Juicio y del juzgar reflexionante en general. Consideramos que es también esta objetividad propia del juicio teleológico la que esperanza a Hegel a encontrar al hilo del mismo la unidad buscada por la tercera *Crítica* como unidad objetiva.

consecuencia, un objeto sin que, no obstante, tal concepto proceda del entendimiento: el concepto es la razón misma de la representación que, así, lo presupone. Desde aquí resulta obligado reconocer al menos que si hay una tendencia en Kant a transitar hacia la “cosa en sí”, se manifiesta antes en el juicio teleológico que en el estético. Y creemos que precisamente en ello reside la razón de que Hegel priorice el primero sobre el segundo.

Ahora bien, es evidente que para Hegel el conocimiento de la cosa en sí misma, la superación de la “cosa en sí” en tanto que trascendente o incognoscible, es indisoluble del conocimiento sistemático del todo, conocimiento que presupone la superación de todo dualismo. En este contexto debemos recordar que la unidad de causa y efecto es efectivamente unidad de contrarios, para entender así que Hegel vea en la finalidad interna propia del fin natural la presencia del universal concreto o la unidad diferenciada<sup>24</sup>. Afirma, en efecto, que el principio del juicio teleológico es el “concepto activo”, el concepto, por tanto, que se autodiferencia o autodetermina<sup>25</sup>. Llegados aquí no podemos negar a Hegel que si tal unidad ha de ser conocida, apropiada por la razón, se habrá de abandonar la concepción de la razón como “pura” unidad. Pero, más aún, la razón que aprende tal organismo ya no se podrá pensar como distinta del universal, del concepto o la razón, que se ha constituido en la misma verdad del objeto: la superación del dualismo entre la razón y el concepto del objeto, si se quiere entre razón subjetiva y razón objetiva, es la consecuencia directa de pensar el concepto, la razón, como autodiferenciadora o autoobjetivadora, como universal concreto.

Desde aquí se hace claro que Hegel interpreta el entendimiento intuitivo justamente como universal concreto. Y, a la vez, se explicita que si ve en la finalidad interna la promesa del cumplimiento de sus expectativas, la posibilidad de elevarse a un conocimiento sistemático, es porque entiende que la noción de entendimiento intuitivo no nos conduce meramente a trascender el entendimiento finito para reconocer cierta objetividad a ciertas ideas de razón, sino a superar el entendimiento discursivo en una razón que viene a constituir el fundamento mismo de aquél, que lo fundamenta como momen-

---

<sup>24</sup> En este sentido señala Stanguennec que Hegel ve en la finalidad interna el “estar-cabe-sí-en-lo-otro”. Cfr. Stanguennec, 1990.

<sup>25</sup> Cfr. ENZ I / Enc, §57. Frente a este evidenciarse del universal activo en el juicio teleológico, en relación al estético Hegel buscará su apoyo fundamentalmente en la idea de que las ideas de la razón podrán encontrar una ilustración sensible. La importancia que Hegel otorga al hecho de que lo universal se diferencie en sí mismo aparece de nuevo en la observación del §60 cuando afirma que la razón kantiana no tiene autoridad precisamente por carecer de determinaciones.

to suyo<sup>26</sup>. Dicho brevemente, Hegel juzga que el entendimiento que corresponde a la comprensión de la finalidad (conceptual) como finalidad interna sólo puede entenderse en el sentido de la razón (absoluta o hegeliana).

Si desde la finalidad interna, en buena lógica, se debe llegar a la razón absoluta, es claro que también se habrá de ganar la unidad positiva de teoría y praxis: en el paso del párrafo §58 al §59 de la *Enciclopedia* Hegel afirma abiertamente que la consideración de la finalidad interna en su verdad debería entregarnos la garantía de la realización del bien en el mundo. Entendemos que “el bien” se puede traducir por la ley moral y “el mundo” por la naturaleza teórica-técnica (histórica). Hegel considera que es cuando el principio del juicio teleológico se extiende al todo, esto es, cuando se pone como la condición exigida por un conocimiento sistemático del todo, cuando se abre la posibilidad de garantizar el bien supremo, la necesidad de que el mundo sea bueno<sup>27</sup>. En este sentido podemos decir que considera indisolubles la garantía de un saber sistemático y la de la efectuación de los postulados, o, más propiamente, puesto que se trata en verdad de la superación de aquella distancia que los exige, la de la supresión de dichos postulados (*qua* postulados). Que la razón sea inmanente a la naturaleza entendida como mundo –y no sólo que la naturaleza pueda concordar con las máximas de la razón– implica que también las ideas de la razón práctica sean inmanentes al mundo, de modo que los postulados resulten despojados precisamente del carácter de postulados. Es evidente que la consecución del bien supremo supone la presencia de la misma razón, también en tanto que práctica, en la naturaleza<sup>28</sup>. Y se confirma así que una naturaleza que es conforme a una razón teórico-práctica ya no puede ser la naturaleza del *Verstand*. Si la garantía de la realización del bien en el mundo no necesita ya de los postulados de la moral, si la naturaleza es en sí misma racional, hemos de convenir que el sujeto trascendental resulta transcendido: él mismo no era sino expresión de la

---

<sup>26</sup> En las LHF se explicita que el entendimiento “archetypus” es “la verdadera idea del entendimiento”: VGP III, pg. 380 / LHF III, pg. 456.

<sup>27</sup> Cfr. ENZ I / Enc, §59.

<sup>28</sup> No debe entenderse esto como la creencia ingenua en que la naturaleza inmediata habrá de conducir por sí misma, en tanto que sólo inmediata, al bien o la libertad, sino como la exigencia racional de la garantía de la victoria del espíritu o la humanidad sobre la ciega necesidad causal (lo cual ciertamente exige que la verdad de esta última sea en todo caso el espíritu o la libertad). La exigencia de Hegel es simplemente que la vida del estado haya de ser. (Cfr. VGP III, pg. 382 / LHF III, pg. 456). Es desde aquí desde donde nos distanciamos de aquellas lecturas de Hegel que consideran que la reconciliación exigida por él es solamente en el saber mientras su realización efectiva quedaría confiada al infinito de la historia (Cfr. Duque, 1998). Creemos en efecto que esto supondría recaer en el kantismo y sus postulados.

escisión, de la finitud, o de la irreductibilidad del abismo entre las dos primeras *Críticas*.

Y es cierto que en la parte de la “Metodología” de la crítica del juicio teleológico Kant llega a la conclusión de que la teleología interna de la naturaleza como un todo sólo se puede pensar como orientada a la consecución de la libertad humana. Dicho de otro modo, Kant reconoce que el pensamiento de la naturaleza como sistema de fines conduce necesariamente a pensarla como dirigida al fin moral. Ahora bien, si la misma naturaleza se dirige a la consecución de lo sobrenatural en el hombre, parece que habría de resultar garantizada la posibilidad del “bien supremo”<sup>29</sup>. En resumen, no vemos, en general, que la argumentación hegeliana se pueda tachar de inconsecuente.

Atenderemos ahora a la crítica hegeliana a la consideración final del juicio teleológico por parte de Kant. Es bien sabido que el núcleo de la crítica hegeliana a la *Crítica del Juicio* se centra en el hecho de que Kant sólo conceda valor subjetivo a la finalidad de la naturaleza como principio trascendental del juicio reflexionante en general y, por tanto, también al mismo juicio reflexionante. Debe tenerse en cuenta en todo caso que para Hegel esto significa una pérdida, la pérdida de lo especulativo, precisamente porque supone despojar de verdad la unidad de lo particular con el entendimiento o con lo universal en general<sup>30</sup>. Supone, pues, la reintroducción del dualismo, de la escisión entre concepto y realidad, en el pensamiento kantiano. Y esto nos permite ya atisbar lo que consideramos la raíz de la acusación hegeliana: el error radical no reside para Hegel en el escepticismo kantiano respecto a una técnica de la naturaleza en general, sino en la renuncia a la finalidad interna como tal.

Estamos, por tanto, de acuerdo con Hegel en que el fin natural y la finalidad interna a él asociada conducen, en efecto, a Kant más allá del entendi-

<sup>29</sup> Cfr. KU / CJ, §84; Einleitung pp.195-196 / Introducción, pg. 126. Como ya indicamos, una lectura como la de Marzoa, que se niega a asumir que la tercera *Crítica* traspase lo fenoménico, considera que el principio del juicio reflexionante sólo supone la conceptualidad de la naturaleza y, en consonancia con ello, juzga que la verdadera exigencia kantiana consiste en la garantía de la posibilidad de un actuar libre en la naturaleza y no la del cumplimiento del bien supremo. Cfr. Marzoa, 1987. En este sentido hemos de decir que, efectivamente, a pesar de reconocer que la naturaleza para constituirse como sistema de fines necesita como su fin final la libertad del hombre, Kant no podrá finalmente confiar la realización del bien supremo a la mera naturaleza y a su finalidad: la finalidad de la naturaleza kantiana no podrá efectivamente garantizar *por sí misma* su realización.

<sup>30</sup> Cfr. ENZ I / Enc, §56 .

miento discursivo y de las causas eficientes, pero, puesto que más allá de esto Kant sólo puede reconocer la razón práctica que entraña la causalidad final externa, acaba por conceder que la finalidad interna se piense *por analogía* –aun cuando sea alejada– con la finalidad externa<sup>31</sup>. De este modo se ha perdido para Hegel la potencialidad ínsita precisamente en la finalidad interna: reubicándola en la estructura del sujeto trascendental finito hemos renunciado a la posibilidad de superarlo. Y, en efecto, una vez que la finalidad interna se piensa como externa resulta evidente, incluso a los ojos de Hegel, que tal finalidad de la naturaleza ya sólo podrá ser hipotética. En el parágrafo §58 de la *Enciclopedia* Hegel explicita que la razón de que la finalidad de la naturaleza se transforme en un principio subjetivo (el giro sobre el que recae la crítica hegeliana a la *Crítica del Juicio* en general) se debe a haber reconducido la finalidad interna a la externa<sup>32</sup>. Con este gesto se ha reintroducido el Dios externo, el dualismo fijo; se ha desplazado la unidad de concepto y realidad hacia el lado del concepto, de la representación, del pensamiento<sup>33</sup>. La finalidad deviene algo sólo pensado por el sujeto finito en la misma medida en que se pasa a considerarla mera intención de una racionalidad sobrehumana y externa a la naturaleza<sup>34</sup>.

Por lo demás, cabe señalar que la renuncia kantiana a la verdad de la finalidad interna explica que la teleología histórica de Kant resulte condicionada por la hipotética existencia de una providencia externa: debe ser así desde el momento en que se mantiene la escisión entre la historia fáctica o empírica y su (hipotética) racionalidad. Y desde aquí se entiende además que la providencia como racionalidad de la historia sólo pueda guardar una relación instrumental y externa con el hacer humano o con los antagonismos que de él

---

<sup>31</sup> KU, §65, pg. 375 / CJ, pg. 347.

<sup>32</sup> Tras presentar la finalidad immanente que, según Kant, expone el organismo, dice Hegel: “Aunque en esta idea esta superada la relación de entendimiento entre fin y medio, entre subjetividad y objetividad, sin embargo, en contradicción con lo dicho, se explica entonces el fin como una causa que solamente existe y es activa como representación, esto es, como algo subjetivo; de este modo, por consiguiente, la determinación finalística se explica también como un principio para juzgar que sólo pertenece a nuestro entendimiento” ENZ I / Enc, §58.

<sup>33</sup> Cfr. VGP III, pg. 381 / LHF III, pg. 455.

<sup>34</sup> La insistencia de Stanguennec en mostrar que la analogía con la finalidad externa es sólo alejada o que tiene restricciones, o en que Kant no afirma la existencia de la causa externa, o en que sólo concede a la finalidad externa valor metodológico y no ontológico, no resta fuerza a la crítica hegeliana, ya que ésta no argumenta que Kant tras afirmar la verdad de la finalidad interna la niegue para afirmar la de la externa e incurra así en contradicción lógica, sino que consiste en mostrar que al considerar la finalidad interna como impensable, y remitirnos así al uso del pensamiento de una finalidad externa, se pierde la posibilidad de acceder a la verdad de la teleología o a lo verdadero en general. Cfr. Stanguennec, 1990.

surgen (recuérdese que si a algo obedece la noción hegeliana de *List der Vernunft* es precisamente al esfuerzo por superar la reelección instrumental entre razón e historia)<sup>35</sup>.

Observamos así que el diagnóstico hegeliano sobre la “crítica del juicio teleológico” y –puesto que Hegel lee la obra fundamentalmente a partir de esta su segunda parte– sobre la tercera *Crítica* en conjunto, no altera al final el núcleo de su crítica al kantismo en general: también el Kant de la última *Crítica* recae en el fijo dualismo y en la abstracta trascendencia que para Hegel marcan esencialmente el planteamiento trascendental. Y esto no expresa para Hegel más que el perpetuo oscilar kantiano entre la unidad y la oposición, oscilar que revela la incapacidad de pensar a una identidad y diferencia<sup>36</sup>. Porque la diferencia se piensa, en el sistema kantiano, como fija oposición (piénsese en el par libertad-naturaleza de la segunda *Crítica* o en el de intuición-concepto de la primera), la unidad de los opuestos no puede explicarse más que recurriendo a un tercero externo, trascendente respecto a ellos, que, precisamente por la abstracción que deriva de su externalidad no puede unificar nada (piénsese en el dios postulado en la segunda *Crítica* o en la razón en sentido restringido de la primera). Una vez que la finalidad interna se piensa por analogía con la externa, la relación entre el concepto (universal) y el objeto o fin natural (particular), si se quiere, entre sujeto y objeto, vuelve a ser la de la fija exterioridad y el fantasma del Dios postulado reaparece.

Pero lo que hemos querido demostrar, al insistir en la coherencia de las expectativas hegelianas una vez introducido por Kant el concepto de finalidad interna, es que en relación al juicio teleológico la crítica hegeliana al kantismo resulta ser máximamente legítima: la óptica que adopta esta parte de la *Crítica del Juicio* hace evidente que sólo con el reconocimiento de un universal concreto se resolvería el problema en los términos en que se ha planteado. Hemos pretendido mostrar, pues, que el mismo pensamiento kantiano aspira a superar su rígido dualismo y que la vía abierta para lograrlo a propósito del juicio teleológico apunta además a la superación de la finitud, esto es, al tipo de solución que ensayará el mismo Hegel.

---

<sup>35</sup> Cfr. *Idee*, esp. pp. 27-30 / *Ideas*, esp. pp.17-23: resulta aquí casi lastimoso el modo en que Kant busca apoyos empíricos para respaldar la fé en una racionalidad histórica. El brillante estudio de Yovel muestra con claridad cómo la filosofía de la historia de Kant, por una parte, responde al mismo problema que la *Crítica del Juicio* y que la filosofía de Hegel, y, por otra, confirma la exterioridad de los opuestos y el tercero externo propios de todo el sistema kantiano. Cfr. Yovel, 1979.

<sup>36</sup> Cfr. ENZ I / Enc, §60: Obs. En este mismo sentido afirma Tuschling que Kant no resuelve su contradicción (y afirma que en sus escritos póstumos lo reconoce el mismo Kant), porque de hecho no hace sino desplazarla continuamente. Cfr. Tuschling, 1990.

## 2. Subjetivismo y trascendencia en el juicio estético

Presentaremos en lo sucesivo una lectura de la “crítica del juicio estético” kantiana según la cual esta parte de la *Crítica del Juicio* esquivaría la acusación hegeliana a la filosofía de Kant sin decantarse, por ello, por la vía hegeliana. Es claro que si nuestra propuesta resulta mínimamente convincente sugerirá la posibilidad de un camino por el que superar la exterioridad de los opuestos de la modernidad –en general universalidad y particularidad, unidad y diferencia– sin someterlos al postrero dominio de una razón absoluta, y, por tanto, la posibilidad de encontrar un lugar desde donde intentar resistir a la solución hegeliana y a la opresiva absolutez de la razón.

En primer lugar llamaremos la atención sobre el carácter *subjetivo* que Kant atribuye a la finalidad de la naturaleza presupuesta por el juicio estético, y que claramente la contrapone a su caracterización en la “crítica del juicio teleológico”. Tal determinación la convierte en “finalidad sin fin”, esto es, en una causalidad carente de concepto, alejada, por tanto, de toda causalidad conceptual<sup>37</sup>. Sólo porque la finalidad del juicio estético es subjetiva en este sentido, es él (y no el juicio teleológico) el que corresponde a la facultad “descubierta” en la tercera *Crítica*, esto es, a la facultad del placer-displacer. La finalidad propia de lo bello se hace presente o se expresa en el sentimiento de placer que provoca en el sujeto, y no en la necesidad –generada por el particular mismo– de que le sea atribuido un concepto como su causa (caso del “fin natural” que comparece en el juicio teleológico). Un objeto, pues, puede ser denominado bello solamente en la medida en que haya dado lugar a cierto tipo de placer en el sujeto, lo cual evidentemente pone de manifiesto que su finalidad sólo puede pensarse en relación al sujeto mismo. Es por ello por lo que creemos que el juicio estético se adecúa mejor a lo postulado en las Introducciones generales a la obra: especialmente en la primera de ellas se insiste, efectivamente, en que la finalidad de la naturaleza no sólo es un principio puesto por el sujeto, sino que lo es únicamente en relación al sujeto, esto es, a nuestras facultades; se establece, pues, que su fin es precisamente el Juicio mismo<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Cfr. KU, “Analytik des Schönen” / CJ, “Analítica de lo bello”.

<sup>38</sup> Cfr. la *Primera Introducción*: se dice aquí explícitamente que mientras el juicio teleológico se vincula a la pretensión de un sistema de la naturaleza, el juicio estético sólo conlleva el supuesto de que todo particular sea universalizable. Y en la parte del juicio estético se afirma que la finalidad lo es aquí sólo respecto a nuestras facultades: Cfr. KU / CJ, §12, §32. Podríamos decir que en el juicio teleológico el concepto de finalidad interna conlleva la pretensión de que la naturaleza sea final *en sí misma*, de modo que sólo la posterior subjetivación de este principio permite que también el juicio teleológico se acomode a lo postulado en las *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 158  
2003, 20 145-177

De lo dicho hasta aquí podría concluirse que esta “finalidad sin fin” abre precisamente la posibilidad de considerar el juicio estético kantiano máximamente subjetivo. Y, de hecho, Hegel censura la comprensión kantiana del juzgar estético no sólo por ser un juzgar del sujeto finito, no sólo por participar del subjetivismo que deriva de que el sujeto que juzga se oponga (y domine) al objeto, sino también por constituirse como un juzgar sin ningún tipo de concepto y, en consecuencia, desprovisto incluso de la objetividad kantiana<sup>39</sup>. Finalmente el sujeto, incluso liberado de la constricción del concepto kantiano (finito pero constituyente de objetividad), afirmarí su soberanía respecto a todo otro. Ello supondría que aquí la exterioridad –y la relación de dominio como su inevitable contrapartida– entre los opuestos, entre sujeto y objeto, así como la abstracción de ambos, devendrían máximas<sup>40</sup>. Es claro, pues, cuál será nuestro problema, a saber, dirimir si se mantiene en el juzgar estético el dominio del sujeto y de un tercero externo que constituye indefectiblemente un trasunto suyo, o si, por el contrario, el juicio estético kantiano logra disolver este tipo de relación al superar los fijos dualismos que atraviesan la modernidad, y que, según Hegel, se expresan de forma especialmente

---

Introducciones. Consideramos por ello que la conexión esencial de la finalidad puesta por el juicio reflexionante al Juicio sólo aparece en toda su desnudez, sin atravesar la “ilusión” de un todo objetivo y racional, en el juicio estético. Creemos que así se explica además que en la *Primera introducción* Kant reserve para el juicio estético la función de mostrar la condición subjetiva de todo juzgar : Cfr. EE, pp. 223-224 / PI, pg. 73. Desde aquí no podemos evitar conceder también prioridad al juicio estético sobre el teleológico: al mostrar de modo más perspicuo el carácter subjetivo de la finalidad natural que presupone el juicio reflexionante como su principio, no sólo muestra la originariedad del Juicio frente al entendimiento y el concepto (en contraposición al teleológico, en el que el Juicio aún no aparece fuera de su vinculación al concepto determinante), sino que, precisamente por ello, constituye realmente un nuevo tipo de juicio (mientras el teleológico sigue siendo en todo caso un juicio teórico, aún cuando reflexionante): Cfr. PI, pg.76. En este sentido llega Bozal a identificar directamente el juicio reflexionante con el estético: Cfr. Bozal, 1987.

<sup>39</sup> Para la crítica hegeliana de toda posición que mantenga el carácter no conceptualizable o “in-concebible” de lo estético cfr. VÄ, Erster Teil, “Stellung der Kunst im Verhältnis zur endlichen Wirklichkeit und zur Religion und Philosophie” / LE, Primera Parte, “Posición del arte en relación con la realidad efectiva finita y con la religión y la filosofía”. Gadamer comparte en este punto la crítica hegeliana: el subjetivismo de la estética kantiana se refleja en el hecho de que la belleza pierda todo valor cognitivo: Cfr. Gadamer, 1960. En todo caso es cierto que este juicio sólo implica que lo particular es “esquemizable”, pero no subsumible bajo un concepto, de modo que sólo supone la adecuación del particular al sujeto en sentido lato (al Juicio tomado como su raíz unificadora) y ya no al sujeto categorial y constituyente de objetividad (Cfr. Pérez Carreño, 1990).

<sup>40</sup> La insoluble conexión entre las fijas dicotomías de la modernidad y el subjetivismo, como primacía del sujeto, que la caracteriza, es esclarecida por el mismo Hegel a lo largo de un escrito tan temprano como “Glauben und Wissen”.

perspicua en Kant. Resulta evidente que en este último caso podríamos decir que, al menos en un lugar, Kant consigue esquivar la crítica hegeliana.

La tesis kantiana que, ya en un primer acercamiento, sugiere la posibilidad de que el espacio de lo estético logre elevarse sobre la fijeza del corte trascendental es la de que el juicio estético tiene su raíz última en el *esquema* de la imaginación, en una representación, pues, que pone a la imaginación y al entendimiento en la relación del “libre juego”<sup>41</sup>. De aquí se infiere que la unidad de este juicio procede precisamente de ese punto medio entre la intuición (el objeto) y el concepto (el sujeto) que se da en el esquematizar libre de la imaginación. De este modo parece obligado reconocer que, en primer lugar, la relación entre los opuestos no se piensa ya como una fija exterioridad: la sensibilidad y la espontaneidad (del entendimiento) se refieren mutuamente en una actividad armónica, sin que se puedan fijar como extremos independientes y externos una sensación y un concepto determinados<sup>42</sup>. Dicho brevemente, la unidad de la razón –el Juicio– que comparece en el juzgar estético se presenta como una concordancia no fijada de universalidad y particularidad, en la que, por tanto, ya no cabe aislar estos dos momentos. Pero, en segundo lugar, nos importa destacar que, según esto, la unidad y, en consecuencia, la verdad del juicio no proceden ya de un tercero externo a la imaginación y el entendimiento, en última instancia, al sujeto y al objeto, sino del “entre” que los (des)liga y a partir del cual ellos mismos se constituyen (recordemos que en el juicio estético se desvela la condición de posibilidad del actuar de la imaginación y el entendimiento, de su concordancia en todo juicio). Aquella trascendencia sancionadora del dominio del sujeto que recurría y se desplazaba a lo largo de la obra de Kant parece así disolverse finalmente.

Ahora bien, es claro que se puede igualmente argumentar que ese lugar que fundamenta el juicio estético, y al que nos hemos referido como al “entre” (sujeto y objeto), es eminentemente subjetivo, de tal modo que también el extremo del objeto quedaría inscrito en el espacio de la subjetividad, interiorizado por el sujeto. Y, efectivamente, es cierto que el objeto que interviene en el juicio estético como momento constituyente es *la forma* de la sensación, una sensación, pues, ya “imaginada” y, en este sentido, ya subjetiva-

---

<sup>41</sup> Cfr. KU / CJ, §9.

<sup>42</sup> Labrada señala que en el libre juego de las facultades se trata de un “funcionamiento analógico” de las mismas: dejan de actuar autónomamente y de yuxtaponerse posteriormente (lo que ocurre en la síntesis lógica o en el juicio determinante) para mostrar precisamente que este funcionamiento es sólo posible por su esencial estar referidas mutuamente. Cfr. Labrada, 1990.

da<sup>43</sup>. La crítica al juicio estético en virtud de su carácter subjetivo puede, por tanto, todavía sostenerse.

### 2.1 La prioridad de la belleza artística frente a la belleza natural

Esta última interpretación no carece de fundamento y, de hecho, consideramos que, por ejemplo, la lectura de la estética kantiana que hace Martínez Marzoa, en la medida en que defiende la primacía de la belleza artística sobre la natural, puede muy bien hacerse valer en este sentido. Marzoa, asumiendo que toda belleza corresponde a una representación, llega a afirmar que la naturaleza puede ser considerada bella solamente en tanto en cuanto se piense desde el modelo de la belleza artística<sup>44</sup>. Ante esto hemos de reconocer que, al menos, es indudable que para Kant el arte del genio –la belleza artística, pues– cumple las condiciones de la belleza tal y como se exponen en la analítica<sup>45</sup>. Y hemos de recordar también que en el mismo pasaje en que el autor afirma que el arte bello debe tener apariencia de naturaleza, afirma asimismo que también la naturaleza bella debe presentarse como si fuera arte<sup>46</sup>. Hasta aquí sólo podríamos concluir que, en todo caso, la belleza del arte no es para Kant inferior a la natural, pero se pueden arguir otras razones que hablan incluso en favor de una tesis tan radical como la de Marzoa. Por una parte, puede argumentarse que la ambigüedad o el carácter “intermedio” que

---

<sup>43</sup> Si bien esto es apoyo fundamental para atribuir a la estética kantiana el máximo dominio de la subjetividad y, por tanto, podría respaldar *en general* la crítica hegeliana y adorniana a Kant, podemos ver aquí también la forma de escapar a otra de las acusaciones que Adorno levanta contra la belleza natural kantiana, a saber, el hecho de que en ella se trataría de una naturaleza inmediata, todavía no mediatizada. Consideramos que lo que acabamos de decir puede permitir defender que en Kant también la belleza natural está ya siempre mediada por el sujeto. Para la crítica de Adorno a Kant en relación a esto cfr. Adorno, 1983, “Belleza natural”. Más en general podría decirse que también en este punto tratamos de ver que la experiencia estética kantiana desborda la inmediatez de la experiencia de la *Crítica de la razón pura* que, según Adorno, llevaba a Kant a acatar todavía la autoridad de las ciencias positivas que Hegel criticaría más tarde. Cfr. Adorno, 1991.

<sup>44</sup> Cfr. Martínez Marzoa, 1987. En cierto pasaje Kant distingue la belleza natural de la artística basándose en que la primera refiere a una *cosa* mientras la segunda únicamente a la *representación* de una cosa, pero en todo caso desde la “Analítica de lo bello” ha quedado claro que la cosa entra en el juicio estético sólo en virtud de su forma: Cfr. KU / CJ, §48.

<sup>45</sup> Esto es reconocido incluso por autores que mantienen la primacía de la belleza natural, tales como Gadamer o Crego, aun cuando Crego considere que para lograrlo Kant se ve obligado a imponer una serie de restricciones al arte: Cfr. Gadamer, 1960; Crego, 1990.

<sup>46</sup> Cfr. KU / CJ, §45.

Kant atribuye al juicio estético resulta más evidente en el caso de la belleza artística. Sin que desaparezca el carácter inintencional de toda belleza, la ausencia del concepto que la caracteriza, en el arte resulta más patente que, no obstante, el momento del entendimiento, de la legalidad propia de toda subjetividad, tampoco puede ser olvidado<sup>47</sup>: en tanto que actividad del sujeto el arte presupone necesariamente la presencia de un fin, porque, por ser bello, el arte no deja de ser arte, es decir, técnica<sup>48</sup>. Y, por otra parte, puede alegarse también que desde la belleza artística resulta más fácil contraponer el juicio estético al teleológico, por cuanto resulta manifiesto que lo buscado es la unidad del sujeto consigo mismo y ya no con un objeto que en principio lo trasciende. En este sentido consideramos que si se centra la mirada en la belleza artística se torna más plausible la tesis según la cual lo único buscado por Kant en la tercera *Crítica* es la unidad de la razón en sentido amplio y no su dominio sobre la naturaleza, es decir, que atender en primer lugar a la belleza artística puede apoyar una lectura “inmanente” de la obra en conjunto. Dicho brevemente, parece que la priorización de la belleza del arte frente a la de la naturaleza puede abogar en favor de la coherencia de la *Crítica del Juicio* con las premisas del sistema kantiano en general. Pero, sobre todo, se entiende desde aquí porqué decíamos que esta interpretación puede servir de apoyo a la tesis de que con el juicio estético, en algún sentido, el sujeto kantiano se “absolutiza”: tomar lo bello artístico, antes que lo bello natural, como paradigma de la belleza, se compadece mejor con la idea de que en lo bello el momento de lo dado o del objeto pierde en verdad su alteridad respecto al sujeto.

## 2.2 La prioridad de la belleza natural frente a la belleza artística

Podemos preguntarnos ahora si esta amenaza, la amenaza de que resulte legítimo acusar a la estética kantiana de máximo subjetivismo, se esquivo desde la interpretación del juicio estético que, frente a la lectura comentada, considera que el paradigma de la belleza kantiana se encuentra en la belleza natural. Pensamos que, efectivamente, la belleza natural se adecúa mejor que la artística a los rasgos esenciales que la “analítica” atribuye a lo bello en general, fundamentalmente porque en el caso de la belleza natural es más

---

<sup>47</sup> En relación a esto insiste Labrada en la importancia de que, en todo caso, en la belleza no pueda estar ausente el entendimiento y su legalidad, y en las consecuencias de esto relativas al problema de la objetividad de lo bello: Cfr. Labrada, 1990.

<sup>48</sup> Cfr. KU / CJ, §43.

clara y pura la ausencia de todo concepto determinado. En este sentido consideramos que la prioridad de la “belleza libre” sobre la “belleza adherente” es transferible a la belleza natural en relación a la artística; es decir, en sintonía con la lectura tradicional, entendemos el rasgo fundamental de la belleza libre antes como ausencia de concepto que como presencia de un concepto que, sin embargo, no sería determinante<sup>49</sup>. Precisamente por esto creemos también que el desinterés que Kant asocia a la belleza resulta más evidente en el caso de la belleza natural (a ella no se vincula ningún interés empírico)<sup>50</sup>. Sólo la ausencia del sujeto categorial y de sus conceptos puede permitir un placer realmente desinteresado. Y hemos de recordar que muchos autores han cifrado en este desinterés, que –a diferencia de lo que ocurre en Hegel– no se supera en un interés teórico, el valor crítico que alberga la estética kantiana, las potencialidades que ésta encierra en tanto que espacio de resistencia al mundo técnico, en tanto que lugar desde el que pensar otro modo de relación con la naturaleza<sup>51</sup>. En general pensamos que si se puede defender la prioridad de la belleza natural en Kant es porque en la “crítica del juicio estético” la naturaleza aparece como lo inintencionado por excelencia, de modo que resulta ligada indisolublemente a lo bello en general, y, por ende, obsta la vinculación de la belleza al sujeto trascendental categorial. La relación de la belleza con la naturaleza en tanto que inintencionada, libre de fines, pone de manifiesto que la vía estética en Kant no se puede confundir con la vía teleológica, ni asociar a la aspiración a una naturaleza sometida al sujeto conceptual, transparente al concepto<sup>52</sup>. Brevemente, nos pone a salvo

---

<sup>49</sup> Cfr. KU / CJ, §16-17. Ya al reconocer la mayor adecuación de la belleza natural a los momentos de la “analítica de lo bello” nos acercamos antes a la lectura de autores como Crego o Gadamer que a la de Marzoa. Es precisamente este autor el que considera que la belleza libre corresponde, a pesar de la primera impresión, antes a la belleza artística que a la natural: la belleza artística obtendría su superioridad por mantener el carácter “inconcepcionalizable” de la belleza *a pesar de* integrar el momento del concepto. Creemos sin embargo que también a la belleza natural se le puede atribuir, aunque tal vez no tan claramente, este valor: también en ella interviene el entendimiento y su legalidad. Cfr. Crego, 1990; Gadamer, 1960; Martínez Marzoa, 1987.

<sup>50</sup> Frente a ello Marzoa menosprecia la belleza natural entre otros motivos por estar asociada al “interés” moral. Creemos que desde la letra kantiana bien se puede contraargumentar que en todo caso Kant ve en esta vinculación un aspecto positivo y que, por otra parte, el arte también es vinculable a intereses que, en tanto que empíricos, Kant juzga como inferiores. Cfr. Martínez Marzoa, 1987.

<sup>51</sup> Cfr. Villacañas, 1990; Adorno, 1983.

<sup>52</sup> En relación a este punto Crego destaca que, aun cuando Kant llegue a decir que la naturaleza bella ha de presentarse como si fuera arte, en la estética no se lleva este paralelismo más allá del “como si”: cuando se pretenda que la naturaleza se *convierta* en arte nos hallaremos ya en la sección dedicada al juicio teleológico y a la finalidad objetiva. Cfr. Crego, 1990.

de esa tentación que consiste en deslizar la vía ensayada por Kant en su reflexión hacia la solución hegeliana. Desde aquí resulta claro que si se entiende la belleza de la *Crítica del Juicio* desde la belleza natural, al menos no podrá decirse que con el juicio estético Kant absolutice el sujeto trascendental en tanto que constituyente de objetividad.

Pero además debe repararse en la nitidez con que aparece el momento del objeto en la belleza natural. Este es el otro valor fundamental que se deriva de asumir la relevancia concedida por Kant a la belleza natural, a saber, el reconocimiento del momento de “lo otro” del sujeto. Es indiscutible que en el caso de la belleza natural, cuando menos, el desencadenante del juicio es un objeto externo al sujeto en general y no sólo a sus conceptos. Consecuentemente, en la medida en que se sostiene la universalidad de estos juicios, juicios que versan sobre lo natural particular y contingente, podremos suponer que en este caso su universalidad no puede ser meramente subjetiva: no sólo no podrá provenir de los conceptos (del sujeto) sino que, más en general, no podrá tratarse de la universalidad de un sujeto opuesto y externo al objeto, perfectamente desvinculado de lo dado o lo “material”. En esta línea, aunque en relación al juzgar estético en general y no sólo al que se refiere a lo bello natural, insiste Bubner en que el sujeto del juicio estético se encuentra siempre condicionado por el objeto dado: para este autor, la imposibilidad de que en el juicio estético un concepto intelectual subsuma el objeto no implica la ausencia de todo objeto *como tal*, sino que, antes bien, revela la resistencia misma del objeto (a ser conceptualizado)<sup>53</sup>.

Por último cabría argumentar que la estrecha relación entre la belleza natural y lo moral favorece también la comprensión del juicio estético que lo libera de la preeminencia del sujeto. Hemos de recordar aquí que, aunque Kant se esfuerza por mantener la pureza y la autonomía del juicio estético respecto al ámbito moral, reconoce que a la belleza se pueden ligar ciertos intereses, bien sea el interés meramente empírico, que se refiere únicamente al valor social y socializador del arte, y que es por ello secundario, bien sea el interés intelectual y directo que constituye precisamente el interés moral en la belleza. En este punto Kant no duda en vincular el primero a la belleza

---

<sup>53</sup> Cfr. Bubner, 1989: el autor ve en la ausencia de la subsunción conceptual la expresión de cierto respeto por el objeto en la medida en que su estructura ya no puede ser determinada por el sujeto. En todo caso, también destaca la importancia de la belleza natural, por cuanto ella revelaría la imposibilidad de reducir lo estético a la “fija y objetualizada” obra de arte. En esta línea encuentra en la postura kantiana, precisamente por no ceñirse a la categoría del *Kunstwerk*, la posibilidad de dar cuenta del arte contemporáneo en que los objetos estéticos ya no poseen necesariamente ese carácter “destacado” propio de los tradicionales *Kunstwerke*.

artística mientras afirma que el segundo se daría en relación a la belleza natural. No es de extrañar, pues, que precisamente en esta mayor y más directa conexión a lo moral, y en consecuencia a la libertad, Kant encuentre un argumento para dar prioridad a la belleza natural<sup>54</sup>. Pero además, parece evidente que la vinculación de la libertad a una belleza que corresponde a la naturaleza, por lo tanto, antes a lo otro del sujeto que a un “producto” suyo (aun cuando, como veremos, también la belleza artística se asocie de otro modo a lo moral) resulta especialmente prometedora en relación a la consecución de un concepto de libertad despojado del formalismo y, por ende, del subjetivismo de los que adolecía en la *Crítica de la razón práctica*.

Ahora bien, esta misma preeminencia en la relación con lo moral puede entenderse como expresión de la vinculación de la belleza natural a un más-allá trascendente. En general el reconocimiento de la primacía de esta forma de belleza puede muy bien despertar la sospecha de que la belleza kantiana exige la afirmación de un fondo suprasensible y trascendente respecto a la relación entre sujeto y objeto. Ese carácter inintencionado que se hace presente en ella no sólo denuncia la suspensión de toda actividad determinante por parte del sujeto conceptual, sino que también parece presagiar un fondo que subyacería al objeto natural y que, en consecuencia, sería necesariamente externo al sujeto. Dicho brevemente, ese carácter “in-concebible” de la belleza puede conducirnos en el caso de la belleza natural a un sustrato suprasensible y trascendente de la naturaleza misma como a su razón de ser. De modo paralelo podría argumentarse que si se concede que el genio, que es sin duda el fundamento de la belleza artística, se funda a su vez en una *naturaleza* que le dicta la regla<sup>55</sup>, podría inferirse que hay un contenido en ese fondo natural que es lo significado y que es trascendente y determinante respecto al “significante”, respecto al objeto artístico mismo. Esquivada la amenaza de una primacía absoluta del sujeto reaparece, pues, al pensar la belleza desde la belleza natural, el fantasma de la trascendencia.

Pero además, aun volviéndonos a la belleza artística y aun tomándola en sí misma podría pensarse que la sombra de la trascendencia, respecto a ese punto medio entre la sensibilidad y el entendimiento, no se puede salvar. Si en relación a la belleza natural Kant reconoce en el interés que ella despierta la disposición moral del sujeto y si en relación a lo sublime (confinado a lo natural) constata la referencia a las ideas morales, nos encontramos que en el arte lo expresado son las “ideas estéticas”, las cuales, a su vez, se esfuerzan

---

<sup>54</sup> Cfr. KU, §42, esp. pp.299-300 / CJ, esp. pg. 253.

<sup>55</sup> Cfr. KU / CJ, §46.

por exponer las ideas de razón, esto es, las ideas morales<sup>56</sup>. Y es inevitable recordar aquí una vez más que las ideas morales tienen su fundamento último en esa instancia trascendente que es el Dios de la segunda *Crítica*.

En resumen, parece ahora claro que la propuesta de entender la concepción kantiana de lo estético desde la belleza artística no sólo proporcionaría un apoyo a las lecturas de su estética que la califican de máximamente subjetivista, sino que tampoco pondría la belleza kantiana a salvo de la referencia a un más-allá. Es decir, ni siquiera la asunción de que el verdadero fundamento del juicio estético lo constituyera el sujeto, garantizaría una lectura “inmanentista” de la “crítica del juicio estético”. Como ya hemos presupuesto a lo largo del escrito, la prioridad del momento subjetivo (lo que hemos denominado “subjetivismo”) parece, antes bien, cómplice de la exigencia de una instancia trascendente respecto a ambos momentos, al subjetivo y al objetivo. Por lo demás, hemos visto que la propuesta alternativa, la que nos invita a pensar lo estético desde la belleza natural, si bien parece alejar en principio el riesgo del subjetivismo, acaba por conducirnos igualmente a la postulación de un más-allá de la naturaleza. Y es claro que, llegados aquí, no podremos por menos de sospechar que ese fondo opaco “sobre-natural” sea, una vez más, el nombre para la huella del sujeto kantiano, el recurso que le devolvería su soberanía.

### 2.3 La simbolización de lo moral en lo estético

En todo caso vemos, pues, que el problema de la presencia de lo trascendente en el juzgar estético se plantea en todo su alcance cuando Kant afirma que lo bello en general, sea natural o artístico, remite a lo moral<sup>57</sup>.

Pero en este punto proponemos que se fije la atención en el carácter simbólico de la relación de lo estético a lo moral: las ideas morales, tanto en lo natural sublime como en el arte, sólo son simbolizadas. Y al símbolo, en este contexto kantiano, no puede atribuírsele el sentido de la perfecta unidad entre la expresión y lo expresado que, según Gadamer, le corresponde, en su contraposición a la alegoría, en el S. XVIII y en el Romanticismo en general<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Cfr. KU / CJ, §49.

<sup>57</sup> Cfr. KU / CJ, §59. Puede suponerse que el esfuerzo de Marzoa por desvincular la estética kantiana del ámbito moral tiene su última razón de ser en la voluntad de negar en la esfera de lo estético tanto una instancia trascendente como una unidad superadora de los opuestos. Cfr. Martínez Marzoa, 1987.

<sup>58</sup> Cfr. Gadamer, 1960.

El símbolo en la “crítica del juicio estético” supone siempre la inadecuación entre él mismo y lo simbolizado. En lo sublime la referencia a las ideas morales es indisoluble de la experiencia del desfase entre la naturaleza y el sujeto, entre la imaginación y el entendimiento: la imaginación es hasta tal punto desbordada que no puede ajustarse ya a la legalidad conceptual<sup>59</sup>. Por su parte, las ideas estéticas del arte sólo logran una exposición *negativa* de las ideas morales: si “dan mucho que pensar” es precisamente porque tampoco se pueden fijar o subsumir bajo idea alguna de la razón<sup>60</sup>. Es por ello por lo que compartimos la tesis de Trías según la cual lo moral en el arte sólo comparece como experiencia del hiato entre lo fenoménico y lo nouménico, en última instancia también entre sujeto y objeto<sup>61</sup>. De nuevo, por tanto, nos encontramos con que lo presente en el juicio estético es antes un “entre” que un tercero externo y trascendente respecto a sujeto y objeto, en general, respecto a los opuestos que concurren en el juzgar. Consideramos, pues, que la “crítica del juicio estético” permite superar la trascendencia en la misma medida en que permite retrotraerla a un lugar intermedio entre los extremos de las dicotomías kantianas, en la medida en que permite desvelarla como un mero fantasma que tiene su verdad únicamente en un punto límite que expresa un hiato, pero que es a un tiempo condición de unidad, de la unidad que supone todo juicio.

Pero por otra parte, esta misma operación parece redundar en la afirmación de un sujeto que interiorizaría todo lo que pudiera trascenderlo, que reduciría toda alteridad. Hemos podido convertir, efectivamente, la referencia a las ideas de la razón en la presencia, en la raíz misma del juzgar, de un hiato entre los opuestos, solamente por cuanto hemos determinado dicha referencia como una experiencia *del sujeto*, a saber, como la experiencia del *decalage* entre lo fenoménico y lo nouménico. Brevemente, el camino por el que nos hemos deshecho de esa trascendencia que, en general, había sancionado en el sistema kantiano la preeminencia del sujeto, antes que liberarnos, igualmente, de ésta, parece abocarnos una vez más a reconocerla. Partíamos al comienzo de este apartado de que, de hecho, todo juicio estético tiene su raíz en el lugar intermedio entre las facultades del sujeto, y hemos acabado por ver que, precisamente por mantener esta tesis en nuestra interpretación de la experiencia moral en el ámbito estético, se podría incluso defender ahora

---

<sup>59</sup> Cfr. KU / CJ §27-29.

<sup>60</sup> Cfr. CJ, §49.

<sup>61</sup> Cfr. Trías, 1990. Creemos que la forma en que Pérez Carreño destaca el momento de lo sublime se debe también a la intención de poner de relieve este carácter quebrado de la experiencia estética: Cfr. Pérez Carreño, 1990.

que también la razón y sus ideas pueden hacerse plenamente inmanentes al sujeto, esto es, que pueden, a la luz del juzgar estético, dejar de leerse como aquel vector que apuntaría a un fundamento situado más allá del juzgar del sujeto. En definitiva, la subjetividad parece convertirse de nuevo en el único fundamento verdadero del juicio estético<sup>62</sup>.

### 3. La subjetividad del juicio estético

Pues bien, aun partiendo de la asunción de esta tesis trataremos ahora de hacer ver la estructura que, desde nuestra interpretación y de acuerdo con lo establecido más arriba, es propia de la subjetividad que comparece en la “crítica del juicio estético”. Intentaremos con ello clarificar su diferencia respecto al sujeto kantiano tal como se determina en el resto del sistema crítico, pero también respecto a un sujeto absoluto, tal como lo será el hegeliano. Es evidente, pues, que el objetivo hacia el que nos dirigimos consiste en mostrar que el modo en el que el juicio estético kantiano pretende superar la fija exterioridad entre los opuestos modernos, no nos sitúa en ningún caso en el camino emprendido por Hegel.

En primer lugar hemos de explicitar que si el asentamiento del juicio estético en un punto intermedio o limítrofe entre los extremos de las dicotomías kantianas nos ha conducido en todo caso a situar su fundamento en la subjetividad, no podremos ahora tampoco pensar esta subjetividad al margen de aquel hiato. Partiremos de lo ya dicho sobre la experiencia estética(-moral) como experiencia del desfase entre lo sensible y lo suprasensible. En lo bello comparece lo nouménico, pero únicamente en su vinculación a lo sensible y fenoménico, es decir, ya no como pura trascendencia. A ello hemos de añadir que, puesto que eso suprasensible significado en lo bello lejos de tener su verdad en el concepto lo desborda necesariamente, no podrá pensarse en ningún caso como un significado destinado a encarnarse en un significante más afín al concepto, ni siquiera como capaz de adoptar una forma superior a la estética: en definitiva, no podrá pensarse como la idea hegeliana que supera su encarnación en la obra de arte para vivir en el elemento de la pura teoría, de la filosofía. Queremos así apuntar a un doble aspecto, por una parte a la supe-

---

<sup>62</sup> Esta es la tesis mantenida por Labrada, Cfr. Labrada, 1990. Y en este sentido parece defendible también la tesis de Gadamer según la cual incluso en la belleza natural lo buscado es también la confirmación de la presencia del sujeto en la naturaleza: evidentemente no se tratará ya del sujeto categorial, pero nada parece obstar esta interpretación si se entiende por sujeto la unidad de la razón, el Juicio. Cfr. Gadamer, 1960.

ración de la trascendencia que realiza el juicio estético kantiano y, por otra, al modo en que ésta se lleva a cabo, a saber, en virtud de un persistir en la tensión entre los opuestos y no mediante la absolutización de uno de ellos. Entendemos, en efecto, que Hegel logra también superar lo trascendente, pero solamente en virtud de la transferencia del poder (dominador) de esa trascendencia al extremo del concepto o del sujeto, a uno de los momentos, pues, que la instancia trascendente había de ligar con su otro. Si Hegel no necesita del Dios postulado ni de un fondo sobre-natural para explicar lo estético, la armonía de imaginación (sensible) y entendimiento (conceptual), la armonía de exterioridad e interioridad, es porque, ya de antemano, la verdad de uno de los opuestos, de lo sensible o lo exterior, está puesta en su otro, en lo conceptual, en la interioridad del sujeto absoluto o la razón. Este es precisamente el significado de que en Hegel el arte se supere en la filosofía. Que la dialéctica hegeliana es el desplegamiento de la razón quiere decir justamente que el movimiento por el que se vinculan los opuestos es el dictado del momento conceptual, que en ningún caso se trata de un libre juego entre el concepto y su otro, sino, antes bien, de un avanzar según la necesidad del concepto racional. En conclusión, lo que intentamos apuntar es que en la “crítica del juicio estético” de Kant la trascendencia se supera en lo bello sin que resulte re(con)ducida al concepto. Dicho de otro modo, que, mientras en Hegel tal superación es, *en última instancia*, por la vía de la reflexión o del concepto, en Kant lo es, *propiamente*, por la vía estética.

Pero se ve ahora que, precisamente por esto, cabe también sostener que tal superación no se consuma plenamente en Kant. Destacamos así que de lo dicho se deduce además que lo nouménico o suprasensible tampoco comparece en lo bello kantiano como plena presencia, esto es, que tampoco resulta perfectamente integrado en lo fenoménico o sensibilizado. Y es aquí también donde se mide la distancia de la estética kantiana respecto a Hegel. A ello apunta Trías cuando señala que lo nouménico en la experiencia estética kantiana no resulta en absoluto apropiado por el “cerco del habla”. Recordemos que Kant mismo insiste en la incapacidad del lenguaje (discursivo) para “atrapar” lo mucho que da a pensar lo bello<sup>63</sup>. Mantenemos, sin embargo, cierta reserva frente a la postura de Trías cuando considera que también en el ámbito de lo moral, en la segunda *Crítica*, comparece este mismo *decalage* entre lo nouménico y lo fenoménico, aun cuando sea en la forma del silencio de la ley moral. Nos inclinamos, antes bien, a reconocer en el pensamiento

---

<sup>63</sup> Cfr. KU, §49, esp pp. 316-317 / CJ, esp. pp. 274-275; Cfr. Trías, 1990. Podríamos recordar, frente a esto, el rechazo hegeliano de todo residuo inefable.

práctico de Kant, en concreto en la figura de Dios, la presencia de una unidad sustantiva y presente cuya función consiste justamente en reducir o negar tal desajuste, desajuste, pues, que sólo en lo bello y lo sublime comparece como tal. Con ello, la experiencia estética cobra especial relevancia, por cuanto sólo en ella lo suprasensible deja de ser el fundamento de unidad entre los opuestos, entre lo sensible y lo suprasensible mismo, para reducirse a uno de los lados que, sin embargo, se trasluce en su otro, y que, por tanto, no es tampoco disociable de este su otro<sup>64</sup>.

En todo caso, lo que nos interesa señalar es que si se asume que la subjetividad, o el Juicio como unidad de la razón, es el *locus* en el que acontece el fenómeno de unificación y a la vez diferenciación entre lo sensible y lo suprasensible, tal subjetividad no podrá pensarse ya como una unidad sustantiva, sino, antes bien, como ese hiato en el que se constituyen y unifican los opuestos, como el movimiento mismo en el que se exigen recíprocamente a la vez que se distinguen e incluso niegan<sup>65</sup>. Resulta, pues, inevitable interpretar exactamente de este mismo modo el “libre juego” de las facultades en relación al cual Kant se permite afirmar tanto que la imaginación se subsume bajo el entendimiento como que el entendimiento está al servicio de la imaginación<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> En este sentido señala Labrada que en la belleza presenciamos lo que está más allá del límite de la experiencia, pero únicamente en este límite, sin llegar a rebasarlo. Cfr. Labrada, 1990, pg. 186. Podría recordarse aquí que la crítica hegeliana al enfoque trascendental culmina en la *Fenomenología* en la acusación de que lo trascendente, Dios, es en verdad un trasunto del sujeto: parece imposible mantener esta acusación cuando la trascendencia se reduce a una sombra que ilumina lo sensible mismo; podría mantenerse que en verdad sigue teniendo su verdad en el sujeto, pero en todo caso ya no se presenta como una identidad firme que confirme precisamente la sustancialidad del sujeto. Por lo demás, en este punto, en la localización de lo estético en el límite entre lo “experimentable” y lo trascendente, se puede reconocer cierta cercanía respecto a la estética adormiana: Adorno mantiene que en la obra de arte convergen y se oponen lo social y lo utópico, lo existente y lo posible (Cfr. Adorno, 1983, pg. 175-177); llega incluso a reconocer la necesidad del componente de trascendencia en el arte, aun cuando en el mundo desencantado moderno sólo pueda ser en la forma del silencio (Cfr. Adorno, *Ibid.*, pg. 109-112).

<sup>65</sup> Bubner juzga que la relación entre los opuestos pensada por Kant en su estética no es subsumible bajo la relación de sujeto-objeto propia de la reflexión en su sentido más amplio, bajo la relación reflexiva que llega desde Platón hasta Hegel. Desde aquí el autor afirma que sólo en Kant se puede encontrar una estética que no sea heterónoma, esto es, que no esté sometida en última instancia al concepto filosófico. Cfr. Bubner, 1989.

<sup>66</sup> Cfr. KU, pg. 242 / CJ, pg. 181; §35 (esp. pg. 287 / pg. 237). Es evidente que con esta interpretación nos acercamos mucho a la tesis de Marzosa según la cual el fundamento del juicio estético reside en “lo natural” de los párrafos §45-46 de la *Crítica del Juicio*, por cuanto el autor interpreta esta naturaleza como la raíz común a los opuestos en virtud de la cual

De todo ello parece derivarse que podremos asumir ya sin temor la tesis de Labrada según la cual la subjetividad misma es el fundamento último del juicio estético y, más en general, de la filosofía trascendental en su totalidad. Decimos “sin temor”, por cuanto se evidencia ahora que aun cuando se aluda a este fundamento con el término de sujeto, no cabrá ya confundirlo con un sujeto absoluto al modo hegeliano: es evidente que en tanto que radicalmente escindido sólo podrá ser finito. Pero además pensamos que, también por todo lo dicho, por constituirse en sí mismo como originaria escisión, se distingue igualmente del sujeto trascendental pensado por Kant en las *Críticas* previas. En este sentido creemos que este fundamento, al que llamamos aún “sujeto”, no se puede entender ya como verdaderamente opuesto al objeto, sino que, antes bien, éste último ha de comprenderse como uno de sus polos. Nos vemos conducidos, pues, a considerar que tal fundamento designa una realidad más amplia que la enmarcable bajo el término de sujeto, a saber, la relación misma entre sujeto y objeto en tanto que relación bidireccional, en tanto que interrelación dialéctica<sup>67</sup>. Es desde aquí desde donde nos resulta más adecuada la formulación de Marzoa según la cual la razón o el sujeto kantiano es en verdad el “ser”<sup>68</sup>. Resulta difícil mantener el nombre de sujeto para designar una estructura en la que sujeto y objeto se interpenetran. Y es por esto por lo que consideramos que también se debe atender a aquellas lecturas de la estética kantiana que reivindican que en ella no se olvida el momento del objeto<sup>69</sup>.

Es cierto que la persistencia del enfoque trascendental en el todo de la *Crítica del Juicio* nos puede llevar a reivindicar legítimamente el término

---

estos resultan vinculados pero en ningún caso unificados al modo “idealista”. Cfr. Martínez Marzoa, 1992 y 1987. Pero, sobre todo, se hace ya evidente que, desde nuestra interpretación, no podemos dejar de ver ciertos paralelismos entre la estética kantiana y la dialéctica negativa que determina la relación entre sujeto y objeto en Adorno (Cfr. Adorno, 1983), e incluso entre aquella y la forma de la relación en la que entran *Dasein* y *Sein* en algunos momentos del pensamiento heideggeriano: Cfr. Heidegger, M., 1988.

<sup>67</sup> Es claro que no se trata en ningún caso de la relación dialéctica *more* hegeliano en la que uno de los momentos (el conceptual) es fundamento y verdad de su otro.

<sup>68</sup> Cfr. Martínez Marzoa, 1973.

<sup>69</sup> Recordemos en este punto la insistencia de Bubner en que el sujeto de la estética kantiana es un sujeto condicionado y que el movimiento reflexionante que se genera en la experiencia estética tiene su condición de posibilidad en un objeto externo al sujeto y que, por resistirse al concepto, obliga al sujeto a avanzar indefinidamente de un concepto a otro. Por lo demás, frente a la objeción de que en la estética kantiana no cabe un criterio para determinar objetivamente el objeto bello, Bubner insiste en que ello revela antes que un pleno dominio del sujeto el respeto de éste en relación al objeto, el reconocimiento de que el sujeto no se basta para determinar qué tipo de objetos pueden llegar a ser bellos, de modo que el ámbito de los objetos bellos permanece abierto. Cfr. Bubner, 1989.

“sujeto”, *stricto sensu*, para nombrar el fundamento del juicio: el fundamento ha de distinguirse en todo caso de lo fundado, el sujeto ha de ser de todos modos sujeto trascendental, y, en consecuencia, opuesto a lo dado, al objeto. Pero en tal caso, se habrá de reconocer que en el juzgar estético ese sujeto trascendental se excede necesariamente a sí mismo, que se desborda trascendiéndose hacia su otro, hacia un otro que, sin embargo, ya no es ni aislable de él mismo, ni tampoco trasunto suyo (tal como la unidad sustantiva del Dios de la segunda *Crítica*), sino más bien el otro polo de un movimiento que encierra también al mismo sujeto. Recordemos que en la belleza natural el sujeto que la experimenta resulta conducido a suponer un fondo suprasensible de la naturaleza; que en lo sublime el sujeto se enfrenta a una “naturaleza bruta” que lo desborda y que le lleva a postular en ella también un fundamento que se le escapa; y por último, que incluso en la belleza artística, de la que cabría esperar la confirmación última de la autonomía del sujeto, el genio descansa sobre un suelo “natural” que dirige su actividad creadora y que, no obstante, constituye su más íntimo fundamento, es decir, que en el lugar de su última verdad se topa el sujeto precisamente con su otro<sup>70</sup>.

Se explica ahora además que, más allá de la polémica acerca de la primacía de la belleza natural o de la belleza artística en Kant, consideremos que lo verdaderamente importante en la estética kantiana, lo que encierra la posibilidad de superar desde ella tanto el fijo dualismo entre sujeto y objeto como la entronización y absolutización del sujeto, reside en el hecho de que Kant haya mantenido *a un tiempo* que la belleza artística ha de parecer natural y

---

<sup>70</sup> Kant enraza efectivamente el genio en “lo natural”, y es evidente que esta naturaleza se puede, y aun debe, interpretar como el fondo último de la misma subjetividad (así lo hace Labrada), pero no se puede descalificar como mera casualidad el hecho de que Kant se refiera a él como a “lo natural”: la naturaleza es en todo caso lo otro de la subjetividad. Cfr. KU / CJ, §46. En este punto se apoya Marzoa para defender que la raíz última de la estética kantiana, y en consecuencia de todo juzgar, no es una subjetividad unificada y presente, sino algo que se hace presente en ella (como escisión) a la vez que se oculta a ella (en tanto que unidad): el tono heideggeriano de esta lectura resulta evidente. (Cfr. Martínez Marzoa, 1987). En cuanto a la fuerza con que en lo sublime se manifiesta el desajuste entre objeto y sujeto, cabe recordar la lectura adorniana de lo sublime que hace Huhn: en lo sublime encontraría su reconocimiento la negatividad originaria que se intentó reducir en lo bello. Esta lectura asume, pues, que en relación a lo bello (frente a lo sublime) la armonía de las facultades se presenta como una reconciliación y, en consecuencia, como el triunfo de la unidad del sujeto. Según Huhn Adorno no haría sino recoger el tránsito de esta categoría hacia la obra de arte, lo sublime en tanto que instalado ya en la obra de arte. (Cfr. Huhn, 1997). Es evidente que nosotros intentamos leer la belleza kantiana de modo que se pueda encontrar en ella misma la persistencia de la tensión o la negatividad, esto es, que aspiramos a una lectura de la belleza kantiana que la distinga ya de una plena reconciliación impuesta por el sujeto.

que la natural ha de parecer artística. Si se limitase a decir que la naturaleza bella ha de aparecer como *arte* podríamos efectivamente considerar que el juicio estético sólo constituiría una especie de prolegómeno al servicio del juicio teleológico, de modo que, en definitiva, la solución hegeliana se podría presentar como la inmanente culminación también de la estética kantiana (recuérdese que en Hegel la misma naturaleza bella es arte, obra del sujeto (absoluto). Si, por el contrario, Kant únicamente se pronunciase en relación a la necesidad de que el arte pareciese *naturaleza* (inintencionada), podríamos inferir la reaparición de un fundamento suprasensible de la naturaleza, absolutamente trascendente en relación al sujeto y que nos resituaría en el postular propio de la *Crítica de la razón práctica*. Por lo demás, es claro que no habría entonces modo alguno de justificar la universalidad y necesidad del juicio estético. Sólo por mantenerse en la tensión entre arte y naturaleza (que podemos ahora correlacionar con el par sujeto-objeto) ocurre en la belleza kantiana que los extremos de las dicotomías se han de autonegar para referirse a su otro, de tal modo que se cancela la posibilidad del dominio de cualquiera de ellos<sup>71</sup>. Dicho brevemente, el “como si” propio de toda belleza supone que los opuestos, naturaleza y arte, objeto y sujeto, han de traspasarse hacia su otro y, en este sentido, unificarse con él, sin que, no obstante, pierdan su diferencia e incluso su relación de oposición respecto a él (recordamos una vez más que no se trata de una reconciliación *more* hegeliano)<sup>72</sup>.

Por último queremos solamente apuntar a las potencialidades que, según nuestra lectura, encierra la estética kantiana en relación a la polémica contemporánea en torno a la muerte del sujeto, al menos, en tanto que constituido como el sujeto “fuerte” (autónomo y fuente de objetividad) que desde Descartes atraviesa la modernidad. Es claro que cabe vincular la necesaria autotranscendencia del sujeto hacia su otro, esa indisolubilidad del sujeto estético respecto a lo distinto de la subjetividad, con el hecho de que la autorreferencia del sujeto en la experiencia estética kantiana sea sólo como “auto-sentimiento”<sup>73</sup>. Parece evidente que si el sujeto, en esta experiencia, sólo se

<sup>71</sup> Cfr. Bozal, 1987. El autor argumenta que precisamente por mantener esta tensión entre arte y naturaleza la belleza kantiana debe entenderse como “puesta” y no como algo meramente dado.

<sup>72</sup> Resulta de nuevo inevitable ver aquí la cercanía de esta interpretación de la estética kantiana a la teoría estética de Adorno: es constante en ésta la afirmación de que la obra de arte exige por sí misma una unidad o síntesis que sin embargo no puede alcanzar nunca, que también necesariamente ha de negar. Es en este sentido en el que interpretamos su tesis de que el arte se niega necesariamente a sí mismo y también su idea de que el arte es antes que una reconciliación una “promesa de reconciliación”. Cfr. Adorno, 1983.

<sup>73</sup> Genova se apoya en esta categoría para distinguir lo estético de toda forma de juicio objetivo. Cfr. Genova, 1970.

encuentra a sí mismo en el placer, no podrá encontrarse como una identidad nítidamente diferenciable del objeto. Bubner señala en este sentido que, frente al sujeto de la apercepción, el sujeto estético no es “identificable”<sup>74</sup>. Y Huhn insiste en la “opacidad” de esta subjetividad para acercarla a la comprensión adorniana de la estructura de la obra de arte<sup>75</sup>. Llegados aquí es efectivamente inevitable explicitar la cercanía que nuestra interpretación establece entre la crítica kantiana del juicio estético y la *Teoría Estética* de Adorno, y ello por cuanto ésta última se encuentra atravesada en su totalidad, al igual que la obra de arte que piensa, por una dialéctica entre objeto y sujeto en la que ambos extremos se oponen y se trascienden sin dejar de mediar-se y presuponerse mutuamente<sup>76</sup>. Cerramos, pues, este escrito señalando únicamente la posibilidad de leer la “dialéctica negativa” de Adorno que, sin renunciar a la categoría de sujeto, lo repiensa desde y contra la modernidad, desde la fundamentación kantiana del juicio estético. Y apuntamos a esta vía confiando en la posibilidad de encontrar así una alternativa real a la solución ofrecida por Hegel en relación al problema de los fijos dualismos de la modernidad, una alternativa, pues, a la constitución del sujeto en razón absoluta.

## Referencias bibliográficas

- ADORNO, Th. W. (1991), *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus.  
 ADORNO, Th. W. (1983), *Teoría Estética*, Barcelona, Ediciones Orbis (1º ed. orig. 1970).  
 BAUM, M. (1990), “Kants Prinzip der Zweckmässigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs” en Fulda, H. F., und Horstmann, R. P., (Hrsg.), *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, Stuttgart, Klett-Kotta.  
 BOZAL, V. (1987), *Mímesis: las imágenes y las cosas*, Madrid, Visor.

---

<sup>74</sup> Cfr. Bubner, 1989.

<sup>75</sup> Cfr. Huhn, 1997. En Adorno la obra de arte es esencialmente enigmática, opaca, precisamente por su carácter contradictorio, porque su contenido de verdad se da sólo como apariencia, porque ninguno de sus momentos aparece en sí mismo sino a través de su otro, un otro que lo niega.

<sup>76</sup> Cfr. Adorno, 1983, esp. pg. 220-223. Para la aclaración de la presentación adorniana de una interacción entre los opuestos en la que no se identifican como procedimiento general de su pensamiento puede verse Melaney, 1997. Desde lo afirmado sobre la necesaria autotranscendencia del sujeto en lo estético kantiano también resulta inevitable recordar lo dicho por Adorno en el sentido de que en la obra de arte se expresa “lo no subjetivo que hay en el sujeto”, aún cuando esto “no subjetivo” sea para este autor justamente el sedimento de lo social.

- BUBNER, R. (1989), *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- CREGO, Ch. (1990), “El lugar de la belleza artística en la *Crítica del Juicio*” en Villacañas, J. L., (ed), *Estudios sobre la “Crítica del Juicio”*, Madrid, Visor, La balsa de la medusa.
- DUQUE, F. (1998), *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal.
- DÜSING, K. (1990), “Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel” en Fulda, H. F., und HORSTMANN, R. P., (ed), *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, Stuttgart, Klett-Kotta.
- FRICKE, Ch. (1990), “Explaining the Inexplicable: the Hypothesis of the Faculty of the Reflective Judgment in Kant’s Third Critique” en *Nous*, vol. 24, nº 1.
- GADAMER, H-G (1993), *Verdad y Método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, (1º ed. orig. 1960).
- GARCÍA MORENTE (1990), “Introducción” a la *Crítica del Juicio*, Madrid, Espasa Calpe.
- GENOVA, A. C. (1970), “Kant’s complex Problem of Reflective Judgment” en *Review of Metaphysics*, nº 23.
- HEGEL, G.W.F. (1970a), “Glauben und Wissen” (1802) en *Jenaer Schriften 1801-1807*, Band 2, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe. Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- HEGEL, G.W.F. (1970b), *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften I* (1830), Band 8, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp. (Se cita ENZ I).
- HEGEL, G.W.F. (1997), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de R. Valls Plana, Madrid, Alianza Universidad. (Se cita Enc).
- HEGEL, G.W.F. (1970c), *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Band 13, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp. (Se cita VÄ).
- HEGEL, G.W.F. (1989), *Lecciones sobre la estética*, traducción de A. Brotóns, Madrid, Akal. (Se cita LE).
- HEGEL, G.W.F. (1971), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Band 20, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp. (Se cita VGP III).
- HEGEL, G.W.F. (1955), *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, traducción de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1955. (Se cita LHF III).

- HEIDEGGER, M. (1988), *Identidad y Diferencia. Identität und Differenz*, Barcelona, Anthropos (1º ed. orig. 1957).
- HUHN, T. (1997), “Kant, Adorno and the Social Opacity of the Aesthetic” en Huhn, T., and Zvidervaart, L., (ed), *The Semblance of Subjectivity. Essays in Adorno’s Aesthetic Theory*, Cambridge-Massachusetts-London, Cambridge University Press.
- KANT, I. (1923), *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Band 8, Kant’s Gesammelte Schriften, editado por Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter. (Se cita *Idee*)
- KANT, I. (1994), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita (1784)* en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, traducción de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos. (Se cita *Ideas*)
- KANT, I. (1913), *Kritik der Urteilskraft*, Band 5, Kant’s Gesammelte Schriften, editado por Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, G. Reimer, 1913. (Se cita KU).
- KANT, I. (1991), *Crítica del Juicio (1790)*, traducción de M. G. Morente, Madrid, Espasa-Calpe. (Se cita CJ).
- KANT, I. (1942), *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, Band XX (Handschriftlicher Nachlass, 7), Kant’s Gesammelte Schriften, editado por Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Walter de Gruyter. (Se cita EE).
- KANT, I. (1987), *Primera introducción a la “Crítica del Juicio”*, traducción de J.L. Zalabardo, Madrid, Visor, La balsa de la Medusa. (Se cita PI).
- LABRADA, M. A. (1990), *Belleza y Racionalidad. Kant y Hegel*, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA), Pamplona.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. (1987), *Desconocida raíz común*, Barcelona, Visor, La balsa de la medusa.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. (1992), *De Kant a Hölderlin*, Barcelona, Visor, La balsa de la medusa.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. (1973), *Historia de la Filosofía II*, Madrid, Istmo, 1973.
- MELANEY, W. D. (1997), “Art as a Form of Negative Dialectics: Theory in Adorno’s *Aesthetic Theory*” en *Journal of Speculative Philosophy*, nº 11.
- PÉREZ CARREÑO, F. (1990), “Imagen y esquema en la *Crítica del Juicio*” en Villacañas, J. L., (ed), *Estudios sobre la “Crítica del Juicio”*, Madrid, Visor, La balsa de la medusa.
- STANGUENNEC, A. (1990), “La finalité interne de l’organisme de Kant á

- Hegel: D'une epistemologie critique á une ontologie speculative de la vie" en Fulda, H. F., und Horstmann, R. P., (Hrsg.), *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, Stuttgart, Klett-Kotta.
- TRÍAS, E. (1990), "Ética y estética (Kant, Wittgenstein, Hegel)" en Villacañas, J. L., (ed), *Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*, Madrid, Visor, La balsa de la medusa.
- TUSCHLING, B. (1990), "Intuitiver Verstand, absolute Identität, Idee. Thesen zu Hegels früherer Rezeption der "Kritik der Urteilskraft"" en Fulda, H. F., und Horstmann, R. P., (Hrsg.), *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, Stuttgart, Klett-Kotta.
- VILLACAÑAS, J. L., (ed.) (1990), "Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo" en Villacañas, J. L., (ed.), *Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*, Madrid, Visor, Labalsa de la medusa.
- YOVEL, Y. (1979), *Kant and the Philosophy of History*, Princenton, New Jersey, Princenton University Press.