

La filosofía y la crítica bajo la perspectiva de la reflexión

Henrik Hdez.-Villaescusa Hirsch

1. INTRODUCCIÓN: SCHELLING, LECTOR DE KANT

Las consideraciones que siguen se enmarcan en una investigación más amplia acerca de la recepción schellingiana de la crítica de Kant. Se pretende en ella determinar cuáles son los problemas que dicha crítica deja abiertos; qué elementos pueden llevar a Schelling a considerarse, al menos hasta 1800, kantiano, incluso cuando pone a la base de su sistema la Intuición intelectual expresamente rechazada por Kant; y, por último, qué implicaciones tiene la recepción schellingiana de sus temas principales para la lectura del conjunto del sistema kantiano.

En Fichte encuentra Schelling no una nueva filosofía, sino una manera de descubrir en la Crítica una radicalidad filosófica que va incluso más allá de lo que el propio Kant habría sido capaz de reconocer. Para Fichte esta incapacidad consistiría, en último término, en no reconocer en la libertad el fundamento último de toda representación. Ahora bien, Schelling, por su parte, se otorga con respecto a Fichte el mismo papel que este asumió en relación con el *maestro*. Efectivamente, Kant dejaría escapar la consecuencia última de su crítica, que consistiría en el reconocimiento del carácter fundamentalmente libre de nuestro representar. Pero lo que al propio Fichte se le escaparía es que aquello que no se deja someter a la libertad, aquello cuya *necesidad* lo constituye en *materia* de nuestra representación formalmente libre, no es un *mero límite* de la libertad del Yo, sino su cara opuesta. El fundamento último de la representación no puede ser, para Schelling, ni libre ni necesario, sino un fundamento ajeno al discurso, que la filosofía sólo puede aprehender a través de la articulación dialéctica de dos perspectivas que se buscan, opuestas sólo en la razón finita. Con ello quiere Schelling recuperar la finitud kantiana, pero haciéndola deducible *a priori*, superando el carácter fáctico de la escisión de la razón, de la *materia* de sus representaciones y, en conclusión, superando la contingencia del objeto. Schelling entiende que el Idealismo de Fichte

puede atribuirse con justicia el mérito de fundamentar nuestra representación de la naturaleza en la libertad, resolviendo así uno de los principales límites del *Criticismo* kantiano, el del tránsito entre los ámbitos teórico y práctico de nuestra razón. Pero lo consigue a costa de degradar esa representación en beneficio de la facultad práctica, que deja de ser, entonces, esencialmente finita, para serlo sólo de manera contingente, frente al objeto que se piensa siempre como sometible a la acción. Con el reequilibrio de naturaleza y libertad, Schelling pretende reafirmar *a priori* la finitud kantiana. Es el *Ideal-realismo*, término que Schelling acuña para designar la formulación final que su propuesta adquirirá en el *Sistema del Idealismo trascendental* de 1800.

La principal conquista de esa primera exposición sistemática de su filosofía es, al entender del propio Schelling, el completar la Doctrina de la Ciencia de Fichte con la Filosofía de la Naturaleza que le corresponde. La preparación de ese logro constituyó, efectivamente, su dedicación durante los seis años que preceden a esa obra. De lo dicho hasta ahora se extraen con facilidad los caracteres principales del nuevo sistema. Se trata de deducir nuestro *esquema* de la naturaleza a partir del concepto de un Yo que quiere *representarse su libertad*. La deducción no puede llegar, desde luego, a su *contenido* particular, porque siempre hay un límite que se opone a la libertad, el cual ésta se representa como contingente (el objeto). Ahora bien, esa contingencia esconde una necesidad, que no es comprensible desde la perspectiva práctica, pero sí desde la perspectiva teórica revalorizada por Schelling. El objeto se convierte así en el punto de contacto de la libertad práctica y la necesidad teórica, que comparten un único fundamento, que es el Yo trascendental. Pero no por ello la razón finita alcanza la conciencia de esa unidad esencial, sino que permanece escindida entre dos facultades que se ignoran mutuamente.

La Filosofía de la Naturaleza de Schelling recoge y reinterpreta diferentes temas de Kant. Algunos, tal como hemos comentado ya, siguiendo la lectura de Fichte. Es el caso de la deducción trascendental de las categorías. Pero hay otros que reciben un tratamiento específico por parte de Schelling, precisamente aquellos sobre los que construirá su filosofía teórica. Es el caso de la noción de *organismo* o, mejor dicho, del papel que esta noción juega en el conjunto de la Filosofía de la Naturaleza, que va mucho más allá de la función regulativa que la

Crítica del Juicio le reserva. Para el final de trayecto quedará, como eclosión del sistema filosófico de 1800, la elevación del arte a discurso privilegiado (en un sentido que aquí no podemos precisar), lo que da lugar, desde el punto de vista teórico, a una trayectoria extrañamente inversa a la kantiana que comenzaría por una Filosofía de la Naturaleza fundamentada en la teleología, deduciría de ella la forma *a priori* de los usos teórico y práctico de la razón tal como Kant nos los presentó en las dos primeras *Críticas*, para conciliar su oposición en una Filosofía del Arte construida sobre la estética de la *Crítica del Juicio*.

Parece que este proyecto sólo puede materializarse obviando la frontera entre la función determinante de los conceptos empíricos y la función regulativa del organismo, al menos en la formulación que Kant defendió a lo largo de tantas páginas de su tercera *Crítica*. Y, sin embargo, Schelling no deja de reivindicarse kantiano. Schelling ve todo su proyecto esbozado en la *Crítica del Juicio*. Pero Kant dedica la mitad de su redactado a blindarla contra cualquier interpretación que pretenda *constituir* sobre ella una legitimidad discursiva. Este estado de cosas hace necesario que volvamos, una vez más, al texto kantiano, e intentemos leer con atención aquellos lugares en los que se pretende determinar con mayor precisión la legitimidad de la reflexión en general, y del Juicio estético y teleológico en particular, y examinemos las consecuencias que de ello se puedan derivar para el conjunto del sistema de las facultades. Sólo así podremos determinar si la ambigüedad de las formulaciones kantianas, o de su asunto, es tal que admitan la interpretación de Schelling o, por el contrario, si legislan con claridad los posibles usos de la Razón.

2. LA FRONTERA ENTRE LA FILOSOFÍA Y SU CRÍTICA

Como es sabido, el problema de la reflexión no es previo a la redacción de la *Crítica del Juicio*, sino que Kant se hace consciente de él a lo largo de la tarea.¹ La primera *Introducción* a la obra, sólo póstumamente publicada, habría sido compuesta paralelamente al

¹ Para la génesis de la *Crítica del Juicio*, el estudio de referencia es Tonelli, G.: *La formazione del testo della Kritik der Urteilskraft*, Revue internationale de philosophie, v.8 (1954), pp.423-48.

texto principal, probablemente porque Kant se apercibía de que éste sólo podía ser entendido con propiedad desde la perspectiva global sobre el sistema de las facultades. La segunda *Introducción*, la que finalmente se incluirá en la publicación de la obra, sí habría sido redactada con posterioridad. Hoy tiende a preferirse la primera, porque en ella se discuten con mayor amplitud los problemas de fondo de la obra, en especial el del tránsito entre las facultades teórica y práctica. En la segunda, sin embargo, al partir de la obra ya concluida, Kant muestra una mayor decisión a la hora de ofrecer un cuadro definido de los diferentes ámbitos discursivos resultantes y sus mutuas relaciones. Ello nos permite inferir que las vacilaciones o imprecisiones que el segundo texto pueda mostrar, no son ya las propias de un pensamiento en curso, sino las del asunto mismo que se pretende dilucidar. Como presupuesto metodológico en relación con tema que tratamos, voy a asumir un acuerdo fundamental entre ambas introducciones, así como el de éstas con el texto principal, para intentar determinar dónde el texto kantiano es lo suficientemente impreciso como para no impedir su lectura como una superación, en algún sentido, de los límites representativos establecidos por la *Crítica de la Razón pura*.

En el §2 de la segunda *Introducción* ofrece Kant la perspectiva más general de la Filosofía: dos regiones, la teórica y la práctica, en un mismo suelo, la Naturaleza (ver esquema adjunto)

Nuestra facultad completa de conocer tiene dos regiones [Gebiete]: la de los conceptos de la naturaleza y la del concepto de libertad, pues a través de [durch] ambas es legisladora a priori. La filosofía, pues, se divide, según eso, en teórica y práctica. Pero el suelo en el cual se establece su región [Aber der Boden, auf welchem ihr Gebiet errichtet (...wird)] y se ejerce su legislación continúa siendo sólo el conjunto de los objetos de toda experiencia posible, en cuanto no son considerados más que como meros fenómenos, pues sin eso, una legislación del entendimiento con relación a los mismos no podría ser pensada.(E§2)²

² Me basaré aquí en la traducción de García Morente, aunque la alteraré, cuando sea necesario, aportando el texto alemán entre corchetes. A la primera y segunda *Introducciones* a la *KU* me referiré como EE y E, respectivamente. En este caso, me he apartado de la traducción de *Boden* por *territorio*, que tiene una nota de delimitación, de trazado de una

Previamente se ha distinguido la *región del suelo*, como dos partes del *campo* [Feld] de los conceptos, “*independientemente de si un conocimiento de los mismos es o no posible*”. Este criterio es, precisamente, el que los distingue. El *suelo* es aquella parte del campo “*en la cual un conocimiento es posible para nosotros*”, mientras que la *región* es “*La parte del suelo donde ellos [los conceptos] son legisladores*”. Tenemos, pues, un suelo común, la Naturaleza fenoménica, en el que cada uno de los dos usos de la Razón constituye y legisla una región objetiva propia, por medio de los conceptos empíricos, que “*no tienen ninguna región (sino solamente residencia [Aufenthalt]...), porque si bien son producidos según ley, no son legisladores, sino que las reglas fundadas sobre ellos son empíricas, y, por tanto, contingentes.*”

En ambas introducciones se distingue la Filosofía de la Crítica como, respectivamente, “*Sistema del conocimiento racional por medio de [durch] conceptos*”(EE§1),³ y “*conocimiento a priori por medio de conceptos*” (EE§2). Con esto llegamos al núcleo de nuestra cuestión, porque la Crítica es también definida, en ambas obras, como “*investigación filosófica sobre la posibilidad de ese tipo de conocimiento [de la Filosofía]*”. Esta segunda cuestión la trataremos más tarde. Primero nos interesa trazar, al menos, la frontera entre ambas. Y los términos empleados por Kant parecen dejar claro que esa frontera es la que une y separa la actividad racional empírica, de su fundamentación *a priori*. Por tanto, ha de situarse en los más generales de los conceptos de nuestra Razón, que conserven, a pesar de su origen *a priori*, relación, mediada por los conceptos empíricos, con la Naturaleza fenoménica. Se trata de los Principios *a priori* que son, para la Razón teórica, los del Entendimiento, y para la Razón práctica, la libertad:

Pero no hay más que dos clases de conceptos, los cuales, a su vez, contienen muchos principios diferentes de la posibilidad de sus objetos;

frontera, que el término alemán no tiene. Curiosamente, *territorio* sería más adecuado para *Gebiet*, entendido precisamente como delimitación de una parte del *Boden*, y no se entiende por qué García Morente opta por *esfera*. En todo caso, traducir ahora *Boden* por *territorio* induciría a confusión con la traducción castellana más difundida, así que *región* parece igualmente adecuado.

³ Encontramos la misma definición de la Filosofía en la segunda Introducción (E§1). He traducido siempre “*durch Begriffe*” como “por medio de conceptos”, para evitar la confusión a la que induce la opción de García Morente, que traduce unas veces así, pero otras sencillamente “por”, lo que podría, a su vez, entenderse como “a partir de”, que aquí emplearé como traducción de la partícula *aus*.

son, a saber: los conceptos de la naturaleza y el concepto de la libertad.(EE§1)

Los principios *a priori* del Entendimiento constituyen, por lo tanto, el fundamento de la Filosofía teórica, que los enlaza con la Naturaleza por medio de los conceptos empíricos. Es el sentido en que nos decía Kant que, a diferencia de éstos, que sólo la habitan, los Principios *a priori* legislan la región teórica. La Libertad, paralelamente, es legisladora de la región práctica en tanto que es la facultad de determinar un objeto en la Naturaleza.

Pero, legislando las regiones teórica y práctica, esos Principios *a priori*, por su parte, no la habitan, sino que pertenecen a la Crítica entendida, como hemos visto, como conocimiento *a priori* y que es quien los proporciona:

La crítica de la razón teórica pura, dedicada a las fuentes de todos los conocimientos a priori (por ello también a lo que en ellos pertenece a la intuición), proporcionó las leyes de la naturaleza, la crítica de la razón práctica, la ley de la libertad, y de este modo parece que los principios a priori para toda la filosofía han sido ya completamente tratados.(EE§2)

El campo de los conceptos se divide, pues, en Filosofía y Crítica. La primera se divide, a su vez, en dos regiones que se corresponden con las dos legislaciones fundamentables en los Principios *a priori*, proporcionados precisamente por la Crítica, que engloba aquí al Entendimiento y a la Razón como facultades que proporcionan Principios *a priori*.

3. JUICIO Y REFLEXIÓN

Como habíamos mencionado ya, la Crítica es definida también como investigación de las condiciones de posibilidad de la Filosofía. Aquí parece operarse una inversión de la perspectiva que adoptaban la *Crítica de la Razón pura* y la *Crítica de la Razón práctica*. En efecto, allí la Crítica investigaba las condiciones de posibilidad de unas facultades racionales que se presuponían, con el fin de hacerlas conscientes de sus límites. Pero ahora esa investigación aparece como legisladora, no

de una región propia, sino de las regiones práctica y teórica a través de sus respectivos Principios *a priori*.

Es fácil ver en esta cambio de perspectiva el primer motivo de la fascinación que los lectores más especulativos de Kant sentirán por la *Crítica del Juicio*. Las posibilidades que abre son inmensas, pero también lo es el peligro de transgredir los límites impuestos por las dos primeras *Críticas*. Kant no es ajeno a una cosa ni a otra. Pero, sobretodo, se da cuenta de que la posibilidad de semejante cambio de perspectiva está ya, como mínimo, implícita en las obras precedentes, si es que no han llegado a coquetear directamente con él en determinadas argumentaciones. Así que Kant tiene que abordar el problema. Y ello significa dar los siguientes pasos:

1) Admitir, y explicar cómo ello acontece, que la *Crítica* de las facultades racionales ha de acabar investigándose a sí misma y, por tanto, preguntándose por la *región* que legisla y por los (o el) Principios a partir de los que lo hace.

2) Advertir que el reconocimiento de una región propia de la *Crítica* anularía las dos regiones diferenciadas hasta ahora, y exigiría, a su vez, su propia fundamentación por medio de una “*Crítica de la Crítica*”, que sólo podría inaugurar una cadena fundamentativa infinita.

3) Conjurar ambos peligros negando a la *Crítica* una región objetiva propia, y haciendo de sus propios principios su objeto (reflexión).

En este contexto ha de entenderse la aparición del Juicio como tercera *facultad crítica*, junto al Entendimiento y la Razón:

Ahora bien, si el entendimiento proporciona leyes a priori de la naturaleza y la razón leyes de la libertad, es de esperar, a partir de la analogía, que el Juicio, que media entre ambas facultades, también proporcione sus propios principios a priori (...) pero el Juicio es una facultad cognitiva tan peculiar, tan carente de autonomía, que no proporciona ni conceptos, como el entendimiento, ni ideas, como la

razón, de objeto alguno, porque es una facultad de subsumir meramente bajo conceptos proporcionados de otro modo. (EE§2)⁴

El papel del Juicio es peculiar porque no tiene conexión propia con objeto alguno. Pero eso tampoco significa que tenga sólo validez en su uso crítico, sino que, a través de las facultades teórica y práctica adquiere también una validez filosófica, en la medida que subsunción bajo conceptos la hay siempre que hay determinación de objetos, y esta subsunción es posible sólo porque el Juicio se da a sí mismo un Principio *a priori*: el de la finalidad formal de la Naturaleza. Podemos considerar el desarrollo de este Principio, la parte teleológica de la *Crítica del Juicio*, como una “Lógica de la Facultad de Juzgar”. Pero esto no basta para legitimar el Juicio como facultad (por tanto, para que la Crítica pueda investigarse a sí misma), sino que es preciso que haya también una experiencia correspondiente, es decir, de un posible objeto de mero Juicio, por lo tanto, ni teórico ni práctico ni en general fenoménico (pues el Juicio no legisla región alguna, sino sólo a sí mismo). ¿De qué experiencia y de qué objeto se puede tratar? En el §6 de la segunda *Introducción* se define como *propósito* del Entendimiento:

...poner, en ese orden [de la Naturaleza], unidad de principios.(E§6)

A continuación se ocupa de su enlace con el sentimiento de placer:

La consecución de todo propósito va enlazada con el sentimiento de placer; y si la condición de la primera es una representación a priori, como aquí, un principio para el Juicio reflexionante en general, entonces también es el sentimiento de placer determinado por un fundamento a priori y valedero para cada cual, y es, a saber, tan sólo la relación del objeto con la facultad de conocer, sin que el concepto de la finalidad se refiera aquí en lo más mínimo a la facultad de desear, diferenciándose así completamente de toda finalidad práctica de la naturaleza.

En ausencia de determinación empírica (sea ésta teórica o práctica), cuando el Juicio es independiente del Entendimiento y de la Razón, el lugar del material empírico lo ocupa el sentimiento de Placer. Pero se trata de un sentimiento fundado, no en la Naturaleza

⁴ Encontramos un pasaje similar en E§3

(agrado), sino en el Juicio mismo, que *siente* la adecuación en general de las representaciones al Principio de finalidad proporcionado por el Juicio. El *objeto* de esa experiencia no puede tampoco ser determinado, sino que termina por ser la objetividad misma, la exigencia de determinabilidad de lo juzgado.

Sin embargo, la posición del Juicio es difícil de defender como mera yuxtaposición al Entendimiento y la Razón. Se nos ha dicho que no goza de autonomía.⁵ Y la experiencia del placer, que hemos relacionado con él, no es ajena al conocimiento ni a la moral, pues, en la medida en que, más allá de la determinación de objetos, también se encuentra placer en el ordenamiento especulativo de sus leyes *a priori* (E§6). Pero, por otro lado, el placer inherente al juicio de belleza es indeterminable desde el punto de vista teórico o práctico. Y el Juicio, desde el punto de vista lógico (teleología) se dota a sí mismo de una legislación propia -*heautonomía*: "*el Juicio no da la ley a la naturaleza ni a la libertad, sino simplemente a sí mismo...*" (EE§8)-.

Este es el núcleo del problema. Los principios proporcionados *a priori* por el Juicio sólo pueden adquirir validez objetiva por su aplicabilidad a la experiencia teórica o práctica, y en este sentido el Juicio es indisoluble del Entendimiento y la Razón. Pero, por otro lado, sólo la independencia del Juicio puede garantizar la validez *a priori* de los Principios que aporta.

Como es sabido, la solución al problema proviene de la distinción entre dos modos de enlace de la experiencia con el concepto. Uno de ellos es el que ya conocíamos desde la primera *Crítica* como *determinante*. El otro, el que no aparece como tal más que en aquella experiencia que escapa a toda determinación objetiva, práctica o teórica: la de la belleza. Aquí, en efecto, aparece el Juicio, no determinando objeto alguno, sino sólo en su pretensión de pensar el sentimiento de placer según el principio formal de la finalidad. Es decir, como sólo *reflexionante*:

Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el Juicio, que subsume en él lo particular (incluso cuando como Juicio trascendental pone a priori las condiciones dentro de las cuales solamente puede subsumirse en lo general), es determinante. Pero si solo lo particular

⁵ Cita pág. anterior

es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces el Juicio es solamente reflexionante.(E§4)

No hay juicio determinante sin reflexión, pues sólo por ella puede el Juicio proporcionar Principios *a priori* de la experiencia. Pero sí puede haber reflexión sin determinación objetiva, como ocurre, es más, como *experimentamos* en el juicio de belleza. Lo que no podemos es otorgar a esa reflexión valor determinante, por lo que el Juicio, cuando es sólo reflexionante, no legisla región alguna y pierde objetividad:

[El Juicio] no es una facultad de producir conceptos de Objetos, sino sólo de comparar casos previos con los conceptos que le son dados por otro conducto, y proporcionar a priori las condiciones subjetivas de la posibilidad de esta conexión. (EE§8)

Lo que ocupa el lugar del “objeto” del Juicio, cuando es sólo reflexionante, es él mismo: en ausencia de objeto determinable, el fundamento de su sentimiento de placer; las condiciones de posibilidad de la determinación judicial; los principios *a priori* del Entendimiento y de la Razón, y su fundamento en el Principio de la finalidad formal.

4. EL JUICIO Y EL ESTATUTO DE LA CRÍTICA. HIPÓTESIS DE LECTURA SCHELLINGIANA

Si obviamos, por un momento, las referencias a la experiencia de la belleza, todo esto es lo que incluye la definición de “Crítica” que ambas *Introducciones* propusieron en su primer párrafo. ¿Qué sentido puede tener esto? Que la *Crítica del Juicio* no se limitaría a completar la labor iniciada en las obras precedentes, sino que su objeto sería también el de establecer el lugar sistemático de esas dos obras. No ya el de los usos teórico y práctico de la Razón, sino el lugar desde el que esos usos son considerados. En definitiva, establecer el lugar sistemático de la Crítica misma. Si este lugar es el del Juicio significaría que, en la medida en que a éste se le otorgue una función fundamentadora *a priori* de los dos usos de la Razón, así como intermediaria entre ellos, se estaría reconociendo estas mismas funciones en la propia Crítica. Como el Juicio, sería entonces regulativa cuando es exclusivamente reflexiva, y se ocupa sólo del

sujeto y de sus facultades; pero entonces el paralelismo nos llevaría a admitir también una “determinabilidad crítica”, con lo que la frontera entre Crítica y Filosofía desaparecería.

Pero Crítica y Juicio pueden también ocupar el mismo lugar sistemático sin ser lo mismo. Hemos visto que la “Crítica” es definida en el primer párrafo de ambas *Introducciones* a la obra que, a partir de ahí, se dedican exclusivamente al “Juicio”. Bien pudiera ser que la Crítica fuera el punto de partida, aquello que se ha llevado a cabo en las obras precedentes pero no se ha llegado a tematizar, y cuyo lugar, cuando esta tematización finalmente se aborda, queda ocupado por el Juicio.

La diferencia entre Crítica y Juicio sería entonces lo que media entre ambos: es decir, que a lo largo de la obra, a la Crítica se le ha asociado una *experiencia*, la de la belleza, y un Principio *a priori*, la finalidad formal. Así, la Crítica sería “punto de partida” en tanto que “investigación”, y como tal se podría entender también su carácter de “conocimiento *a priori*”, pues los Principios *a priori* proporcionados nunca superan su valor regulativo, de intento siempre provisional de resolver la cuestión del fundamento de la determinación objetiva. Parece más propio entender la Crítica como una disposición inicial a plantear la cuestión del fundamento, un *Fragstellung* (sinónimo alemán de *Kritik*). El Juicio, en cambio, parecería más propio de un “punto de llegada”, sobretodo en tanto que tendría un contenido que aportar como respuesta: la experiencia de la belleza. Sólo que esta experiencia es de tal carácter que no tiene validez constitutiva, sino que oscila siempre entre el éxito (constatación del finalismo) y el fracaso (indeterminabilidad) en la representación de lo bello. Pero entonces, vuelto el juicio de belleza sobre el propio sujeto, podría convertirse en representación perfecta de su esencial tensión entre, por un lado, el anhelo de infinitud, de absoluto, pensados en el *fin final*, en tanto regula el conjunto de nuestras determinaciones teórico-prácticas; y, por otro lado, la experiencia de la indeterminabilidad de objeto alguno bajo ese concepto.

El Juicio se convertiría así en la respuesta, no a una entre otras preguntas de la Crítica, sino a la interrogación crítica en general. Pero una respuesta de tal carácter que no suprimiría la interrogación que la motivó, sino que la recogería y le otorgaría el lugar de fundamento del sistema. Enfrentado a la belleza el sujeto se experimentaría como un

interrogar, a la vez inagotable e ineludible, ante lo dado. Y en la especulación teleológica se pensaría como un interrogar, insatisfacible, por el fundamento de la Razón. Si asumiéramos que la interrogación trascendental de las dos primeras críticas es sólo un momento parcial de este interrogar fundamental, y que este interrogar constituye el contenido último de la Crítica como tal, el resultado sería que ésta habría sido colocada por la *Crítica del Juicio* en el lugar fundamental del sistema de la Filosofía.

Me gustaría terminar llamando la atención sobre una definición del *fin final* que, junto con las otras definiciones de que es objeto, tanto en la *Crítica de la Razón práctica* como en la *del Juicio*, merecerían un estudio global que excede ya el ámbito de esta exposición:

Como único ser en la tierra que tiene entendimiento, y, por tanto, facultad de proponerse arbitrariamente fines, es él [el hombre, der Mensch] ciertamente, señor en título de la naturaleza, y si se considera ésta como un sistema teleológico, el hombre es, según su determinación, el último fin de la naturaleza, pero siempre sólo con la condición de que lo comprenda y tenga la voluntad de dar a ella y a sí mismo una relación de fin tal que pueda, independientemente de la naturaleza, bastarse a sí mismo, y ser, por tanto, fin final;" (KU§83)

Este "sujeto" (por servirme de un término cuya inadecuación discutiremos a continuación) que, a la vez, *se ha de saber y decidir Fin final* ya no es el sujeto moral ni el sujeto del conocimiento. ¿Se trata, entonces un Yo trascendental previo a la escisión de la Razón? Fijémonos que Kant ha ido progresivamente eludiendo aquella terminología que pudiera considerarse excesivamente subjetivista. En la *Crítica del Juicio* las referencias al Yo, empírico o trascendental, han desaparecido, a pesar de que mantengan un importante papel las referencias a las "condiciones subjetivas de", o a "lo subjetivo en" tal o cual experiencia. En la definición que ahora nos ocupa desaparece incluso esto, y se trata ahora de "el hombre" [*Der Mensch*]. Con ello parece que se vuelve al "hombre" que, desde el punto de vista moral, ya era *fin en sí* en la *Crítica de la Razón práctica* (Cap.II de la *Dialéctica*), pero también de las *Ideas para una Historia Universal*, que sólo se realiza históricamente en la especie.

CONCLUSIÓN

La representación de una subjetividad que, reuniendo los dos usos escindidos de la razón, *deviene* autofundamentación trascendental, es mostrada por la *Crítica del Juicio* como la única representación que puede *regular* la constitución de los dos sistemas de determinaciones racionales que conocemos. Por tanto, considerada *desde la determinación*, la reflexión nunca puede trascender su función regulativa. Y como la reflexión, en tanto que meramente regulativa del discurso determinante, no puede constituirse en discurso independiente, no tiene sentido plantear la pregunta por su estatuto *desde la reflexión misma*, obviando los límites establecidos por las dos primeras *Críticas*.

Ahora bien, lo que he intentado mostrar es que si alguien leyera que, asociada a la experiencia estética, la *Crítica* podría pasar de ser *investigación* a constituir una *Facultad*, la del Juicio, entonces sí que podría tener sentido plantear esa pregunta. Nos quedarían, entonces, dos perspectivas:

- 1) La de la determinación, desde la que la reflexión no puede considerarse más que como regulativa.
- 2) La de la reflexión, entendida como interrogación fundamental, desde la que la determinación se consideraría su realización histórica, justificando así un devenir de los sistemas determinantes.

Creo que aquí se encuentra una de las claves de la lectura idealista de Kant y, en especial, de la lectura de Schelling. Tras el desarrollo, por separado, de su Filosofía de la Naturaleza y su filosofía del Yo, Schelling, como Kant, se daría cuenta de la necesidad de acometer el problema del sistema de las facultades. Sólo que en su caso, precisamente porque el ya ha presupuesto la constitución *a priori*, por reflexión pero con carácter determinante, de los Principios de la Naturaleza. El resultado, un Sistema trascendental fundamentado en la facultad estética, podría muy bien provenir de una lectura de la *Crítica del Juicio* en la línea que he intentado esbozar.