

tro en varios lugares uno después de otro, aquí está mi percepción ligada al suceso objetivo y real del viaje de la embarcación. En el primer caso es la serie de la percepción dependiente de mí; en el segundo caso, independiente de mí, existente en sí, un nexo objetivo. De semejante modo, dada independientemente de la percepción, apriorísticamente, está también la causalidad. Tal cual se nos aparece, se nos aparece como lo real empírico, como aquello que del mundo empíricamente real entero hace su aparición ante nosotros. No es meramente una pura apariencia.

Mas ¿qué sabemos de lo que está más allá del límite de posible experiencia, de los objetos trascendentales, que por falta de una totalidad de las condiciones no somos capaces de aprehender con nuestras categorías? Con esta pregunta nos volvemos a los problemas propiamente metafísicos, en los que entra Kant en la "Dialéctica trascendental". Tres dominios son aquí los que descubrimos con la mera razón: la doctrina del alma (psicología racional), de la totalidad del mundo (cosmología racional) y de Dios (teología racional, no en el sentido de una teoría de la religión, sino como visión metafísica del mundo). De estos objetos trascendentales nos formamos representaciones, ideas trascendentales, aplicando nuestras categorías —sin hacer caso de su restricción al dominio de la posible experiencia— a cosas en sí. Pero este uso de las categorías más allá del dominio de la posible experiencia es injustificado. Las categorías no tienen aquí validez objetiva.

Así tiene lugar, por ejemplo, una aplicación de la categoría de sustancia a la esencia del alma como objeto trascendental *per nefas*. El raciocinio que concluye que el alma es una sustancia sólo puede ser un falso raciocinio de la razón pura, un paralogismo (en oposición al silogismo, el raciocinio legítimo). El raciocinio parte de que el alma como sujeto de todas las posibles representaciones que tengo yo, persiste, permanece idéntica. Esto puede demostrarse sin duda alguna. ¿Cómo serían posibles las síntesis de la aprehensión, de la reproducción y del reconocimiento, si no existiese una unidad de la conciencia? Pero si empleo este concepto de sujeto en la mayor del raciocinio, no puedo emplear en la menor un concepto que considera el sujeto como una sustancia que se man-

tiene en medio de todo el cambio de los estados, o sea, también después de la muerte. De este último no podemos tener experiencia alguna y no debemos aplicar aquí la categoría de sustancia. La inmortalidad del alma no puede probarse — pero tampoco debe negarse.

Kant encontró en total cuatro paralogismos de la razón pura.

En el segundo capítulo de la “Dialéctica trascendental” trata Kant las antinomías. Una antinomia es una pugna de dos proposiciones (tesis y antítesis) que tienen la misma validez. Se refieren a una cosa que lleva en sí una contradicción. Kant conoce de tales antinomías cuatro, que se refieren todas al mundo.

La primera antinomia concierne a la oposición de la finitud y la infinitud, en el espacio y el tiempo, del mundo. Esta oposición pone ante la alternativa de si el mundo tiene en el espacio un límite o no lo tiene, y de si ha empezado alguna vez y finalizará alguna vez en el tiempo o no ha empezado nunca y seguirá transcurriendo asimismo hasta el infinito. La segunda antinomia parte de la divisibilidad del mundo, de la temprana reflexión, ya hecha en el atomismo antiguo, de que tiene que haber partículas mínimas (átomos o corpúsculos) de los que se componga todo lo que existe. Entonces se plantea la cuestión de si la división puede proseguir hasta el infinito, hasta el punto, lo inextenso, como admitía Leibniz. Pero ¿cómo se compondrá lo extenso de lo inextenso? Se alza aquí junto a la tesis de que todo en el mundo consta de partes simples o está compuesto de ellas, la antítesis de que no hay nada compuesto de partes simples ni existe en el mundo nada simple.

La solución de las dos primeras antinomías, que llama Kant las matemáticas, resulta negativa. No podemos justificar lo uno ni lo otro. La tesis es demasiado pequeña para nuestro entendimiento, la antítesis demasiado grande. El entendimiento pide, por un lado, que haya forzosamente un comienzo del mundo, pero, por otro lado, justo que el mundo vaya forzosamente hasta el infinito. Ni la tesis ni la antítesis son cabales. La última se refiere al mundo como totalidad, pero ésta, como tal, como objeto trascendental, no es experimentable.

Los límites del espacio y el tiempo no son accesibles a nuestra experiencia.

Mas si pasa lo mismo con las otras dos antinomías, le va muy mal al puesto del hombre en el mundo. Pues en la tercera antinomia entran en juego su libertad y su moralidad. Cuando designamos algo como moralmente bueno o malo, tiene ello por supuesto necesario el haberse decidido el hombre libremente por sí. La acción moral es imposible si —consciente o inconscientemente— decide por el hombre una larga cadena de condiciones. Desde antiguos tiempos ha desempeñado un gran papel este problema de la libertad. En la concepción mecanicista de la naturaleza que tenía el siglo xviii reinaba un universal determinismo causal. Un nexo causal proveniente de la infinitud determinaba no sólo las cosas, sino también al hombre. Pero si sólo hay los nexos causales, no es el hombre un ser moral y se las ha exactamente tal como el animal, que tiene que reaccionar tal como le prescriben su constitución y su especie. El problema ético fundamental es traído aquí por Kant a decisión en terreno cosmológico, y en un sentido que decide contra el determinismo. La tercera antinomia, cosmológica, por lo pronto no habla, en absoluto, de la libertad de la voluntad humana, sino del punto inicial de las series causales. ¿Es que hay una primera causa? La tesis responde afirmativamente. ¿Cómo podría haber una segunda causa, una tercera y así sucesivamente, si no hubiese habido una primera! No hay, pues, sólo la causalidad según leyes naturales, sino que tiene que admitirse también una causalidad por libertad — y esto significa la incoación de una serie causal en el mundo. La antítesis pregunta, por el contrario: ¿cómo es que puede haber una primera causa? Si debe efectuar algo distinto, cae sobre ella la ley de causalidad que dice que no hay ninguna causa que no haya sido anteriormente efecto. De aquí que afirme la antítesis: no hay en el mundo entero ninguna causalidad por libertad, sino sólo causalidad según las leyes naturales.

El puesto del hombre como ser moral depende de resolver positivamente esta antinomia, de mostrar que hay en uno y el mismo mundo dos especies de causalidad — aquella causalidad que proviene de la infinitud y aquella que remonta

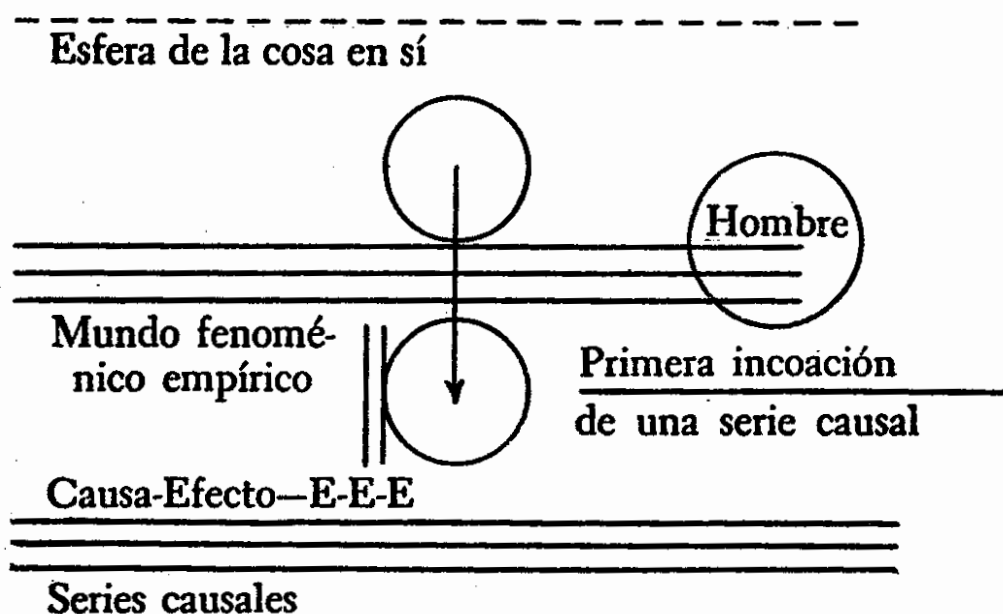
a un comienzo que ya no tiene tras de sí causas. Kant lleva la antinomía por lo pronto al extremo. Tampoco por respecto al hombre hay absolutamente nada que alterar en la forzosidad de que todo efecto tenga sus causas, estas últimas sean a su vez efecto de una causa y así sucesivamente *in infinitum*. Si se pudiera penetrar con la vista a un hombre de tal suerte que fuese posible aprehender todos sus motivos en el momento dado, se podría necesariamente predecir su modo actual de obrar tanto cuanto un eclipse de Sol o Luna. Lo que pasa es que no tenemos un entendimiento intuitivo tal que le fuese posible semejante cosa. En un mundo causalmente determinado no puede interrumpirse ninguna serie causal; una vez que está presente la causa, no puede detenerse el efecto. No es posible un indeterminismo y por tanto tampoco podría empezar ninguna serie causal nueva. Kant pisa aquí firmemente en el terreno del determinismo causal, como lo habían defendido Descartes, Gassendi, Geulincx, Spinoza y Leibniz. ¿Qué queda por hacer, si para reconocer al hombre una libre decisión y asegurarle su dignidad moral, tiene, sin embargo, que admitirse la incoación de una serie causal en el tiempo?

Es lo que decide Kant con su idealismo trascendental. Recordemos la distinción entre el objeto empírico y el objeto trascendental. (Cf. p. 49 y ss.) Sabemos, en efecto, que el mundo llega más allá que nuestra experiencia — así, por ejemplo, en la alta complejidad de los organismos y en la unidad entre el ser inespacial del alma y el ser corporal en el hombre. Así se presenta la cosa en sí como una prolongación del objeto empírico *in infinitum*. Ciertamente que no podemos conocerla, pero tenemos que pensarla, porque sabemos que hay mucho que no está restringido a lo que de ello podemos conocer. Detrás o al lado del objeto empírico tiene que existir una segunda esfera del ser, la del objeto trascendental o de la cosa en sí. Para el objeto trascendental ya no se bastan nuestras categorías y formas de intuición. Esta segunda esfera no es, pues, ni espacial, ni temporal, ni aprehensible mediante categorías. Tampoco la categoría causal, que supone, en efecto, la temporalidad, es aplicable en esta esfera. Si hay, pues, allí alguna potencia determinante que éntre de arriba abajo

en la esfera de los objetos empíricos (véase el dibujo, a la vuelta), descansará sobre sí misma, será causa de sí misma, *causa sui*. (La denominación *causa sui* no la emplea Kant; había encontrado en la Edad Media aplicación a Dios, cuya absoluta primordialidad e independencia se expresaba también con el término "aseidad" [*ens a se*]. Spinoza formuló así el comienzo de su *Ética*: "Por *causa sui* entiendo aquello cuya mera esencia envuelve la existencia, es decir, la trae consigo, la hace necesaria.")

Si puede, pues, demostrarse que también en este nuestro mundo existe una potencia que del todo patentemente no procede del orden de la causalidad, que no tiene tras de sí serie causal alguna, o sea, que está, por decirlo así, protegida por el lado del pasado (dibujo), que sólo causa una serie causal hacia dentro del futuro, entonces es comprensible el concepto kantiano de una incoación en el tiempo. Lo que aquí tiene que demostrarse no es la cosa en sí: ésta queda asegurada por la afectación de nuestros sentidos que es el resultado de ella. Pero en nosotros los hombres tiene que afirmarse una potencia determinante semejante, pues somos aquellos únicos seres que tienen la pretensión de poder decidir libremente. Para poner de manifiesto esta instancia determinante señala Kant que el hombre es en parte ser natural, en parte ser racional, o sea, que sobrepasa el límite entre la esfera de las cosas en sí y del mundo fenoménico. Hay en nosotros, sin duda alguna, una determinación por la conciencia moral. Los fenómenos de la conciencia moral radican en un sistema de requerimientos que reconocemos racionalmente, incluso en oposición a nuestros intereses empíricos, en oposición a todo lo natural, a todo cálculo, a toda pasión. Hay no sólo hechos de la experiencia, sino también un *factum* de la razón, del que nos informa nuestra experiencia interna. Kant llama a este requerimiento de la razón que puede observarse en nosotros imperativo, el cual, cuando se dirige a nosotros incondicionalmente, es un imperativo categórico. Ésta es otra denominación para la ley moral, que no ha sido descubierta precisamente por Kant. "Conciencia", por ejemplo, que nos guarda de una acción mala o nos acusa de haberla cometido, o "mandamiento divino" son otros nombres para el mismo irre-

cusable *factum*. En nuestra capacidad para tomar decisiones que nos prescribe nuestra razón, en nuestra facultad de prestar obediencia al mandato de la ley moral, está patentemente la otra componente determinante buscada al lado de la del proceso causal. Viene de la esfera de la cosa en sí y hace así posible la incoación de una serie causal en el tiempo.



Tal es la solución kantiana de la antinomia causal. No significa ningún indeterminismo. Es el genial golpe de Kant haber sido el primero en reconocer esta situación de que en un mundo determinado finalmente no puede hablarse de libertad, pero sí en uno causalmente determinado, porque el nexo causal está constituido de tal forma que sin duda no tolera la interrupción de ninguna línea de determinaciones causales una vez que está en marcha, pero que en manera alguna impide que puedan sobrevenir determinantes o componentes positivas de otro origen. El nexo causal no es, justo, un complejo cerrado de componentes, sino que está abierto a ulteriores determinaciones. Y así es posible que emerja la libertad desde la esfera de la cosa en sí.

Este problema, que resuelve el idealismo trascendental con la introducción positiva de una determinación proveniente de otra forma del ser, tiene un lado ético y otro teórico. Tenía, por un lado, que mostrarse que hay en nosotros un *factum*

determinante semejante, y, por otro lado, había que demostrar que dentro de un mundo causalmente determinado tiene libre espacio de juego y puede expandirse tal otra componente.

Fue Fichte quien, al hacer conocimiento con la kantiana *Crítica de la razón pura*, sintió como una liberación del género humano lo que allí había demostrado Kant, porque el determinismo reinante, que ya era un determinismo causal y al que se reconocía por universal, pero que no parecía hasta entonces dejar libre espacio alguno para un ser moral, quedaba superado, pero no abolido por Kant. La vieja representación del libre albedrío era como si se tratase de un *minus* de determinación. En Kant se encuentra un *plus* de determinación, siendo, según una expresión de Kant, "libertad en sentido positivo". "Libertad en sentido negativo" no significaría libre albedrío, sino indecisión. Pero la voluntad libre es justamente la que decide y —una vez que ha decidido— la decidida. Únicamente a una voluntad semejante, que con buenas razones puede juzgarse libre —no sólo por otros, sino también por el agente mismo—, puede atribuirse culpa y mérito. La solución kantiana de la antinomía causal tiene, pues, de hecho una amplísima importancia filosófica. Aquí está el punto central en que se ha elevado la filosofía kantiana a una posición peculiarmente dominante que ha contribuido a determinar todo el pensar posterior.

La cuarta antinomía es la modal, porque en ella se trata de la necesidad, una categoría de la modalidad. Está concebida cosmológicamente y no concierne sólo a los nexos causales. Las cadenas de necesidad existentes en este mundo no podrían menos de resultar de suyo contingentes si no fuese posible hacerlas remontar a un miembro absolutamente necesario del que partan. Dentro del mundo no puede haber tal miembro, porque en él no es nada absolutamente necesario, sino que todo está condicionado a su vez por algo distinto —pero perteneciente al mundo—, como lo pide la ley de causalidad. Así dice aquí la tesis: del mundo es propio como causa suya o como parte suya un ser absolutamente necesario. Frente a esto afirma la antítesis: no puede haber ningún ser absolutamente necesario, porque "absolutamente neces-

rio" significaría: necesario en razón de nada. Pero en razón de nada no puede ser necesario nada.

Por el ser absolutamente necesario se entendía, en tiempo anteriores, Dios. El raciocinio que va de la contingencia de mundo (*demostratio a contingentia mundi*) a un ser absolutamente necesario, porque si no resultaría contingente el mundo entero, era usual también como prueba cosmológica de la existencia de Dios. A Dios se le hacía responsable de que el mundo estuviese organizado justamente así y no de otra manera. Así, defendió Leibniz la opinión de que Dios ha elegido y realizado sólo uno de innumerables mundos. Como este mundo elegido podía parecerle imperfecto al hombre, lo que traería consigo dudar de la divina omnipotencia, omnisciencia o infinita bondad, se trataba de justificar a Dios como creador de este mundo. En esta idea tiene su raíz el problema de la teodicea. Leibniz intentó demostrar que Dios creó este mundo de acuerdo con el principio de la conveniencia (*principium convenientiæ*) y que este mundo es el más perfecto que puede haber.

Según Kant puede resolverse la antinomía modal exactamente como la causal. Dentro del mundo de los nexos empíricos no puede haber un ser absolutamente necesario. Para el mundo fenoménico es, pues, verdadera la antítesis. Pero del mundo como totalidad, en el sentido de la cosa en sí, puede ser perfectamente propio un ser semejante; la tesis es justa, pues, para la esfera de las cosas en sí.

Esta cuarta antinomía conduce directamente a la tercera idea, la teológica. (Antes hicimos ya conocimiento en primer lugar con la idea psicológica, a la que se referían los paralogismos de la razón pura.) La idea teológica, el "ideal de la razón pura", es la idea de un ser perfectísimo como arquetipo; representa a la vez el ideal de la unidad del mundo. A ella se refieren las tres clases de pruebas de la existencia de Dios, la ontológica, la cosmológica y la físico-teleológica.

La prueba ontológica de la existencia de Dios concluye, siguiendo el precedente de San Anselmo de Cantorbery, de la *essentia* a la *existentia* de Dios. Justamente esta prueba se ha combatido con mucha frecuencia. Santo Tomás de Aquino la había rechazado porque el concluir de la esencia la exis-



tencia sólo estaría justificado si pudiésemos conocer a Dios. (*Ab essentia ad existentiam non valet consequentia.*) Y ya en vida de San Anselmo había el monje Gaunilón argumentado así: si se pudiera probar de este modo la existencia de Dios o de un ser perfectísimo, tendría que poderse probar también la existencia de una isla perfectísima — se acordaba de la antigua leyenda de la Atlántida. Ciertamente que contra esta objeción se adujo a su vez que no es lo mismo querer probar la existencia de un ser absolutamente perfecto o de una isla. No se puede sostener que haya una isla perfectísima, pues esto dependería de muy variados supuestos, por ejemplo, de la forma y la historia de la superficie de la Tierra. De semejante reflexión partió Hegel, que había querido salvar algo de la esencia del argumento ontológico. También Descartes empleó todavía un argumento semejante al ontológico, traduciendo éste a lo psicológico racional. Es imposible, pensaba, que yo, que soy un ser imperfecto, produzca la idea del más perfecto de todos los seres. Pero si no puedo tener por mí mismo esta idea, ni tampoco puedo obtenerla empíricamente —pues ¿cómo podría yo conocer al ser perfectísimo?—, sólo puede ser que Dios existe y que me ha dado la idea de su propio ser.

En lo que se refiere a las pruebas de la existencia de Dios pronunció ya Kant la palabra decisiva con la restricción de nuestras categorías a la esfera de la posible experiencia. Hasta Dios ya no alcanzan nuestras categorías. Su crítica de la prueba ontológica la explica Kant con el famoso ejemplo de las cien monedas. ¿Es realmente verdad que cien monedas reales son más, es decir, contienen más determinaciones o predicados positivos que cien posibles? De ninguna suerte, responde Kant, cien monedas reales no contienen lo más mínimo de más que cien posibles. Como de suyo se comprende, hay una diferencia en que en mis haberes haya realmente o no cien monedas. Pero las cien monedas objetivas sólo tienen exactamente tantas determinaciones positivas como las cien conceptuales; pues, si no, no sería capaz ningún concepto de expresar íntegramente su objeto. Si pienso una cosa, no añado nada al concepto de ella por el hecho de que añada todavía “esta cosa existe”. La existencia es, pues, independiente del

concepto o la esencia, y por ende no puede concluirse del concepto la existencia.

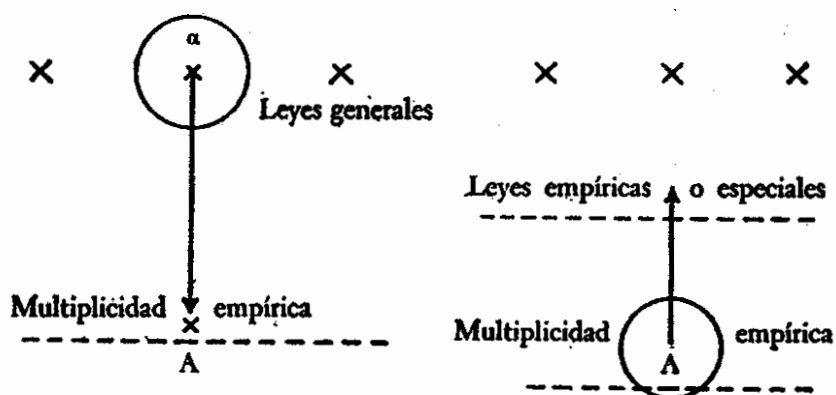
En la prueba cosmológica de la existencia de Dios desemboca la cuarta antinomía. Con ésta queda expuesta, pues también aquélla. Mas aunque pudiera concluirse *a contingencia mundi* la existencia de un ser necesario, siempre quedaría todavía por afirmar que este ser era el más perfecto, y con ello volvería a ser justa aquí la crítica de la prueba ontológica.

La prueba físico-teleológica concluye de la admirable estructura de ciertos fenómenos de la naturaleza un entendimiento que tiene que haber creado tales dispositivos. En primera línea se piensa en los organismos, por estar dispuestos teleológicamente en forma tan sutil y asombrosa. Se creía poder concluir de esta disposición teleológica una potencia que la estatuiría actuando con arreglo a fines; que, por ejemplo para poner el aristotélico, pilotaría el desarrollo del grano de simiente hasta ser planta, más aún, hasta ser árbol. No mucho antes de su período crítico admitía Kant en un escrito temprano que trata de la "única prueba posible de la existencia de Dios" la validez de la prueba físico-teleológica. Pero en la *Crítica de la razón pura* la rechaza por la sencilla razón de que nunca podemos concluir de la disposición teleológica—por sutil que sea— la actividad conforme a fines.

Pocos años después de aparecer la *Crítica de la razón pura* surgió contra Kant una polémica que lo llamó el "destructor de todo". Había destruido la metafísica entera con la que se había intentado probar la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, el origen del mundo, entre otras cosas. Fue Carlos Leonardo Reinhold, quien con sus *Cartas sobre la filosofía kantiana* logró una amplia difusión e interpretación más justa de la doctrina kantiana. Reinhold tenía un don asombroso de capacidad de exponer difíciles problemas en fórmulas simples y claras. Así se reconoció que la crítica de Kant no quería destruir, sino antes bien ser los "prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia", según lo había formulado Kant mismo en el título de su obra de introducción sintética a la *Crítica de la razón pura*. A la metafísica le falta aún, como decía Kant, seguir el camino seguro de una ciencia; en su marcha histórica es más bien igual

a un andar palpando en las tinieblas. Quería decir esto: cientos de sistemas han erigido los grandes pensadores desde antiguos tiempos, y una y otra vez es el próximo seguidor quien empieza a criticar por algún ángulo y en seguida derriba el edificio entero. Cuando se mira así, a vista de pájaro, la metafísica, presenta el aspecto de un campo de ruinas. Cierto que hay en medio de ellas muchos conocimientos verdaderos, pero siempre han sobrepasado sus límites y los han generalizado los pensadores. Por eso tenían aquí que trazarse primero límites y ponerse fundamentos. La crítica de Kant es, en realidad, el umbral de la construcción de una nueva manera de ver el mundo en la que se sigue trabajando en nuestro tiempo.

Entre los problemas de la teoría kantiana del conocimiento hay uno que aquí sólo fugazmente se ha tocado hasta ahora, pero que Kant ha tratado de un modo especial en la *Crítica del juicio*. Conciérne a los organismos y a su disposición teleológica. En la obra nombrada reunió Kant el problema con las bases de la estética. De esta conexión se prescindirá aquí.



Según Kant hay dos clases de facultades de juzgar. En la facultad de juzgar determinante (1) (dibujo de la izquierda) existe ya un sistema de leyes generales bajo el cual sólo necesita subsumirse la multiplicidad de la experiencia. La facultad de juzgar determinante encuentra también aplicación en el experimento de la ciencia natural. El investigador de la naturaleza no experimenta interés por el caso individual. Sabe ya de antes que tiene que existir una ley, y sólo se sirve del experimento para descubrir tal ley y subordinarle los casos individuales de la misma especie.

En la facultad de juzgar reflexiva (2), que encuentra su aplicación en las ciencias biológicas, está dado lo especial, el caso individual. No conocemos la ley, más aún, no sabemos ni siquiera si rige una ley o si hay una regla. Mas partiendo del caso individual busca la facultad de juzgar reflexiva una especie de leyes naturales de las que no sabemos cómo están constituidas, sino que sólo admitimos que comprenden bajo sí de algún modo los organismos. Kant las llama las leyes especiales o empíricas que tienen que hallarse de cierta manera a media altura bajo las reglas generales del juego del entendimiento, las categorías (dibujo de la p. 63, a la derecha).

Si se investiga la relación de un órgano con el todo, se comprueba que el órgano presta, con profundo sentido teleológico, sus determinados servicios a la conservación del todo. Cada parte del organismo es así un medio como un fin, es decir, para ella son los restantes órganos con sus operaciones y funciones tan meramente medios de su existencia como es ella misma un mero medio de la conservación de las otras y del todo. Ahora bien, ¿tenemos derecho a concebir esta teleología como si dominase en ella una actividad dirigida por un fin? Esto no es posible, pues no podemos admitir que en los distintos órganos viva un intelecto.

Aristóteles forjó el concepto de entelequia. Es aquello que tiene en sí mismo una meta. Lleva en sí la dirección hacia el fin, tal como está predispuesta, por ejemplo, en la simiente la planta. Aristóteles trasportó la tendencia hacia una meta, la actividad dirigida por un fin, que puede observarse perfectamente en las acciones humanas, a todos los procesos naturales, hasta descender a la naturaleza inorgánica. En esto consistió lo acrítico de su física y biología. — La dominación de la categoría de actividad dirigida por un fin duró largo tiempo. Cuando en el siglo xix quedó abolida en su condición de principio constitutivo para el reino entero de la naturaleza como objeto de las ciencias naturales exactas, siguió existiendo lo mismo que antes en la ciencia biológica. Es comprensible, pues aquí se trata de circunstancias muy enmarañadas.

Kant tampoco había tenido con su crítica la intención de impugnarlo todo; sólo quería impedir las conclusiones precipitadas. No debemos, y esto es lo que le interesaba, concluir

jamás de la mera presencia de un fin una actividad dirigida por él. Este requerimiento es evidente. El caminante fatigado que se sienta en el tronco caído de un árbol no podrá afirmar en serio que el árbol haya caído para que él pueda descansar. Para impedir una ampliación y aplicación antropocéntrica del concepto de fin, que como puramente especulativa no querría decir absolutamente nada, forjó Kant un nuevo concepto: "finalidad sin fin". Puede haber en la vida muchas cosas que sean apropiadas para otros tantos fines, sin que hayan sido predisuestas en vista de tales fines. Las piedras que están al borde del camino son para nosotros medios para un fin, si con ellas podemos defendernos del ataque de un perro, pero de ninguna suerte están allí para este fin.

En el caso de los organismos es ciertamente la cosa de tal forma complicada que no se puede renunciar sin más a la teleología. Todo médico pregunta: ¿Qué órgano está perturbado y qué fin no se cumple por ello? Ahora bien, es algo enteramente distinto, como le da expresión Kant en otro giro del concepto de finalidad sin fin, juzgar una cosa como un fin natural y afirmar que está organizada como lo está a fin de alcanzar una determinada meta. Esto significa que el concepto de finalidad es un principio regulativo, un principio directivo; pero que no tiene ninguna *realitas objectiva*, no es constitutivo. Se puede, pues, digamos a los fines del diagnóstico médico, proceder tranquilamente *como si* los órganos estuviesen enderezados a la consecución de fines. El organismo es un complejo de causalidad complicada, en el que todas las partes son entre sí mutuamente tanto causa cuanto efecto. Pero es posible comprender también la relación de unos órganos con otros como una relación final cuando con ello podemos completar la consideración causal y favorecer nuestras investigaciones. Esto es tanto más posible cuanto que también en el nexa final entra un factor causal. El análisis del nexa final, en el que podemos distinguir tres miembros, a saber, el proponer el fin, el retroceder en busca de los medios y la realización del fin con los medios, muestra que el tercer miembro de este nexa es causal. — Lo que le importa especialmente aquí a Kant es que el juzgar según fines se use simplemente como principio regulativo. La fina-

lidad no es, justo, una categoría de la que podamos demostrar la validez objetiva, o de la que podamos decir que es, con arreglo al tenor del principio supremo, condición a la vez de la posibilidad de la experiencia y de la posibilidad de los objetos de la experiencia. Regula meramente nuestro pensar, pero no es transferible a la cosa. La constitución que ocurre dondequiera en el organismo es, como expone Kant, tal *como si* en cada una de sus partes actuase un intelecto, aunque no el nuestro, en favor de nuestro conocimiento. Esta elucidación de la finalidad como categoría sin validez objetiva pertenece al problema del conocimiento porque toca la cuestión trascendental. Y trascendental llamaba Kant a todo conocimiento que se ocupa no precisamente con objetos, sino con nuestra forma de conocer objetos, en tanto este conocerlos sería posible *a priori*. Aquí se discute sobre el apriorismo de la finalidad, y se le niega la validez objetiva, exactamente como en la metafísica tuvo que desconocérseles a las categorías de sustancia, causa, etc., la validez objetiva para objetos trascendentales. Por esta vía ha progresado de hecho la ciencia biológica, y se le lograron los progresos que hoy nos hacen tal impresión de grandiosos: el descubrimiento de los cromosomas, el esclarecimiento del proceso morfogenético, etc.