El principio de finalidad

POR
JESUS GARCIA LOPEZ

1. PLANTEAMIENTO DEL TEMA

El principio de finalidad suele ser formulado así: *Omne agens agit propter finem,* o con otras fórmulas equivalentes: *Omne agens in agendo intendit aliquem finem* (1), o bien: *Omne agens aliquo modo appetit finem* (2).

Acerca de este principio vamos a tratar de aclarar y de resolver aquí las siguientes cuestiones:

1.ª Su exacto sentido, obtenido tras el esclarecimiento de las nociones de «agente», de «acción», de «fin» y de «causa final».

2.ª La analogía del susodicho principio con sus dos niveles de posible interpretación, o sea, el orden de los agentes naturales, y el orden de los agentes inteligentes y libres.

3.ª Algunas negaciones del principio de finalidad y la refutación de las mismas.

4.ª Por último, la demostración del mencionado principio, o mejor, la manifestación de su evidencia, pues se trata de un principio analítico, que no admite una demostración directa propiamente hablando.

2. EL FIN

Comencemos, pues, por la aclaración de las nociones de «agente», de «acción», de «causa final» y de «fin». Y en primer lugar por la de fin, que tiene cierta primacía sobre las restantes.

(1) SANTO TOMÁS, *Contra Gentiles,* III, 2.
(2) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae,* I-II, *17,* 3.

El nombre de *fin* se refiere a la cantidad, como término de ella. Pero, en primer lugar, a la cantidad extensiva o de mole, y en segundo lugar, a la cantidad intensiva o de perfección. Según la primera acepción se trata del término o límite de la cantidad, tanto continua como discreta o dividida, que es el número, y así, en unos casos significa el límite de una extensión (en longitud, anchura o profundidad), y en otros, el último número de una serie o multitud de unidades, mayor o menor. Pero con arreglo a la segunda acepción se trata de lo más elevado que se puede alcanzar por la acción de una potencia, o lo último y más perfecto que se logra en cualquier actividad.

«Si se comparan entre sí estas dos acepciones del fin —escribe Santiago Ramírez—, se verá que el fin, en cuanto se aplica a la cantidad dimensiva, es nombre de imperfección, porque en su concepto envuelve limitación, negación o privación de una cantidad ulterior a aquella que cada cosa debe tener, aunque al mismo tiempo denota la cantidad positiva que de hecho tiene y que más bien queda materialmente connotada que formalmente significada; pero el fin en cuanto se aplica a la cantidad virtual (o intensiva) es formalmente nombre de perfección, pues denota acto y forma completa, no disminuida o mutilada, y si designa también limitación o privación lo hace de manera indirecta o material. Y es natural que así sea, pues la cantidad dimensiva responde a la materia, que es principio de imperfección, mientras que la cantidad intensiva responde a la forma, que es principio de perfección* (3).

Esta doble acepción del fin es la que recoge San Agustín cuando distingue entre el «fin de consunción» y el «fin de consumación». Véase el presente texto:

«Se llama fin al que consume y fin al que perfecciona. Ciertamente entendemos una cosa cuando oímos que se ha acabado el alimento que estábamos comiendo, y otra cuando oímos que se ha acabado el vestido que estábamos tejiendo. En los dos casos oímos que se ha acabado *(finitum est)*. Pero del alimento entendemos que ya no existe y del vestido que está perfecto o consumado» (4).

El fin de consunción es signo de imperfección, de falta, de no ser; pero el fin de consumación es signo de perfección, de bien, de plenitud de ser. Por eso, hablando de este último, escribe también San Agustín: «Ahora hablamos del fin que es bien; no del que consume para no ser, sino del que perfecciona para ser pleno» *(5)*.

Se ve, pues, que la noción de fin, en su segunda acepción, está íntimamente ligada a la noción de bien. Porque el bien es lo apetecible, lo deseable, el término de cualquier tendencia o apetición, y por ello entraña perfectividad y perfección y actualidad. Según la dirección descendente el bien es, primero, lo actual y perfecto, y después, lo perfectivo, y por ello, lo apetecible o deseable. Pero con arreglo a la dirección ascendente, el bien es, primero, el objeto de la tendencia o apetición; después, lo perfectivo, y por último, lo perfecto, lo ple-

(3) SANTIAGO RAMÍREZ, *De hominis beatitudine,* Madrid, 1972, *t*. I, pág. 214.
(4) SAN AGUSTÍN, *In Ps.* 54, *n. 1;* ML 36, 628.
(5) SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei,* XIX, 1; ML 41, 621.

no, lo completo, lo actual. Y todas estas nociones ligadas entre sí y entrañadas en la noción de bien, también se relacionan con la de fin, pues éste es el bien en sentido pleno y completo, el bien por antonomasia, el bien sin más.

De las divisiones del bien que conviene recordar ahora, la que más interesa aquí es la que, en sentido analógico o con orden de prioridad y posterioridad, distribuye al bien en fin y medios, o en fin y aquello que se ordena al fin, y por eso el bien, en el sentido más propio y principal, es el fin.

Por lo demás, la misma noción de fin es también análoga, pues se aplica, con orden de prioridad y posterioridad, al fin último y al fin o fines intermedios. En realidad, decir fin último es una redundancia, pues el fin es precisamente lo último. Santo Tomás escribe: «Finis habet rationem ultimi, ut ipsum nomen sonat» (6). Lo que sucede es que lo último se puede considerar en una determinada línea de actividad, es decir, relativamente (y esto sería el fin intermedio), o se puede considerar en toda línea, de modo global o absoluto (y esto sería el fin último). Pero esta división del fin no ofrece especial interés para lo que vamos a decir acerca del principio de finalidad.

Otra división del fin, que sí es necesario tener en cuenta aquí, es ésta: *finis qui,* o sea, la cosa que es fin, y *finis quo,* o sea. la consecución misma del *finis qui.* Para entender el alcance de esta división hay que reparar en que unas veces la cosa que es fin existe ya en la realidad, y lo que el agente procura es alcanzarla u obtenerla; pero otras veces la cosa que es fin no existe todavía en la realidad y lo que el agente pretende es producirla. Por eso, el *finis qui* unas veces será algo independiente del agente, y otras veces algo dependiente o producido por él; pero, en cambio, el *finis quo* siempre es algo que depende realmente del agente, siempre es algún efecto suyo. Pues bien, cuanto aquí se diga del fin habrá de entenderse referido sobre todo al *finis quo,* que siempre depende del agente, y sólo por extensión también al *finis qui,* principalmente cuando sea producto o efecto del agente.

3. EL AGENTE Y LA ACCION

Intentemos ahora esclarecer otras dos nociones que intervienen esencialmente en el susodicho principio, a saber: la noción de «agente» y consiguientemente la de «acción». La noción de «causa final» será examinada en último lugar.

El agente, en el sentido más amplio de la palabra, es el sujeto que obra o efectúa algo, o sea, el sujeto de cualquier actividad o acción, ya sea ésta productiva de algo exterior al agente (acción transitiva), ya sea perfectiva del propio agente y que no produce efecto alguno exterior (pero sí interior) y que permanece o reposa en el propio agente (acción inmanente). En una palabra, el agente es el eficiente o la causa eficiente, mientras que la acción es el ejercicio mismo de esa causa, el dinamismo del agente en cuanto agente, o la causalidad eficiente en cuanto tal.

(6) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae,* 1-11, *1, 1,* ob. 1.

Pero existen, en el contexto de nuestra experiencia, dos clases de agentes o de causas eficientes: los agentes naturales (agentes per naturam) y los agentes inteligentes y libres (agentes per *intellectum*). Y por eso, la acción que procede de unos y de otros también es distinta y con orden de prioridad y posterioridad.

En efecto, la acción puede entenderse de dos modos: uno general o lato, y entonces significa el ejercicio actual, cualquiera que sea, de la causa eficiente en toda su amplitud, y así su nombre propio es el de operación (enérgueia). Otro modo de entender la acción es propio y estricto, y entonces designa a la operación propia de la voluntad. Así se contrapone, por una parte, a la operación de los miembros exteriores del cuerpo, operación que pasa de algún modo a una materia exterior y que recibe el nombre de producción (poiesis), y por otra parte, a la operación propia del entendimiento, que re llama contemplación o intelección (theoría, noesis).

Pero hablando de la operación propia de la voluntad, todavía se puede precisar más, porque no se tratará de la operación todavía imperfecta o simplemente incoada: la simple *volición* (boulesis), o de la operación ya más formada: la elección (proairesis), sino de la operación de la voluntad plenamente acabada: el uso activo (chresis o praxis). El uso activo, la praxis, es pues la acción de la voluntad en sentido pleno, o la acción en su sentido más estricto y propio.

Esta acción es deliberada y libre, o sea. está precedida de una ponderación de los motivos por parte del entendimiento, y es ejercida con pleno dominio por parte de la voluntad. El agente libre es dueño de su obrar, domina sus acciones, así como domina también los motivos de ellas, en cuanto que él mismo se los propone o los proyecta. Y este es un modo de obrar más activo que el simple impulso incontrolable, que es propio de los agentes que obran por necesidad de su naturaleza. Este último tipo de acción parece ser el único que admite Leibniz, como se desprende del siguiente texto:

«La fuerza activa contiene cierto acto o entelequia; es intermedia entre la facultad de obrar y la acción misma, y envuelve un conato o impulso. Así, por sí misma pasa a la acción y no necesita para ello de auxilios, sino de la sola remoción de los impedimentos (...). Yo afirmo que esta fuerza de obrar existe en toda sustancia, y que por tanto ninguna sustancia corpórea (ni tampoco espiritual} cesa nunca de obrar» (7).

Pues bien, para avanzar con soltura en la resolución de los problemas que puede plantear la existencia de la finalidad en el mundo, no hay más camino que el de reconocer la analogía de las nociones de «agente» y de «acción». Cada una de ellas contiene niveles distintos, pero semejantes y ordenados jerárquicamente. Así, el agente libre es más agente y su acción más activa; en cambio, el agente natural es menos agente y su acción menos activa. De los agentes naturales llega a decir Santo Tomás que «magis aguntur quam agunt» (8).

(7) LEIBNIZ, *De primae philosophiae emmendatione et de notione substantiae, Ed.* Gerhardt, IV, 469-470.

(8) SANTO TOMÁS, *In II Physics.*, lect. 10, *n.* 4.

4. LA CAUSA FINAL

Pero no basta con el esclarecimiento de las nociones hasta ahora examinadas. Tenemos que dar un último paso y tratar de aclarar ahora la noción de «causa final», que es sin duda la más oscura de todas las que intervienen en el principio de finalidad.

Porque en cualquiera de las formulaciones que el 'principio en cuestión adopte interviene la causalidad final. ya sea bajo la expresión «propter», que significa relación causal, ya sea bajo la expresión «intendit», que significa tendencia al fin, ya sea bajo la expresión «appetit», que significa asimismo inclinación al fin. O sea, que en el susodicho principio el fin aparece como causa del agente, o mejor, de la acción del agente, y esa causalidad es la típica del fin, que causa atrayendo, no empujando.

Pero llegados a este punto se plantea una dificultad, ya vieja. Parece evidente que la causa debe ser anterior al efecto, al menos con una prioridad de naturaleza; pero el fin no puede ser anterior al agente, sino posterior a él, ya que se caracteriza por ser lo último, lo postrero. Fin y último significan lo mismo, ¿cómo puede decirse, pues. que el fin es causa?

Para resolver esta dificultad es preciso distinguir ahora dos modos distintos en que puede ser considerado el fin: Primero, fin en la ejecución, es decir, el fin producido u obtenido por la acción del agente. Así es evidente que el fin no es lo primero sino lo último; pero también resulta claro que entonces no es causa, sino efecto, producto o resultado de la acción del agente. Segundo, fin en la intención, es decir, el fin que atrae al agente, inspirando o infundiendo amor, deseo o apetito de sí mismo en el agente. Así, el fin no es lo último, sino lo primero, y así es como se constituye en causa o en razón de obrar del agente.

Para entender esto mejor conviene distinguir, tanto en el agente como en el fin, estos dos planos: el plano del ser y el plano de la causalidad, que son distintos en las causas llamadas extrínsecas. En efecto, el agente no obra por el mero hecho de ser, sino por el ejercicio de su causalidad (que en su caso es posterior al ser), y lo mismo pasa con el fin, que no causa por el mero hecho de ser, sino por el ejercicio de su propia causalidad (que en su caso es anterior al ser).

Si nos colocamos, pues, en el plano de la causalidad, sin considerar el del ser, nos encontramos con que, en el orden de la causalidad final, el fin (el fin en la intención o el fin en cuanto es causa) es anterior al agente (al agente en cuanto agente); pero en el orden de la causalidad eficiente, la relación es inversa, pues primero es el agente y después el fin (el fin ell la ejecución).

En resumen, el fin en la intención es causa (final) de la acción del agente, y el agente es causa (eficiente) de la producción o de la obtención del fin en la ejecución. Aquí se cumple claramente el viejo aforismo escolástico de que «las causas son causas entre sí en diverso género de causalidad».

Pero de lo dicho se desprende que el fin no se comporta como fin (no ejer-

ce su causalidad final), sino cuando se da en la intención del agente. Pero este darse en la intención ¿en qué consiste? Nos asomamos con esa pregunta a la esencia misma de la causalidad final.

Los estudios detallados y minuciosos que sobre este punto han realizado los representantes más característicos de la filosofía clásica, fueron recogidos en unas densas y luminosas páginas por Santiago Ramírez en su obra ***De Hominis Beatitudine (9).*** Vamos a recoger aquí un breve resumen de las mismas.

Se han propuesto tres sentencias para explicar el constitutivo formal o esencial de la causalidad final.

La primera, defendida por Cayetano, Suárez y Juan de Santo Tomás, establece que la razón formal de la causalidad final es la sola bondad objetiva y real del fin, y que la aprehensión o conocimiento del fin por parte del agente es una condición ***sine qua non*** para el ejercicio de la causalidad final.

La segunda, defendida por Martínez de Prado, enseña que la razón formal de la causalidad final no consiste solamente en la bondad real y objetiva de la cosa que es fin, sino también, e incluso en mayor medida, en la aprehensión o el conocimiento de aquélla por el agente.

Finalmente. la tercera, defendida por Báñez, es intermedia entre las dos anteriores, y establece que la aprehensión del fin es como la raíz o el origen de la causalidad final, y es por ello verdadera causa ***per se,*** pero no constituye la razón formal de dicha causalidad final, la cual hay que ponerla en la misma bondad objetiva de la cosa que es fin.

Después de examinar atentamente estas tres sentencias, Ramírez se inclina por la primera, y la prueba con argumentos tomados, tanto de la interpretación más fiel del propio Santo Tomás como de las exigencias de la misma causalidad final, en su analogía con la causalidad eficiente. Pero no podemos detenernos más en este punto, que deberá ser tratado ampliamente en otra ocasión.

Retengamos, sin embargo, esta conclusión que parece la más acertada: el conocimiento del fin como fin por parte del agente es una condición necesaria o insustituible para el ejercicio de la causalidad final formalmente considerada; pero la esencia de la causalidad final no se reduce a esa condición, sino que hay que ponerla en lo propio del fin, en la bondad o apetibilidad.

Pero si esta es la erencia de la causalidad final, ¿cuál es por su parte el efecto de dicha causalidad? No puede ser otro que la atracción del agente pasivamente considerada, es decir, la inclinación o tendencia o propensión del agente hacia el fin que activamente lo atrae.

Y ¿es posible que ese efecto se encuentre en agentes que no conocen ellos mismos el fin al que están inclinados? Sería el caso de una causalidad final puramente material, no formal. Caso que parece darse en los agentes naturales, que manifiestan inclinaciones naturales, es decir, no nacidas de un conocimiento previo del fin como fin.

Porque, en efecto, actuar por un fin puede entenderse de dos maneras: una formal y propia. como el modo perfecto y verdaderamente activo de actuar

(9) SANTIAGO RAMÍREZ, De *hominis beatitudine,* **Madrid, 1972,** *t.* I, **págs. 253-271.**

por un fin, en cuanto que el agente no sólo actúa de hecho por algún fin, sino también que se mueve activamente y se endereza a un fin preestablecido por él; y otra manera material e impropia, como el modo meramente ejecutivo de dirigirse u orientarse a un fin, sin conocerlo como tal ni proponérselo. Y en esos dos sentidos —propio e impropio— pueden entenderse también las expresiones de «tender a un fin» y «apetecer un fin», que se contienen en otras formulaciones del principio de finalidad.

De todo lo cual se desprende que la fórmula expresiva del principio de finalidad puede entenderse en dos niveles: uno más alto y pleno, en el cual se habla del agente racional y libre, del que se dice que obra por un fin conocido como tal y propuesto o proyectado por el propio agente; el otro nivel es inferior, derivado y deficiente, en el cual se habla del agente natural, que endereza su acción a un fin determinado y cierto, pero no conocido como tal, ni tampoco propuesto por el propio agente, sino más bien impuesto a él. Hay, pues, aquí una analogía de atribución intrínseca, con orden de prioridad y posterioridad: un analogado principal, que se realiza en el agente racional y libre, y un analogado secundario, que se realiza en el agente natural.

5. ALGUNAS NEGACIONES DEL PRINCIPIO DE FINALIDAD

Y después de estas aclaraciones pasemos a considerar algunas de las negaciones de que ha sido objeto el principio de finalidad. Los autores que niegan la finalidad en los procesos naturales, y aun en todas las acciones, abundan en la Historia de la Filosofía, desde la antigüedad hasta nuestros días. Pero aquí tenemos que resumir. Consideraremos sólo tres autores.

a) Jacques Monod

Y en primer lugar a Jacques Monod, en su obra *El azar* y *la necesidad*. Comienza este autor por examinar las diferencias existentes entre los seres artificiales y los naturales, y llega a la conclusión de que los dos están adaptados a un proyecto, especialmente cuando los seres naturales de que se trata son seres vivos, pues éstos tienen como propiedad inseparable la que Monod llama «teleonomía». De todos modos se puede establecer la diferencia entre lo natural y lo artificial, porque la finalidad de lo artificial le viene impuesta desde fuera y no viene reflejada en su estructura íntima o microscópica. Además, los seres vivos (a diferencia de los artefactos o máquinas) se construyen a sí mismos y se reproducen de manera invariante. De esta suerte, lo que caracteriza a los seres vivos son estas tres notas: la teleonomía, la morfogénesis autónoma y la invariancia reproductiva. Según Monod: «es absolutamente verdadero que estas tres propiedades están estrechamente asociadas en todos los seres vivientes. La invariancia genética no se expresa y no se revela más que a través y gracias a la morfogénesis autónoma de la estructura que constituye el aparato teleonómico» (10).

(10) Jacques Monod, *El azar y la necesidad*, Barral Editores, Barcelona, 1972, pág. 27.

Sin embargo, para Monod todo esto choca con el primer postulado del método científico: la objetividad de la naturaleza. «Es decir —escribe—, la negativa sistemática de considerar capaz de conducir a un conocimiento verdadero toda interpretación de los fenómenos dada en términos de causas finales, es decir, de proyecto» (11). Y un poco después dice: «Postulado puro, por siempre indemostrable, porque evidentemente es imposible imaginar una experiencia que pudiera probar la *no* existencia de un proyecto, de un fin perseguido, en cualquier parte de la Naturaleza. Mas el postulado de la objetividad es consustancial a la ciencia, ha guiado todo su prodigioso desarrollo desde hace tres siglos. Es imposible desembarazarse de él, aunque sólo sea provisionalmente, o en un ámbito limitado, sin salirse de la misma ciencia* (12).

Ciertamente no se puede negar que el postulado de la objetividad está a la base de la ciencia moderna. Descartes escribió: «No deben examinarse las causas finales de las cosas creadas, sino sólo sus causas eficientes. Nunca debemos sacar argumentos acerca de las cosas naturales, del fin que Dios o la Naturaleza se propuso al hacerlas, porque no debemos tener tal arrogancia como para considerar que participamos de sus designos» (13). Y Spinoza —uno de los clásicos entre los negadores de la finalidad y del cual nos ocuparemos luego más despacio— escribió también: «Los hombres suponen comúnmente que todas las cosas naturales obran, como ellos mismos, por un fin, y aun sientan por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un fin determinado, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas para el hombre, y al hombre para que lo adore a El (...). Mas para mostrar ahora que la Naturaleza no se ha prefijado ningún fin, y que las causas finales no son todas, sino ficciones humanas, no son menester muchas palabras» (14).

Pero sigamos con Monod. El citado postulado de la objetividad puede tener un sentido más razonable si de lo que se trata es de defender la invariancia o necesidad que las ciencias reclaman en su objeto. Si es esto sólo, el postulado en cuestión no se opone a la existencia de causas finales en la Naturaleza, sino sólo al hecho de que tales causas fueran arbitrarias o caprichosas. De esta suerte el rechazo de la causalidad final sería debido sólo a un falso concepto de la misma.

Ocurriría, en efecto, que se concebiría a la causa final de una manera unívoca, como la que es propia de los agentes libres, y entonces sería un antropomorfismo el atribuir una finalidad a las acciones de los agentes puramente naturales.

Pero ya vimos más atrás que los agentes son de dos clases: los que obran por impulso de su naturaleza y los que obran dirigidos por su entendimiento, y ambos obran por un fin: por un fin impuesto a ellos, en el primer caso, o por un fin propuesto por ellos, en el segundo. Sólo estos últimos obran de una

(11) Ibídem, pág. 31.
(12) Ibídem, pág. 31.
(13) DESCARTES, *Principios* de *Filosofía,* I, 28
(14) SPINOZA, Ethica, I, apéndice.

manera libre y verdaderamente activa, mientras que los 'primeros abran de una manera necesaria, y en cierto modo pasiva, pues más bien son dirigidos al fin que se dirigen ellos mismos al fin. Y aon dirigidos al fin de manera uniforme y necesaria.

De todo lo cual se sigue que, aunque se admitan las causas finales en la Naturaleza, como son causas necesarias, no se trastorna la necesidad de los procesos naturales. O dicho de otro modo, si el postulado de la objetividad se entiende -como razonablemente puede hacerse— como la exigencia de necesidad o invariancia en el objeto de la ciencia, entonces no habría inconveniente en admitir las causas finales en la Naturaleza. Y a esta conclusión bien habría podido llegar Monod, quien, a pesar de respetar al máximo el postulado de la objetividad, no se cansa de hablar de teleonomía en los seres vivos. Incluso llega a exagerar en este punto, pues parece que concede a todos los seres vivos un cierto poder cognoscitivo orientador de su teleonomía. Así escribe: «Estos fenómenos, prodigiosos por su complejidad y su eficacia en la realización de un programa fijado de antemano, imponen evidentemente la hipótesis de que son guiados por el ejercicio de funciones de algún modo cognitivas» (15). Y en otro sitio: «Este número astronómico da una ligera idea de la "potencia cibernética" (es decir, teleonómica) de la que puede disponer una célula provista de algunos centenares o millones de especies de estos seres microscópicos, mucho más inteligentes aún que el Demonio de Maxwell» (16).

Lo que no se comprende en absoluto es cómo un hombre que asegura todo esto venga luego a decir que la ratio *ultima* de toda la teleonomía, tanto a escala específica como a escala universal de la evolución ascendente, es el azar. Así afirma: «El puro azar, el único azar, libertad absoluta, pero ciega, en la raíz misma del prodigioso edificio de la evolución: esta noción central de la biología moderna no es ya hoy en día una hipótesis, entre otras posibles o al menos concebibles. Es la sola concebible, como única compatible con los hechos de observación y de experiencia» (17).

Pero sería conveniente deslindar las cuestiones: una es la de la mera existencia de la finalidad en el mundo (y esto es lo que aquí más nos interesa) y otra distinta, aunque relacionada con la anterior, la del origen de dicha finalidad (y esto no se trata directamente aquí).

b) Nicolai Hartmann

Otro autor cuya postura interesa considerar también aquí es Nicolai Hartmann. Para Hartmann el estudio de las categorías ocupa la parte más amplia e importante de la Nueva Ontología que propugna. Según él, cada estrato del ser tiene sus propias categorías, que lo predeterminan y conforman. Los estratos superiores no flotan libremente, sino que subsisten apoyados en los inferiores, y a veces las categorías de éstos son sobreconformadas en aquéllos. Y sin

(15) Jacques Monod, *Op.* cit., **pág. 70.**
(16) **Ibídem, pág. 81.**
(17) **Ibídem, pág. 126.**

embargo cada estrato tiene su propio *novum* que lo hace totalmente inconfundible con los demás, debido a sus propias categorías. Por eso es siempre erróneo extrapolar las categorías que corresponden a los estratos superiores del ser y atribuírselas a los inferiores.

Según Hartmann, esto es precisamente lo que ha pasado con la categoría de la «finalidad», que siendo propia o exclusiva del ser consciente o espiritual, ha sido trasladada al ser orgánico e incluso al inorgánico. En el ser orgánico habrá teleonomía, pero no finalidad. (Traduzco aquí por esta palabra ya consagrada «teleonomía» la expresión alemana *Zweckmässigkeit,* que utiliza Hartmann, contraponiéndola a *Finalität*). Esta distinción es capital para Hartmann y se ocupa de ella extensamente, tanto en la última parte de su ***Filosofía de la Naturaleza*** como en su obra titulada ***El pensar teledógico.***

Para Hartmann la finalidad propiamente dicha supone una inversión respecto al proceso de la eficiencia, pues la finalidad va de adelante hacia atrás, mientras que la eficiencia va, como es obvio, desde atrás hacia adelante. Pero solamente el hombre, con su inteligencia y con su memoria, es capaz de romper el proceso hacia adelante del tiempo. Se propone de antemano un fin, que es lo último que se consigue en el tiempo, y después reanuda el sentido del tiempo al poner en práctica los medios. Escribe Hartmann en su ***Etica:*** «Para una sobria filosofía que se acomode sin prejuicios a los fenómenos, la categoría del fin como principio constitutivo —es decir, como posición de fin y como actividad de fin, y no sólo como simple teleonomía, que puede darse accidentalmente— existe solamente en la conciencia» (18).

Según Hartmann, la teleonomía que se descubre en los procesos causales del mundo inorgánico y sobre todo del orgánico no debe llevarnos a error. Los procesos causales son ciegos y corren con absoluta indiferencia respecto del término al que apuntan; los procesos causales, es verdad, tienen dirección, pero esa dirección no está determinada previamente, sino que resulta de la confluencia de los diversos factores integrantes del proceso; por último, los procesos causales no rectifican sobre la marcha los posibles errores. No hay, pues, fines inmanentes en las cosas naturales; no hay teleología o finalidad verdadera en la Naturaleza. Si se admitiera, habría que admitir una razón cósmica, algún artífice inteligente y poderoso del mundo. Pero ciertamente Hartmann no está dispuesto a admitir la existencia de Dios.

De aquí que para explicar la innegable teleonomía de la Naturaleza, recurra a un expediente parecido al que antes hemos visto en Monod: el recurso a lo irracional. Hartmann reconoce reiteradas veces que el problema de la teleonomía de la Naturaleza, y muy especialmente de los seres vivos, no se puede resolver en su totalidad. Y ello porque la vida misma es un verdadero enigma. Su propio origen es una de tantas irracionalidades que se hallan en el fondo de nuestro conocimiento del cosmos y que hay que aceptar forzosamente como

(18) NICOLAI HARTMANN, *Ethik,* Walter de Gruyter und Co., Berlín, 1949, Kap. 20, pág. 149.

tales. Escribe: las categorías de la vida «permanecen en su peculiar esencia en una insuperable irracionalidad y forman en el conocimiento de lo orgánico un vacío imposible de lienar, y al que el pensamiento sólo puede fijar los límites» (19).

Dejemos para más adelante explicar un poco más lo que dice Hartmann a propósito de lo irracional. A falta de otro, no deja de ser éste un recurso cómodo cuando no se acierta a resolver un determinado problema.

Reflexionando sobre la postura de Hartmann en torno al problema de la finalidad, lo primero que echamos de ver es una confirmación de la existencia de dos niveles de intelección del principio de finalidad. Hay unos agentes que obran de una manera libre, que se proponen un fin y buscan y eligen los medios más aptos para alcanzarlo, y en ellos resplandece la finalidad de manera innegable. Pero hay también otros agentes que obran de manera necesaria, y que, al carecer del conocimiento del fin, no pueden elegir los medios de alcanzarlo, por lo cual no obran conscientemente por un fin; aunque de aquí no se sigue que no propendan a un fin de manera inconsciente e inexplicable para nosotros. En el reconocimiento de estos están plenamente de acuerdo Hartmann y la filosofía tradicional y tantos otros autores.

Conviene tener presente que, al plantearnos el problema del principio de finalidad, de su valor absoluto y de su completa universalidad, no estamos tratando directamente de otros temas con los que a veces se mezcla:

Primero: No estamos tratando de demostrar la existencia de Dios, como autor y gobernador inteligente del mundo. Este es el asunto de la famosa quinta vía de Santo Tomás.

Segundo: No estamos tratando tampoco de descubrir el fin último del universo entero y señalar el papel o el cometido que cada agente tiene asignado en el logro de ese fin universal. Si pretendiéramos esto, tendría razón Descartes al echarnos en cara nuestra «arrogancia».

Tercero: No estamos tampoco suponiendo que todos los agentes obran de modo inteligente y libre, que todos se proponen conscientemente un fin y deliberan y eligen los medios de alcanzarlo. Esto sería un claro antropomorfismo.

Cuarto: Por último, ni siquiera pretendemos mostrar o demostrar que en el mundo hay un orden admirable, «una altísima teleonomía», por emplear una expresión de Hartmann. Una exposición espléndida de esa teleonomía nos la ofrece, por ejemplo Brentano, como preámbulo obligado para el argumento teleológico de la existencia de Dios (20).

Nada de esto es objeto de consideración aquí, sino única y exclusivamente si todo agente, en la medida en que es agente, propende o tiende a un fin determinado y cierto, y esto conózcalo o no, se lo haya 'propuesto a sí mismo o le venga impuesto por alguna inclinación natural o por cualquier otra causa. La verdad es que en este asunto de la finalidad, los autores que tratan de ne-

---

(19) NICOLAI HARTMANN, *Philosophie der Natur,* **Walter de Gruyter und *Co.*, Berlín, 1950, Kap. 62, pág. 675.**

(20) FRANZ BRENTANO, *Sobre la existencia de Dios,* **Rialp, Madrid, 1979, págs. 237-371.**

garla se enredan en cuestiones ajenas o colaterales, y dejan intacta la cuestión fundamental: la de si todo agente tiende a un fin o no.

c) Baruch Spinoza

La negación más radical y amplia de la finalidad es, sin duda, la de Spinoza. Porque, en primer lugar, niega la libertad al hombre y, propiamente hablando, también a Dios. Para él una libertad en sentido estricto, como independencia dominadora de los motivos de la acción, «es algo verdaderamente pueril y uno de los mayores obstáculos para la ciencia de Dios» **(21).** Pero en segundo lugar, no admite, hablando con propiedad, más que un agente, que es Dios o la *Natura naturans,* agente que, por supuesto, es necesario y no libre en sentido propio.

Y sin embargo no es esto todo, porque, con ecos supuestos, todavía cabría una defensa del principio de finalidad, haciendo ver que dicho principio vale tanto para los agentes libres como para los necesarios. Pero es que en el sistema de Spinoza resulta bastante dudoso que el mismo Dios sea agente. En efecto, escribe Spinoza; «Tengo para mí haber demostrado con suficiente claridad que de la soberana potencia de Dios, o de su naturaleza infinita, ha resultado o resulta necesariamente sin cesar una infinidad de cosas infinitamente modificadas, de la misma manera que de la naturaleza del triángulo resulta desde toda la eternidad que sus tres ángulos son iguales a dos rectos» **(22).**

Ahora bien, la resultancia lógica necesaria de las propiedades del triángulo respecto de su naturaleza no es la resultancia de los efectos reales respecto de su causa eficiente, sino la propia de otro tipo de causalidad, que es la formal. Dios sería así únicamente causa formal, y el mundo todo, el conjunto de sus consecuencias formales; con lo que se habría negado en redondo la existencia de todo agente y de toda eficiencia. Ciertamente que así se habría negado el principio de finalidad, pero también el principio de causalidad eficiente. Ningún agente obraría por un fin, sencillamente porque no existiría ningún agente.

Creo, sin embargo, que no puede ser esa la correcta interpretación del pensamiento de Spinoza. Es verdad que en él la causalidad formal juega un papel muy importante, pero no exclusivo; pues no se puede negar que Spinoza apela también a la causalidad eficiente, aunque esa causalidad sea siempre inmanente y no transitiva. Y una prueba de ello la tenemos en el recurso al *conatus* o esfuerzo con que cada cosa persevera en su ser, y que no es distinto de la esencia de cada cosa, como afirma en las Proposiciones VI y VII de la III parte de la *Etica.* ¿Qué otra cosa puede ser ese «conato», sino la tendencia a un fin determinado, a saber: la permanencia en el ser? Con esto quedaría afirmado el principio de finalidad en su alcance más universal.

---

(21) Baruch Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata,* P. I, Prop. 33, Schol. 2.
(22) Spinoza, *Ethica,* P. I, Prop. 17, Schol.

6. REFUTACION DE ESAS NEGACIONES

En cuanto a las otras negaciones de la finalidad son en realidad bastante parciales y relativas. Tanto Monod como Hartmann dan por supuesto que la finalidad existe claramente en el mundo humano. Reconocen, además, y con grandes ponderaciones, que también existe la finalidad (una finalidad inconsciente, que llaman «teleonomía») en el mundo orgánico e incluso en el inorgánico. Lo que sucede es que, al preguntarse por la *ultima ratio* de toda *esa* teleonomía, no tienen más respuesta que el azar o lo irracional. Pero ¿es esto negar formalmente el principio de finalidad?

Veamos primero qué es lo que entiende Monod por el azar. «Se emplea esta palabra —escribe— a propósito de los juegos de dados o de ruleta (...). Pero estos juegos mecánicos y macroscópicos no son "de azar" más que en razón de la imposibilidad práctica de gobernar con una precisión suficiente el lanzamiento del dado o de la bola. Es evidente que un mecanismo de lanzamiento de muy alta precisión es concebible, y permitiría eliminar en gran parte la incertidumbre del resultado (...). Pero en otras situaciones, la noción de azar toma un significado esencial y no simplemente operacional. Es el caso, por ejemplo, de lo que *se* pueden llamar las «coincidencias absolutas», es decir, las que resultan de la intersección de dos cadenas de causas totalmente independientes una de otra» (23).

El azar esencial resulta, pues, cuando se da una intersección de dos o más cadenas de causas independientes entre sí. Pero esto no se opone a que cada agente, cada causa, al actuar dentro de su propia cadena, se enderece a un fin determinado. Y esto basta para sacar verdadero al principio de finalidad, que no establece que todos los agentes del universo buscan un único fin común a todos ellos, sino que todos y cada uno de los agentes obra por un fin, por el suyo naturalmente, por el fin de cada uno de ellos.

Veamos, por último, qué es lo que entiende Hartmann por lo «irracional». Para este autor los tipos de irracional se pueden reducir a tres: primero, lo alógicamente irracional (derivado del hecho de que nuestras categorías y leyes lógicas no coinciden exactamente con la realidad, la cual, en muchas zonas, es antinómica y contradictoria); segundo, lo transinteligible irracional (apoyado en el hecho de que la zona de lo objetivado por nuestro entendimiento no agota nunca la realidad, por más que se desplace esa zona, con el progreso de la ciencia, hacia lo transinteligible), y tercero, por último, lo que es a la vez alógica y transinteligiblemente irracional (mezcla de los dos anteriores). A este último lo llama Hartmann lo eminentemente irracional.

Sin embargo, la suprema razón de cualquier tipo de irracional está para Hartmann en la imperfección y limitación del conocimiento humano, en cuanto que, por un lado, hay sólo una coincidencia parcial entre las categorías de nuestro entendimiento y las de la realidad, y, por otro lado, nuestro conocimiento

(23) JACQUES MONOD, Op. *cit.*, págs. 126-127.

es siempre limitado frente a la infinitud de lo no objetivable, de lo transinteligible. Y es que la constitución cognoscitiva humana se orienta a fines no puramente teóricos, sino vitales, y está sobre todo ajustada a lo relevante de la vida, sin cargar con el peso de lo irrelevante. Pero esto es ya afirmar que lo irracional no tiene nunca sus raíces en la esencia misma de la realidad, sino en la constitución del sujeto humano, y que por ello no se da un irracional en sí, propiamente hablando, sino sólo un irracional para nosotros. Si en algún caso se dice que la realidad misma es antinómica y contradictoria, esto hay que entenderlo también en relación con la lógica humana y con las categorías de nuestro entendimiento.

En consecuencia, el irracional de Hartman no va mucho más allá del azar de Monod, y la existencia de uno o de otro no se opone en nada al valor absoluto y universal del principio de finalidad. Azar e irracional son categorías gnoseológicas, no ontológicas.

7. PRUEBA DEL PRINCIPIO DE FINALIDAD

Pero vayamos ya con la prueba de dicho principio. Como ya se ha dicho más atrás se trata de un principio analítico o *per se notum,* y por consiguiente no admite una demostración directa, sino sólo una aclaración o manifestación de su evidencia, y en todo caso una demostración indirecta o por el absurdo que se seguiría de no aceptarlo.

Y al decir que se trata de un principio analítico no hay que entender con ello que estamos ante una pura tautología, una mera y simple repetición de la misma noción real, colocada primero como sujeto y después como predicado. Tal sería si nos limitásemos a decir «todo agente es agente» o «todo lo que tiende a un fin tiende a un fin», o cosas por el estilo.

De lo que se trata es de un principio necesario que se apoya en alguno de los cuatro modos de decirse *per se,* que ya señaló Aristóteles, y que es inmediato, o que no necesita (ni tiene) medio demostrativo. Concretamente el modo de *perseidad* de que aquí se trata es el cuarto, que, como es sabido, está en el plano de la causalidad.

Un principio así no puede demostrarse de manera directa, pero puede declararse o exponerse, bien poniendo de manifiesto la necesaria e inmediata unión que existe entre las nociones que lo forman, bien reduciéndolo o retrayéndolo hasta la experiencia, tanto externa como interna, de donde toma su origen todo el saber humano y los mismos principios primeros.

Pero antes de seguir adelante reproduzcamos aquí dos de los argumentos o exposiciones que utiliza Santo Tomás para manifestar la evidencia de dicho principio.

Dice así el primero: «Todo agente o actúa por impulso natural o por medio de su entendimiento. Pues bien, no cabe duda de que los agentes que actúan mediante su entendimiento lo hacen por un fin, puesto que primero conciben en su entendimiento lo que luego llevarán a cabo por su acción, y actúan con

esa concepción previa, que en esto consiste actuar mediante el entendimiento. Y del mismo modo que en el agente inteligente preexiste en su entendimiento la semejanza del efecto que será realizado luego mediante la acción, así también en el agente natural preexiste de algún modo la semejanza natural del efecto, en virtud de la cual la acción de ese agente está determinada a este efecto; y por eso vemos que el fuego genera el fugo, y la oliva, la oliva. Por tanto, así como el agente inteligente tiende por su acción a un fin determinado, así también el agente natural. En consecuencia, todo agente actúa por un fin» (24).

Y el segundo argumento dice así: «Si el agente no tendiese a un efecto determinado todos los efectos le serían indiferentes. Pero lo que es de suyo indiferente respecto a muchas cosas no efectúa una mejor que otra, y por ello, de lo que es totalmente indiferente no resulta ningún efecto, a no ser que sea determinado a algo concreto. Sería, por lo tanto, imposible que actuara. En consecuencia, todo agente tiene algún efecto determinado, que es su fin» (25).

De estos dos argumentos, el primero es directo u ostensivo, y el segundo, indirecto y por el absurdo. Y los dos concluyen en lo mismo.

Por lo demás, el primero implica, por una parte, un recurso a la experiencia, dentro de la cual el principio queda patentizado, y, por otra parte, contiene una declaración o manifestación del enlace necesario entre el agente y el fin, o mejor, entre el actuar y la dirección o tendencia a un fin. Vamos, pues, a desarrollar un poco estos pensamientos.

Comencemos por fijar nuestra atención en dos hechos de experiencia, a saber: que existen unos agentes que obran de manera inteligente y libre, como son los hombres, nosotros mismos, y que existen otros agentes que obran por energías o fuerzas naturales, sin entendimiento ni libertad, como son los demás agentes que conocemos: los animales, las plantas y los cuerpos inorgánicos. Que los animales pertenecen al sector de los agentes per ***naturam*** debería ser considerado despacio. Pero no es posible detenernos ahora en este punto. Citaré sólo un texto de Brentano a propósito de ese asunto. Dice así: «El instinto nidificativo de los pájaros —lo mismo que otros instintos— no es comparable a la técnica racional propia del hombre, sino a esa especie de técnica irracional, o actuación teleológica inconsciente, que caracteriza a la vida vegetativa. Pero aunque estos pequeños animales tienden únicamente hacia lo más inmediato, sus efectos llevan, no obstante, la marca de lo que está orientado en forma adecuada a unos objetivos mucho más remotos» (26).

Pues bien, es un hecho de experiencia interna, una conciencia o vivencia interior irrefutable, que nosotros, los hombres, obramos por un fin, o sea, que antes de obrar pensamos lo que vamos a hacer, nos proponemos en cada caso un determinado fin, y después elegimos los medios que nos parecen adecuados, los ponemos en práctica, y alcanzamos, por último, el fin que pretendemos. Es el fin, conocido de antemano, el que determina nuestras acciones, las causa a

---

(24) SANTO TOMÁS, ***Contra Gentiles,*** **III, 2.**
(25) **Ibídem.**
(26) FRANZ BRETANO, *Op. cit.,* pág. **246.**

modo de fin, atrayendo, y por eso dichas acciones tienden al susodicho fin. Sin duda alguna nosotros los hombres, cuando obramos como tales hombres, obramos por un fin.

Y es, por otra parte, un hecho de experiencia externa que los agentes no humanos que existen en el mundo actúan todos de maneras determinadas y ciertas, cada uno con arreglo a sus propias naturalezas o a sus propias energías naturales. Porque vemos que sus acciones no son caprichosas, sino siempre las mismas o muy semejantes. Nos produciría un gran desconcierto observar un buen día que las piedras volaban solas, o que las plantas se trasladaban por sí mismas de un lugar a otro, o que los animales comenzaban a hablar, o cosas por el estilo. De cada cosa prevemos lo que va a resultar, si no hay alguna fuerza que lo impida, porque en cada cosa vislumbramos (es un inteligible *per se* y un sensible *per accidens*) una tendencia, una propensión a determinadas acciones que llevan a fines ciertos, previsibles de antemano y que son en general muy convenientes para la cosa en cuestión. De hecho, pues, aunque de manera inconsciente y ciega, es decir, de un modo puramente material, también los agentes naturales obran por un fin.

Y si juntamos ahora la experiencia externa y la interna, como ocurre en los casos en que nos proponemos actuar nosotros sobre las cosas naturales para transformarlas o producir algún artefacto, nos encontramos con los mismos resultados anteriores. Por lo que toca a nosotros, nos experimentamos actuando por algún fin que nos hemos propuesto de antemano, y por lo que toca a las cosas naturales de que nos valemos, también las experimentamos como ordenadas o determinadas a sus respectivos fines mediante sus energías propias. Nosotros contamos con esas energías y esas inclinaciones naturales, y las hacemos servir a nuestros propósitos. Pero estos planes de actuación nuestra sobre el mundo material no serían posibles si las cosas se comportasen caprichosamente, si no estuvieran enderezadas cada una de ellas a unos determinados efectos, que están como entrañados o precontenidos en las cosas que los producen.

Y veamos ahora, al margen de la experiencia, o sea, de forma a *priori,* cómo se enlazan de manera necesaria e inmediata las nociones de agente y de fin para formar el principio de finalidad. Las nociones de agente y de fin hay que tomarlas aquí reduplicativamente, es decir, el agente como agente o en la medida en que actúa, y el fin como fin o en la medida en que atrae o finaliza la acción del agente; o lo que es lo mismo, aquí nos tenemos que colocar en la línea de la causalidad y no en la línea del ser. Por ello, decir que todo agente actúa por un fin equivale a decir que todo actuar es actuar por un fin o que todo actuar entraña tendencia a un fin.

Pero a poco que penetremos en las nociones de actuar y de tender a un fin, echaremos en seguida de ver la necesidad y la inmediatez de su enlace, porque actuar es un eflujo del agente hacia algo («obrar —dice Santo Tomás— no es otra cosa que comunicar aquello por lo cual el agente está en acto, en la medida en que esto sea posible»). Y esta comunicación o eflujo es siempre hacia algo determinado, pues nunca se da un actuar abstracto o indeterminado o

indiferente. Pero este eflujo o actuar determinado hacia algo determinado es ya un tender a un fin, y a un fin determinado y cierto, que no es otra cosa que el término al que se endereza y en el que se consuma el actuar en cuestión. Y como el término de cualquier acción, el efecto de ella tiene que estar de alguna manera precontenido en la causa de esa acción o en el agente en cuanto agente, pues nadie puede dar lo que no tiene, se sigue de aquí que la tendencia al fin, que se da en todo actuar, nace de la presencia o de la preexistencia ***quocumque modo*** del fin en el agente, o de la «semejanza» del fin en el agente, como indicaba Santo Tomás en el primero de los argumentos citados más atrás.

Y ese ***quocumque modo*** puede entenderse de dos maneras: una formal, intencional o intelectiva, que es la propia del fin en la intención del agente libre, y otra material, natural o virtual, que es la propia del fin en la inclinación del agente natural. Pero esa preexistencia o predeterminación del fin (o mejor, de su semejanza) en el agente hay que suponerla siempre, porque si el agente, cuando está en trance de obrar, fuese totalmente indeterminado o indiferente respecto de sus acciones, no actuaría en absoluto, no sería agente.

Estas últimas reflexiones abren el camino para la demostración indirecta o por el absurdo del principio de finalidad; demostración que puede hacerse de varias maneras, pero que, en atención a la brevedad, la reduciremos a las siguientes consideraciones:

Todo agente, por su acción, o bien tiende a un efecto cierto, determinado y definido, o bien tiende a un efecto incierto, indeterminado e indefinido; ya que el agente, por su acción, tiende necesariamente a algún efecto, o de lo contrario no sería agente. Pero entre lo cierto y lo incierto, entre lo determinado y lo indeterminado, y entre lo definido y lo indefinido, no puede haber término medio, como tampoco lo hay entre el ser y el no ser. Pues bien, si admitimos lo primero, tenemos ya confirmado el principio de finalidad, pues tender a algo cierto, determinado y definido es tender a un fin; y si suponemos lo segundo, tenemos entonces que admitir que el agente en cuestión es indiferente respecto a cualquier efecto. Pero en este caso, o bien resultarían de dicho agente todos los efectos o no resultaría ninguno, pues no habría más razón para que resultara uno que otro; y como todos no pueden resultar, no resultaría ninguno, y así no sería agente. Un agente que no sería agente: un absurdo.

Para terminar veamos, aunque de manera breve, los distintos modos como los distintos agentes tienden a sus respectivos fines, perfilando mejor una subdivisión dentro del grupo de los agentes ***per naturam***. Y lo vamos a hacer citando íntegro un texto de Santiago Ramírez que dice así:

«Hay tres modos distintos de obrar por un fin, de los cuales el ***primero*** es meramente ***ejecutivo,*** y dentro de él se da todavía una diferencia, porque si el principio ejecutivo del movimiento (o del obrar) es recibido en el que lo ejecuta de modo ***permanente*** y ***connatural,*** a una con su naturaleza, tal agente se mueve hacia el fin de modo ***ejecutivo-natural,*** como ocurre en los agentes meramente naturales, esto es, los inanimados y los no sensitivos (los minerales y las plantas); pero si es recibido en el que lo ejecuta de modo ***transeúnte*** y *vio-*

lento, aparte *y* en contra de su naturaleza, tal agente es movido hacia el fin de modo ***ejecutivo-violento,*** como sucede con los cuerpos movidos en contra de su inclinación natural.

»El ***segundo*** modo de obrar es ***elicitivo,*** en cuanto que en el mismo agente no sólo está el principio ejecutivo del movimiento (o del obrar), sino también, de algún modo, la razón de mover (o de obrar), o sea, el conocimiento del fin o del término del movimiento, aunque de modo imperfecto, material y necesario, como sucede en los animales brutos, que por una potencia especial, la apetitiva, tienden a sus propios fines.

»Por último, el ***tercer*** modo es ***directivo*** y ***electivo*** o ***libre,*** en cuanto que, en el mismo que obra por un fin se encuentra perfectamente y de manera propia, tanto el principio del obrar como la razón del obrar por un fin, cual ocurre en el hombre cuando obra formalmente como hombre. Y este es el modo más perfecto y formal de obrar por un fin» (27).

(27) SANTIAGO RAMÍREZ, *Op. cit.,* **pág. 318.**