

OMNE AGENS AGIT PROPTER FINEM. UN ANÁLISIS DE LAS ESTRATEGIAS ARGUMENTATIVAS EN EL PENSAMIENTO TELEOLÓGICO PREDARWINIANO

Andrés Luis Jaume Rodríguez
Universidad de las Islas Baleares

Resumen: En el presente artículo se evalúan los diversos argumentos (inferencia a la mejor explicación, argumento por analogía) que la tradición filosófica ha empleado en la defensa de la teleología. En contra de la opinión generalizada se señala que el descrédito de la teleología proviene no tanto de la revolución científica como de la insuficiencia de las propias estructuras argumentativas a favor de la primera. De este modo la crítica al pensamiento teleológico es consubstancial a su propio desarrollo filosófico y el origen de su descrédito cabe verlo en la propia reflexión filosófica.

Palabras clave: finalidad, argumento teleológico, historia de la teleología, Kant, revolución científica.

Abstract: In this paper we evaluate the different teleological arguments (inference to best explanation and analogy) which the philosophical tradition has developed in defense of teleology. But contrary to the main opinion, we sustain that teleology's discredit comes from the very argumentative structures and not from Scientific Revolution. Thus criticism to teleological thought arises from the own philosophical discourse and not only from external sources.

Key words: finality, teleological argument, history of teleology, Kant, scientific revolution.

1. INTRODUCCIÓN

Acudir a fines es una estrategia explicativa habitual que cubre gran parte de nuestra experiencia cotidiana y de las explicaciones en ciencias de la vida. No obstante el denominado principio metafísico de finalidad *omne agens agit propter finem* constituye una dificultad notable para nuestra imagen científica del mundo. Las razones de tales dificultades no hay que buscarlas solo en la Revolución científica o en el advenimiento del pensamiento darwiniano, sino también dentro de la propia historia de la filosofía. El principio de finalidad ha caído definitivamente en descrédito porque los argumentos que se han presentado en su defensa siempre han constituido inferencias muy débiles como abducciones o analogías. Por otra parte, los filósofos que lo han asumido como principio metafísico siempre han sido muy cautos a la hora de delimitar su ámbito de aplicación. En las páginas siguientes se presentan algunas de las contribuciones filosóficas más relevantes atendiendo de manera específica a la estrategia argumentativa seguida para la enunciación de tal principio.

2. EL PROBLEMA TELEOLÓGICO

Encontramos manifestaciones de la teleología en ámbitos diversos; así, admitimos que los órganos, las conductas y los artefactos tienen funciones y las entendemos en sentido finalista. Seres vivos y artefactos son, pues, el tipo de entidades susceptibles de adscripciones funcionales o finales. Pero, como puede imaginarse, si un artefacto no es lo mismo que un organismo o una entidad natural, la finalidad que podamos ver en él tampoco se explica desde los mismos presupuestos. Las adscripciones de finalidad o teleológicas no parecen problemáticas en exceso cuando son referidas al ámbito de la acción, también así lo entiende la tradición¹. Que las razones son causas es una tesis más fácil de aceptar que aquella que afirma que los organismos están dirigidos a fines. De forma que la denominada teleología natural siempre puede ser acusada de ser una analogía impropia entre el espacio de las intenciones y el mundo físico cerrado causalmente. En términos más substantivos podemos preguntarnos acerca de qué garantías tiene esta presunta finalidad de ser intrínseca a las entidades de las que se predica y no una mera analogía respecto de la experiencia cotidiana de aquellos agentes capaces de determinar su voluntad. Dicho de otra manera, nos preguntamos por el alcance –qué entidades obran *propter finem*– y, en consecuencia, la validez del principio metafísico de finalidad.

Desde el punto de vista formal las explicaciones teleológicas o que apelan al principio de finalidad incurrir en el denominado problema de la causa-

¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Principiis Naturae* 3, edición de A. Osuna y traducción de E. García Estébanez, Madrid, BAC, 2001; también FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, edición y traducción de S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver, Madrid, Gredos, 1960-1966, XXIII.

ción retroactiva, es decir, invierten el orden lógico en el que la causa antecede al efecto, de forma que el efecto se convierte en causa de la causa eficiente. Dentro de la tradición escolástica Ockham, Escoto y Suárez prestaron especial atención a esta dificultad.

Por otra parte, hay que destacar que dentro de la teoría de la explicación científica propia del positivismo lógico la teleología es entendida como funcionalidad. No obstante, las explicaciones funcionales no se adecuan al esquema del modelo nomológico-deductivo, pues formalmente presentan una anomalía importante al incurrir en la falacia de afirmación del consecuente, con lo que la relación explicativa que se establece entre *explanans* y *explanandum* no es válida². Dentro de la filosofía contemporánea de la ciencia se han constituido notables intentos³ para legitimar este tipo de explicaciones, si bien su éxito es cuestionable.

En suma, puede decirse que el problema fundamental de la teleología admite dos formulaciones, una de carácter ontológico y otra de corte netamente epistemológico. La primera de ellas aborda la cuestión acerca de la existencia real de la teleología, mientras que la segunda se pregunta por la legitimidad de los argumentos que recurren a la misma.

3. LOS ARGUMENTOS TELEOLÓGICOS DE PLATÓN Y ARISTÓTELES: ENTRE LA ANALOGÍA ANTROPOMÓRFICA Y LA INFERENCIA A LA MEJOR EXPLICACIÓN

Los primeros autores en tematizar el problema de la teleología fueron Platón y Aristóteles. Platón aborda el tema en el *Fedón*, en el pasaje conocido como segunda navegación, y en el *Timeo*. Si bien, no puede decirse que haya una doctrina teleológica unitaria en Platón, puesto que tanto el *Fedón* como el *Timeo* pertenecen a períodos distintos dentro de la filosofía platónica. Así, mientras que el *Fedón* es una obra en la que claramente se defiende la teoría de las formas, el *Timeo* pertenece a los diálogos posteriores. La teleología platónica expuesta en el *Fedón* es una crítica a las doctrinas materialistas y trata de suponer un principio de inteligibilidad en la naturaleza de corte intencional. Hay fines intrínsecos porque así han sido dispuestas las cosas. El finalismo platónico no es intrínseco a la naturaleza sensible, sino que depende de la existencia de las ideas o formas como causas. En el *Timeo*, Platón es más crítico con la teoría de las ideas. Las ideas o formas ya no son causa formal, eficiente y final como sucedía en el *Fedón*, sino sólo causa formal, habiéndose convertido la causalidad eficiente y final en los diseños de un Demiurgo ordenador del mundo a partir de un material originario⁴. Platón presenta en

² Cf. K. HEMPEL, *La explicación científica*. Barcelona, Paidós, 1996.

³ Cf. C. ALLEN, M. BEKOFF AND G. LAUDER (eds.), *Nature's Purposes*, Cambridge, Mass., M.I.T. Press, 1998.

⁴ Recuérdese que la idea de *creatio ex nihilo* es ajena al pensamiento griego. En la cita de Platón y Aristóteles sigo las ediciones de Gredos.

este diálogo al mundo creado por el Demiurgo como un gran organismo. Así el mundo incorpora belleza (29a) y orden (30a); el mundo es producto de la inteligencia del Demiurgo que copia un modelo perfecto (28a). De este modo hay fines conforme a las intenciones del arquitecto del universo, el mundo no es producto del azar.

La teleología platónica es principalmente de corte antropomórfico. El recurso a los fines parte de argumentos epistemológicos, las formas son garantía de inteligibilidad de lo real, porque hay formas, hay conocimiento y ese conocimiento es posible porque la realidad sensible participa de algún modo de las formas inteligibles. Las formas, además, añan, a diferencia de los argumentos materialistas, tanto la causa formal como la final, es decir, explican tanto el qué es una cosa en tanto que cosa como el para qué de esa cosa, conceptos que para Platón van íntimamente ligados.

Aristóteles, a diferencia de Platón, estudia la realidad a través de las entidades o sustancias; no hay una duplicidad de realidades, sino sólo una única realidad. Así, todo lo que es, es sustancia o es predicado de una sustancia. Aristóteles aborda el problema de la teleología en varias de sus obras. Quizás de todas ellas la más importante en lo que a teleología concierne sea la *Física* (ca 324-323 d.C.) La *Física* es el texto en el que elabora más generalmente lo que ha venido a llamarse la Filosofía Natural de Aristóteles y, a diferencia de la *Metafísica*, en la que también se habla de teleología⁵, y tiene una unidad estructural mayor. También hay que mencionar el tratado *Acerca de las partes de los animales* (*De partibus animalium*) en el que, a diferencia de otras obras eminentemente descriptivas como la *Historia de los Animales* (en la que los argumentos teleológicos están ausentes), desarrolla una serie de argumentos a favor de la teleología de carácter previo a las investigaciones fisiológicas que componen el tratado⁶.

Todos los argumentos teleológicos que presenta Aristóteles, al igual que Platón, van dirigidos en contra de las explicaciones materialistas de los fenómenos naturales. El gran hallazgo de Aristóteles, frente a sus predecesores, fue la causalidad final. Así lo expone en el libro A de su *Metafísica* en el que presupone y hace referencia a lo tratado en el libro B de la *Física*. Además, a diferencia de Platón, señala que los fines son intrínsecos a las sustancias y no dependen de los diseños de un supuesto demiurgo.

Con el esquema de las cuatro causas Aristóteles pretendía haber completado el esquema explicativo de la realidad. La causalidad es un principio explicativo en tanto que da respuesta a un porqué. Explicar un fenómeno determinado implica establecer un trasfondo causal que permita dar razón

⁵ La causalidad final, fundamento de la teleología aristotélica, se expone en varios pasajes de la *Metafísica*, si bien, atendiendo a la hipótesis genética de Jaeger, la *Metafísica*, es posterior a la *Física*.

⁶ El título de éste es engañoso, ya que antes de ser una descripción anatómica, que es lo que se parece sugerir, explica las causas de las partes de los animales.

del mismo⁷. Pero Aristóteles no presenta ningún argumento deductivo del que podamos colegir la pretendida obviedad de sus planteamientos. Sus argumentos proceden mayoritariamente por medio de inferencias abductivas y analogías. Por ejemplo, la consideración de la forma de los dientes incisivos es la que es porque los dientes tienen la función que tienen, a saber, desgarrar la carne; lo mismo puede decirse de la organización del cuerpo de los seres vivos y su adaptación al medio. En ambos casos la finalidad intrínseca es la mejor explicación disponible para dar cuenta de ambos fenómenos. También encontramos un razonamiento por analogía en la medida en que las entidades artificiales poseen intrínsecamente fines, es decir, están diseñadas conforme a un plan previo y para cumplir una función determinada, las entidades naturales, cuya existencia es ontológicamente anterior y no defectiva, también están dirigidas hacia un fin. Así inferimos la finalidad de la naturaleza a partir de la finalidad de las entidades artificiales⁸.

Durante la Edad Media hubo quien interpretó la finalidad aristotélica bajo un determinado sesgo subjetivista o metafórico, como Escoto, y Ockham desderró la causalidad final de los seres inanimados. Aunque las inferencias a la mejor explicación de Aristóteles anteriormente aludidas sí parecen estar comprometidas con su realismo metafísico. La existencia de la causalidad final es algo objetivo que se corresponde con la realidad⁹. Así como la existencia de las entidades materiales es para Aristóteles un hecho indubitable, tampoco se puede dudar de la finalidad. En cuanto a la teleología aristotélica hay que insistir en que no sería correcto interpretarla como una teleología universal, simplificación excesiva que a menudo se comete con las doctrinas aristotélicas. En ningún momento parece sostenerse que todo aquello que sucede por naturaleza persiga intrínsecamente un fin, sino sólo algunas entidades o procesos naturales están diseñados para un fin. La ocurrencia de una marea o una tormenta no tienen finalidad alguna, al igual que la existencia de la piedra o el hecho de que mi gata tenga un pelaje blanco y negro. Sin embargo, los órganos de los seres vivos o sus conductas sí tienen claramente finalidad, tal como he presentado los argumentos de Aristóteles. Aristóteles es de los primeros en subrayar este hecho, aún hoy filósofos y biólogos discuten acerca de la finalidad natural que creemos ver tras las adscripciones funcionales.

La idea de Bien pasó a la tradición como uno de los denominados trascendentales. De lo que es, según admitían los escolásticos, podía predicarse el bien, la verdad y la belleza; *bonum, verum et pulchrum*. La idea de bien es de raigambre platónica. Sin embargo, en tanto ésta no es sino una concreción del *eidōs* podemos pensar que Aristóteles es deudor de la misma y, aunque de una

⁷ “No creemos conocer algo si antes no hemos establecido en cada caso el porqué (lo cual significa captar la causa primera)” ARISTÓTELES, *Phys.* 194b20. El traductor, en la nota al pie correspondiente, señala la conveniencia de interpretar *causa primera* como causa próxima.

⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 199a10 y ss.

⁹ Si bien en este punto algunos intérpretes como Wieland no parecen coincidir.

manera más inmanente, también la emplea. Tanto uno como otro admitirán respectivamente que los diferentes eventos que acaecen, en la medida en que son, tienden a un bien propio o que nada ocurre siguiendo una causalidad ciega; todo ocurre con fines al cumplimiento de un fin natural.

Con la idea de bien o de finalidad podemos ver una injerencia de los asuntos humanos en la esfera natural. No es la primera. El mito constituye un intento previo de dar razón de los fenómenos acudiendo a diversas antropomorfizaciones. De algún sitio tenemos que sacar los conceptos para una explicación del mundo y es obvio que la única posibilidad es el reciclaje de los conceptos cotidianos. El hecho de que se recurra a materiales del ámbito cotidiano más inmediato para la explicación de lo que acaece debería darnos qué pensar a propósito de las relaciones entre sentido común y ciencia. La idea de bien no tiene la exclusiva en estas relaciones. Un ejemplo tomado del ámbito jurídico y extrapolado a la ciencia y la filosofía es la causalidad. La causalidad no deja de ser un concepto antropocéntrico de origen jurídico. *Aitía* es causa, pero también culpa, *aitiós* es el culpable, el responsable cuando se comete un delito. Como se ve no es ninguna solución neutra. Este antropocentrismo cobrará mayor importancia en la Edad Media con la cristianización de las fuentes clásicas y la idea de *creatio ex nihilo*.

4. LA SUBSTANTIVACIÓN DE LA TELEOLOGÍA Y SU QUIEBRA POSTERIOR: LA REELABORACIÓN ESCOLÁSTICA DE TOMÁS DE AQUINO

Algunos historiadores como Gilson¹⁰ introducen el estudio de la Filosofía Medieval a partir de la Patrística del siglo II. El primer autor cristiano que muestra un claro interés por la Filosofía es Agustín (s. IV), más tarde obispo de Hipona y padre de la Iglesia de Occidente. Con Agustín de Hipona nos encontramos al final de la Antigüedad –lo que historiográficamente se ha denominado tardo-antigüedad– y a las puertas de la Alta Edad Media. La idea de la naturaleza de Agustín está dominada por el influjo neoplatónico y cabe ver en su producción filosófica el legado del *Timeo* de Platón bajo la perspectiva soteriológica cristiana. Un buen ejemplo de ello lo constituye una de sus primeras obras, el diálogo *De ordine*, en la que defiende que toda la creación –concepto ajeno al pensamiento griego– es fruto del designio divino:

“¿Quién negará, ¡oh Dios grande!, que todo lo administras con orden? ¿Cómo se relacionan entre sí en el universo todas las cosas y con qué ordenada sucesión van dirigidas a sus desenlaces!”¹¹.

La herencia platónico-agustiniana en el pensamiento europeo será clave hasta el siglo XIII con el advenimiento del estudio de Aristóteles. Las obras

¹⁰ Cf. E. GILSON, *La Filosofía en la Edad Media*. Madrid, Gredos, 1999; *D’Aristote à Darwin et retour*, Paris, Vrin, 2009.

¹¹ AGUSTÍN DE HIPONA, *Sobre el orden*, edición de V. Capanaga, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1969, cap. V.

aristotélicas de las que hasta el momento se había dispuesto eran las traducciones de Boecio de los tratados de lógica y poco más. El aristotelismo medieval cobra fuerza con la escolástica y particularmente con la obra de Tomás de Aquino. El tomismo refleja muy bien cuál es la concepción de la naturaleza que defiende una facción importante del mundo académico medieval. En este debate, la teleología desempeña un papel muy importante, tanto por su conceptualización, que a mi juicio difiere en algunos matices de la aristotélica, como por los problemas que evidencia y que serán tematizados por otros autores posteriores como Ockham o Suárez dentro de la misma tradición.

Las investigaciones de Tomás de Aquino sobre la teleología natural aparecen ya en su obra más temprana, de modo particular el opúsculo intitulado *De principiis naturae* (ca.1255), si bien el tema lo retoma en su *Summa contra Gentes*, aunque de manera menos exhaustiva. El opúsculo *De principiis naturae* procede a una clasificación de los principios de la naturaleza. Se trata ante todo de una reflexión centrada en el concepto aristotélico de entidad o substancia. En esta reflexión ocupa un papel preeminente el concepto de finalidad como propio de la noción de substancia conforme a la doctrina aristotélica. Así, encontramos formulado lo que la tradición ha denominado el principio de finalidad¹², el principio que afirma que todo agente obra por un fin¹³.

La finalidad, si bien en las entidades naturales está determinada, es considerada por Tomás de Aquino un principio extrínseco a la substancia. Tomás de Aquino distingue claramente entre principios intrínsecos y principios extrínsecos, es decir, principios que actúan desde el interior de la substancia y principios que actúan desde el exterior de la misma. Los principios intrínsecos son la materia y la forma, mientras que los principios extrínsecos son la causalidad eficiente y la causalidad final. Si bien los principios mencionados se corresponden con las cuatro causas aristotélicas, la clasificación anteriormente señalada parece ajena al pensamiento de Aristóteles. No quiere esto decir que con ésta se violente de algún modo la teoría aristotélica, pero sí es cierto que implica ya una interpretación, bien sea para aclarar la concepción aristotélica, bien para contaminarla.

Para Tomás de Aquino el fin es *causa causarum*, el fin es la causa de la causalidad de todas las demás causas¹⁴. Tomás se centra en la finalidad de la

¹² "Y debe saberse que todo agente, tanto natural como voluntario, pretende un fin; sin embargo de esto no se sigue que todo agente conozca el fin o que delibere sobre el fin. Pues conocer el fin es necesario cuando las acciones no están determinadas, sino que pueden ser cosas opuestas, como es el caso de los agentes voluntarios; y por esto es necesario que conozcan el fin por el que determinan sus acciones. Pero en los agentes naturales las acciones están determinadas, por lo que no es necesario elegir lo que conduce al fin." TOMÁS DE AQUINO, *De principiis naturae*, 3.

¹³ Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* B.

¹⁴ "Por tanto, el fin es causa de la causalidad eficiente por cuanto hace a la eficiente ser eficiente; igualmente hace a la materia ser materia y a la forma ser forma, ya que la materia sólo recibe la forma por el fin y la forma sólo perfecciona a la materia por el fin. Por eso se dice que el fin es la causa de las causas, porque es la causa de la causalidad de todas las causas." TOMÁS DE AQUINO, *De principiis naturae*, 4.

substancia; son las entidades las que incorporan una finalidad intrínseca en virtud de su esencia y no el mundo como copia de algún misterioso arquetipo.

En Tomás de Aquino encontramos una importante clasificación de la finalidad ya que este mismo señala de qué diversa manera los diferentes agentes obran *propter finem*. En primer lugar, como es obvio, Dios obra *propter finem*, en segundo lugar los seres capaces de determinar racionalmente su voluntad –es decir, los humanos– y, finalmente surge la cuestión disputada acerca del resto de entidades que para Tomás de Aquino se dividen en brutos y seres inanimados. En fin, al margen de la cuestión de la voluntad divina de la que aquí no cabe aventurar nada, Tomás de Aquino es muy cauto al proceder a separar la teleología en los ámbitos ya señalados, a saber, la acción racional, la acción animal y el resto de conexiones causales que puedan engendrar las demás entidades. Así, la cuestión acerca del principio de finalidad en otros seres y entidades es sufragánea de un argumento por analogía con la acción divina y con la acción racional de los humanos. No obstante, la finalidad en entidades no animadas puede entenderse también como una mera propensión, es decir, algo intrínseco a la entidad, del mismo modo que es intrínseco al oro ser dúctil o conductor de la electricidad¹⁵. De este modo la analogía es meramente nominal y se acepta una finalidad intrínseca entendida como propensión o, de otra manera, se entiende la propensión por analogía con la acción volitivamente determinada.

Obsérvese que en lo tocante a los organismos Tomás de Aquino atribuye finalidad a entidades y no a partes de entidades. Este aspecto es muy relevante si se tiene en cuenta que Aristóteles en el *De partibus animalium* I, 1 procede del mismo modo. La consideración de la finalidad tiene que ver con la organización de las partes constituyentes de la entidad como un todo; las partes funcionales tienen sentido únicamente en la medida en que se relacionan con la substancia a la que pertenecen y proceden conforme al bien de esa misma entidad.

Un enfoque radicalmente distinto lo encontramos en Guillermo de Ockham. Este autor, en su *Summula philosophiae naturalis*, discrepa respecto de la concepción finalista. Ockham es de los primeros en criticar el concepto de causalidad final y lo restringe a los seres capaces de actos volitivos. A los agentes que no actúan consciente y voluntariamente difícilmente puede atribírseles una causa final. Así, los argumentos por analogía en los que se apoyaban Aristóteles o Tomás de Aquino carecen de validez alguna. La finalidad queda circunscrita al ámbito de la intencionalidad y no al de la naturaleza. Finalmente, ya en el Renacimiento, con Francisco Suárez, autor escolástico

¹⁵ “Parece más propio que delibere el agente voluntario que no el agente natural: y así es claro, por mayor razón, que es posible que un agente natural pretenda un fin sin deliberación. Y este pretender no es otra cosa que tener una inclinación natural hacia algo.” TOMÁS DE AQUINO, *De principiis naturae*, 3. La inclinación natural a la que alude Tomás de Aquino puede interpretarse como una propensión o una propiedad subjuntiva.

con mentalidad de hombre moderno, encontramos una curiosa crítica a la teleología o a las causas finales. Suárez, en la Disputación XXIII de sus *Disputationes Metaphysicae*, hace notar la dificultad acerca de cómo es posible que un resultado, un fin, sea causa de algo, pues el efecto es posterior a la causa. La cuestión de Suárez apunta claramente a una consideración aislada de la causalidad eficiente que, sin embargo, no ha lugar bajo los presupuestos aristotélicos en los que se mueve. De hecho, la concepción aristotélica de la sustancia como entidad automotriz imbuida de una forma substancial evita ese mismo problema. Sin embargo, como señala Des Chene¹⁶, los aristotélicos modernos no son ajenos a la posibilidad de un mundo puramente mecánico; el problema es una concepción claramente distinta de la noción de orden natural en la que éste, sin finalidad intrínseca, es apenas inteligible¹⁷. En el texto de Suárez tenemos no sólo una anticipación del clima filosófico en torno a la denominada Filosofía Natural sino también una insinuación del problema de la causación retroactiva que tanto va a preocupar a los filósofos de la ciencia de la concepción heredada a propósito de las explicaciones funcionales y teleológicas.

5. MECANICISMO Y TELEOLOGÍA: EL ARGUMENTO EPISTEMOLÓGICO DE DESCARTES Y EL PROCEDIMIENTO ABDUCTIVO DE LEIBNIZ

En los inicios de la Modernidad e incluso bien entrado el siglo XVII conviven diversas tendencias filosóficas en lo que concierne al estudio de la denominada Filosofía Natural. La aceptación del esquema explicativo galileano no es unánime y en el ámbito académico, como muy bien ha estudiado Kristeller¹⁸, predomina más el aristotelismo escolástico que la nueva ciencia o la filosofía de los modernos. Si nos centramos únicamente en la Filosofía Natural del siglo XVII vemos que la gran mayoría de filósofos naturales rechazan tanto el aristotelismo como el materialismo¹⁹, pese a que la educación universitaria en la época sea mayoritariamente aristotélica.

Es difícil explicar por qué el mecanicismo se va imponiendo frente al aristotelismo como imagen científica. Es obvio que una visión de la historia de las teorías científicas como búsqueda afanosa de la verdad es del todo insuficiente para explicar el progresivo triunfo del mecanicismo. Sin embargo, lo que sí puede acusarse es que a mediados del siglo XVII el aristotelismo va perdiendo adeptos a favor del mecanicismo y, en consecuencia, la idea de una

¹⁶ Cf. D. DES CHENE, *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca, Cornell University Press, 1996, p. 178.

¹⁷ No hay que olvidar que la noción de causalidad humeana es ajena al pensamiento escolástico. Cf. *Ibid.*, p. 179.

¹⁸ Cf. P. O. KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, FCE, 1993.

¹⁹ Cf. M. J. OSLER, "Whose Ends? Teleology in Early Modern Natural Philosophy", en J. H. BROOKE, M. J. OSLER and J. M. VAN DER MEER, *Science in Theistic Contexts: Cognitive Dimensions*, Osiris, 2nd series, Vol. 16, 2001, pp. 152-153.

causalidad final como principio metafísico se va debilitando progresivamente. De este modo tenemos una ciencia galileana, cartesiana y baconiana que trata de explicar la realidad sensible a través del mecanicismo, mientras que de algún modo pervive cierto aristotelismo residual en las ciencias de la vida como la medicina o la historia natural. Así, siguiendo a Rossi²⁰, hay varias historias posibles de la ciencia. No creo que se trate, pues, de hacer una apologética de la racionalidad científica a través de sus logros históricos, sino de presentar diferentes estadios de la racionalidad científica que no responden en modo alguno a una imagen triunfalista.

El concepto historiográfico de Revolución Científica²¹, puede dar una idea de que, en efecto, hay un cambio substancial en la concepción de la naturaleza que se inicia de manera clara en el s. XVI y que se va asentando en el s. XVII. Ligado a este cambio aparece un progresivo abandono de la idea de finalidad, consecuencia de un abandono de la metafísica aristotélica y, en particular, de la doctrina hilemórfica de la substancia. Sin embargo, la cuestión no es que se abandone la teoría aristotélica de la substancia, sino por qué se abandona. Bien es cierto que científicos como Galileo no consideran las causas en el estudio del movimiento y, en consecuencia, no necesitan postular un principio motriz intrínseco a las substancias²².

Entre los filósofos, Bacon, Descartes o Spinoza rechazan la causalidad final en aras a una filosofía de la naturaleza mecanicista que sostiene que la única causalidad de la que se puede hablar con rigor es la causalidad eficiente. Este rechazo unánime implica una nueva consideración de la materia en un sentido no aristotélico, es decir, carente de su propio principio motriz como propiedad inherente a la materia. Así, Osler señala que las dos fuentes de rechazo de la causalidad final para los filósofos mecanicistas son (1) la nueva concepción de la materia y (2) el rechazo de un vocabulario intencional en las cuestiones de filosofía natural. Sin embargo creo que hay una razón puramente epistemológica más relevante que propugna el rechazo de la finalidad: la insuficiencia epistemológica de cualquier argumento finalista. De este modo la finalidad no se rechaza únicamente como consecuencia de la adopción de un punto de vista mecanicista, sino como consecuencia de las claras limitaciones epistemológicas que necesariamente involucra. La anterior tesis es clara en la obra de Descartes y, en mi opinión, modifica substancialmente el curso de la reflexión filosófica.

Si hay un filósofo que se ha opuesto radicalmente en la historia de la filosofía a la autoridad de Aristóteles²³ ése ha sido Descartes, tanto por su con-

²⁰ Cf. P. ROSSI, *Las arañas y las hormigas*, Barcelona, Crítica, 1986.

²¹ Concepto que ha sido criticado por autores como S. SHAPIN, *The Scientific Revolution*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

²² Cf. G. MOLLAND, "Science and mathematics from the Renaissance to Descartes", in G. H. R. PARKINSON (ed.), *Routledge History of Philosophy*, London-New York, Routledge, 1993, vol. IV.

²³ Mucho se ha escrito sobre el peso de la escolástica y, más concretamente, del aristotelismo en Descartes, pero es obvio que su ciencia natural rechaza de plano cualquier dependencia de estas dos fuentes.

cepción dualista del alma que bien le valió la condena eclesiástica²⁴ y que propone una antropología radicalmente opuesta al aristotelismo y a la doctrina católica, como por su rechazo de la causalidad final, que suplanta por su mecanicismo. Para Descartes, además de Dios, a quien conviene especialmente el concepto de substancia, la realidad creada se divide en dos substancias: la *res cogitans* y la *res extensa*. No hay algo así como un hilemorfismo aristotélico o la concepción igualmente aristotélica de los seres vivos como entidades dotadas de un principio anímico intrínseco que informa la materia. La justificación de la ontología cartesiana es claramente deudora de sus tesis epistemológicas. Si el atributo esencial de la *res cogitans* es el pensamiento o autoconciencia, el de la *res extensa* es la extensión²⁵. La extensión tiene, además, dos modos o afecciones, la figura y el movimiento. Si las cosas materiales tienen por atributo esencial la extensión, un estudio de estas substancias debe hacerse sobre su principal atributo. La extensión es susceptible de un análisis geométrico. De este modo para estudiar la física es necesario únicamente considerar su extensión sin requerir nada más. El mecanicismo es suficiente como explicación de la naturaleza. El movimiento lo crea Dios conjuntamente con la materia; las leyes de la naturaleza son leyes mecánicas, pues no es necesaria más causalidad que la causalidad eficiente. De hecho, Descartes critica la causalidad final en la IV de sus *Meditaciones Metafísicas*²⁶. La crítica cartesiana a las causas finales parte de un posicionamiento teológico y se acomete tras un proceso de garantía epistémica acerca de la existencia divina. Las causas finales no tienen lugar porque los designios divinos son incognoscibles. Apelar a las causas finales supone afirmar más de lo que es legítimo afirmar para un entendimiento finito. La crítica cartesiana a la causalidad final es, pues, una crítica desde el presupuesto de la trascendencia divina y la asunción de los recursos cognitivos humanos. No se discute si hay o no hay causas finales o, lo que es lo mismo, designios divinos en la creación, sino que se pone en duda que puedan ser conocidos. La negación de la finalidad se

²⁴ Cf. G. MÜLLER, *Dogmática*, Barcelona, Herder, 1998, pp. 113-114.

²⁵ Descartes ejemplifica la *res extensa* con un trozo de cera. El atributo que persiste a todos los cambios imaginables del trozo de cera es siempre la extensión. De este modo afirma en la segunda de sus *Meditaciones Metafísicas*: "Pero ¿qué es, hablando con precisión, lo que yo imagino cuando lo concibo de esta suerte? Considerémoslo atentamente y, separando todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos lo que queda. No queda ciertamente más que algo extenso, flexible y mudable".

²⁶ "Al considerar esto con atención, me ocurre ante todo pensar que no debo extrañarme de no poder comprender por qué hace Dios lo que hace, y que no por eso hay que dudar de su existencia; porque acaso veo por experiencia muchas otras cosas que existen, sin poder comprender por qué ni cómo las ha hecho Dios; pues sabiendo, como sé, que mi naturaleza es en extremo endeble y limitada y que la de Dios, por el contrario, es inmensa, incomprensible e infinita, ya no me es difícil desconocer que hay infinitas cosas en su poder cuyas causas exceden al alcance de mi espíritu; y basta esta razón para persuadirme de que todas esas causas, que suelen sacarse de los fines, no tienen aplicación alguna en las cosas físicas o naturales; pues no me parece que se pueda, sin temeridad, indagar y tratar de descubrir los fines impenetrables de Dios." R. DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas IV*, edición y traducción de M. García Morente, Madrid, Espasa, 1997.

hace desde el ámbito epistemológico, no ontológico²⁷. Es así una eliminación parsimoniosa, que opta por el camino más simple en la explicación de la realidad sensible, una estrategia puramente metodológica que circunscribe la finalidad substantiva a un limbo ontológico o a una cuestión de fe. Descartes concibe una ciencia física que no la tiene presente y que, además, no la necesita para explicar la realidad sensible. La física cartesiana tuvo poco éxito en la ciencia moderna, y fue sustituida por la de Newton. Sin embargo, sí perduró de manera sistemática su mecanicismo y con él la completa erradicación del finalismo de la ciencia física. Con Descartes, la Modernidad hereda la primacía de la epistemología respecto de la ontología. Desde este momento saber cómo es el mundo estará subordinado a saber cómo me es dado conocerlo.

En Leibniz el peso de la tradición escolástica es más explícito que en Descartes y no duda en rehabilitar el finalismo que Descartes había criticado retomando la advertencia de la segunda navegación socrática en el *Fedón* de Platón, tal como se indica en el §20 de su *Discurso de Metafísica*. En el §22 de esta misma obra intenta encontrar un equilibrio entre mecanicismo y finalismo y señala que ambas son vías adecuadas y compatibles, en contra de Descartes, que anulaba el recurso a las causas finales. Las causas finales, señala Leibniz, son especialmente idóneas para la explicación en ciencias naturales, especialmente cuando consideramos la realidad como el producto de la creación voluntaria de Dios. Los argumentos de Leibniz a favor de la reconsideración de las causas finales oscilan entre una inferencia a la mejor explicación y una analogía²⁸ en la que se compara la acción creadora de Dios con la acción intencional de un artesano. Si bien la inferencia a la mejor explicación es aquí un principio epistemológico subordinado a una tesis más fuerte, de carácter metafísico, acerca de la existencia de fines de manera intrínseca en la naturaleza, conforme a los lineamientos de una metafísica teológica que incide en la propositividad divina²⁹. En este aspecto, el lineamiento de Leibniz con las tesis de la metafísica escolástica es claro. La consecuencia inmediata de este planteamiento dentro de las corrientes modernas³⁰ del siglo XVII es que el materialismo cartesiano se ve complementado con un argumento a favor de la necesidad de incluir en las sustancias materiales

²⁷ Cf. M. J. OSLER, *op. cit.*, p. 156.

²⁸ “Sin embargo, encuentro que la vía de las causas eficientes, que es más profunda, en efecto, y en algún sentido más inmediata y a priori, es en cambio bastante difícil cuando se llega al detalle, y creo que nuestros filósofos están, la mayoría de las veces, todavía muy lejos de ella. Pero la vía de las finales es más fácil y no deja de servir con frecuencia para adivinar verdades importantes y útiles, que habrá que buscar mucho tiempo por otro método más físico; de lo cual la anatomía puede proporcionar ejemplos considerables.” G. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, edición y traducción de J. Marías, Madrid, Alianza, 1997, §22.

²⁹ Cf. *Ibid.*, § 1 titulado “De la perfección divina, y que Dios lo hace todo del modo más deseable.” Cf. también §19: “Dios se propone siempre lo mejor y lo más perfecto”.

³⁰ No hay que olvidar que durante toda la Modernidad pervive una importante corriente escolástica que además es enseñada de manera sistemática en las universidades. La filosofía de la Modernidad no es sólo *Filosofía Moderna*.

algún principio metafísico intrínseco que explique los fenómenos en los que éstas se ven involucradas³¹. Para Leibniz el mecanicismo es una postura parcial³² e inadecuada desde un punto de vista metafísico³³.

6. KANT: LA TELEOLOGÍA COMO ANTINOMIA

A mi juicio Kant cierra la Modernidad e inaugura la filosofía contemporánea. En cierto sentido acrisola los dos grandes posicionamientos en torno a la naturaleza existentes en la Modernidad: la posición teleológica que sigue la tradición platónico-aristotélica y el mecanicismo que se inaugura con la nueva ciencia. De otra manera, el divorcio existente entre un posicionamiento centrado en la consideración de la incipiente nueva física tras la Revolución científica y la tradición más centrada en el estudio de los organismos que no verá su propia revolución hasta bien entrado el siglo XIX.

La perspectiva kantiana sobre la teleología en la ciencia natural plantea dos cuestiones muy actuales en Filosofía de la Biología. Por una parte la autonomía de las ciencias de la vida. Por la otra, la justificación de un lenguaje teleológico en las mismas.

Si bien respecto a Aristóteles señalé que no creía posible una interpretación al margen de cualquier compromiso ontológico, es obvio que en Kant la presencia de dicho compromiso es, cuando menos, problemática, ya que antes que un problema acerca de cómo sea la realidad, Kant plantea un problema sobre cómo la conocemos, puesto que asume que la realidad nouménica es incognoscible en tanto que cosa en sí.

El análisis de la teleología aparece en la tercera de sus críticas o *Crítica del Juicio (KU)*³⁴ (1790). Es importante distinguir los juicios en un sentido lógico, de la facultad de juzgar. Un juicio, en el sentido lógico del término, es una operación del entendimiento por medio de la que éste relaciona dos o más conceptos. Por otra parte tenemos la facultad de juzgar, que para Kant es una facultad mediadora entre el mundo sensible o la naturaleza y la razón o el

³¹ “Pero esta fuerza es algo diferente de la magnitud, de la figura y del movimiento, y por ello se puede juzgar que no todo lo que se concibe en los cuerpos consiste únicamente en la extensión y sus modificaciones, como opinan nuestros modernos. Así nos vemos obligados de nuevo a restablecer algunos entes o formas que han desterrado. Y parece, cada vez más, aunque todos los fenómenos particulares de la naturaleza se puedan explicar matemática o mecánicamente por los que los entienden, que, no obstante, los principios generales de la naturaleza corpórea y de la mecánica misma son más bien metafísicos que geométricos, y corresponden más bien a algunas formas o naturalezas indivisibles como causas de las apariencias, que a la masa corpórea o extensión”. G. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, §18.

³² Podemos encontrar las mismas conclusiones en la *Disquisition about the Final Causes* de R. Boyle (1688).

³³ Cf. P. Rossi, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, Barcelona, Crítica, 1998, p. 147.

³⁴ Habitualmente, en español, a partir de la traducción de Morente (1914) se ha traducido *Kritik der Urteilskraft* como *Crítica del Juicio*, sin embargo la traducción puede ser confundente, ya que propiamente lo que se aborda es un análisis sobre la facultad de juzgar.

reino de la libertad. Así, la facultad de juzgar debería posibilitar pensar la naturaleza de modo compatible con la libertad, que es otra manera de introducir causalidad en el ámbito natural³⁵. Los fines humanos determinados libremente por la voluntad deben poder realizarse en el mundo sensible. De este modo, la facultad de juzgar también representa la unión entre la filosofía teórica y la filosofía práctica. En caso contrario, nos encontraríamos con una imagen totalmente escindida del hombre. Para Kant existen tres facultades: la facultad cognoscitiva, la facultad de sentir placer o displacer y la facultad de desear; la segunda de ellas tiene que ver con el sentimiento, de modo que es mediadora³⁶ entre el entendimiento (facultad cognoscitiva) y la razón (o reino de la libertad). La tarea de una crítica del juicio es precisamente el análisis de la facultad de juzgar y esta crítica se materializa en las siguientes preguntas: ¿qué principios *a priori* encierra la facultad de juzgar? Y, si los tiene ¿cuál es su función y ámbito de aplicación? Ahora bien ¿cuál es la relación de las anteriores disquisiciones con respecto a la teleología? La respuesta a esta pregunta se encuentra en el mismo concepto de juicio. El juicio, en tanto que relación de conceptos, permite pensar lo particular como contenido en lo universal³⁷ puesto que al conceptualizar las intuiciones éstas se generalizan y caen bajo la normatividad del entendimiento de modo que pueden ser pensadas. En la *KU* Kant establece una distinción entre juicio determinante y juicio reflexionante. Un juicio determinante o subsumiente es aquel que, tal como se expone en la *Crítica de la razón pura*, subsume lo particular en lo universal dada la regla de subsunción. Ahora bien, puede ocurrir que sólo se dé lo particular, y en tal caso no hay subsunción posible bajo reglas, sino sólo reflexión. De este modo la universalidad del juicio es fruto del proceso de reflexión sobre lo particular. Nos encontramos con juicios reflexionantes en diversas situaciones, particularmente en todos aquellos casos en los que la aplicación de los conceptos del entendimiento sobre los fenómenos no es directa. Estos casos son las leyes empíricas de la física, pues éstas no están dadas a priori; por el simple examen de las categorías presentes en el entendi-

³⁵ “Pero si bien se ha abierto un abismo infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible, exactamente como si fueran otros tantos mundos diferentes, sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo, sin embargo, debe éste tener un influjo sobre aquel, a saber: el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la legalidad de su forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella. Tiene, pues, que haber un fundamento para la unidad de lo suprasensible, que yace en la base de la naturaleza, con aquello que el concepto de libertad encierra de práctico; el concepto de ese fundamento, aunque no pueda conseguir de él un conocimiento ni teórico ni práctico, y por tanto, no tenga esfera característica alguna, sin embargo hace posible el tránsito del modo de pensar según los principios de uno al modo de pensar según los principios del otro”. I. KANT, *Crítica del juicio*, edición y traducción de M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1999, Introducción, II.

³⁶ Cf. *Ibid.*, Introducción, III: *De la crítica del juicio como un medio de enlace de las dos partes de la filosofía como un todo*.

³⁷ Cf. *Ibid.*, Introducción, IV.

miento no obtenemos leyes físicas. Pero tampoco están dadas a posteriori, pues de hecho contienen un carácter modal que no está presente en la experiencia ordinaria y permiten, además, predicciones. El juicio estético es otro caso en el que a partir de una experiencia particular deseamos predicar su validez universal. Lo bello es bello para alguien y ése cree que su experiencia debe ser universal. Así, los dos juicios reflexionantes que analiza Kant son el juicio estético, al que como es sabido está dedicada la primera parte de la *KU* y el juicio teleológico, al que dedica la segunda y última parte. Ambos juicios invocan de algún modo la finalidad, aunque sólo me detendré en estas páginas sobre el último tipo de juicios.

El problema de la teleología natural en Kant aparece con la consideración de los juicios reflexionantes sobre la naturaleza objetiva o juicios reflexionantes objetivos materiales referidos a cosas existentes al margen del obrar humano y por oposición a los juicios reflexionantes objetivos formales (que versan sobre la matemática). El problema de estos juicios es encontrar su fundamento universal, que no se halla en la experiencia sensible y que, sin embargo, no está presente en los conceptos del entendimiento:

“El juicio reflexionante, que tiene la tarea de ascender de lo particular en la naturaleza a lo general, necesita, pues, un principio que no puede sacar de la experiencia, porque ese principio justamente debe fundar la unidad de todos los principios empíricos bajo principios igualmente empíricos, pero más altos, y así la posibilidad de la subordinación sistemática de los unos a los otros. El juicio reflexionante puede, pues, tan sólo darse a sí mismo, como ley, un principio semejante, trascendental, y no tomarlo de otra parte (pues entonces sería un juicio determinante) ni prescribirlo a la naturaleza, porque la reflexión sobre las leyes de la naturaleza se rige según la naturaleza, y ésta no se rige según las condiciones según las cuales nosotros tratamos de adquirir de ella un concepto que, en relación a éstas, es totalmente contingente.

Ahora bien, ese principio no puede ser otro más que el siguiente: que como las leyes generales de la naturaleza tienen su base en nuestro entendimiento, el cual las prescribe a la naturaleza (aunque sólo según el concepto general de ella como naturaleza), las leyes particulares empíricas, en consideración de lo que en ellas ha quedado sin determinar por las primeras, deben ser consideradas según una unidad semejante, tal como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiese igualmente dado para nuestras facultades de conocimiento, para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza (...) La finalidad es, pues, un particular concepto a priori que tiene su origen solamente en el juicio reflexionante. Pues atribuir a los productos de la naturaleza algo como una relación, en ellos, de la naturaleza con fines no se puede hacer: se puede tan sólo usar este concepto para reflexionar sobre ella, refiriéndose al enlace de los fenómenos en ella que es dado según leyes empíricas”³⁸.

³⁸ *Ibid.*, Introducción, IV.

La argumentación kantiana va dirigida a explicitar cuál es el fundamento de la inteligibilidad de la naturaleza orgánica. En este sentido, se trata de un argumento trascendental que intenta especificar las condiciones de posibilidad del conocimiento de la naturaleza orgánica al margen de cualquier asunción substantiva acerca de la naturaleza intrínseca de lo orgánico. Nos es dado pensar la naturaleza bajo un principio de inteligibilidad desde el que debemos pensarla como si de una obra atribuible a un agente se tratara “tal como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiese igualmente dado para nuestras facultades de conocimiento”. Kant aduce varios ejemplos, entre ellos la ley de parsimonia (la naturaleza toma el camino más corto), la de la continuidad en la naturaleza (la naturaleza no da saltos) o la conocida navaja de Ockham. En la *Analítica del juicio teleológico* (KU §§62-68) encontramos una clasificación de los diferentes tipos de juicios teleológicos; estos versan sobre entidades formales y naturales. Dentro de las cosas naturales cabe ver dos tipos de finalidad, una relacional o extrínseca, en el sentido, por ejemplo, de que el cerdo es para la alimentación del hombre, y otra interna o constitutiva. El tipo de finalidad que nos interesa es la finalidad interna que cabe ver en las cosas naturales. Este tipo de finalidad se manifiesta en juicios teleológicos absolutos y describe cómo deben concebirse las cosas naturales, como todos organizados en los que sus partes constituyentes son fines y medios:

“Ese principio, y al mismo tiempo su definición, dice: un producto organizado de la naturaleza es aquel en el cual todo es fin, y, recíprocamente, también medio. Nada en él es en balde, sin fin o atribuible a un ciego mecanismo natural”³⁹.

La finalidad interna se predica de organismos, es la única forma de teleología intrínseca en sentido clásico que cabe ver en la naturaleza; lo inorgánico está exento de consideraciones teleológicas y se explica apelando a explicaciones causales. La imagen que tenemos ahora de la naturaleza es completamente escindida. Kant apunta con esto a un importante rasgo de la ciencia moderna que perdurará hasta nuestros días. Así, delimitamos el ámbito de lo natural como un ámbito cerrado causalmente y al margen de la libertad, que circunscribimos a la esfera humana, realmente una anomalía en este mundo cerrado causalmente. Pero simultáneamente postulamos, por exigencias propias de la razón, dos modos de explicar la realidad objetiva, uno puramente mecánico para las entidades inertes y otro de carácter finalista para los organismos. Esto necesariamente ha de crear una situación contradictoria que Kant articula en su *Dialéctica del juicio teleológico* (§§ 69-78). La antinomia del juicio teleológico puede formularse de la siguiente manera:

“La primera máxima de la misma es la tesis: toda producción de cosas materiales y de sus formas debe ser juzgada como posible según leyes meramente mecánicas.

³⁹ *Ibid.*, § 66.

La segunda máxima es la antítesis: Algunos productos de la naturaleza material no pueden ser juzgados como posibles sólo según leyes meramente mecánicas (su juicio exige una ley de la causalidad totalmente distinta, a saber, la de las causas finales)⁴⁰.

La solución kantiana a la antinomia⁴¹ mantiene la finalidad como heurístico dentro de una concepción mecanicista del mundo, es decir, le da a las explicaciones funcionales el mismo papel que siglos más tarde les daría Hempel por razones distintas. Así, la finalidad tiene el valor de un principio regulativo que da lugar a máximas heurísticas del juicio. Kant dice cómo nos es dado pensar la naturaleza, pero no dice que la naturaleza sea intrínsecamente así. Las causas finales así quedan relegadas a un mero recurso heurístico y su realidad resulta del todo incognoscible.

Kant constituye una buena síntesis de los diversos posicionamientos esbozados en las líneas precedentes. La existencia de una finalidad intrínseca a la naturaleza es, en el mejor de los casos, una tesis muy débil que a menudo aparece justificada a través de una inferencia a la mejor explicación. Ésta pone de relieve cómo nos es dado entender los fenómenos biológicos. En este sentido es más una exigencia de la razón que algo directamente observable. El desarrollo filosófico de la teleología parte así de tesis ontológicas cuya justificación epistemológica, aunque débil, parece irrenunciable (Platón, Aristóteles), hasta la plena asunción de una teleología inmanente al propio esquema conceptual (Kant) pero cuya realidad material queda en entredicho. La cuestión que queda pendiente será si esta teleología puede tener alguna realidad más allá del ámbito de las razones.

7. CONCLUSIONES

El principio de finalidad siempre ha sido defendido desde posicionamientos argumentativamente muy débiles, oscilando entre la analogía y la inferencia a la mejor explicación. Estas formas argumentativas no son en absoluto ajenas a las diferentes teorías científicas, pues en gran medida todas ellas

⁴⁰ *Ibid.*, §70.

⁴¹ "Pero, en cambio, en lo que se refiere a la máxima primeramente citada de un juicio reflexionante, ésa no encierra, en realidad, contradicción alguna, pues cuando digo: todo suceso en la naturaleza material, y, por lo tanto, todas las formas, debo juzgarlas, en lo que toca a su posibilidad, como productos de la naturaleza según leyes meramente mecánicas, no digo con ello que son sólo de ese modo posibles (como excluyendo toda otra especie de causalidad), sino que eso quiere decir tan sólo que debo siempre reflexionar sobre aquellos sucesos según el principio del mero mecanicismo de la naturaleza, y, por tanto, desentrañar ese principio tan lejos como pueda, pues sin ponerlo en la base de la investigación no puede haber propiamente conocimiento alguno de la naturaleza. Ahora bien, esto no impide a la segunda máxima en ocasiones pasajeras, a saber, en algunas formas naturales (y, con ocasión de éstas, incluso en la naturaleza entera), reflexionar sobre ellas y buscar un principio totalmente diferente de la explicación de la naturaleza según el mecanismo, a saber, de las causas finales, pues no por eso es suprimida la reflexión según la primera máxima, sino que más bien se incita a que se prolongue todo lo que se pueda". *Ibid.*, §70.

recurren a procedimientos abductivos, pero en el caso de la teleología estos procedimientos formales han constituido la brecha a través de la que erosionar el propio principio de finalidad heredado de la metafísica aristotélica.

La presentación de los diferentes argumentos teleológicos sigue un hilo cronológico desde la filosofía antigua hasta los albores de la contemporaneidad. El objetivo no es otro que poner de manifiesto los procedimientos argumentativos a favor y en contra del principio de finalidad. Así, en Platón se postula a través de la teoría de las ideas y por medio de una analogía antropomórfica entre el obrar por razones y las acciones del Demiurgo. Aristóteles lo mantiene a través de una inferencia a la mejor explicación. Para Agustín de Hipona es dependiente de presupuestos teológicos, mientras que Tomás de Aquino le da un carácter substantivo a la vez que distingue su aplicación en entidades capaces de actos volitivos y aquellas en las que no hay voluntad. Descartes, quizás el filósofo más relevante en la Modernidad, lo elimina a través de un argumento epistemológico en contra de Agustín de Hipona: no conocemos los designios divinos, no podemos conocer la causa final que la revelación nos dice que opera en el mundo sensible. Finalmente, Kant recluye la finalidad en el ámbito de los juicios reflexionantes a modo de argumento trascendental: no se trata ni de una analogía ni de una inferencia a la mejor explicación, sino de la manera mediante la que nos es dado entender la realidad orgánica. Kant circunscribe la finalidad a la subjetividad trascendental, y con ello la dignifica, a la vez que renuncia a hacer cualquier afirmación substantiva sobre la misma. La cuestión que permanece abierta y que merece una investigación aparte es si es posible encontrar un apoyo seguro en la propia realidad orgánica que restituya la finalidad como principio ontológico substantivo y no meramente como a priori del entendimiento.

En conclusión, el principio de finalidad no queda sólo desbancado por el auge de la nueva ciencia, sino por la reflexión de los propios filósofos, como Descartes, que sientan las bases ontológicas de la actual imagen científica del mundo. La caída del finalismo en filosofía no es sólo consecuencia de una supuesta “Revolución Científica” sino que puede ser vista, pues, como una cuestión de historia interna, un debate inherente a la propia reflexión filosófica al margen de sus relaciones con las ciencias empíricas⁴². Puede afirmarse así que la conciencia de la fragilidad de las argumentaciones ha sido constante a lo largo de la historia de este concepto y que en buena medida ha contribuido a socavar la preeminencia de lo que bajo el influjo aristotélico se presentó como un sólido principio metafísico de la filosofía natural*.

⁴² Sin olvidar que en la Modernidad la producción de conocimiento y la reflexión sobre el mismo van intrínsecamente ligadas, tal como muestra la reflexión sobre el método del propio Descartes.

* Mis agradecimientos a J. L. Luján y J. L. Llinàs por los valiosos comentarios y sugerencias y a M. Liz por brindarme la oportunidad de presentar una primera y rudimentaria versión como conferencia en la Universidad de La Laguna. Este trabajo se enmarca dentro de los proyectos de investigación *Puntos de vista, una investigación filosófica* (FFI2008-01205) y *Evaluación de riesgos y explicaciones basadas en mecanismos* (FFI2010-20227 / FISO).