

NOTAS Y COMENTARIOS

LA FINALIDAD DEL MUNDO

Felizmente ya han pasado bastante los tiempos en que, en nombre de la ciencia, se eliminaban las causas finales del mundo y hasta se negaba todo derecho a hablar, en el campo científico, de problema ninguno de finalidad. Los tiempos en que, tanto desde la filosofía de Spinoza y Hume, como en nombre del positivismo científico de la estricta observancia de Comte a Brunschvicg y tantos otros, se negaba positivamente toda finalidad en las cosas, proclamando que las causas finales, así como la noción de causas en general, son ficciones especulativas, carentes de valor científico objetivo y puro artificialismo antromorfista, extraño por completo a la explicación científica y a la experiencia del mundo.

En todo caso, con la división propuesta por Windelband, bajo el signo de la filosofía de los valores, de todas las ramas del saber en *ciencias de la naturaleza* y *ciencias de la cultura* o del espíritu, se construía las primeras—las ciencias todas del orden físico—mediante la categoría de la causa eficiente y la idea de finalidad quedaba circunscrita a ese segundo campo de las disciplinas más propiamente racionales, producto inmediato del espíritu humano, que irían marcadas por una orientación ordenadora y teleológica.

En la actualidad es ya bastante general, dentro de la misma ciencia contemporánea, que se vaya superando el puro mecanicismo y se vuelva por unos caminos o por otros a una concepción dinámica de la naturaleza y a plantear el problema de la finalidad en el mundo, adoptando incluso una concepción finalista de toda la actividad o dinamismo natural.

I

Una prueba muy destacada de las nuevas preocupaciones y cambio de signo en la ciencia actual y en sus pensadores, puede verse en el combativo—y nada sospechoso, por no ser teista—autor francés *Raymond Ruyer*, quien después de varios libros dedicados a combatir la insuficiencia de las explicaciones puramente mecanicistas, positivistas o materialistas de todos los procesos y resultados de las ciencias actua-

les (*Esquisse d'une philosophie de la structure, La conscience et le corps, Eléments de psycho-biologie, Le monde des valeurs, etc.*) vuelve en su obra más reciente, *Néo-finalisme*, (París PUF 1952), después de una laboriosa crítica de los últimos intentos de explicación mecanicista llamados por él neo-materialismo, neo-Darwinismo y Lamarckismo, a una concepción finalista de todos los procesos de actividad en el mundo, proclamando como resultado: «Nosotros hemos podido comprobar que, según la ciencia contemporánea, todos los seres en el universo son dominios de actividad finalista», ya que en todas las estructuras y tipos de dominio unitarios «hay siempre un agente que trabaja por realizar un ideal» (p. 242). Y añade que son numerosos los hechos que convergen hoy hacia la adopción de una filosofía finalista o neofinalista, si bien prejuicios tenaces, según los cuales la materia visible y tangible es más real que los sentidos, ideas y valores, atestiguan la persistencia de una visión, a pesar de todo, mecanicista y materialista (p. 149).

Es significativo que el Sr. Ruyer llegue a concluir, después de rigurosos análisis científicos y con un conocimiento a fondo de los distintos dominios de la ciencia pura, que «es contradictorio negar absolutamente la finalidad y el sentido en general», y que el principio por él llamado el «Cogito» axiológico, según la fórmula dada por Lequier para expresar la experiencia evidente de la libertad, contiene al mismo tiempo la noción o el hecho cierto del obrar finalista y es perfectamente irrefutable. Lequier formulaba así esta forma axiológica del «Cogito» que tiene un valor perentorio para demostrar la libertad: «Yo busco una primera verdad, luego yo soy libre. La libertad es la primera verdad que yo buscaba, ya que la inquisición cognoscitiva implica la libertad, condición positiva de esta búsqueda» (*Recherche d'une première vérité*, p. 138-41).

En este argumento—añade Ruyer—está dada, a la vez, la afirmación de la finalidad en el obrar libre, ya que la libertad es correlativa del fin y del sentido. La libertad consiste en trabajar para un fin según una norma, que en el caso es la regla de investigación de la verdad; y por lo mismo es sinónimo de actividad finalista, propia de quien se mueve a obrar de un modo consciente, fijándose de antemano un fin o ideal a alcanzar (*Néo-finalisme*, p. 5 ss.).

Así, pues, para Ruyer se hace «absolutamente evidente que al menos un ser en el universo ofrece un sentido, y es el hombre» (p. 2). Es decir, la experiencia de la finalidad en el dinamismo interno de cada hombre es de evidencia cierta, ya que la percepción de actividad significativa, de «dar sentido a los propios actos», es equivalente a actividad finalista. Y cuantos se empeñan en negar este sentido o intención consciente y teleológica en los comportamientos humanos caen en la contradicción, puesto que, como en el caso de la libertad, en los mismos esfuerzos por negarla están afirmando su existencia.

La experiencia de la acción finalista en el hombre está dada, según Ruyer, no sólo en la conciencia de la libertad, que implica el *proyecto*, y la dependencia de nuestro obrar respecto de unos fines o ideales fijados, sino también en otras varias percepciones o datos

equivalentes. Tales son, entre otras, la noción de *actividad-trabajo*, o el cumplimiento de una tarea que el hombre realiza según unas normas independientes del capricho del agente, y que supone el descubrimiento de ciertos medios o útiles de que se sirve para obtener el resultado buscado de su trabajo; *la invención*, que va supuesta en esa actividad-trabajo e implica creación de formas y no simple funcionamiento; *la idea de valor*, con la de norma o regla que se ha de seguir para juzgar del valor de un trabajo; en fin, la noción de *actividad consciente*, y en general de toda actividad inteligente y humana que no es posible sin la anticipación de una idea o fin a alcanzar, operante como una causa.

En el dominio de la actividad exterior, sigue analizando Ruyer todos los modos de finalidad en el mundo, escalonados en estratos o planos tan diferentes entre sí, los cuales él enumera según los viejos esquemas de Aristóteles y Santo Tomás. Los grandes modos de actividades finalistas serán: La actividad mineral o de los individuos de la física y la química, con su sucedáneo, la finalidad «fósil» de las máquinas industriales fabricadas por el hombre; la finalidad orgánica; la finalidad instintiva de los animales dotados de conocimiento y capaces de darse activamente la ejecución, no la dirección finalista de sus movimientos; por fin, la finalidad consciente y libre del hombre.

Los laboriosos análisis científicos de la obra de Ruyer se aplican sobre todo a mostrar el finalismo en la vida orgánica, atacando duramente las tentativas del neo-materialismo que ha querido servirse de los últimos estudios de la ciencia contemporánea sobre los virus cristalizables, las mutaciones genéticas, las grandes moléculas orgánicas y en general las tan cuestionadas experiencias de la síntesis de la vida, para realizar las esperanzas del materialismo olásico de explicar el problema de la vida por solas las causas inorgánicas, reduciendo el organismo viviente a un complejo de fenómenos físico-químicos. Pero este «triumfo» del materialismo, añade Ruyer, es solo aparente. Las teorías mecanicistas o simplemente físico-químicas de la vida, no son en la actualidad sino meras sobrevivencias del pasado. Toda explicación de la teleología orgánica por la analogía con las máquinas, robots o cerebros electrónicos, se reduce solo a explicar la teleología interna por medio de la teleología externa, la cual a su vez es obra de una razón ordenadora (p. 165-173).

Igual suerte les cabe a los neo-Darwinistas, con sus tentativas de dar una explicación puramente mecanicista del origen y evolución de las especies sobre los nuevos hechos descubiertos de la genética y siempre mediante la teoría de la mutación y selección natural y de la concurrencia fortuita de las especies. Se pretende reducir con ello los fines a simples resultados de los agentes, tratando de liberarse de la carga de creer en el finalismo y, por tanto, en el espíritu; pero es a costa de resucitar las viejas tesis de Demócrito sobre la actividad casual y puramente mecanicista de los átomos.

Es sin embargo incapaz de explicar esta selección natural del evolucionismo mecanicista las variaciones verdaderamente creadoras

de órganos y de aparatos fundamentales, y por lo mismo de los grandes tipos y especies de organismos vivientes.

II

Interesaba destacar estas notables ideas de Ruyer, subyacentes a sus duras críticas contra científicos y filósofos antifinalistas porque, además de representar el clima de preocupación de un sector de la ciencia moderna por el finalismo del mundo y retorno, aunque sea parcial, a la concepción finalista, muestran una extraña coincidencia con lo enseñado por la filosofía clásica de Aristóteles y Sto. Tomás.

Según Santo Tomás, en efecto, la idea del fin nos es dada en la experiencia directa y la certeza de un obrar finalista en el mundo la obtenemos experimentalmente de la percepción de todos los fenómenos de actividad. En esa experiencia diaria no solo llegamos a una cierta convicción de la orientación general de los agentes en la actividad a sus fines, sino que la razón forma bien pronto, por inducción fácil, el principio de finalidad que, según la filosofía clásica, es analítico y universal: «Todo agente obra por un fin», abstrayendo de los modos, unos simplemente ejecutivos y materiales, otros activos y ordenadores, de este obrar por un fin.

La experiencia interna de nuestra actividad consciente nos procura un primero y evidente testimonio de los fines a los que dirigimos todos nuestros actos voluntarios, los cuales son hechos siempre según un ideal o norma preconcebida, o un plan previsto. Este plan o ideal anteriores, que orientan y mueven nuestra acción, constituyen el fin.

La experiencia externa de todos los movimientos de las cosas que proceden de modos determinados y se dirigen siempre a conseguir efectos determinados, que son los fines, nos ofrece también claro testimonio de la tendencia finalista de los agentes exteriores. No se trata de una proyección e interpretación antropomórficas del dinamismo exterior, sino de la percepción de una realidad palpable, que es el orden, el modo uniforme y determinado que manifiestan los seres en sus operaciones. El movimiento de todo móvil lleva una dirección a un término o fin. Todo agente, para obrar algo, debe haber recibido una dirección fija hacia algún término, y esa dirección e intencionalidad ejecutiva del agente a la consecución o realización de algo es el orden al fin.

En la experiencia exterior del movimiento se percibe, pues, la causalidad final, el orden de los agentes y sus actividades a sus fines. La ciencia muchas veces, en su cuidado extremo de positividad, se esfuerza por desconocer sistemáticamente los dos extremos de un movimiento o proceso dinámico: *los agentes* y *los ideales* o fines como tales. Puede abstraer en sus observaciones de las dependencias y relaciones causales de ese movimiento, ocupándose de las solas medidas de espacio y tiempo, cantidad y dimensiones del fenómeno. Pero el movimiento no se presenta como mera *sucesión de fenómenos*, sino que aparece, aún a la observación sensible, con esa doble e insoslayable conexión causal, que responde a la doble pregunta en torno a

cualquier evento: De dónde viene y a dónde va, su dependencia del agente y su dirección al fin.

Pero en el fondo, la ciencia no puede prescindir del todo de esos agentes e ideales o fines, los cuales forman el término de toda explicación científica. Ella nos instruye directa o indirectamente de tales lazos internos del movimiento, y por lo tanto, de los modos de actividad finalista en el mundo, porque no puede renunciar a toda *interpretación* o explicación adecuada de los hechos observados, que necesariamente debe hacerse por sus causas.

La finalidad se halla, por lo tanto, en el mismo plano experimental de la causalidad eficiente, porque el agente no puede prescindir, al obrar, de su dependencia causal respecto del fin. En el propio concepto de una causa agente va incluido esencialmente el orden al fin, como tendencia dinámica a un término, que es la realización de alguna cosa. Por eso, en la filosofía de Santo Tomás se encuentran los fines en el mismo plano noético que las causas eficientes. Ambos son datos de orden experimental, clasificados dentro del objeto llamado *sensibile per accidens et intelligibile per se*, que la inteligencia descubre directamente en las percepciones sensibles de las cosas. A ella corresponde, en efecto, aprehender las relaciones causales y orden de los seres en el movimiento y actividad, en los cuales capta connaturalmente su relación de dependencia de un agente y su dirección a un término.

III

Aparte de esta coincidencia fundamental sobre el hecho de la finalidad universal, también podemos coincidir con otra afirmación básica del profesor Ruyer, de que la situación actual de las ciencias obliga a pasar del problema de la finalidad en el mundo al *de la finalidad del mundo* (p. 243-53).

Parece, en efecto, dado el *isomorfismo* de las actuaciones individuales, que las actividades finalistas de los individuos están *sistemalizadas* y que la ordenación del universo hállase de tal suerte dispuesta, que los centros individuales de finalidad obran armoniosamente sobre un fondo de sistema que les permite, a pesar de conflictos momentáneos, converger y ajustarse. Una finalidad sistemática va pues subyacente a las finalidades regulativas individuales, y se puede hablar en verdad de un *reino universal* de la finalidad, de un Cosmos o mundo como *naturaleza* o sistema de seres, cuyas actividades finalistas se entrecruzan y unen en un todo armónico: en una palabra, de la ordenación finalista del universo en su conjunto.

Pero, ¿cómo explicar esta finalidad conjunta y cuál es el principio ordenador de ese plan sistemático, a la vez que ideal universal del mismo?

En este punto, discordamos plenamente de la teoría expuesta en la citada obra, *Neo-finalisme* de Ruyer (p. 242-267), que es sintomática de la posición adoptada por tantos otros científicos, biólogos, bioquímicos y físicos contemporáneos, los cuales rehusan aceptar las grandes consecuencias o sentido metafísico y «religioso» de este he-

cho de la finalidad cósmica. Numerosos escritores, que han superado la concepción materialista y mecanicista, y entrevisto esta finalidad universal, se acogen a una *explicación inmanente* de dicho finalismo y piensan sobre todo en el *evolucionismo finalista* que había sido desarrollado por Hegel, Bergson, Le Roy, etc. Pretenden ligar la biología con la química y física en una concepción dinámica de la naturaleza de sentido resueltamente finalista, pero cerrado e inmanente al mundo. Admiten un dinamismo del mundo en constante progreso evolucionista, cuyo principio finalista está en la realidad misma del universo, sin otra ordenación a otro ideal o fin exterior. Esta realidad evoluciona desde los niveles de lo físico, o de combinaciones de átomos, hasta culminar en la conciencia racional, puesto que no habrá diferencias fundamentales e infranqueables entre los llamados poderes o reinos de la naturaleza; lo inorgánico, lo orgánico y el modo de ser consciente.

En esta teología monista, el «élan vital» de Bergson se convierte en la categoría de «creatividad» que impulsa toda la actividad finalista. También las mónadas de la cosmología metafísica de Leibniz juegan un gran papel en las nuevas teorías, ya que la conciencia, como la vida, penetra, más bien que se superpone, la masa de los individuos elementares o átomos, y la apariencia de los distintos estratos de ser se explica mejor por la jerarquía de las mónadas leibnizianas que han llegado a estadios más o menos elevados.

Se trata naturalmente de mónadas sin sustantividad, pues la sustancia de las cosas se trueca en «centros de actividad individuales o dominios de acción colectivos», capaces de devenir, como dijo S. Butler, todo lo que ellos quieran. ¿No afirmaba también Theilard de Chardin que cuando las combinaciones atómicas llegan a la complejidad del millón de átomos en la molécula gigante del virus, se debe ya atribuirles un psiquismo y conciencia elementales? Por ésto, los nuevos teóricos han acuñado la idea de «evolución emergente», del fenómeno de «emergencia» de sucesivas unidades complejas, que explica la aparición de nuevos tipos o formaciones produciéndose constantemente en el universo en los niveles de emergencia fundamentales, como son la vida, conciencia y valor; vago concepto que sustituye a la dialéctica evolucionista de Hegel, según la cual, la vida emerge dialécticamente de la materia y el espíritu de la vida.

Según este evolucionismo finalista, el mundo ya no precisa ordenarse a otra finalidad exterior y trascendente. Y el conjunto de finalidades que hacen la totalidad del mundo, no puede tener un ulterior fin. En consecuencia, para algunos, Dios no se distingue del mundo y el ateísmo es la actitud religiosa congruente con este finalismo universal, pero inmanente. La solución de Whitehead es desdoblarse a Dios en un «último» que él llama «Creatividad» y en su accidente primordial e intemporal, equivale al «ideal» del mundo operante. Para otros, la «deidad» es considerada como la última emergencia, que queda siempre como ideal. Típica es, por fin, la concepción del citado Ruyer de un monismo panteísta, según el cual, Dios se identificaría con el «agente» e «ideal»—causa eficiente y final—único de

todas las individualidades o centros de actividad finalista del universo, el cual «sobrevuela» a todos los cambios de las cosas y, como las metamorfosis del Zeus antiguo, se desenvuelve en miríadas de unidades de acción, que son las diversas formas-ideas y formas-estructuras materiales que contemplamos en el espacio-tiempo. Monismo vitalista, evolucionista, que en el fondo se identifica con la concepción de Bergson (*Néo-finalisme*, p. 36, 243-267).

IV

Lejos de que hayamos de ver, en este finalismo intrínseco al mundo, una superación de la antigua concepción de la filosofía clásica de la finalidad como mera causa extrínseca, de ella debemos decir que implica una solución *imposible y contradictoria* del problema de la finalidad.

Por falta de sentido metafísico, estos autores han quedado a mitad del camino emprendido, ya que los primeros análisis sobre el reinado universal de la finalidad y la percepción de la misma no corresponden a estas consecuencias tan absurdas sobre la concepción del mundo.

El fallo aparece en no deducir las consecuencias lógicas de aquellas premisas sentadas. El obrar por un fin era descrito como un trabajo de invención o creador, propio y específico de la existencia consciente, de quien mediante la razón puede descubrir la aptitud de ciertos medios y servirse de ellos para conseguir determinados fines. La inteligencia humana no solo descubre primeramente en sí misma ese modo de obrar finalista, según un plan preconcebido y una dirección cierta o un fin de antemano fijado, sino que, por analogía con su propio modo de obrar racional y consciente, percibe tal finalidad en los movimientos naturales, una *finalidad fósil* y de simple ejecución.

Estos movimientos de la naturaleza, tanto orgánica como inorgánica, son sumamente ordenados y dirigidos a un fin. Pero si la dirección y movimiento al fin es *obra de la inteligencia*, por todas sus características de invención, de reflexión y perspicacia ordenadora propias de un sujeto dotado de pensamiento, necesariamente hemos de recurrir a un Principio ordenador de los procesos orgánicos y movimientos naturales, que sea una Inteligencia rectora superior, única capaz de imprimirles la dirección y tendencia ordenada a los propios fines, individuales y conjuntos. «Los seres que carecen de conocimiento no tienden al fin sino dirigidos por algún ser cognoscente e inteligente, como la flecha es dirigida al blanco por el arquero», había dicho Santo Tomás al enunciar el argumento de la existencia de un Dios, suprema Inteligencia ordenadora, para explicar el orden del mundo. Desde entonces, tanto la experiencia vulgar como la observación científica, han seguido comprobando que toda la acción finalista, todo obrar intencionado por un fin, dirigido a un término fijo, es producto de un cerebro pensante, obra de la razón ordenadora que imprime la dirección a los fines. Y como la Naturaleza toda es

un sistema de movimientos ordenadísimo, calculado y dirigido según leyes fijas, no puede constituir sino la obra inmensa de una Inteligencia pensante y ordenadora, que, si no es propia, deberá ser exterior, fabricadora y rectora del mundo.

La instancia del evolucionismo monista y transformista no puede ser de ningún modo válida. El mismo Bergson había demostrado la inconsistencia del evolucionismo mecanicista. La influencia casual de las condiciones existenciales exteriores es incapaz de explicar «la creatividad» del mundo, la evolución a nuevas formas vivientes. Y si, no obstante, según el evolucionismo de finalidad inmanente, los seres van avanzando, de un modo continuo, a nuevas formas de organización con nuevos ideales o fines, sería necesario poner una Razón finalizante e inmersa en la naturaleza, si no se quiere admitir la Inteligencia exterior ordenadora del mundo. La simple idea de *emergencia* de nuevos niveles de ser en el dinamismo del mundo, que sustituye a la evolución creatriz bergsoniana, resuelve la evolución en un principio intrínsecamente contradictorio, puesto que pone en el efecto más realidad que en la causa, admitiendo que lo más puede surgir de lo menos con negación de los principios de causalidad y razón suficiente que hacen inteligible la realidad.

También el recurso panteísta a una Razón divina inmersa en las cosas e identificada con su creación es falaz y, aparte de otros absurdos que implica, destruye la noción misma de un Dios que sea pura Inteligencia, a quien es esencial la plena transcendencia y separación total de la materia. El tal monismo evolucionista y panteísta, que además viene a dotar de conciencia elemental y psiquismo a la materia o al menos a toda vida orgánica, implica una mentalidad atrasada y decimonónica en los sabios contemporáneos que así quieren llenar, con sueños fantásticos de un ancestral panpsiquismo, el vacío de su posición ateísta y de una explicación razonable del universo.

A su vez los que profesan el llamado evolucionismo espiritualista, como Teilhard de Chardin, deberán acudir, para explicar adecuadamente y según el principio finalista los sucesivos saltos transformistas y creación de nuevas especies o estructuras de ser, a intervenciones de Dios transformadoras de su propio plan de creación, más que a una problemática *teleogénesis* inmanente a los organismos vivientes, porque entonces renuevan la desacreditada teoría agustiniana de las *rationes seminales*, en pleno desacuerdo con una recta orientación teleológica de las especies. La intervención divina creadora debe aceptarse al menos, para salvar los principios católicos, en la formación del primer hombre.

Concluamos subrayando que, si numerosos representantes de la ciencia contemporánea han contribuido a esclarecer y poner bien de relieve, contra el mecanicismo materialista, la gran realidad de la orientación teleológica del universo, que se destaca sobre todo en el interior de los seres orgánicos, sus vanas apelaciones a un finalismo evolucionista e inmanente con los falsos supuestos de creatividad, de

«emergencia» de sucesivas organizaciones más perfectas, no pueden obscurecer la gran consecuencia que se desprende del hecho universal de la actividad finalista, que es la existencia de un Principio ordenador e Inteligencia creadora del mundo orgánico e inorgánico.

En conformidad con esta verdad y, como *segunda consecuencia*, hemos de proclamar que tampoco se puede negar una *finalidad trascendente y exterior al mundo*. La finalidad última debe «sobrevolar» también y ser trascendente al universo entero como el Agente primero y universal que ha impreso a la naturaleza la tendencia finalista, según el axioma filosófico de que el orden de los fines corresponde al de los agentes.

Santo Tomás, que afirma ante todo, con el dogma católico, que el mundo ha sido creado con ese fin último exterior, para la gloria de Dios que es fin último del hombre y de toda la creación, también ha enseñado otro fin del universo, aún como conjunto o sistema coordinado de todos los seres, además de los fines particulares y próximos de cada uno de los individuos. Este fin universal, secundario e inmanente al mundo, es *el orden, la perfección o el bien común de todo el Universo*. A él están subordinados los individuos y seres todos del mismo con sus fines inmediatos, individuales o intermedios de grupos y especies.

Sólo en este sentido tiene algo de verdad la teoría moderna citada de una finalidad *interior* al mundo. Pero a su vez «todo el universo con sus partes y finalidad perfecta se ordenan a Dios como a fin», decía Santo Tomás (*Summa* I q. 65 a. 2; q. 103 a. 2 ad 3). Y únicamente en ese fin exterior y trascendente se cierra el ciclo evolutivo de la finalidad cósmica.

FR. TEOFILO URDANOZ, O. P.