

LA MENTE EN LA NATURALEZA. EL PROBLEMA DE LA FINALIDAD DE LO INCONSCIENTE

LUIS E. ECHARTE

In this paper I study the problem of unconscious ends, firstly, comparing three alternative physicalist views expressed in the systems of Nicolai Hartmann, Daniel Dennett and Pierre Teilhard de Chardin. Via this comparison, I show how the phenomenological perspective of the first author brings out the deficits of Dennett's eliminativism and Teilhard's panpsychism. Secondly, however, I criticize Hartmann's thesis that ends are inaccessible events to objective knowledge, using certain arguments from Elizabeth Anscombe and Anthony Kenny. Nevertheless, I conclude that it is not possible to avoid a grade of uncertainty in the verifying of the existence of ends; this conclusion, in turns, leads me to defend a position that I call *Critical Finalism*.

Keywords: teleology in nature, unconscious goals, intention-in-action, soul.

En este artículo estudio el problema de la finalidad inconsciente, primeramente, comparando tres alternativas interpretaciones fisicalistas representadas en el pensamiento de Nicolai Hartmann, de Daniel Dennett y de Pierre Teilhard de Chardin. Con ello muestro cómo la perspectiva fenomenológica del primero saca a relucir las carencias del eliminativismo de Dennett y del panpsiquismo del Teilhard. Sin embargo y, en segundo lugar, critico la idea de Hartmann de que los fines sean eventos inaccesibles al conocimiento objetivo, utilizando algunos de los planteamientos de Elizabeth Anscombe y Anthony Kenny. Pero también, y como conclusión, reconozco que no es posible evitar un cierto grado de incertidumbre en la verificación de la existencia de finalidad, lo que me lleva a defender una posición que denomino *Finalismo Crítico*.

Palabras clave: teleología natural, fines inconscientes, intención-en-acción, alma.

Recepción: 3 octubre 2007. Aceptación: 7 febrero 2008.

1. LA FINALIDAD COMO FENÓMENO HUMANO

Es en su obra póstuma de 1951, *Teleologisches denken*, donde aparece de forma pormenorizada la interpretación de Nicolai Hartmann sobre la naturaleza del fenómeno teleológico. Un trabajo en el que examina los mismos fundamentos de la realidad, tanto considerada en minúscula —lo heterogéneo en su singularidad—, como en mayúscula —la unidad de lo plural. En dicho abordaje intentará justificar la existencia, cualidad y atribución de finalidades y, a su vez, dar cuenta de toda posibilidad de reconocimiento de inmanencia, relaciones y, en definitiva, orden.

Las páginas iniciales de la citada obra presentan una primera aproximación partiendo de la definición de Aristóteles de un tipo característico de producciones naturales —la creación (ποίησις)—. Para el Estagirita, la clase de procesos que se hacen patentes en el obrar del artista. Más concretamente, en el pasaje de la *Metafísica* citado por Hartmann, se diferencian dos momentos consecutivos en esta variedad de producciones: primero, el de los pensamientos —“que provienen de la causa productora y de la forma”—, y segundo, el de las operaciones “que tienen por principio la última idea a que llega el espíritu”¹. Hartmann funda en esta distinción su teoría sobre el “nexo final”, deslindando el esquema clásico e introduciendo un tercer momento que, localizado entre los dos anteriores, está relacionado con la selección de medios. En efecto, para Hartmann y en primer lugar, la mente inicia el proceso teleológico, anticipando el flujo del tiempo y proponiendo una meta; luego calcula de qué medios dispone para actualizarla; y por último, desencadena y monitoriza las operaciones y movimientos previstos siguiendo el flujo temporal real².

Pero la introducción del momento intermedio no es una mera especificación de trivial importancia ya que, con ello, se enfatiza el origen netamente mental del fenómeno creativo. Supuesto no

1. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 7, 1028a-1041b, edición trilingüe, Gredos, Madrid, 1997.

2. N. HARTMANN, *El pensar teleológico. Ontología V*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 57.

explicitado en el pensamiento aristotélico. Y no porque Hartmann niegue el origen espiritual de los artistas, sino por su rechazo a reconocer *creaciones* en realidades inconscientes, es decir, en seres sin capacidad para anticipar, valorar y cumplir metas. En otras palabras, el autor pretende refutar la máxima clásica de que el arte complete o imite a la Naturaleza en modo alguno³, porque más allá de la racionalidad humana no hay, para Hartmann, finalidad que emular⁴. Ésta debe quedar circunscrita, en definitiva, al ámbito humano de lo mental.

2. SOBRE LO MENTAL Y LO NATURAL

Hartmann utiliza el concepto de “lo mental” para señalar un complejo conjunto de funciones de adaptación al medio que considera sólo presente en ciertos animales superiores. Esta posición no es nueva, la equiparación, si no cuantitativa sí cualitativa, del modo en que las operaciones intelectuales proceden con el resto de los dinamismos físicos, está ya presente en el fisicalismo clásico. Aunque dicha doctrina se ha ido depurando y diversificando a ritmo de los tiempos y de las nuevas ciencias. Para ahondar en los singulares matices de la tesis de Hartmann es interesante empezar comparándola con las tesis de Daniel Dennett, otro de los actuales exponentes fisicalistas.

Para el filósofo de Massachusetts, el fenómeno mental y los conceptos psicológicos que lo describen (creencias, deseos, intenciones, etc.) son sólo el vértice *humanamente* visible de una compleja estructura jerárquica formada por cada vez más simples sistemas homunculares. Este Funcionalismo homuncular explicaría la sempiterna falta de sintonía entre las ciencias neuronales y las de la conciencia. Porque, a medida que descendemos en la cadena de

3. “Por lo tanto, si las cosas producidas por el arte están hechas con vistas a un fin, es evidente que también lo están las producidas por la naturaleza; pues lo anterior se encuentra referido a lo que es posterior tanto en las cosas artificiales como en las cosas naturales”, Aristóteles, *Física*, 2, VIII, 199a, 13-20, Gredos, Madrid, 1995.

4. N. HARTMANN, *Ethik*, Gruyter, Berlín, 1962, p. 187.

complejidad, existen menos similitudes entre las tareas del todo, perceptible, y las de los módulos al pie de la pirámide. Y es este hecho diferencial lo que explica, a juicio de Dennett, porqué los seres humanos tienen tantas dificultades para admitir, por una parte, cualquier rasgo “mental” en estructuras simples como las neuronas y, por la otra y a la inversa, propiedades físicas en fenómenos conscientes⁵.

En este mismo marco, Dennett formula su teoría sobre la “actitud intencional”, clave para la distinción entre mente y conciencia y, quizá, la más coherente expresión del fisicalismo actual. En ella se defiende que los términos mentalistas utilizados para denominar a los fenómenos relacionados con la conciencia, clásicamente etiquetados con el adjetivo “intencionales”, son únicamente un instrumento conceptual con la que definir la estrategia de un organismo para predecir el comportamiento de otro agente racional. Consecuentemente, el concepto de finalidad es, no sólo para Daniel Dennett, sino también para autores como Stephen Stich o el matrimonio Churchland, todos ellos defensores de esta posición denominada eliminativista, un mero producto de la “psicología popular” (*folk psychology*), es decir, una herramienta surgida en una teoría ingenua y de valor meramente coyuntural⁶.

Es importante destacar que, según esta interpretación, en el eliminativismo el término conciencia queda relegado a mera descripción relativa a impresiones subjetivas. Por ejemplo, el color rojo es solo un nombre con el que identificamos haces de luz con longitud de onda entre 627 y 770. Pero la distinción entre colores no implica admitir la existencia real de un límite o salto cualitativo objetivo entre los haces luminosos que estimulan la retina. Paralelamente, la atribución de conciencia en animales superiores no supone reconocer frontera alguna respecto a su existencia en otros

5. D. C. DENNETT, *Consciousness explained*, Little, Brown & Company, Boston, 1991, pp. 106-113.

6. Cfr. P. M. CHURCHLAND, “Eliminative materialism and propositional attitudes”, *Journal of Philosophy*, vol. 78, 1981, pp. 67-90.

tipos de complejidades menos inteligentes y que puedan pasar desapercibidos al umbral sensible humano⁷.

Aplicar tal planteamiento al caso concreto de la finalidad supone aceptar que la identificación de un organismo con conducta teleológica es solo otra atribución de “actitud intencional” más. Es decir, reconocer que su conducta es tan compleja que sólo puede ser descrita en términos ajenos a aquellos otros que versan sobre las leyes que rigen el universo. La finalidad queda así relegada al status de término meramente provisional, un recurso pragmático dependiente de la progresiva capacidad de la ciencia para explicar las complejas conductas humanas⁸.

Pero esta interpretación no está exenta de graves obstáculos. El primero de ellos está relacionado con el aumento a la enésima potencia del espectro de objetos con mente. Cabe identificar inteligencia en todo fenómeno complejo. Un sofisticado ordenador pero también un simple termómetro son buenos ejemplos de “soportes inteligentes” aunque sean externos⁹. Aún más, todo equilibrio físico-químico que responda a un orden comprensible es susceptible de ser catalogado con la etiqueta “inteligente”. Pero atribuir inteligencia propia o derivada a todo sistema físico capaz de ser descrito mediante ecuaciones, por simples que sean, supone, en último término, su vaciado semántico. Porque un concepto con excesiva extensión referencial pierde su eficacia pragmática. Y en este sentido, el eliminativismo no resuelve el problema de la finalidad, lo disuelve. La problemática consecuencia es obvia: desposeída la finalidad de valor ontológico, toda conducta, humana o no, únicamente puede ser explicada y guiada bajo criterios fisicalistas. Pero, a día de hoy, no sabemos ni podemos imaginarnos una existencia así, tal como está imbricada la teleología en nuestro de “modo de estar” en el mundo. ¿Cuál puede ser el nuevo sentido de una exis-

7. Cfr. S. P. STICH, *From folk psychology to cognitive science: the case against belief*, MIT Press, Cambridge, MA, 1983.

8. D. C. DENNETT, *La actitud intencional*, Gedisa, Barcelona, 1991, p. 19.

9. Desde la perspectiva eliminativista, la *externalidad* de los artefactos es esencial a la inteligencia, de igual modo a como la *internalidad* de un implante coclear lo es a la facultad auditiva misma.

tencia incapaz de saltar el flujo del tiempo hacia un futuro desde donde ser atraído representacionalmente? Sólo cabe la esquizofrenia moral o la angustia existencial ante un panorama en el que la actividad humana es presentada como exclusivamente regida por los mismos principios de causalidad eficiente —ciegos, necesarios y determinantes— que rigen el mundo inorgánico. Porque hasta la dimensión humana más material se revela como falsa, aquello para lo que incluso el cerebro humano parece estar más preparado: el establecimiento y ejecución de planes.

Este primer problema del eliminativismo sería anecdótico si su repercusión quedase circunscrita a la mera extravagancia teórica. Sin embargo, sus influencias están alcanzando el imaginario social. Véase el modo, por ejemplo, en que está alimentando una nueva ciencia-ficción que no sólo inunda las librerías, sino que además forja la cosmovisión antropológica de nuevas generaciones. O cómo también algunos equipos de la más que respetabilísima área de la Inteligencia Artificial¹⁰ asumen e intentan llevar a la práctica los presupuestos reduccionistas. Y no sólo eso, sino que, padeciendo de un exacerbado optimismo, vaticinan transformar radicalmente los valores sociales. En esta dirección están orientados, entre otros, los trabajos de Wendell Wallach, consultor del Departamento de Bioética de la Universidad de Yale, sobre las implicaciones morales relacionadas con la *pronta* posibilidad de crear un Agente Moral Artificial¹¹. Por supuesto, los beneficios de esa supuesta transformación hay que ponerlos en entredicho. ¿Creemos creadores de conciencias supone una revalorización de lo humano o su devaluación al equiparar su status al de la máquina?

El desplazamiento del límite de “lo mental” más allá de lo viviente, hasta el mundo de lo inerte, es el último ataque naturalista

10. Para romper una lanza a favor de las ciencias computacionales, hay que decir que, aunque ciertos visionarios pretendan olvidar la cura de humildad que sufrió la I. A. tal como adelantaron las profecías cumplidas de Hurbert Dreyfus, actualmente buena parte de los investigadores en dicha área mantienen una actitud más prudente y menos propagandística.

11. Cfr. W. WALLACH, *Beyond IA: Creating the consciousness of the machine*, Prometheus Books, New York, 2007.

al fenómeno mental como último bastión defensivo de la frontera entre lo natural y lo artificial. Y aquí es donde encontramos un segundo obstáculo del eliminativismo, esta vez relacionado con el clásico problema de la intencionalidad. Si la inteligencia es considerada como extensiva a todo el universo, entonces, igual que la conciencia, pareciera que lo que llamamos “producto del ingenio humano” fuese una expresión perteneciente al reino de la pura subjetividad. Pero, para lograr erradicar definitivamente del ámbito científico la distinción “natural-artificial”, ha de poderse reducir también a descripciones físicas algo tan esencial a los artefactos como su función, la finalidad de los fenómenos mentales que los originan. ¿Pero puede el fisicalismo extender el rasgo teleológico de lo intencional al ámbito de lo inconsciente por medio de la simplificación de dicho concepto, al igual que hizo con “lo mental”?

La estrategia reduccionista no tiene tan fácil aplicación en la finalidad como en la inteligencia. Y es que de varias maneras la característica teleológica puede pasar desapercibida para un observador externo. En primer lugar, porque, al contrario que la inteligencia, la finalidad no mantiene una conexión necesaria con el sustrato físico en que se predica. Prueba de ello es que, en términos generales, concebimos la inteligencia en grados de complejidad, pero no así la finalidad. Para un biólogo es claro que son los animales con un sistema nervioso más sofisticado los que expresan mayor inteligencia. Pero un ingeniero sabe que los artefactos más complejos no tienen porqué ser los más eficaces para alcanzar las metas propuestas. La simplicidad no es criterio para negar propiedades teleológicas en un objeto, —véase, un tornillo—.

En segundo lugar, no siempre es verdad que la asignación de finalidad a un objeto tenga que implicar una modificación o sustitución física. Si en una encrucijada coloco estratégicamente una piedra para señalar el camino seguido, nadie que analizase dicha piedra en su entorno podría averiguar su nueva función dada. En tercer lugar, las finalidades no suman ni restan efectos a la manera física. Un niño podría seleccionar esa misma piedra por su forma óptima para jugar a rebotarla en un río, o para darle otros infinitos fines distintos. Pero ninguno de estos nuevos usos afectaría mate-

rialmente a la piedra ni a sus posteriores usos. Ni tampoco a sus fines previos porque, en cuarto lugar, la finalidad sigue existiendo a pesar de la *indisposición* de aquello de lo que es fin. Un reloj estropeado sigue teniendo como meta dar la hora, es decir, por muy precario que sea su estado, no pierde su status de objeto “estropeado”, es decir, su reconocimiento de realidad teleológica.

Que la finalidad no pueda describirse exclusivamente mediante los esquemas de la física, talón de Aquiles del eliminativismo, no significa que esté fuera de todo alcance científico. Pero para poder desarrollar esta cuestión, necesito profundizar previamente, como haré en el siguiente epígrafe, sobre el significado de ese plus *metafísico* al que acabo de hacer referencia.

3. LIBERTAD COMO FUNDAMENTO DE FINALIDAD

La irreductibilidad positiva de la finalidad no es una cuestión ignorada en todos los ámbitos *cientificistas*. En las propuestas *naturalistas*, de carácter más moderado que las *fisicalistas*, se acepta el hecho diferencial teleológico. Y a esta tesis se suma Hartmann en *Teleologisches Denken*. En dicha obra reconoce que negar cualquier tipo de rasgo teleológico en lo real implica abandonar todo fundamento de libertad humana, algo que, para el filósofo de Riga, es una realidad tan patente como el resto de los fenómenos estudiados por la física. Por ello, siguiendo los esquemas kantianos, sitúa la libertad en la misma facultad que posibilita el conocimiento objetivo, la racionalidad. Ésta, igual que aquella, exige estar fuera del alcance de la determinación mecánica. Es decir, se hace residir en la razón tanto las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo como las de una voluntad autónoma. En este punto Hartmann no anda desencaminado pues es difícil congeniar en una misma teoría tesis que defiendan a ultranza el conocimiento objetivo y al mismo tiempo ataquen la libertad humana¹².

Pero tampoco esta perspectiva más moderada está exenta de fuertes objeciones. Para Hartmann, la libertad no es susceptible de

12. N. HARTMANN, *El pensar teleológico*, pp. 74-80.

conocimiento científico. En otras palabras, al igual que Kant, defiende la separación radical entre ciencia natural —que abarca aquellos fenómenos insertos en el espacio-tiempo y regidos por la necesidad de causas exclusivamente eficientes y objetivables—, y filosofía práctica —relacionada con el conocimiento subjetivo de la libertad. Sin embargo, con esta dicotomía el fenómeno humano es ubicado en una comprometida situación, tanto para la ciencia experimental misma, que debe aceptar una excepción colosal en el conjunto de realidades naturales, como para la ética, que queda despojada de una de las más ricas fuentes de juicio.

Respecto al problema relacionado con la ciencia experimental, Hartmann intenta, al menos desde el punto de vista gnoseológico, disminuir el abismo entre materia y subjetividad. Para ello intenta dar cuenta del salto cualitativo que supone la aparición de mente y finalidad en un universo de necesidad, mediante hipótesis *emergentistas*. Es decir, presupone la existencia de leyes especiales que, en concretos y cerrados microcosmos de complejidad, regulen la aparición de *teleonomía* o *teleología*¹³. Pero el coste de dicha teoría resulta muy alto. El filósofo de Riga reconoce que, si dichas leyes existen, buena parte de su naturaleza está vedada al conocimiento humano. Porque si no todo efecto producto de un proceso (especialmente los relacionados con el mundo orgánico) está de suyo determinado previamente, entonces las categorías y rasgos fenomenológicos que gobiernan dichos nuevos sistemas sobrepasan toda previsión racional¹⁴.

Para Hartmann, el azar es lo que separa al hombre y, en general, a los seres orgánicos, del racional mundo natural. El término azar no significa, en este contexto, la posibilidad de efectos sin causa determinada, sino el hecho de que los diferentes procesos que concurren en la Naturaleza no son ajenos entre sí. A la inversa, toda cadena causal está vinculada transversalmente con las demás, con-

13. N. HARTMANN, *Ontología IV. Filosofía de la naturaleza. Teoría especial de las categorías. Categorías dimensionales, categorías cosmológicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, pp. 436-439.

14. N. HARTMANN, *El pensar teleológico*, pp. 3-6.

formando la unidad de lo real. Unas circunstancias que son especialmente definitorias para los complejos orgánicos. Consecuentemente, sólo es posible alcanzar una teoría satisfactoriamente explicativa dando cuenta de dicha unidad del proceso natural, es decir, del modo en que se produce la acción recíproca de lo simultáneo en el momento concreto en que tiene lugar el fenómeno que queremos conocer. Pero esta pretensión, por motivos prácticos, no puede ser completamente desempeñada en el mundo de lo viviente, pues cada organismo representa, en sí mismo, un complejo universo dinámico que no repite nunca su “momento total”. Un obstáculo insalvable para una ciencia positiva cuyo método está basado en la comparación y repetición de regularidades entre procesos heterogéneos.

En este planteamiento, parece justo criticar a Hartmann que la introducción de leyes especiales *azarosas* o *irracionales* en física no supone una teoría explicativa, tan sólo un misterioso factor de corrección para dar cuenta de las “anomalías teleológicas” de la Naturaleza. Y es que, como trataré de mostrar en el epígrafe siguiente, en la defensa *azarosa* o *irracional* de la idea de conciencia y la finalidad como propiedades derivadas del dinamismo material, aflora el mismo prejuicio fisicalista que en el eliminativismo.

En lo que concierne a la labor de la filosofía práctica, Hartmann niega que ni ésta ni la ciencia natural puedan aportar nada relevante sobre el lugar o fin del hombre en el Universo. Sin embargo, adjudica a la segunda la capacidad para proponer mejores escenarios para el ejercicio de la libertad. Sin embargo, si somos fieles al pensamiento de Hartmann, si el ideal apriorístico de la autonomía pertenece al ámbito del Espíritu, la selección, cálculo y monitorización de medios que exige toda conquista de libertades, ha de realizarse dentro del ámbito de lo Natural. ¿Cómo cumplir, entonces, en la tarea de comprender o ejecutar un fin, con la estricta separación entre ciencia y filosofía? Llevado el pensamiento de Hartmann a sus últimas consecuencias, el hombre se revela, no como una farsa al modo eliminativista, sino como una quimera, un ser que aspira a fines imposibles de llevar a término. El planteamiento neo-kantiano defiende el hecho diferencial humano (y, en general de lo orgánico) sosteniendo en buena parte leyes de causa-

efecto irracionales, pero con ello debilita, por no decir vacía, toda norma moral sobre el modo realización de los deseos en un más o menos afinado concierto físico.

4. RAZONES, MOTIVOS Y CAUSAS

Es interesante mencionar una tercera alternativa *cientificista*, surgida en el intento de evitar el dualismo desconcertante introducido por neokantianos como Hartmann. La solución ahora propuesta pasa por extender las propiedades del Espíritu a toda la Naturaleza. *Panpsiquistas* como Ernst Haeckel, William Preyer o Pierre Teilhard de Chardin, sobrepasan los límites del naturalismo para rozar las tesis más opuestas al fisicalismo, el espiritualismo. Paradójicamente, y a diferencia de este último, el reconocimiento de una subjetividad latente a nivel de las partículas fundamentales se compagina con argumentos anti-teleológicos, salvaguarda con la que pretenden evitar toda acusación de abandono de los presupuestos materialistas¹⁵.

Para Haeckel, la voluntad del átomo es ciega. La materia evoluciona por sí misma hacia grados más perfectos del ser, un progreso que involucra exclusivamente leyes físicas universales y especiales, las segundas relacionadas exclusivamente con la selección natural. De ahí su denuncia: “no hay más finalidad en la autogénesis celular que en los procesos de cristalización inorgánicos”¹⁶. Congruentemente, el *alma* de lo inorgánico queda relegada a mero epifenómeno. Al menos hasta la llegada de los vivientes, en cuya progresiva complejidad material se va canalizando el *élan* hasta alcanzar su expresión actual, pero no última, en las manifestaciones espirituales humanas.

15. Por ejemplo, Haeckel niega la existencia de conciencia en el mundo inorgánico: “I conceive the elementary psychic qualities of sensation and will, which may be attributed to atoms, to be unconscious”, E. HAECKEL, *The Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth Century*, Watts & Co., London, 1934, p. 146.

16. Cfr. E. HAECKEL, *Los enigmas del universo*, Sempere, Valencia, 1910.

Sin duda, ésta es la teoría *cientificista* más controvertida, tanto para la perspectiva científica como filosófica. Para la primera porque carece de una sólida fundamentación experimental. Para la segunda, debido a que, en primer lugar, degradar la característica consciente a niveles simplicísimos implica un problema de regresión al infinito. Y es que no debe confundirse esta postura con la enunciada por Dennett, de mayor fuerza lógica. Porque no se está identificando la conciencia con impresiones subjetivas de complejidad sino que, reconociendo el *status* ontológico de la subjetividad, se intenta reducirla a su mínima expresión posible para incluirla así entre las propiedades primordiales de la materia¹⁷. Sin embargo, tal como comenta Alejandro Llano respecto a la intencionalidad de lo mental, “la distinción “representación-no representación” no es la misma que la distinción “muchas representaciones-pocas representaciones”; y no se puede explicar la primera en términos de la segunda, ya que por muy poco contenido que lleve consigo una representación, no deja de ser por ello una representación”¹⁸. Y es que, si la conciencia no es una etiqueta subjetiva sino una propiedad real, no es viable querer derivarla hasta donde ya no sea posible reconocer el mínimo factor común que permite su identificación¹⁹.

Un segundo problema relacionado con el pansiquismo, está vinculado a la expresión “voluntad ciega” de la materia. Para Haeckel, esta expresión describe un fenómeno análogo al de las tendencias innatas o los fines inconscientes humanos. La existencia de estos últimos, que revela la aparente vinculación contingente entre subjetividad y capacidad deliberativa, hace plausible que también lo inorgánico posea un “dentro” desde donde dichas fuerzas de deseo primigenio emerjan.

17. Una tesis que John R. Searle define bajo el nombre de “dualismo de propiedades”: definir la conciencia como un fenómeno irreducible e intrínseco al ser y no como una función dependiente de un tipo determinado de complejidad.

18. A. LLANO, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999, pp. 193-194.

19. Hay que aclarar que, si bien la crítica de Llano está dirigida a Dennett, a mi entender, es más eficaz para evaluar el pansiquismo que el eliminativismo.

Voy a aplazar la discusión sobre la validez lógica de la “interioridad” de la materia para pasar a diferenciar dos sentidos en los que se puede hacer referencia a voluntades ciegas, fines inconscientes o deseos irracionales. Veremos como dichas distinciones resultan útiles para posteriormente retomar el problema. Un primer sentido es el de los movimientos automatizados. Tal como acierta Hartmann a describirlos, son conductas que, originadas en la conciencia reflexiva, dejan de ser plenamente conscientes como mecanismos orientados a optimizar la velocidad y perfección de las maniobras de ejecución²⁰. Sin embargo, que su fin no sea expreso, no equivale a decir que dichos movimientos no tengan un origen deliberativo y, por tanto, que no sean conductas verdaderamente inteligentes y teleológicas²¹. La conclusión es evidente, si los automatismos exigen deliberación no es posible su asignación a seres inorgánicos, con “dentro” o sin él.

A este malentendido hace también referencia Elizabeth Anscombe en su libro *Intention*, cuando, en el punto, 5 describe las “acciones intencionales” como “aquellas en las que se aplica cierto sentido de la pregunta ¿por qué?”²². Un sentido al que denomina “razones para actuar”. Para la filósofa irlandesa la conducta automática es tan teleológica, intencional y racional como cualquier otra donde el fin esté expresamente consciente porque, en ambas, se puede ofrecer la razón de su ejecución. Por ejemplo, aunque un conductor pise *inconscientemente* el embrague para cambiar de marcha, siempre puede explicar posteriormente la finalidad de dicha inadvertida maniobra.

Voy a citar también *Intention* para comentar el segundo sentido en que se puede utilizar la expresión “conducta inconsciente”. En él, Anscombe compara los movimientos en los que es posible ofrecer “razones de actuación” con otros que no son deliberativos pero

20. Por ejemplo, sólo es posible aprender a conducir correctamente un vehículo automatizando la gran cantidad de maniobras necesarias para ello. De lo contrario, el sujeto no pondría la suficiente atención en la vía para evitar los incidentes del tráfico.

21. N. HARTMANN, *El pensar teleológico*, pp. 73-77.

22. G. E. M. ANSCOMBE, *Intención*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 51-52.

que sí están cargados de subjetividad: los motivos y las causas mentales. Los primeros apuntan a hechos del pasado y las segundas a fenómenos psicológicos. Pueden tomarse ambos como justificación para la conducta del sujeto sin que exista, por ello, planteamiento del fin ni acto deliberativo alguno. Uno y otro surgen y se ejecutan en un contexto de rigurosa espontaneidad, es decir, sin ser valorados respecto a las consecuencias que acarrea su ejecución²³.

También Hartmann reconoce la existencia de la subjetividad irracional pero, en contraste con los panpsiquistas, es mucho más minucioso en la tarea de eliminar de ésta toda connotación teleológica. Los motivos o causas psicológicas no le parecen fines inconscientes, ni voluntades ciegas, sino simplemente otro tipo de relaciones físicas de causa-efecto. Lo único peculiar es su *teleonomía*, es decir, su implicación en un dinamismo muy complejo, pero no por ello ajeno a las leyes causales²⁴. Ni siquiera las subjetividades inteligentes más cercanas a la humana, aquellas en las que se muestran más evidentes los impulsos o conductas instintivas, son para Hartmann, adjudicatarias de finalidad. Para percatarse de esto, el autor alude a la propia experiencia. “El impulso en cuanto tal no es en nosotros un impulsar, sino un ser impulsados. Y el poder impulsar no es un fin propuesto, sino una resultante orgánico-funcional, perceptible y que se anuncia en la necesidad”²⁵.

En este marco, Hartmann critica la teoría *panpsíquica* pues, a pesar de su declarado anti-finalismo, arrastra implícitamente gran carga teleológica en sus tesis sobre la subjetividad. Si se acepta que la subjetividad es una mera propiedad derivada de la complejidad física, supone un sinsentido presentarla como un *anhelo* fundamental de la materia más simple. Pero si no, se está reconociendo una cierta causa final eficiente y anulando los presupuestos materialistas. Porque dicha actividad final no estaría impulsando desde

23. Puede admitirse que algún motivo o causa psicológica sea un automatismo, es decir, que tenga sus raíces en un evento relacionado con la consciencia reflexiva, pero la conexión es siempre contingente.

24. Es precisamente esa complejidad lo que provoca, según Hartmann, el espejismo de reconocimiento de finalidad.

25. N. HARTMANN, *El pensar teleológico*, p. 88.

atrás, sino atrayendo desde un futuro no necesario. Y esto sólo es posible en seres racionales, aquellos capaces de abstraer y calibrar fines salvando la necesidad de lo material y saltando el flujo temporal.

Un argumento parecido para defender que no puede haber finalidad sin racionalidad es desarrollado por Anthony Kenny, añadiendo además una importante especificación sobre lo esencial a la finalidad que la racionalidad pone en juego. “Las bases para negar intenciones a los animales descansan en el nexo entre la intencionalidad y las razones. Cuando un ser humano hace X con el objeto de hacer Y, el logro de Y es su razón para hacer X. Pero cuando un animal hace X con objeto de hacer Y, no hace X por una razón, aunque persiga un objetivo al hacerlo. ¿Por qué no? Porque un animal, a falta de lenguaje, no puede dar razón de su acción”²⁶. Esto es, para Kenny, son las capacidades racionales involucradas en el lenguaje las que permiten el manejo de conceptos tipo “finalidad”. La conclusión es muy controvertida: no hay finalidad sin lenguaje. Y no casualmente, es aquí donde se sitúa la polémica más importante en relación al problema teleológico. Porque si los razonamientos de Anscombe, Hartmann y Kenny, son acertados en cuanto al modo específicamente humano de darse la finalidad, no así respecto a otros modos no característicos pero sí cotidianos, tanto en el hombre como en otras realidades naturales.

La confusión es consecuencia de dos errores. Uno primero, relacionado la concepción de finalidad como un proceso racional. Y uno segundo, vinculado a la idea de finalidad como acto previo a la acción. Alasdair MacIntyre pone en evidencia el primero de ellos, en su libro *Dependent Rational Animals*, con un ejemplo extraído de la observación de la naturaleza y que analiza con rotundo sentido común. “Es posible decir que un delfín tiene una razón para actuar de cierta manera cuando actuar así le permite conseguir un bien concreto; así mismo, cuando el delfín actúa de cierta manera, porque se da cuenta de que actuando de ese modo obtendrá ese bien concreto, se puede decir que actúa por una razón”. La única

26. A. KENNY, *Metafísica de la mente*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 73.

condición, apunta MacIntyre, es que sea posible “atribuir a los animales no humanos ciertas capacidades conceptuales —por ejemplo, la capacidad para reconocer la semejanza y la diferencia de especie”²⁷. Una idea que no es nueva, como termina apuntando MacIntyre, pues, entre otros, la misma tesis se encuentra en el pensamiento de Tomás de Aquino. Para el doctor *angelicus* la presencia de fines en animales es evidente en el hecho de que “la oveja huya al instante por temor al lobo”²⁸.

Mostrar el segundo de los errores exige un más detenido análisis, tal es el objetivo de los epígrafes que siguen. Para ello, después de este inevitable rodeo, regresaré al segundo problema antes apartado, aquel relacionado con la tesis panpsiquista sobre la supuesta existencia de un ámbito interior de la materia pues, como voy a tratar de justificar, creo que está intrínsecamente vinculado al error de entender la finalidad como un estado mental previo a la acción.

5. ORIGEN Y TÉRMINO DEL FIN

En *The Phenomenon of man*, Teilhard de Chardin aborda el problema de la subjetividad en la Naturaleza a través del establecimiento de analogías con respecto a quien el autor identifica como el arquetipo central: el hombre. Para el científico francés, éste es el único método posible ya que considera la subjetividad únicamente accesible mediante introspección. Y paralelo razonamiento formula para el estudio del fenómeno teleológico. Pero Teilhard se distancia de la clásica interpretación cartesiana de la conciencia y la finalidad al llevar a su extremo espiritualista el principal supuesto panpsiquista: la primacía de lo psíquico sobre lo material²⁹. El matiz es importante, pues supone admitir conciencia (e implícitamente finalidad) no sólo en los animales, que para Descartes eran meros

27. A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos de virtudes*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2001, pp. 82 y 74.

28. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 81, a. 3, c.

29. P. TEILHARD DE CHARDIN, *The phenomenon of man*, Collins, London, 1959, p. 30.

autómatas, sino también en las realidades inorgánicas más básicas. La única diferencia entre unos y otros es que, y aquí resuenan las tesis de Haeckel, aunque toda realidad material esté dotada de consciencia, el anhelo de perfección es gradual y dependiente de la complejidad, hecho observable en la progresiva evolución de un universo en el que el hombre es hoy su mejor expresión.

Para Anthony Kenny, el argumento que utiliza Teilhard para defender su idea sobre la universalización de la conciencia es fácilmente refutable. Según Kenny, éste se basa en una analogía muy débil del tipo “si algunas entidades muestran una característica observable, entonces todas las entidades poseen esta característica (incluso si no es observable)”³⁰. Pero aplicar correctamente el método analógico al fenómeno de la finalidad conlleva la conclusión contraria: las similitudes entre los movimientos de realidades inertes y los movimientos ateleológicos de los humanos son mucho más abundantes que en relación a las conductas intencionadas de los segundos.

Sin embargo, a pesar del poco académicamente convencional pansiquismo de Teilhard, su análisis es interesante tanto negativamente como positivamente. Negativamente, como medio para atacar una tesis errónea —la imagen de que “una semilla teleológica universal” pueda estar localizada en el *interior* de las realidades materiales— pero extensamente asumida por muchos de los *creyentes* en la finalidad de la Naturaleza. Positivamente, porque Teilhard introduce, aún implícitamente, una concepción de lo mental, a través de la interpretación del fenómeno teleológico, que es fundamental para abordar el problema de la finalidad en lo inconsciente.

Veamos primero la crítica a la idea *homuncular* de finalidad. Una tesis que equivale a afirmar la presencia generalizada de conciencia en la materia, aserción que, paradójicamente, sólo unos

30. La falacia del razonamiento es evidente. Si fuese correcta, critica Kenny, “podríamos argumentar de la siguiente manera: algunos hombres son altos; por tanto, todos los hombres son altos”. A. KENNY, *El legado de Wittgenstein*, Siglo XXI Editores, México, 1990, p. 167.

pocos se atreven a sostener. Esta incongruencia la creo debida a que la confusión lógica es más evidente en su segunda formulación que en la primera: es medianamente sencillo captar el sin-sentido producido en la defensa de la inteligencia como rasgo universal, pero no es tan intuitivo el de la argumentación sobre la existencia de un fantasmagórico “dentro” en todas las cosas. Una manera de mostrar el segundo es pensar sobre los dos modos en que un fin puede ser fin de algo —en cuanto a origen y en cuanto a término— y sobre los cuatro tipos teleológicos que de tal distinción resultan.

Hablar del origen de un fin es hacer referencia a aquello que le da a lugar. Por ejemplo, el fin de este ensayo tuvo lugar en mi mente. Por el contrario, el término de un fin apunta a aquello para lo que es fin. Eso quiero indicar, por ejemplo, cuando escribo: “el propósito de este artículo es que el lector profundice en el problema de los fines de la Naturaleza”. Atendiendo a esta diferenciación, la finalidad de esta publicación es de *tipo a)* o instrumental, ya que es externa en cuanto a su origen y término. Resta identificar los otros tres: tipo b) o artístico, cuando el origen es externo, no así su término. Véase una escultura, cuyo motivo de creación es ella misma, si bien, el artífice y ejecutor del plan es otro; tipo c) cooperativo: cuando el origen es interno, no así su término. Por ejemplo, siendo dueño de mis actos, decido llevar a mi mujer al trabajo. Los movimientos teleológicos de mi cuerpo tienen su origen en el cuerpo mismo, aunque no están orientados hacia sí, sino hacia otra realidad; y por último, tipo d) u comeostático, cuando el fin tiene origen y término en la misma realidad. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando me cocino mi plato preferido.

Aplicando esta clasificación a la tesis de Teilhard puede entenderse, en primer lugar, lo irrelevante de hablar de interioridad en realidades teleológicas tipo a) y b). En ellas, finalidad y conciencia mantienen una relación meramente contingente. No es necesario justificar un interior en este “ensayo”, como no lo es en ningún instrumento u obra artística, para poder atribuir finalidad a su movi-

miento o reposo³¹. Es en lo concerniente a la creación del fin, en los tipos c) y d), donde está la controversia sobre la predicación de un teatro de la conciencia ante el cual un fin se presente.

Ahora bien, tal como apunta Kenny, es posible utilizar el término conciencia en tres sentidos distintos. Uno primero, homuncular o cartesiano, es el usado por Teilhard: el ámbito de objetos susceptibles de observación directa exclusivamente por introspección. En esta postura es posible efectuar dos críticas. La primera, acabada de comentar, está vinculada a la tesis *ilacionista* acerca de la relación contingente entre conciencia y conducta. Acierta Kenny al afirmar que, “si tiene sentido preguntarse si las moléculas tienen conciencia, entonces tiene sentido dudar si la tienen otros hombres”³². Y es que, partiendo de las premisas cartesianas, el razonamiento debiera haber sido el opuesto al esgrimido por Teilhard. Porque, si el hecho de que una conducta externa muy similar a la mía no garantiza una deducción causal sobre la existencia de conciencia, menos justificación hay para atribuirla a realidades de comportamiento radicalmente diferente. La conclusión es obvia: expresada también con palabras de Kenny, “si no puedo tener ninguna buena razón para atribuirle conciencia a ningún otro ser humano, mucho menos a las moléculas”³³.

La segunda crítica está relacionada con la tesis de Teilhard acerca de que la ciencia natural pueda estudiar los fenómenos teleológicos, contradictorio a su planteamiento *ilacionista* de la conciencia. Porque éste clausura toda pretensión de objetividad de los productos mentales. Y la finalidad es uno de ellos, en cuanto que exige siempre un origen. Si aceptamos las premisas cartesianas de la subjetividad, hay que dar la razón tanto a Descartes como a Hartmann: la brecha entre los fenómenos de la naturaleza y del espíritu es infranqueable. Sin embargo, Teilhard vislumbra que no

31. En este sentido, he preferido no utilizar los términos clásicos *praxis* y *póyesis* ya que, si bien ambos apuntan sentidos parecidos a los dos tipos de términos de un fin mencionados, los primeros conllevan un cierto matiz dinámico no necesariamente presente en las realidades teleológicas.

32. A. KENNY, *El legado de Wittgenstein*, p. 170.

33. A. KENNY, *op. cit.*, p. 177.

todo en la finalidad está relacionado con la subjetividad sin percibirse que, con ello, reconoce implícitamente la faceta no enteramente subjetiva de lo mental.

Esta intuición sobre lo mental de Teilhard, aunque sea parcial y relacionada con la finalidad, permite introducir otro sentido de uso del concepto “conciencia”, compatible con una aproximación científica a sus *creaciones*. Para Kenny, continuando el pensamiento de Ludwig Wittgenstein, subjetividad y conducta mantienen una relación de necesidad, pero no física (o de síntoma), característica en las relaciones de causa/efecto de los procesos físicos, sino lógica (o de criterio), propia de las expresiones lingüísticas. Por ejemplo, decir (saber) qué es una herramienta implica hacer referencia a su uso. Paralelamente, hablar de conceptos mentales, típicos de los seres conscientes, va ligado a entender cómo éstos los utilizan en ámbitos comunicativos. Si esto es así, es un sin-sentido afirmar que la conciencia causa la conducta como decir que el uso de una herramienta es efecto de su idea.

Si aplicamos el mismo esquema al concepto de finalidad, éste se revela no como una idea espectral capaz de anticipar un efecto y causar un movimiento dirigido a ello, sino como una señal lingüística con una función determinada para comunidades que mantienen relaciones teleológicas. El término conciencia es manejado aquí en un segundo sentido: el intersubjetivo. La conclusión es inmediata: es un error pensar que la ciencia sólo tiene acceso al movimiento causado por el fin, porque dicho movimiento es criterio de finalidad y, por tanto, un componente esencial al mismo.

La conciencia no refiere a un “dentro” sino a una capacidad para emitir señales “que desempeñen el papel que el discurso juega en las vidas humanas”³⁴. En este sentido, el obrar teleológico está restringido a los seres racionales porque no hay otras realidades a los que se pueda adscribir conceptos equiparables a esos mismos eventos. Una tesis que también encuentra reflejo en el pensamiento de Aquino, como apunta el propio Kenny. El doctor *angelicus* sitúa la frontera entre el Espíritu y la Naturaleza en el *intellectus* y no en

34. A. KENNY, *op. cit.*, pp. 181 y 176.

el *sensus*³⁵. Lo que hace al hombre distinto de los procesos físicos que le rodean e, incluso, contamina aquello que de tal tiene (como es el caso de las facultades sensibles) es su racionalidad. O dicho en términos teleológicos, es su específica inteligencia lo que permite al hombre objetivar la temporalidad de las cadenas causales, abstraer los fines a los que poder dirigirse y crear otros nuevos.

En conclusión, si la conciencia y la finalidad comprometen conductas públicas, ambos fenómenos son materia científica. Al menos en lo que concierne a lo que de experimental tenga el área lingüística de la pragmática. Aún más, sólo en este ámbito y a partir del reconocimiento de códigos comunicativos parece posible la identificación positiva de realidades teleológicas. Aunque no de manera determinante. La perspectiva ofrecida desde la filosofía del lenguaje tampoco agota la naturaleza del fenómeno teleológico. Porque hay un *plus* de lo mental, un tercer sentido del término conciencia, más allá de toda consideración sintáctica y semántica. Éste es, por un lado, fundamento de ambas, además de clave última para terminar de rechazar la idea de que toda *creación* tenga un fin previo a su ejecución. Y por el otro, un *plus* que no es un “dentro”, aunque sí únicamente accesible en primera persona, motivo por el que sostengo que todo reconocimiento de finalidad arrastra cierto grado de incertidumbre. Denomino *finalismo crítico* a esta doble interpretación sobre el problema teleológico.

6. FINALIDAD, PERCEPCIÓN E INTENCIONES PREVIAS

Un último uso irreducible del término conciencia (3º sentido) es aquel usado para hacer referencia a la cualidad común a una serie de actividades y experiencias mentales del tipo: ver, doler, apetecer, perseguir, creer, soñar, etc. Dichos psiquismos, de mayor o menor complejidad, se caracterizan por su naturaleza intencional, es decir, por su propiedad para referir algo distinto de ellos mismos. Una característica que acontece hasta en los estados conscientes básicos. Por ejemplo, la percepción implica la puesta en

35. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 8.

relación del perceptor con lo percibido. Igualmente, el dolor supone la disposición afectiva de un agente respecto a sí mismo o al entorno y en relación a un esquema fisiológico ideal o pasado, instintivo o aprendido³⁶. Pero esta relación o disposición no es a la manera física en que acontecen los procesos naturales de causa/efecto. En éstos últimos, lo que causa es tan ajeno a lo producido como a la inversa. Es decir, las realidades del universo natural están ausentes al devenir de los acontecimientos en los que participan: la bola de billar blanca golpea la roja sin saber de sí ni de la interacción entre ambas. Por el contrario, la conciencia implica la apertura del ser, la trascendencia a lo otro en cuanto que otro y, en definitiva, el ser mismo de la relación³⁷.

Con estas claves podemos volver a la cuestión del origen de la finalidad de los casos c) y d), la predicada en fenómenos conscientes. En efecto, es posible analizar las propiedades intencionales de un fin. Tal como describe Hartmann, hablar de finalidad supone hacer una mención necesaria a una relación entre tres elementos. Dos de ellos separados no sólo por el espacio (como ocurre en el caso de la percepción), sino también en el tiempo; y un tercero, la conducta, que sirve de puente entre presente y futuro. La falta de presencia de alguno de estos tres elementos impide identificar en un agente finalidad respecto a su origen.

Asumir la necesidad de simultaneidad de la tríada teleológica permite, a su vez, ahuyentar definitivamente la falacia homuncular

36. Como parecen reforzar las observaciones neuropsicológicas de Antonio Damasio en su libro *Looking for Spinoza: joy, sorrow, and the feeling brain* (Heinemann, London, 2003), que no sea evidente para el enfermo el origen del dolor no invalida su propiedad intencional, pues prueba de ello es que es intrínseco a tal experiencia el movimiento hacia la búsqueda de sus causas. Y el “dolor inespecífico” no es una excepción, sólo que uno de los términos de la ecuación es conocido, la experiencia subjetiva concreta, y el otro no, la incógnita. Pero el desconocimiento de tal objeto no justifica negar el carácter intencional de la emoción, esto es, el aparecer mismo de la incógnita en todo estado afectivo, que es el error que comete Searle al rechazar la tesis de Brentano sobre la naturaleza intencional de todo fenómeno psíquico.

37. El tema de la apertura intencional en las realidades inteligentes lo trato con mayor profundidad en mi artículo “Inteligencia e intencionalidad”, *Scripta Theologica*, 39/2, (2007), pp. 637-665.

teleológica. Wittgenstein formula el problema y la solución en una frase que ya es clásica: “cuando levanto el brazo, casi nunca intento levantarlo”³⁸. Es decir, en la mayor parte de las acciones susceptibles al “porqué” de Anscombe, no existe un fin previo a la ejecución del movimiento. Este tipo de conductas teleológicas espontáneas, que son la mayoría tanto en humanos como en seres de inferior inteligencia, son denominadas por John Searle como *intenciones-en-acción*. Porque, como afirma el filósofo norteamericano: “las acciones necesariamente contienen intenciones en acción, pero no son causadas necesariamente por intenciones previas a la acción”³⁹. Esta observación permite, por un lado, refutar definitivamente la idea de que una acción teleológica vaya siempre precedida de un fin. Y por el otro, la distinción entre *intenciones-en-acción* e *intenciones previas* proporciona interesantes pistas sobre el diferente modo de darse la finalidad en seres racionales y no racionales.

La hipótesis de las *intenciones-en-acción* supone dar la vuelta al planteamiento clásico. Presenta la ejecución simultánea al ser de la meta. Y sólo *a posteriori*, dependiendo del aparato conceptual manejado por el agente, las *intenciones previas*, esto es, la posibilidad de desvinculación del plan de su cumplimiento y, gracias a ello, el calibrado del objetivo y los medios. Por ejemplo, un chimpancé es capaz de situar una silla debajo de un plátano, colgado de una cuerda fuera de su alcance, porque puede inhibir la conducta naturalmente asociada a alimentos elevados, tipo “trepar” o “saltar”. De lo contrario, su actuación sería análoga a la de otros animales con menor inteligencia y, por ello, de más rígidos instintos. Aquellos que, con el mismo objetivo, solo saltan hasta la extenuación o aburrimiento.

Otro horizonte se abre ante esta nueva idea. Las ganancias en autonomía y en ciencia son ahora explicadas, más como conquistas

38. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, Barcelona, 1988, p. 383 (§ 622).

39. J. R. SEARLE, *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 107.

de independencia sobre lo ya existente e impuesto, que como procesos de novedosa materia. Porque, si la abstracción en las relaciones primigenias, características del primer conocimiento, intuitivo o aparente, alcanza su máxima expresión en la producción del objeto, es decir, la realidad no “respecto a” sino en cuanto “sí misma”, análogamente, la perfecta abstracción de las metas en un plan en ejecución da a lugar a la “intención previa”. La tríada es completamente disuelta: la meta queda desvinculada de su movimiento de ejecución y del agente mismo de la que es fin. Resta la situación futura en sí y, con ella, la posibilidad de valorar no sólo sus medios sino también el fin mismo. Habilidad característica de la autonomía humana⁴⁰.

Finalmente, puede incoarse ya una primera respuesta a la discusión entre Kenny y MacIntyre sobre si los animales manejan fines o no. Por una parte, Kenny tiene razón, sólo realidades con conductas lingüísticas dan razón de sus objetivos. Solo éstos son susceptibles de ser movidos por *intenciones previas* que causen acciones no espontáneas, deliberativas. Pero, por otra parte, los seres humanos somos capaces de abstraer metas en la conducta animal, porque de suyo existen, aunque estén ligadas a su ejecución. Por ejemplo, cuando mi perro se acerca a la puerta moviendo la cola y con la correa en la boca, la razón de ello es que quiere salir. En otras palabras, no es contradictorio concluir que los animales originen fines tipos c) y d) a pesar de que dichos fines, en cuanto tales, no sean conscientes (en el 2º sentido), ni puedan serlo por

40. Esta teoría de la acción es aún más sugerente a la luz de algunas observaciones empíricas en el ámbito neuropsicológico. No da tiempo a desarrollar esta cuestión aquí, aunque al menos deseo mencionar los experimentos realizados por Marc Jeannerod sobre las correlaciones entre una alteración en la capacidad del cerebro para construir “imágenes motoras” a partir de los movimientos de un agente o incluso en estructuras motoras básicas, con disfunciones en la habilidad para diseñar planes. Compárense los siguiente dos trabajos, cfr. M. JEANNEROD and V. FRAK, “Mental imaging of motor activity in humans”, *Current Opinion in Neurobiology*, 9 (1999), pp. 735-739. Cfr. M. JEANNEROD, “A theory of representation-driven actions”, en Neisser U. (ed.), *The perceived self: ecological and interpersonal sources of self-knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

mucho que me esfuerce en dar razones de su comportamiento a mi mascota.

Por otro lado, que el origen del fin sea natural, dado (consciente en el 3er. sentido), tampoco invalida el carácter racional de la conducta animal. Cosa diferente es que no llamemos racionales a los animales mismos, puesto que, si bien cabe atribuir a su conciencia (en el 3er. sentido) el origen de los fines de su conducta, no así el fundamento de su racionalidad. Por lo mismo, cuando enseño a Carlota, mi hija de 17 meses de edad, a “ponerse los zapatos”, lo que hago es que origine y ejecute dicho fin cada vez que le muestre el calzado y, aunque ella no sea capaz de dar razones de por qué hace lo que hace, nadie podrá negar, por un lado, que sea ella quien origine tal *intención-en-acción*, y por el otro, que su conducta sea racional en el contexto usado por Anscombe.

En síntesis, creo que es equivocado negar teleología en los animales porque no toda *intención-en-acción* exige una *intención previa*. Por la misma razón, tampoco es acertado considerar los instintos como otra clase de *nexo causal*, porque que la finalidad esté in-objetivada no significa que no exista.

7. LA FINALIDAD DE LO INCONSCIENTE

Queda todavía un importante cabo suelto. Reconocemos fines en los animales, en cuanto a origen y término, porque podemos abstraer fines de su comportamiento comunicativo. Pero ¿qué sucede con realidades en las que no podemos asegurar su conciencia ni siquiera en su 3er. sentido? Utilizando otras palabras, ¿en qué medida se parece el enunciado 1) “Mi perro mueve la cola para salir de casa”, a los enunciados 2) “La rosa abre sus pétalos para ser polinizada” y 3) “Las estrellas brillan para iluminar el universo”?

Ya hemos hablado de un conjunto de fenómenos que sólo pueden ser catalogados bajo una teleología tipo a) o b), es decir, instrumental o artística, porque requieren un agente exterior que justifique el origen de su finalidad. Y, aunque para los creyentes la Naturaleza entera es teleológica en estos dos primeros modos en tanto que Dios la ha creado con un fin y, para los no creyentes, sólo

aquellas que han caído en el ámbito de acción humano, en ambos casos, parece un sin-sentido hablar de fines inmanentes, tipo c) o d), en realidades no conscientes. A la pregunta: ¿por qué se comporta mi ordenador portátil de esa manera? No es significativo responder “porque quiere escribir este artículo”. Por tanto, ya se crea en la intervención divina sobre lo natural como si no, si en el mundo inorgánico no hay real subjetividad, parece incorrecto utilizar términos psicológicos para dar razones de su conducta. El sol no brilla para iluminar la tierra, ni las nubes llueven para regar los campos. ¿Y el rosal?

Hay realidades a las que, pese a no manifestar conciencia, atribuimos conducta inmanente. Este es el caso del enunciado 2) y, en general, del conjunto de vivientes que no tiene desarrollado un sistema nervioso central. Pero si somos consecuentes con lo dicho hasta ahora, para poder afirmar que, por ejemplo, una planta hace algo por alguna razón, ésta debe ser capaz de simultanear los elementos que conforman la tríada teleológica. Algunas propuestas defensoras de la existencia de finalidad en todo lo viviente depositan dicha capacidad en la actividad homeostática de los seres vivos. Sin embargo, la capacidad física de un sistema para mantener su equilibrio interno no basta para atribuirle finalidad. Esto se muestra más claramente estableciendo la analogía con un autó-mata. Aunque un sistema cibernético se comporte como un todo y sea capaz de conservar y reproducir sus funciones, su comportamiento es meramente causal: el todo y las piezas, por muy armónico que sea su movimiento, son ajenas entre sí, tanto espacial como temporalmente. No hay que confundir simultaneidad física con simultaneidad intencional.

En este tema hay que darle la razón a Hartmann: para poder atribuir fines inmanentes a un ser viviente, éste ha de ser algo más que un sistema físico con un dinamismo interno más o menos fuerte. De lo contrario, sólo es aceptable predicar su *teleonomía*, es decir, que no es explicable únicamente por la conjunción de sus elementos sino en cuanto un “todo” cuyas propiedades no derivan de cadenas causales puramente lineales. Y es que Hartmann está de acuerdo respecto a la insuficiencia de las tesis mecanicistas para

explicar la complejidad de lo viviente. En efecto, hace tiempo ya que la física moderna reconoce que los procesos físicos no son una simple sucesión de estadios. Pero “rechazar el mecanicismo no implica necesariamente aceptar el teleologismo”⁴¹. Que existan leyes especiales para explicar la complejidad, por ejemplo, de lo viviente no significa reconocer *nexo final* alguno en dichas *excepciones* de la Naturaleza. Esta es la razón por la que el filósofo de Riga defiende que, en ámbito experimental, deben sustituirse las nociones aristotélicas de potencia (*dynamis*) y acto (*energeia*), cargadas de connotaciones teleológicas, por las de “posibilidad” y “efectividad”, libres de sospecha. De esta forma, al utilizar el término “posibilidad” para señalar el cambio de estado en una realidad no humana, no se hace alusión sino a la probabilidad de que eso suceda. Eliminamos con ello, todo matiz que implica logro o perfeccionamiento. No queda otra alternativa si afirmamos que las realidades sin libertad son siempre ciegas, aunque su predeterminación no sea temporal o predecible⁴².

A la inversa, si es cierto que la atribución de inmanencia en los seres vivos significa que éstos son susceptibles de finalidad, no sólo en cuanto a término sino en cuanto a origen, entonces hay que aceptar que todos los seres vivos son conscientes en el tercer sentido citado. Pero la presencia de intencionalidad es un rasgo que se presupone, tal como se ha argumentado, en las realidades con conciencia en el segundo sentido, es decir, en aquellas realidades con las que se pueden establecer claras analogías comunicativas respecto al lenguaje humano. Pero, ¿es posible reconocer un auténtico aparato comunicativo en todos los vivientes? Y, en segundo lugar, ¿sólo dicho signo nos autoriza a sospechar la co-presencia de la tríada teleológica?

En este punto nos enfrentamos al último límite metodológico en el problema de la teleología de la naturaleza y fundamento del *finalismo crítico* que propongo. Porque, siendo coherentes con lo explicado arriba, no es posible rechazar con rotundidad atributos

41. N. HARTMANN, *El pensar teleológico*, pp. 31-32.

42. N. HARTMANN, *op. cit.*, p. 98.

intencionales en ninguna realidad natural. Aún siendo mínimo, hay siempre un cierto grado de incertidumbre. Porque la conducta guarda una relación de necesidad con la conciencia en su segundo sentido, pero es sólo un signo contingente respecto a la conciencia intencional. Es decir, ésta última es únicamente evidente por introspección, como experiencia privada y primigenia del aparecer de la relación⁴³. La conclusión es inmediata: es imposible evitar completamente los *falsos positivos*, la atribución de finalidad donde no la hay. Porque cabe imaginar un escenario ficticio en el que una máquina manifieste iguales juegos lingüísticos que un humano, incluida la persecución de metas, y no por ello exista en ella la triada teleológica. Análogamente, hemos de estar abiertos a la posibilidad de *falsos negativos* (negar finalidad donde, de hecho, la hay) en fenómenos que no *comunican* claramente su condición intencional. Aunque, como desarrollaré en el último epígrafe, esto no es incompatible con pronunciamientos significativos respecto a la probabilidad de acierto.

He descartado la posibilidad de finalidad tipo b) y c) en lo inconsciente pero, aceptado el principio de incertidumbre, no así la existencia de fenómenos teleológicos *silenciosos*, es decir, aquellos en los que no se producen juegos lingüísticos reconocibles. El único criterio para atribuirles intencionalidad o *anhelo* sería que pudieran establecerse fuertes analogías entre sus movimientos y los de los seres conscientes. Por ejemplo, el rosal realiza movimientos que pueden ser descritos de forma similar a los de las realidades conscientes: nacer, crecer, reproducirse y morir. Y esto fundamenta la creencia en su inmanencia.

Por supuesto, no hay un claro límite en la naturaleza sobre el reino orgánico (de lo viviente) y el reino inorgánico. Los *viriones* son prueba de ello. En dicho territorio fronterizo las analogías se vuelven débiles y los cálculos de probabilidad sobre la presencia de subjetividad mínima son exponencialmente menos significativos.

43. No es, por tanto, susceptible de experimentación. Pero, a su vez, tampoco es ajena a la ciencia, todo lo contrario, representa su primer escalón y condición de posibilidad.

Por esta razón, creo conveniente sustituir el término conciencia (en su tercer sentido), por ser un término cargado de connotaciones comunicativas, por la noción aristotélica de *alma*: principio que origina el movimiento, sin reducirse a tal, que surge y delimita al propio fenómeno, y que está orientado a su perfección. No casualmente, primero, segundo y tercer elemento de la tríada teleológica, respectivamente.

El término *alma* viene además con un valor añadido, pues permite hacer referencia a algo que, en el contexto acabado de presentar, se entiende mejor: la tesis aristotélica acerca de que el fundamento último de la inmanencia teleológica sea el mismo que el de la inteligencia. Toda finalidad exige un origen y todo conocimiento un sujeto. Y nada de esto es factible sin aquello que posibilita la trascendencia del ser, es decir, la superación de los propios límites sin pérdida de identidad, cualesquiera que sea el término de la relación hacia donde se dirija el agente: fin de una acción, estímulo de una percepción o emoción, objeto de juicio, etc.

8. LO POSIBLE Y LO PROBABLE

El límite metodológico en el acceso a los fines de la realidad, la incertidumbre de la que siempre se acompaña su atribución a terceros, ha sido, a menudo, utilizado por las corrientes fisicalistas para menospreciar el valor de verdad de todo enunciado teleológico. Pero este ataque puede ser fácilmente neutralizado al analizar la justificación de las ciencias positivas sobre la presencia de causas. Así lo hace Hartmann quien, al comparar los fundamentos que sirven para asignar un “nexo final” con las supuestas intuiciones empíricas que apoyan la atribución de un “nexo causal”, concluye contingencia en el primero y necesidad en el segundo. Las razones aludidas son, primero, la extrema frecuencia con que ciertos eventos parecen preceder a otros y, segundo, la interpretación física del tiempo como dimensión *dinamizante* y de transcurso unidireccional. En contraste, para Hartmann, los signos requeridos para el reconocimiento de nexos finales son más com-

plejos y menos frecuentes, lo que provoca actitudes más escépticas respecto a su presencia.

En efecto, hay más indicios para inferir causas eficientes que finales. Pero eso no justifica que las ciencias positivas, desde su propia metodología, eleven a rango de dogma las primeras y rebajen a mera superstición las segundas. Y, pese a que es en la crítica a este doble movimiento donde encontramos las ideas más lúcidas de la filosofía moderna, todavía hoy perdura el prejuicio contra el nexo final⁴⁴. Las consecuencias de la sobreestimación metodológica del nexo causal son graves pues afectan incluso al reconocimiento de fines tipo a) y b). Vivimos en un universo que percibimos cargado de belleza, armonía y racionalidad. Y la estadística muestra que es a penas imposible que haya surgido del caos. Pero tal argumento es desdeñado por motivo del “casi”. Un despropósito que, llevado a su extremo de manos del eliminativismo, llega a negar incluso la finalidad tipo c) y d). Pero creer que sólo las aparentes certezas ofrecidas por la ciencia parecen merecer consideración es un sin-sentido, porque se fundan en los mismos criterios de probabilidad y adolecen del mismo “casi”.

En el rechazo del científicismo al reconocimiento de finalidad creo que subyace el miedo a remover los más profundos cimientos de las ciencias naturales, el rechazo a cuestionar la verdad de la necesidad del “nexo causal” como tesis científica. El propio Hartmann reconoce que su creencia sobre la preeminencia del “nexo causal” está fundada en motivos meramente pragmáticos: los frutos que todavía hoy ofrece el árbol de la ciencia son demasiado valiosos como para andar socavando raíces. Pareciera como si la defensa de la finalidad en la naturaleza pudiera traer como conse-

44. Tal como denuncia David Hume, ninguna observación u experimento puede probar la existencia de relaciones necesarias de causa-efecto. “Cuando miramos los objetos externos en torno nuestro y examinamos el modo de operar de las causas, nunca podemos descubrir “poder” o “conexión necesaria alguna”, nada que [...] haga del efecto una consecuencia indefectible de la causa. Sólo encontramos que, de hecho, el uno sigue realmente a la otra. Al impulso de una bola de billar sigue el movimiento de la segunda: esto es cuanto se aparece a los sentidos externos” (D. HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*, capítulo 7, parte, 2.3).

cuencia desmotivar a unos investigadores experimentales arengados con promesas de verdades incuestionables.

Asumir el principio de incertidumbre tampoco tiene porqué derivar en el extremo opuesto. No hay razones justificadas para afirmar, como Tales de Mileto, que “*todo está lleno de dioses*”. Hoy podemos dar a muchos de los procesos que antes se pensaban poseídos por un espíritu o *daemon*, una explicación esencialmente causal, por lo que no parece coherente ni probable que todas las realidades tengan alma, es decir, un principio inmanente de finalidad tipo c) y d). Otra cuestión es el reconocimiento de finalidades a y b) en la naturaleza. La estadística juega en contra de la hipótesis de Monod. Puede habernos tocado la lotería, pero esa no es una afirmación científicamente plausible.

El hecho de que el azar sólo produzca excepcionalmente seres viables era, para Aristóteles, motivo suficiente para reconocer finalidad en muchos procesos inertes, incluidos en aquellos sin inteligencia. “Pues no parece un resultado de la suerte ni de una mera coincidencia el hecho de que llueva a menudo durante el invierno, pero sí durante el verano”⁴⁵. Hay que matizar que, para Aristóteles, la finalidad en lo inerte es por naturaleza, “aquellas que, movidas por un principio interno, llegan a un fin”⁴⁶. No queda claro si el Estagirita entiende por principio interno que tal realidad es “origen de finalidad”, y por tanto esté haciendo referencia a finalidades tipo c) y d), o simplemente quiera indicar que ésta es externa pero principio del movimiento hacia su consecución, es decir, la *causa final* presente en los cuatro tipos. La primera alternativa no parece posible pues implicaría la existencia de alma en lo inerte, tesis que no es acorde al aristotelismo ni al finalismo crítico. Pero la segunda opción no es suficiente, puesto que no da cuenta de la fuente de dicha finalidad.

Para terminar, quiero apuntar el hecho de que la mayor parte de los juicios humanos, ya relacionados con el nexa causal o final, están sostenidos por razonamientos inductivos, es decir, mediante la

45. ARISTÓTELES, *Física*, II, 8, 199a, 1-5.

46. *Ibidem*, 199b, 15-25.

LUIS E. ECHARTE

obtención de conclusiones generales y más o menos probables a partir de premisas sobre datos particulares. Su alta coherencia y/o probabilidad es más que suficiente para orientar un modo de actuación concreto, a su vez que compatible con un comprometido proyecto de búsqueda de certezas y verdades últimas⁴⁷. ¿Es factible que estemos ignorando el “alma de los ríos” o sobrestimando el dinamismo de los chopos? En la interpretación del finalismo crítico aquí presentada, es posible pero no probable. Y mayor certidumbre tendremos sobre dichas preguntas cuanto mejor se busquen y estudien, en la naturaleza, posibles emisiones comunicativas, signos conscientes o probabilidades de emergencia de complejidad no casuales.

Luis E. Echarte
Universidad de Navarra
lecharte@unav.es

47. Aquí cobra especial valor el concepto de verosimilitud en el sentido dado por Aristóteles, “una proposición plausible: en efecto, lo que se sabe que la mayoría de las veces ocurre así o no ocurre así, o es o no es, eso es verosímil, por ejemplo: detestar a los envidiosos o tener afecto a los amados” (ARISTÓTELES, *Tratado de lógica* II, 70a 10-11). Es decir, un tipo de conocimiento dialéctico basado en razonamientos probables que tiene como objetivo “encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles” (ARISTÓTELES, *Tratado de lógica* I, 100a, 20).