

TELEOLOGIA NATURAL Y ACCION

ROBERT SPAEMANN

The several stages in the progressive abandoning of teleology in the natur from the constitution of the modern science and the new attempts of its reintroduction, are reconstructed. In contemporary thought the crisis of unlimited dominion over the nature favours the adoption of the teleological point of view. Only the consciousness of an end given in a natural way makes the conscious aim of objectives possible.

La discusión del problema teleológico es casi tan antigua como la Filosofía. ¿Incrementa el concepto de fin (*Zweck*) u objetivo (*Ziel*), obtenido dentro del contexto de la acción humana, nuestro conocimiento de la naturaleza? Tal es la cuestión. Empédocles y Demócrito lo negaron, Platón y Aristóteles lo afirmaron¹. Platón y Aristóteles defendieron lo que se puede llamar la concepción natural del mundo. Sostuvieron la opinión de que el modo finalista de hablar respecto de los procesos naturales no es una mera *façon de parler*. Cuando Aristóteles dice de Anaxágoras, que había hablado del *Nous* en el Cosmos, que "se mostró como hombre prudente frente a las divagaciones de los anteriores"², es algo que suena a nuestros oídos desacostumbrado. No se nos ocurre precisamente el predicado "prudente" para un lenguaje teleológico. Pero es claro lo que Aristóteles quiere decir: el intento por parte de la Ciencia de interpretar el correr del perro hacia la escudilla sin la palabra "hambre", o la interpretación de su ladrido, al regreso del amo, sin la palabra "alegría", tienen siempre algo de

¹ Para el problema de la teleología en la Antigüedad véase THEILER, W., *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zurich/Leipzig, 1925.

² *Metafísica*, A 3, 984 b 17; también, PLATON, *Fedón*, 97 B.

fantasioso. El programa de una reconstrucción no finalista del nacimiento de Sócrates a partir de un estampido es por cierto inteligible en lo fundamental, pero es imposible mantenerlo en la mente cuando se lee la platónica *Apología de Sócrates*. Además, queda como mero programa, ya que sólo se podría hacer efectivo en un número infinito de pasos. Nos sume en lo *apeiron*, y esto significa para Aristóteles que es delirante. Así, pues, "divagador" es Empédocles cuando considera suficientes para explicar el fenómeno de la organización finalista de un ser la mutación sin dirección y la selección de lo más apto³. Aristóteles replica que de tal modo queda sin explicar la reproducción invariante de los seres vivos. (Que los mecanismos reproductivos pudiesen resultar selectivamente de procesos no direccionales no estaba todavía en debate, ya que la existencia de estos mecanismos era aún desconocida). La otra objeción decía que no vemos que las plantas piensen, y, sin embargo, la anticipación de lo que todavía no es, es objeto de deliberación. Aristóteles responde: tampoco el arte piensa, y por cierto tanto menos cuanto más logrado⁴. El telos está en el organismo como en quien toca la flauta estando todavía somnoliento.

Es difícil reconstruir adecuadamente el pensamiento de Aristóteles desde las condiciones de la ciencia moderna. El *telos* es para él un momento en una compleja estructura determinativa. A su juicio, en términos generales, ni la determinación causal ni la final son pensables por separado. "Cuiuscumque est causa finalis, eius est efficiens causa"⁵, se decía en el aristotelismo medieval. La modernidad no conoce ya semejante estructura determinativa complementaria. La gran excepción es Leibniz. Pero incluso Leibniz habla de dos dominios, el "regnum potentiae" y el "regnum sapientiae"⁶, en vez de hablar de una estructura compleja. En su época la visión legal causal, el "regnum potentiae", se había independizado como un principio metódico que permitía proyectar algo así como una imagen cerrada del mundo. Hasta donde cultivamos la Ciencia Natural, no hay ninguna necesidad de sobrepasar

³ EMPÉDOCLES, "Fragmente 59-67", en H. DIELS y W. KRANZ (eds.), *Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, Zurich, 1960, 333-337; acerca de la discusión aristotélica, en *Física*, II, 8, 199 B, y *De partibus animalium*, I, 1, 640 B. D. O'BRIAN, *Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge, 1969.

⁴ *Física*, II, 8, 199 B, 27-33.

⁵ D. SCOTO, *Ordinatio*, I, dist. 8, n. 240, ed. Vat. IV, 280.

⁶ "Regno potentiae per efficientes involvitur regnum sapientiae per finales", G. W. LEIBNIZ, *Opusculum et fragmenta inédita*, ed. L. Couturat, París, 1903, 13.

la inmanencia del "regnum potentiae". Tan sólo tenemos que renunciar a plantear determinadas preguntas, es decir, tenemos que reducir el significado de la pregunta "¿por qué?" No podemos plantearlas en relación con los acontecimientos naturales del mismo modo como se las dirigimos a nuestros semejantes cuando queremos recabar de ellos información sobre los móviles de su actuación.

¿Cuáles fueron los motivos que condujeron al abandono de la pregunta por qué en su orientación teleológica? Es claro que los motivos para abandonar la concepción teleológica de la naturaleza no venían impuestos por los fenómenos. Hoy sabemos que los fenómenos nunca imponen cambio de paradigma. Son motivos metacientíficos. La constitución de la Ciencia moderna tiene también motivos no científicos. El camino hacia ella no puede ser seguido aquí. Es un largo itinerario que va desde aquel conocimiento a que apunta la palabra hebraica "jadah" hasta el concepto cartesiano de la "certa cognitio". "El Señor conoce el camino de los justos", se dice en el Salmo I. "No os conozco", dirá el Juez a los malos el último día. "Adán conoció a su mujer, y ella engendró un hijo". Franz von Baader ha mostrado la conexión entre conocimiento y cohabitación⁷. Conocimiento significa aquí hacerse "uno" con el otro, debilitándose la autoconciencia. Al término de este camino está, por el contrario, la transparencia sin ventanas de la conciencia que queda-en-sí-misma, para la cual la naturaleza ha llegado a ser lo puro y simplemente extraño.

El estadio más importante en este camino fue la teología de la creación. La cual no permitió que la naturaleza quedara como algo último, al modo como lo entendió la Antigüedad en su conjunto, sino que cuestionó su génesis. Y esta génesis fue entendida como resultado de una acción. El arte está introducido en la naturaleza, había dicho Aristóteles. Pero, ¿cómo adviene el arte, dondequiera que sea? ¿Cómo lo adquiere el flautista? Respuesta: con el ejercicio. Y éste consistía en una serie de pasos planeados, provistos de intención. Entonces, ¿cómo viene el arte a la naturaleza? También sólo con plan e intención. Este era el argumento con el que el aristotelismo medieval enlazaba entre sí teleología y Teología. La

⁷ F. VON BAADER, "Über die Analogie der Erkenntnis- und des Zeugungstriebes", en *Sämtliche Werke*, ed. por F. Hoffmann, vol. 1, Leipzig, 1851, 39-48.

intención que dirige a la flecha hacia su meta no está en la flecha, sino en el arquero, escribe Tomás de Aquino, usando la teleología natural como base para una demostración sobre la Divinidad⁸. Tomás ha entendido la analogía *mutatis mutandis*. El artífice terreno sólo puede subordinar secuencias externas a su fin. El Creador incrusta realmente en las cosas el "artificio" teleológico. Sin embargo, de modo paradójico el ejemplo del arquero ha hecho historia. En el Medievo tardío Ockam y Juan de Buridán se opusieron a la teleología: sólo existe la finalidad para el actuar consciente⁹. Si el fin de los procesos naturales reside fuera de ellos, a saber, en la conciencia divina, entonces podemos considerar los propios procesos restrictivamente bajo un punto de vista causal. Podemos admirar el mundo como máquina del constructor divino; sólo podemos descubrir en él las leyes mecánicas de las que el constructor se ha servido. Teleología natural es idolatría, la consideración mecánica de la naturaleza es "vindictio divini numinis", así escribe el filósofo renacentista de la naturaleza Sturmius¹⁰. A esto se añade que para Francisco Bacon la teleología es inútil¹¹. Si queremos hacer algo con la naturaleza, de nada nos sirve considerar adónde se dirige ella de por sí. El conocimiento de la naturaleza se plantea sólo al servicio del hacer. Representar una cosa quiere decir: "Imagine what we can do with it, when we have it"¹², escribe Thomas Hobbes. Por el contrario, teleología era conocimiento simpatético de la naturaleza, es decir, el intento por comprender la naturaleza como de algún modo afín a nosotros. Tal comprensión no estaba, entonces, al servicio del hacer, sino que era un elemento de autocomprensión del hombre en el conjunto

⁸ "Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante", T. AQUINO, *Summa Theologica*, I, 2, art. 3.

⁹ Cfr. la detallada exposición de A. MAYER, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Roma, 1955, 300-355.

¹⁰ J. CHR. STURMIUS, *Philosophia Eclectica*, Altdorf, 1689, vol. 2, 359. Para el conjunto R. SPAEMANN, "Genetisches zum Naturbegriff des 18. Jahrhunderts", *Archiv für Begriffsgeschichte*, v. 9, 1967, 59-74.

¹¹ F. Bacon caracteriza la teleología como "inquisitio sterilis (...) et tanquam virgo Deo consecrata, (quae) nihil parit", en F. BACON, *De dignitate et augmentis scientiarum*, III, 5, compilado en: *The Works of Lord Bacon*, ed. por W. Ball, Londres, 1837, 340.

¹² TH. HOBBS, *Leviathan*, compilado en: *English Works of Th. Hobbes*, ed. por W. Molesworth, v. 3, Londres, 1889, 13.

del mundo. El cuestionamiento teológico y práctico de la naturaleza significa también distanciarse de ella. El hombre trasciende la naturaleza y conspira inmediatamente con el Creador. Así, llega a ser la naturaleza mero objeto de uso, de "uti". La relación de entrega gozosa, "frui", y, por tanto, el conocer en el sentido arcaico se reserva según Agustín a la relación Dios-hombre. Sólo el mundo civil contemporáneo ha extraído la consecuencia. La Ciencia se pone al servicio de la praxis, no es ya, como teoría, el fin de la segunda. La relación contemplativa con el mundo aparece como inmoral. Por consiguiente, al convertirse la naturaleza en el ámbito del hacer humano, se han de omitir de la consideración de la naturaleza los fines naturales inmanentes. La comprensión antigua del dominio del hombre sobre la naturaleza entendía este dominio no como despótico, sino como una jerarquía, en la cual los fines en cada caso inferiores no eran sin más ignorados, sino que estaban en una armonía preestablecida con los más elevados. También los fines humanos son naturales, la doctrina del alma humana es una parte de la "Física". Es típica la discusión que mantiene Trasímaco con Sócrates al comienzo de la *República* platónica¹³. Sócrates había empleado la imagen del pastor para caracterizar por medio de ella al gobernante en el Estado. Trasímaco arguye que el pastor lleva las ovejas al matadero, no mirando, por tanto, por el bien de las ovejas. Sócrates replica que este fin es accidental al arte del pastoreo. Detrás está el hecho de que para el hombre las mejores son aquellas ovejas que durante su vida han podido desarrollarse mejor como ovejas. El arte del carnicero no define el arte del pastor. Precisamente esto se transforma en el mundo moderno. Aquí prescribe el mercado al cultivador cómo debe explotar a los animales, y esta explotación del ganado de ningún modo se abandona por el bien de los animales. Los puntos de vista del protector de animales son externos a los del explotador del ganado y deben ser hechos valer "desde fuera".

El pensamiento clásico de la jerarquía de los fines suponía algo así como una teleología objetiva: las cosas no son fines por sí mismas, sino que son fines naturales en sí. Pero la Ontología moderna conoce los fines únicamente como tendencias a la autoconservación, es decir, a la conservación de lo que es. Se puede denominar a la definición de la teleología como tendencia a la autoconserva-

¹³ PLATON, *República*, 343 B-345 B.

ción una inversión de la teleología¹⁴. Dondequiera que se habla de teleología en la Biología moderna y se simulan estructuras teleológicas por medio de modelos cibernéticos, el *telos* es entendido sólo como *telos* para el correspondiente sistema. A la funcionalidad siempre se la define por la autoconservación. En cambio, Aristóteles había interpretado la autoconservación como la forma inferior de que lo finito participase de lo eterno. La tendencia a perseverar en el tiempo es, por así decir, la imagen de una no alcanzable identidad con lo eterno. La Filosofía medieval intentó pensar la teleología "objetiva" bajo el concepto de "repraesentatio". En el siglo XV la Filosofía se dispuso a destruir la teleología. Pero Leibniz y Kant advirtieron que esta destrucción sólo es inteligible como expresión de unos fines determinados de la razón, que son necesarios.

Kant fue el primero que puso de relieve el distinto status teórico de los enunciados teleológicos y causales. Dado que teoría para Kant significaba Física, la función teórica de la teleología era en todo caso sólo regulativa, es decir, la teoría como función orientadora de la praxis investigadora. El objeto de la Física se constituye sin supuestos teleológicos¹⁵. No así el objeto de la Biología; por cierto, también es Física la investigación de este objeto; pero si ésta fuera exhaustiva, al fin desaparecería aquél como objeto específico. En tal medida, es una reconstrucción insuficiente de la tesis de Kant cuando se dice que la teleología era para él sólo un principio heurístico de investigación causal. Pues en esta tesis se encuentra una paradoja. El principio heurístico aceleraría una investigación, al término de la cual desaparece el objeto de esta investigación y, con ello, también el motivo para investigar tal objeto en vez de otro cualquiera; (desaparecen) por tanto, los proce-

¹⁴ R. SPAEMANN, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Kolhammer, Stuttgart, 1963, en especial el cap. "Bürgerliche Ethik und nichtteleologische Ontologie", 50-64. Reimpreso en H. EBELING (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Francfort, 1976, 76 y sig.

¹⁵ En todo caso, esto se aplica a la época de la redacción del escrito *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*. En la Introducción a la *Crítica del Juicio* se supone la naturaleza como sistema de fines para nuestra facultad de conocimiento a priori; J. SIMON, "Teleologisches Reflektieren und kausales Bestimmen", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 30, 1976, 369-388. Esta posición está aún más lejos en el *Opus Postumum* del concepto de naturaleza del Kant crítico; cfr K. HÜBNER, "Leib und Erfahrung in Kants Opus Postumum", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 7, 1953, 204-219.

sos que constituyen la especie de los patos, sustituyéndolos aquellos procesos que han conducido a que en una determinada esquina del camino estén juntos una pezuña de caballo, dos botellas de cerveza, tres guijarros y cinco tallos de hierba. Kant era de la opinión de que los organismos son objeto de clase especial; su plena reconstrucción y, con ello, su desaparición como objetos específicos no se cumpliría. Una fundamentación realmente concluyente para esta sospecha no ha podido encontrarse.

Hegel ha señalado el carácter abstracto del concepto kantiano de objeto y ha podido mostrar hasta qué punto la función reguladora de los principios conductores del conocimiento es constitutiva como tal para el conocimiento concreto. Sin embargo, el capítulo teleológico de la Lógica hegeliana apenas ha influido en la marcha posterior de la discusión. El programa antiteleológico de las ciencias de la naturaleza sólo desplegó su entera potencia después de Hegel¹⁶. El *backlash* teleológico bajo la forma de vitalismo no alcanzó el nivel especulativo al que ya había sido tratado el problema por Aristóteles y Hegel. Pues no problematizó la forma de la objetividad científica, sino que intentó pensar la entelequia como un objeto justamente partiendo de esa forma. Por esto, a pesar de la consistencia del fenómeno en que se apoyaba el vitalismo, no pudo hacer frente a la crítica epistemológica que pronto habría de aparecer. El punto sobresaliente de la crítica fue el siguiente: si la entelequia ha de ser más que una hipótesis-ad-hoc, debería probarse independientemente de aquella función por la que es aceptada. Y no es éste precisamente el caso. El lenguaje de la entelequia en el sentido objetivo de los vitalistas recuerda al lobo que presumiblemente se ha acercado a alguien. A la pregunta de si es realmente un lobo responde el afectado: "¿qué si no es lo que ha susurrado así en el matorral?" El vitalismo se quedó en un episodio. El programa antiteleológico tomó la delantera por algún tiempo: incluso se extendió por vía de ensayo al dominio de la acción. En vez de entender la naturaleza teleológicamente por analogía con la acción, el behaviorismo intenta, a la inversa, concebir la acción como un caso de acontecimiento natural no teleológico y dejar de lado por irrelevante la autocomprensión teleológica del agente (un programa que tendría que fracasar, como muy tarde

¹⁶ L. SAMSOM, *Naturteleologie und Freiheit bei A. Gehlen*, K. Alber, Friburgo/Munich, 1976, en especial 43-55.

cuando la teoría behaviorista misma sea concebida como acción e interpretada behaviorísticamente).

Sin embargo, la nueva situación del problema no se caracteriza por el behaviorismo, sino por la Genética, la Teoría de Sistemas y la Cibernética. A primera vista es común a estos planteamientos una cierta vuelta a Aristóteles, en la medida en que toman en cuenta sin prejuicios el fenómeno de los procesos dirigidos —en especial, el fenómeno de la prosecución persistente de fines dentro de condiciones marginales variables—, pero tratan de separar este fenómeno del pensamiento de una anticipación consciente e intencionada. En lo cual difieren tanto de la teología teológica medieval como de la antiteología moderna, pues una y otra sólo pueden pensar el fin como momento de una anticipación intencionada. Pero precisamente por ello estos planteamientos son ambivalentes en su posición respecto del problema teleológico. Pues entienden que no se pueden describir en absoluto determinadas estructuras procesuales sin el recurso a algo así como una tendencia. Ahora bien, por otro lado, se trata de intentos de describir estas estructuras "teleonómicas", como se las llama desde Monod, como resultado de procesos mecánico-causales. El concepto de "teleonomía" designaría aquella "azarosa conformidad con el fin". En tal medida la Teoría de Sistemas y la Cibernética pueden también ser interpretadas como intentos de rematar definitivamente la teleología, puesto que el fenómeno de la conformidad con el fin no es ya meramente descuidado, sino integrado como tal en un esquema explicativo más comprensivo, no finalista. De este modo, la discusión de los dos últimos siglos y medio ha llegado al punto del que había tomado su arranque. Los argumentos parecen haberse agotado.

En tales situaciones se asienta la "intentio obliqua", y por cierto de una doble manera: mediante el análisis lingüístico y de un modo práctico. Antes de proseguir la discusión sobre la dirección finalista de los procesos naturales preguntémosnos qué significamos propiamente con palabras como "objetivo" y "fin" en tales contextos. En relación con el hecho de que no haya sido probada ni la existencia ni la no existencia de "causas finales" nos preguntamos por los intereses de la razón al afirmar y al recusar tales causas. Pues según cuál sea el interés directriz se responde de modo distinto a la pregunta por lo que ha de sostener el peso de la prueba. Y la respuesta a casi todas las cuestiones filosóficas depende, en último término, de decisiones precedentes sobre el reparto del

peso de la prueba. En esta circunstancia se funda lo que se puede llamar el "primado de la Filosofía Práctica".

Por lo que hace al aspecto analítico del problema, no puedo decir mucho en este lugar. La discusión se ha vuelto en los últimos años tan sutil que no se la puede ya resumir en unas pocas frases. Se caracteriza por la dificultad en encontrar un lenguaje adecuado para los enunciados teleológicos. La dificultad me parece insuperable, en la medida en que los enunciados teleológicos se orienten formalmente por el modelo de los enunciados legales de la especie que nos es usual. Entendemos entonces la teleología como una especie de causalidad invertida, por así decir un "tirar" en vez de "empujar". Intentos de este género tienen que fracasar una y otra vez. Pues también los procesos teleológicos consisten en procesos causales, más exactamente, en haces de procesos causales, y, por cierto, haces a los que atribuimos una identidad específica. Lo cual ocurre por analogía con las estructuras de la acción humana. De aquí que la teleología de la naturaleza sea hermenéutica de la naturaleza. Su meta es comprender, y ello enteramente en el sentido de una especie de fusión de horizontes, de un cumplimiento sucesivo de los procesos naturales. Entender teleológicamente la ósmosis de la humedad por las plantas significa de hecho comprenderlas por lejana analogía con nuestra visita a las tabernas. La teleología comparte con la hermenéutica el carácter arriesgado de la interpretación y la imposibilidad de dar como prueba predicciones precisas. Los enunciados legales se distinguen de los teleológicos por el hecho de que reconducen lo que a veces ocurre a lo que ocurre siempre. Pero los objetivos no siempre se alcanzan. Si veo a alguien correr a la estación, donde luego no toma ningún tren, sino que saca de una máquina una cajetilla de tabaco, no puedo saber con seguridad, si no se lo pregunto, si corría en busca de los cigarrillos o si ha perdido el tren. Incluso luego, cuando le pregunto, no estoy seguro de si me dice la verdad. O bien—por tomar otro ejemplo— observemos a los peces que caen en la red. Admitimos que quieren liberarse. Pero casi nunca consiguen la liberación¹⁷. ¿Qué significa aquí la interpretación teleológica? Evidentemente, refiere los movimientos de los peces, al interpretarlos, a algo así como a una situación normal dentro de la cual obtienen su

¹⁷ L. WRIGHT, "The case against teleological reductionism", *British Journal for the Philosophy of Science* v. 19, 1968; y A. WOODFIELD, *Teleology*, Cambridge, 1976, 47.

sentido. Reconstruimos la situación normal bajo el postulado apriórico de un modo teleológico de comprender los movimientos. Preguntamos: ¿cómo debería estar constituida la situación normal para que pudiéramos comprender los movimientos por referencia a ella? El equivalente de la conformidad con las leyes en los enunciados causales es la normalidad en los enunciados teleológicos. De este modo comprendemos también el estado sano como lo normal, y desde luego también cuando decimos que la mayor parte de la gente está enferma. Aunque todos tengan dolores, no es, sin embargo, "normal" tener dolores.

Este es el balance: el concepto de fines naturales se mueve en una zona fluida entre el concepto de un mero resultado de procesos no dirigidos que hay que enjuiciar desde fuera por su conformidad con un fin consistente en el mantenimiento del sistema, por un lado, y el concepto de un actuar consciente intencionado, por otro lado. Fines sólo podría haber —así dice el argumento anti-teleológico en uso— para un actuar que se los propone¹⁸. Pero esto no es correcto. Más bien, al actuar subyace una experiencia inmediata de teleología natural, a saber, la experiencia del impulso. Sólo podemos en general desplegar intenciones si ya encontramos en nosotros fines en forma de necesidades e impulsos, ya sea la naturaleza o la sociedad quien los proporcione. A quien no se encuentra ya deseando y queriendo, no le puede resultar ni siquiera inteligible la representación de un fin.

Cabe desde luego interpretar necesidad e impulso como epifenómenos de una estructura sistémica, que por su medio se robustece. Pero, de tal modo, el problema no es destapado. Hasta tal punto la teoría de sistemas no puede ser antepuesta metódicamente a la teoría de la acción que ni siquiera es ya articulable sin el recurso a la teleología. ¿Qué distingue, si no, a los procesos a través de los cuales un sistema se reproduce?, ¿qué distingue a la prosecución tenaz de fines frente a los procesos no direccionales? ¿Qué distingue al termostato de una ráfaga de viento? Sin duda, sólo la invariancia de los respectivos estados finales. Pero invariancia o identidad es un punto de vista que aplicamos a los resultados de los procesos, y sólo de este modo llegan a ser para nosotros un sis-

¹⁸ Con toda claridad lo expone N. HARTMANN, *Teleologisches Denken*, W. de Gruyter, Berlín, 1951, 64-76; también, W. STEGMÜLLER, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie*, vol. 1, *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*, Berlín, Heidelberg, Nueva York, 1969, 581-585.

tema. Somos nosotros quienes comparamos estados finales y constatamos su igualdad. Y sólo gracias a que los destacamos pasan los estados por ser "estados finales", en procesos circulares. Pero sólo a través de ellos el sistema llega a ser sistema. Es por lo que es sistema para nosotros.

Si afirmamos que es también sistema en sí, lo denominamos viviente y lo interpretamos teleológicamente. Pero ¿qué quiere decir "en sí"? ¿Puede significar algo distinto que "para sí", es decir, consciente? ¿No va, por tanto, enlazada la teleología con el actuar consciente? Sí, pero como una condición natural de su posibilidad. El sujeto que actúa no es una mente que gobierna desde dentro a una máquina. Ni siquiera sabríamos cómo íbamos a hacerlo. No podríamos poner nuestro cuerpo en dirección de moverse, si la direccionalidad no lo definiera ya "por naturaleza", como cuerpo viviente. No hay un puro actuar en un mundo de objetos sin que unos y otros tengan como vehículo de mediación lo que llamamos "vida". Hasta tal punto no podemos reducir la vida a objetividad que la objetividad, más bien, se constituye para nosotros sólo en contextos teleológicos. Para constatar una conexión causal legal hemos de establecer un *telos* en el sentido de un estado final, por referencia al cual otro estado es destacado como causa¹⁹. Si tenemos que construir un segmento o fijar algo inerte, una cosa así no existe "por naturaleza". El estado final ha de tener propiedades en común con otros estados. Lo orgánico se diferencia de lo inorgánico en que el estado final no es destacado por nosotros voluntariamente, sino que lo suponemos como algo "por naturaleza", juntamente con la conexión entre los estados inicial y final. Pero esto significa teleología natural.

Ahora bien, la actuación es condición de legalidades causales no sólo debido a la fijación de los estados finales. Von Wright ha mostrado que un antecedente sólo llega a ser causa en base a que nos representamos una actuación que interviene en todo el proceso, y luego afirmamos que al cambio de A seguirá también un cambio en B²⁰. Sin el pensamiento de tal acción interviniente no podríamos pensar en absoluto en una causa, vale decir, no podría-

¹⁹ T. VON UESKÜLL, *Der Mensch und die Natur*, Munich, 1953, 165-168; también del mismo autor "Das Bedürfnis der Naturwissenschaft nach einer philosophischen Betrachtungsweise als Problem der Gegenwart", en T. VON UESKÜLL, *Der Sinn des Lebens. Gedanken über die Aufgaben der Biologie*, Stuttgart, 1977, 81-117.

²⁰ G. H. VON WRIGHT, *Erklären und Verstehen*, Francfort, 1974, 67-82.

mos diferenciarla de un antecedente regular cualquiera. Pues la mera secuencia regular de dos acontecimientos puede ser, en todo caso, también la consecuencia de que ambos siguen a un tercero, independientemente el uno del otro. ¡De lo contrario serían las gallinas que cacarean las que harían salir el sol!

Si esto es así, ¿por qué ofuscamos la conexión? ¿Cuál es el interés que nos guía en aquella objetivación que hace olvidar la estructura teleológica fundamental? Tal interés es el dominio de la naturaleza. El saber causal es un saber de dominación. ¿Cuál es el interés ocasional? El interés por poder comprendernos a nosotros mismos como seres a la vez naturales y activos. Si el hombre se comprende a sí mismo a partir de una naturaleza, a la que él, a la inversa, no comprende por analogía con el hombre, se convierte el propio hombre conjuntamente con la naturaleza en objeto de manipulación carente de sujeto. Un ejemplo de lo cual tenemos ante nosotros en Skinner.

La naturaleza "en sí", considerada con intención puramente teórica, deja abierto el problema de la teleología, en especial porque una teleología referida sólo a la autoconservación contiene en sí siempre el momento de la contingencia. La esencia que se mantiene a sí misma tiende, sí, al mantenimiento de su ser, pero sólo porque es ya. El acaso o la necesidad ateleológica que la han traído al ser pueden haber originado también el mecanismo de reproducción. La teleología invertida de la autoconservación fue vista por Schopenhauer como un índice de lo absurdo del mundo. Sólo al introducirnos en el dominio de la mediación simbólica de sentido se trasciende lo fáctico sobre la base de un *telos*, que, una vez más, no es meramente fáctico. Sólo en el ámbito del actuar referido al sentido decidimos cómo vamos a ver la naturaleza. Al final es la teleología un postulado de la razón aprehensiva del sentido. Me parece que con razón se ha objetado por el lado marxista ortodoxo, frente a la teoría neomarxista de la sociedad de la Escuela de Francfort, que no puede hacer compatible la inmanencia de su planteamiento hermenéutico con nuestro saber histórico-natural²¹. Yo no veo cómo podría mostrarse una tal mediación sin categorías teleológicas. Hacer irrumpir con el hombre la categoría de fin en

²¹ J. H. HEISELER, R. STEIGERWALD, J. SCHLEIFSTEIN (eds.), *Die "Frankfurter Schule" im Lichte des Marxismus*, Francfort, 1970, 91.

una naturaleza que en otro caso sería entendida sólo causalmente, plantea a la fe en los milagros exigencias mayores que cualquiera de los lenguajes teleológicos sobre procesos naturales.

El hecho de que precisamente hoy despunte de nuevo esta concepción está en conexión con el otro hecho de que el proceso de expansión ciega de la dominación sobre la naturaleza viene a su fin. La conciencia de que nuestro medio ambiente está amenazado de muerte nos hace necesario volver a pensar la relación acción-naturaleza. Durante siglos nos hemos acostumbrado a comprender los fines como meramente humanos, esto es, como rasgos subjetivos que destacamos de dentro de determinadas consecuencias de la acción. Hoy vemos que ya no nos podemos permitir descuidar las consecuencias objetivas secundarias. De improviso ascienden de consecuencias secundarias a las principales consecuencias características. De aquí que tengamos que integrarlas en nuestra posición de los fines. El pez en la red produce con su revuelo lo contrario de lo que querría conseguir. Lo mismo hacemos cuando destruimos el nicho ecológico que habitamos. La vuelta a un pensamiento simbiótico es, por esto, inevitable. Tampoco es posible excluir las consecuencias secundarias de nuestra actuación —si mantenemos el *ethos*— aduciendo las planificaciones cada vez más amplias. Más bien, la moderna teoría de la planificación muestra que con la extensión de la planificación sus consecuencias secundarias asumen proporciones cada vez más gigantescas²². Es el propio modo antropocéntrico de pensar el que amenaza con destruir al hombre. Naturalmente, podemos hacer cavilaciones acerca de qué partes de la naturaleza, qué paisajes, qué mundo de animales y de plantas querríamos conservar, ya que como hombres nos alegra. Pero si de esta manera referimos la naturaleza inmediatamente a lo que sirve al hombre, estamos ya en el camino falso. No hay ningún fundamento para que la generación ahora viviente pretenda arrogantemente extraer de sus necesidades de naturaleza técnica o estética el criterio de lo que ella quiere que sobreviva en los siglos futuros²³. No puede crear ningún equivalente artificial al proceso del nacimiento y desarrollo de la vida a lo largo de millones de

²² F. H. TENBRUCK, *Kritik der planenden Vernunft*, K. Alber, Munich, Friburgo, 1972.

²³ En este contexto merece atención la sentencia del juez americano, que prohibió la puesta en marcha de una presa, pues habría significado la extinción de una determinada especie de peces, que sólo aparecía en aquel lugar.

años. Y estamos ya en el falso camino cuando definimos las cosas por cuya existencia somos felices acudiendo a una llamada necesidad estética. Es tan carente de sentido como definir la religión por una necesidad religiosa. Las así llamadas necesidades estéticas y religiosas son necesidades elementales del hombre, si se supone la existencia de lo que precisamente no se define por una necesidad humana. ¿De dónde si no procede la tristeza que nos invade cuando nos enteramos de que en una región del mundo no habitada ha sido extirpada una especie animal? Nos entristecemos por ello, aunque sabemos que nosotros mismos nunca habríamos podido disfrutar con el espectáculo de estos animales. Hay una trascendencia natural del pensamiento antropocéntrico. Sólo para el pensamiento antiteleológico de los últimos siglos, como ocurre en Hobbes, es la medida de las necesidades humanas externa a ellas mismas. En el futuro todo dependerá de que consigamos ver en los límites a la expansión de nuestra dominación sobre la naturaleza algo así como unos límites plenos de sentido, es decir, un *telos*, unos límites cuyo respeto nos conduce a la realización de lo que propiamente somos como hombres. Sólo con este supuesto será posible hacer que la conciencia ecológica sea una parte constitutiva del buen vivir, en vez de una justificación ideológica de la dictadura.

Por último, el problema teleológico tiene una dimensión política. La dialéctica de derechas e izquierdas desencadenada en los últimos siglos puede ser interpretada como una dialéctica que ha nacido de la hipostatización de los "dissecta membra" de la teleología²⁴. *Telos* significó siempre dos cosas; significaba aquella configuración según la cual un ser puede conservarse óptimamente, y significaba a la vez el cumplimiento, con arreglo a su contenido, de las posibilidades depositadas en tal ser. Estos momentos de la autoconservación y autarquía, por un lado, y de la autorrealización o autocumplimiento, por otro lado, se separan en la consideración no teleológica²⁵. La derecha política se define originariamente por la subordinación de la existencia a las condi-

²⁴ R. SPAEMANN, "Zur Ontologie der Begriffe 'rechts' und 'links' ", al final de R. SPAEMANN, *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, 1983. (Hay vers. cast.: "Sobre la Ontología de 'derechas' e 'izquierdas' ", *Anuario filosófico*, 1984 (17, 2º), 77-87. N. del T.)

²⁵ R. SPAEMANN, "Philosophie als Lehre von glücklichen Leben", compilado en R. SPAEMANN, *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, 1983.

ciones de su conservación; la izquierda política, por la búsqueda de la expansión en la satisfacción y el cumplimiento de las aspiraciones humanas, sin que haya ningún *telos* ni condiciones de conservación que la limiten. Como todas las abstracciones, ambas posiciones se transforman en su contrario, de tal manera que las izquierdas pueden convertirse en ascetas autoritarios y las derechas en defensoras de la libertad. Una y otra abstracción tomadas por sí son letales. Toda fijación abstracta en la autoconservación lleva al hundimiento. Un sistema que quisiera mantenerse inalterado en su integridad sistémica no acarrearía las necesarias operaciones de transformación a través de las cuales únicamente se adapta a su entorno y se mantiene. Hay desde luego un límite a esta acomodación, que está determinado por los contenidos del buen vivir. La pura autoconservación, indiferente al contenido de lo que hay que conservar, es nihilista. De modo inverso, ha de parecer también un sistema cuyas funciones parciales se independicen e insten a una realización que no tenga su medida en un bien, definido como lo que hay que conservar.

Sin embargo, el problema ontológico de la teleología será decidido en último término si no limitamos la cuestión a la vida orgánica, sino que lo volvemos a entender como lo entendió Aristóteles, a saber, en términos de la pregunta acerca de cómo podemos entender en general el movimiento natural. La decisión en torno a si el concepto de Derecho Natural tiene o no en absoluto un sentido subsiste y cae en última instancia, como ha visto agudamente Leo Strauss, con la cuestión relativa a cómo tenemos que interpretar el movimiento de los planetas²⁶. Sin el concepto de la anticipación de algo futuro se resiste de hecho a ser pensado cualquier movimiento. Sólo con la ayuda del cálculo infinitesimal, que disuelve lo movido en estados distintos infinitamente numerosos, se lo puede dominar. El movimiento se vuelve entonces del lado del objeto al lado del sujeto, que tiene que efectuar en el límite el acceso a lo infinitesimal. De aquí que la Modernidad, que renunció a la interpretación teleológica del movimiento, se haya provisto del cálculo infinitesimal para su control. Desde luego, el propio Leibniz, su creador, también conoció sus límites. Supo que cuando queremos pensar lo movido por sí mismo, debemos pensarlo por analogía con el sujeto, cualquiera que sea el modo. Se puede lla-

²⁶ L. STRAUSS, *Naturrecht und Geschichte*, K. F. Köhler, Stuttgart, 1956, 8.

ROBERT SPAEMANN

mar a esto antropomorfismo; pero la renuncia a la visión antropomórfica de la naturaleza conduce inevitablemente a que el hombre llegue a ser para sí mismo antropomorfismo.

(Traducido del alemán por Urbano FERRER)

Prof. Dr. Robert SPAEMANN
Institut für Philosophie Ludwig Maximilians Universität
Geschwister - Scholl Platz, 1
8000 München 22
Alemania

