



Universidad de Concepción
Dirección de Postgrado
Facultad de Humanidades y Arte
Programa de Magíster en Filosofía

**LA RESPONSABILIDAD ANTE LO VIVO: UN ESTUDIO ÉTICO-ONTOLÓGICO
SOBRE LA FILOSOFÍA DE HANS JONAS**

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

JOSÉ EDUARDO YÁÑEZ GONZÁLEZ
CONCEPCIÓN-CHILE

Profesor Guía: Julio Torres Meléndez
Profesor Co-Guía: Sergio Montecinos
Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Arte
Universidad de Concepción

A mis queridos padres,

Clara y José

A mis amores,

Catalina e Isabella

“Pero donde hay peligro, crece
también lo que salva.”

*“Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.”*

- Hölderlin, *Patmos*

Tabla de Contenidos

Introducción	2
Capítulo I.....	8
Introducción a la Teoría Jonasiana del Fenómeno Orgánico	9
Sobre la Temática de una Filosofía de la Vida.....	10
Introducción al Problema Teleológico-Evolutivo	13
Críticas al Darwinismo	18
Teleología Jonasiana.....	21
Vitalismo en Jonas.....	31
Aristóteles y la Metafísica del Ser Orgánico	40
Metabolismo Jonasiano	44
Capítulo II	50
De la Teleología al Deber-Ser	51
El Valor Objetivo como Fundamento de la Ética.....	53
Conclusiones.....	63
Referencias Bibliográficas	65

Resumen

En la presente investigación se busca explorar las características metafísicas del fenómeno orgánico desde la perspectiva del filósofo alemán Hans Jonas. El análisis se centra en las dinámicas que definen al fenómeno vivo, considerando tanto su interacción con el entorno circundante como su relación consigo mismo. Asimismo, se contrastarán sus postulados con los fundamentos del materialismo mecanicista y, en menor medida, con algunas concepciones del idealismo y el existencialismo. Jonas, influenciado por la tradición aristotélica, reintroduce elementos de la teoría hylemórfica y la causa final para desarrollar su filosofía del organismo. Sin embargo, debe enfrentar las críticas que cuestionan la pertinencia de aplicar estos conceptos clásicos al estudio de la naturaleza del ente vivo, especialmente frente a las perspectivas modernas que niegan una teleología inmanente en los organismos. Por último, su argumentación vincula esta finalidad con la presencia de valores objetivos en el mundo vivo. Esta conexión lleva a Jonas a formular un deber-ser ético que exige al ser humano cuidar la red vital del mundo, con el propósito de garantizar la continuidad de la existencia tanto de la humanidad como del resto de los seres vivos. Este enfoque subraya la responsabilidad ética del ser humano como custodio del futuro de la vida en el planeta.

Introducción

Mi objetivo en esta investigación es examinar de manera exhaustiva las reflexiones filosóficas de Hans Jonas sobre la vida orgánica, su valor intrínseco y las implicaciones éticas que derivan de ello. En un contexto donde las crisis ecológicas y los dilemas bioéticos son cada vez más apremiantes, la filosofía de Jonas ofrece una vía para replantear nuestro deber hacia todas las formas de vida. A partir de su metafísica del fenómeno orgánico, Jonas no solo desarrolla una visión que vincula la vida con una finalidad intrínseca, sino que justifica un deber-ser ético basado en el valor inherente que posee todo ser vivo. Hans Jonas, en su obra *El principio vida*, publicada en 1966 originalmente en inglés y traducida al español en el año 2000, articula con rigor estas ideas. Esta investigación busca no solo profundizar en los fundamentos filosóficos de Jonas, sino también ser referencia para las problemáticas contemporáneas de la bioética y la ética ambiental, en un esfuerzo por ofrecer respuestas a la urgencia del cuidado de la vida en el siglo XXI.

En su obra *El principio vida*, Jonas describe la principal característica de lo orgánico como una “dialéctica de la libertad”, la cual tiene lugar desde los estratos más primitivos de la vida hasta las capas más altas del espíritu humano. Llena de valor todo el conjunto vital que habita en el mundo y de esta manera aproxima la descripción ontológica del ser orgánico al deber-ser ético con vistas a la continuidad de su existencia en el futuro. El filósofo judío-alemán retoma aspectos de la filosofía aristotélica, como la reconsideración de una causa final en la naturaleza, apelando que “la exclusión de la teleología no es un resultado inductivo de la ciencia moderna, sino un decreto apriorístico de la misma” (Jonas, 2000, p. 55). También retomará ideas de la teoría hylemórfica, elaborando una postura que intentará comprender la vida en términos de un intercambio metabólico con el medio. En el organismo, se distingue –lo que no quiere decir, de ningún modo, que separa– materia y forma, de tal manera que la forma mantiene su identidad en función de la disponibilidad de la materia. En otras palabras, la forma depende de la materia para sostener la existencia y características propias del organismo.

Estos argumentos intentan distanciarse de la tradición mecanicista, rechazada desde una teleología interna que persigue el propio equilibrio del sistema vivo a través del intercambio metabólico del organismo, y además por el enorme vacío explicativo sobre la diferencia entre la mera materia y la materia viva, siendo imposible dar cuenta desde

conceptos puramente “exteriores” sobre la subjetividad o fenómenos “internos” que poseen los organismos. Esta postura ha llevado a Jonas a coincidir con el vitalismo clásico en ciertos aspectos, concordando con el vitalismo de Georges Canguilhem en críticas tales como que “el vitalismo no es una teoría que se añada a las ciencias de la vida, es la idea misma de la vida como diferencia esencial y radical respecto a las cosas físicas y químicas” (Canguilhem, 1965, p. 83).

Se entenderá por “interno” todo fenómeno de carácter subjetivo o mental propio de un sujeto, de forma que sea imposible cuantificar rasgos como valores, estados mentales o concepciones morales. Ontológicamente, lo “interno” refleja una subjetividad que depende del sujeto, y reside particularmente en él. Jonas identifica claramente esta escisión a partir de la posición dualista de Descartes, la cual es un primer referente para comprender la diferencia entre “externo” e “interno”. Jonas rechaza el dualismo radical entre *res extensa* y *res cogitans*, pues de hecho parte de sus pretensiones consistirá en reivindicar “la unidad psicofísica de la vida [...] que [se] perdió debido a la separación entre lo mental y lo material iniciada con Descartes” (Jonas, 2000, p. 10). De esta forma, los fenómenos internos y externos conforman una unidad explicativa donde ambas dimensiones se necesitan mutuamente para un abordaje adecuado de la naturaleza del organismo:

Hemos de describirlo [al cuerpo vivo] como extenso e inerte, y a la vez como capaz de sentir y de querer, pero ninguna de las dos descripciones puede llegar a término sin traspasar el límite que la separa de la otra y sin prejuizarla. La descripción físico-externa no puede llegar a término sin impugnar la libertad, y con ella la realidad propia de lo interior; la vital-interna, sin impugnar la total autonomía y autarquía de lo extenso. (Jonas, 2000, p. 33)

Desde la teoría de Descartes, “la realidad externa fue separada por completo del mundo interior del pensamiento, constituyendo a partir de ese momento un campo autosuficiente para la aplicación universal del análisis matemático y mecánico” (Jonas, 2000, p. 56). Con Dios como función garante de la coherencia entre *res cogitans* y *res extensa*, el entendimiento logra identificar clara y distintamente los elementos necesarios para establecer la objetividad del estudio sobre lo extenso. En cambio, parece ser que ningún resultado objetivo podría extraerse del mundo interno del pensamiento, de la *res cogitans*. Un ejemplo que podemos extrapolar de la disciplina ética, la cual trabaja con fenómenos internos de experiencia y volición, es que la “libertad” anularía cualquier pretensión de unidad de medida y declararían insuficiente la respuesta al siguiente cuestionamiento: ¿puede usted decirme

cuánta libertad posee en una escala del 1 al 10? Y apoyándonos en esto último, lo “externo” será entendido como la dimensión material de todo fenómeno que sí puede ser cuantificado y explicado bajo las leyes científicas o matemáticas del universo.

De ahí que Renaud Barbaras, fenomenólogo francés, en su estudio sobre la experiencia interna del ser vivo, identifica un doble significado en el término francés *vivre*. El primero es “estar vivo”, o “la existencia en el mundo”, y el segundo es “la experiencia de estar vivo”, o “la experiencia sobre el mundo”. A partir de esta distinción es que Barbaras considera a los fenómenos internos como la condición de posibilidad para objetivar el mundo y a los fenómenos externos que lo componen. Siendo así una razón suficiente para considerar la experiencia de la vida encarnada como un fundamento en el reconocimiento de la propia corporeidad. Respecto a este problema de reduccionismo, en palabras de Sebastjan Vörös y Peter Gaitsch:

Dado que “la vida se presenta siempre como organismos”, uno se siente tentado a dejar en manos de los biólogos la elaboración de una definición adecuada, anclada en la pura exterioridad. Sin embargo, este giro hacia la biología deja fuera la segunda mitad de la ecuación [la experiencia vivida]. (Vörös y Gaitsch, 2016, p. 2)

Por lo tanto, la experiencia interna de un organismo vivo no es considerada en un análisis biológico, pues este busca objetivar al ser vivo y corresponde a un orden diferente de conocimiento. El nivel fenoménico corresponde al “conjunto de actos de reconocimiento y comprensión que se arraigan en mi propia vida en la medida en que los experimento constantemente” (Barbaras, 2008, p. 4-5), mientras que el nivel del análisis biológico se atiene a aspectos específicos del reino de la exterioridad, como por ejemplo, la descripción de determinadas biomoléculas. La interioridad que preocupa a Jonas, y luego explora Barbaras, es descubierta ante la experiencia humana como condición biológica, incluso antes de reconocerla como propiamente humana. Esta idea realza el hecho de que las características humanas no están separadas de la esencia vital que el ser humano comparte con otros organismos, sino que se basa en ella:

La experiencia de la interioridad no es revelación de nosotros mismos, sino descubrimiento de la vida en nosotros: soy consciente, no como hombre, sino como animal. Así la decisión de adoptar la existencia humana como punto de partida tiene un sentido estrictamente metodológico; no entra en conflicto con el reconocimiento del hecho de que el hombre es un ser vivo y que, en consecuencia, los rasgos que propiamente lo caracterizan deben arraigar en la esencia de la vida. (Barbaras, 2013, p. 275)

Del mismo modo, también Jonas sitúa su crítica entre dos corrientes que triunfaban en su época: el existencialismo y la ciencia biológica moderna. Por una parte, afirma Jonas, el evolucionismo del siglo XIX fue “un predecesor apócrifo del existencialismo actual, quien completó la revolución copernicana de la ontología. El encuentro del existencialismo con la ‘nada’ surge de la negación de la esencia. Que corta la retirada hacia una ‘naturaleza’ ideal del hombre” (Jonas, 2000, p. 71). Según el autor, sin esencias ni directrices orientativas todo se inestabiliza, el hombre ya no es imagen y semejanza de Dios, y nuestra excepcional razón ya no legisla como fin propio de sí misma, sino como medio para cualquier fin que la voluntad desee poder alcanzar. A continuación se cita el argumento que utiliza Jonas para hablar de la pérdida de la esencia en la historia del hombre:

Al desaparecer la idea de creación, esa «imagen» desapareció junto con su original, y la razón se redujo a un medio entre otros medios juzgado en atención a su rendimiento instrumental en la lucha por la existencia: en su calidad de mera habilidad formal que prolonga la astucia animal, la razón no señala objetivo alguno, sino que está al servicio de objetivos que ella no señala; no es ella misma un criterio, sino que es medida con arreglo a criterios ajenos a su legislación. Y si existe para el hombre una «vida de la razón» (a diferencia del mero uso de la misma), su elección habrá de ser irracional, al igual que la de cualquier otro fin (si es que los fines se pueden elegir). Así, la razón no puede legislar ni siquiera sobre la elección de sí misma como algo superior a un mero medio. Y el uso de la razón como un medio es compatible con cualquier fin, por irracional que ese fin sea. (Jonas, 2000, p. 71)

Esta postura nihilista impide al ser del hombre ir “más allá del río del devenir”, todo fin o propósito objetivo se vuelve una irracionalidad antropocéntrica y volátil debido a la naturaleza siempre cambiante del proceso evolutivo que revolucionó la ontología. Jonas considera que el existencialismo surge como una necesidad lógica del darwinismo, cuyo rol anti-platónico suprimió la noción de especies inmutables en la naturaleza a la par que desechaba el concepto de esencias. En definitiva, el existencialismo es la consecuencia de “la aceptación sin condiciones de la victoria del nominalismo sobre el realismo” (Jonas, 2000, p. 72).

Por su parte, la biología, “atada a las reglas de los hechos físicos externos” (Jonas, 2000, p. 10), no considera la interioridad propia de lo vivo. Pues, además de lo que ya hemos dicho más arriba, cabe preguntarse: ¿qué leyes podemos atribuirles a fenómenos internos o propios de la experiencia viviente?, o ¿qué experimento podemos aplicar para medir y cuantificar el fenómeno de la responsabilidad? Sin embargo, esta postura problematiza

todavía más la diferencia entre lo “animado” e “inanimado”, ya que, si insistimos en estudiar la vida como aquello que se rige exclusivamente por reglas propias de fenómenos externos, ¿qué diferencia habría con aquello que no está vivo?, ¿debería entonces distinguirse una roca de una célula? A propósito de esta discusión, Antonio Diéguez comenta la “imposibilidad” que algunos filósofos postulan (Smart, Oteen, Kamminga) sobre la formulación de leyes en biología:

La razón principal de la carencia de leyes en biología sería el carácter único y singular de los fenómenos biológicos, es decir, su irrepitibilidad. Esto último impediría que las generalizaciones realizadas sobre ellos fueran universalmente irrestrictas, carentes de limitaciones espaciotemporales, lo cual se considera habitualmente como un requisito indispensable de las leyes científicas. (Diéguez, 2012, p. 143)

Cada organismo en particular es conformado por una dinámica exclusiva y rica en variables impredecibles que hacen de sí el ser vivo que es, y será aquella particularidad del organismo lo que impediría poder conformar un grupo control inmaculado para el establecimiento de leyes universales.

De esta forma, si la biología no puede considerar a los fenómenos internos como parte de su explicación formal, el misterio que existe entre lo vivo y lo muerto se ahonda todavía más. Jonas atribuye a la interioridad un papel indiscutible para abordar la diferencia entre materia y vida. Su investigación se centra en la búsqueda de la dimensión subjetiva para esbozar algunos alcances que compatibilicen o integren lo externo y lo interno, o bien, el espíritu y el cuerpo en busca de una filosofía de la vida; lo que Jonas llama “unidad psicofísica” (Jonas, 2000, p. 10). Y recalca, aunque expulsemos las propiedades subjetivas del terreno de la realidad física, estas propiedades seguirán formando parte del mundo, mundo que la ciencia se ha comprometido a explicar:

Los sujetos son entidades objetivas pertenecientes a la realidad, y la expulsión de las propiedades [subjetivas] en cuestión no era completa en tanto el lugar en que se descargaban seguía formando parte del mundo que la ciencia natural tenía que describir. (Jonas, 2000, p. 79)

La crítica que hace Jonas al existencialismo y a la biología moderna sostiene que estas posturas se rechazan mutuamente, afirmando cada tesis solo en desmedro de la otra. Y así, como la explicación mecanicista de la vida no consigue explorar la subjetividad humana, el existencialismo ignora que aquellos recursos y pilares fundamentales de lo “excepcionalmente” humano también existen en la vida en general. El esfuerzo de Jonas se

centra en superar los límites del antropocentrismo existencialista y del materialismo reduccionista de la ciencia natural. Será en el “cuerpo vivo” dónde se encuentra, presuntamente, la evidencia para justificar esta conciliación.

Mario Bunge y Martin Mahner (2000) nos entregan una descripción que añade claridad a la distinción de dos tradiciones que intentan explicar la vida, describiéndolas para luego comprometerse con su propuesta llamada “biosistemismo”, que se desprende del “organicismo” ya trabajado por biólogos y filósofos (Bertalanffy, Weiss, Wuketitis, Mayer). Nos apoyaremos de su definición para continuar desarrollando el camino hacia la filosofía de Jonas:

De acuerdo con el vitalismo, las cosas vivientes se distinguen por entidades inmateriales especiales, tales como la persecución de metas o formación de totalidades; o algunas fuerzas especiales tales como el *élan vital* o el *Bildungstrieb*. [...] La respuesta mecanística viene en dos versiones, que pueden denominarse *fisicoquimicalismo* y *maquinismo*. De acuerdo con la primera, los organismos sólo son sistemas físicos o fisicoquímicos extremadamente complejos: no tienen propiedades o leyes propias. De acuerdo con el maquinismo, los organismos no son meramente sistemas fisicoquímicos extremadamente complejos, sino sistemas semejantes a máquinas, si no propiamente máquinas. (Bunge y Mahner, 2000, p. 166)

Entre estas corrientes intentaremos identificar la propuesta jonasiana en conjunto con sus críticas, abogando por una posición que no que reduzca al fenómeno orgánico a meras interacciones fisicoquímicas sin dar justicia a su complejidad interior. Además, nuestra investigación tiene como meta secundaria desarrollar una concepción del valor de la vida que sea útil para una propuesta ética sobre el deber de conservarla.

De acuerdo con lo anterior, nuestro principal objetivo es analizar el fenómeno de la vida desde una perspectiva ontológica, con el fin de establecer las bases para un concepto de deber que contribuya a promover la existencia futura de la humanidad y la naturaleza. Como objetivos específicos, estudiaremos, en primer lugar, una alternativa al dualismo mecanicista de corte cartesiano, proponiendo un monismo desde la ontología de la vida jonasiana para replantear los conceptos de vida orgánica, teleología, materia-forma y naturaleza, fundamentando un valor ontológico en cada ser vivo. En segundo lugar, analizaremos cómo la ética de la responsabilidad jonasiana fundamenta una ética ecológica de carácter biocentrista pero con una metodología antropocéntrica, y a partir de una ontología de la vida.

Capítulo I
De la Metafísica de la Vida

Introducción a la Teoría Jonasiana del Fenómeno Orgánico

Jonas reconoce en primer lugar ciertas contradicciones que el ser humano guarda en sí mismo, las que en orden descendiente y gradual las encontraremos hasta en los elementos más básicos y fundamentales de toda existencia orgánica. Las contradicciones son:

- Libertad y necesidad
- Autonomía y dependencia
- Yo y mundo
- Relación y aislamiento
- Creatividad y mortalidad

Jonas sostiene que estas cualidades y contradicciones las podemos encontrar en las más primitivas formas de la vida, si bien no en la misma potencia en que las encontramos en el humano, pero sí en una prefiguración germinal. Las características de estas contradicciones son:

1. Cada contradicción mantiene un equilibrio entre el ser y el no-ser del ente orgánico.
2. Desde el primer momento albergan un íntimo horizonte de “trascendencia”.

En definitiva, Jonas cree que las capacidades y funciones orgánicas que hoy encontramos en la vida nos permiten identificar un orden desmontable para comprender mejor su naturaleza en otros entes orgánicos. Además, la importancia de estas cualidades para el ser humano –en cuanto ser que las posee y puede dar cuenta de ellas conscientemente– es el punto inicial de su investigación fenomenológica. Las capacidades y funciones orgánicas que delatan un desarrollo ascendente, tales como el “metabolismo, movimiento y apetito, capacidad de sentir y percepción, imaginación, arte y concepto” (Jonas, 2000, p. 10), son las mismas que otros seres orgánicos también tienen en su interior (de manera preformada, como se había especificado más arriba), y renovarían la condición de único que tiene el ser humano. El propósito de las investigaciones filosóficas sobre la vida que trata Jonas, es estrechar la separación metafísica y superar “los límites antropocéntricos de la filosofía idealista y existencialista, y, por otro lado, los límites materialistas de la ciencia natural” (Jonas, 2000. p. 10).

Creemos, en aras de salvaguardar los límites de la propuesta jonasiana, que con estas ideas no hay que comprometerse a creer que la vida necesariamente progresa a cierta

complejidad, sino que basta identificar un progresivo aumento de ciertas capacidades y funciones (“libertad de carácter ontológica”, para Jonas) que alcanza su cúspide en el ser humano, pudiendo reconocer este progreso como un patrón visible en el reino animal. Sin mencionar que Jonas tampoco parece negarse a la idea de que existan otras formas de vida que puedan tener mayores dotes de libertad.

La teoría jonasiana intenta renovar la comprensión de único que tiene el humano, pues ser únicos como especie no tiene como consecuencia que estemos aislados ontológicamente del recorrido que posibilitó el lugar que ocupamos hoy en día en el mundo. Al contrario, le debemos a esas condiciones y procesos nuestra propia existencia.

Por último, al comienzo de *El Principio vida* se insiste en que esta teoría no contiene elementos del optimismo evolucionista de Teilhard de Chardin –donde la vida marcha hacia su más alta perfección, junto al proyecto teleológico de Lamarck y la ortogénesis–. Ni tampoco nada del principio de novedad creadora de A. N. Whitehead –donde el movimiento incesante del universo se caracteriza por un continuo cumplimiento de sí mismo, y por eso, un continuo éxito (Jonas, 2000)–. La vida es entendida aquí más bien como un “experimento” con apuestas y riesgos crecientes, éxitos y fracasos, una relación íntima entre ensayo y error, libertad y peligro. Siendo plausible que la humanidad, en manos de su libertad, pueda conducir a la catástrofe o al éxito, donde radica la preocupación ética sobre la responsabilidad del futuro de la existencia humana.

Los instrumentos que Jonas utiliza son dos: el análisis crítico y la descripción fenomenológica. Dejando claro que en sus últimos capítulos del *Principio vida* se aventura en especulaciones metafísicas para cuestiones “últimas e indemostrables”.

Sobre la Temática de una Filosofía de la Vida

Una filosofía de la vida debe tener entre sus objetos de estudio tanto al organismo como al espíritu, pues ambas dimensiones conforman la unidad ontológica que es la vida y sobre la que trabajaremos en esta investigación. La tesis principal de Jonas se articula en dos partes que no pueden ser entendidas de forma separada. (Jonas, 2000, p. 13):

- 1) Lo orgánico prefigura lo espiritual ya en sus estructuras inferiores.

La cual tiene consonancia con el pensamiento antiguo, especialmente con la doctrina tricotómica del alma en Aristóteles que desarrollaremos más adelante. Allí identificamos que

las formas de vida no sólo estaban unidas a un alma que les permitía existir o caracterizar su existencia de forma esencial, sino también que separa la complejidad que guarda la vida en sus diferentes manifestaciones.

2) El espíritu sigue siendo parte de lo orgánico incluso en sus más altas manifestaciones.

La tesis anterior tiene consonancia con el pensamiento moderno, pues facultades superiores del ser humano, como la razón, la moralidad y la conciencia, no son entendidas como entidades separadas de su naturaleza biológica, sino que emergen y están arraigadas en ella. Esta perspectiva desafía la dicotomía tradicional entre lo material y lo espiritual, sugiriendo que es un error pensar en una mente descarnada como apuntaba Descartes con su dualismo de sustancias.

A partir de estas premisas, propias de la época antigua y moderna, Jonas propone que la mente y el espíritu se han desarrollado en conjunto desde los estratos más básicos de la materia orgánica. Así, incluso en sus expresiones más elevadas, el espíritu humano sigue estando arraigado en lo orgánico, en el cuerpo y en el mundo natural del cual surge.

La visión jonasiana de la vida se enmarca críticamente en la teoría de la evolución, la cual entendida como un proceso no lineal que depende de una variedad de factores como el territorio, la alimentación y el clima, entre otros, permite que las poblaciones sobrevivan a través de la adquisición de nuevas adaptaciones al hábitat. La selección natural actúa como un mecanismo que audazmente refina los rasgos biológicos en respuesta a las demandas del entorno y las necesidades específicas de cada organismo y población para su supervivencia. En concordancia con esto, Jonas (2000) parece estar de acuerdo con que la vida es un “incesante y amplísimo proceso, que dando rodeos, pero, sin embargo, con toda consecuencia, avanza a través de los eones y prueba sus fuerzas en creaciones cada vez más atrevidas y sutiles” (p. 13). Sin embargo, el filósofo describe la teoría de la evolución como una doctrina que despoja a la teleología para poner en su lugar un mecanismo sin plan ni propósito en donde las formas orgánicas más complejas no dependen del origen que les permitió emprender su evolución. Es decir, que la vida no “contenga nada de teleología, de disposiciones preformativas o de tendencias a formas futuras más altas, sino que «desenvuelva» esas formas más altas, sin que estuviesen «envueltas» en la forma inicial en sentido alguno” (Jonas, 2000, p. 67).

Su crítica sitúa al darwinismo como la superación materialista al dualismo cartesiano, el cual facilitó su desarrollo. Y ahora, sin disposiciones preformativas o tendencias a determinados propósitos, la selección natural dirige la explicación del decurso de la vida y sus formas o funciones que aparecen o se extinguen:

Junto a esta acción acumulativa de la mutación por herencia, la acción de la selección natural sobre los resultados de esta última parece muy apta para ocupar el puesto de principio directivo dejado vacante por la teleología. De hecho, fue la teoría darwiniana de la evolución, con su conexión de variación por azar y selección natural, quien consumó la expulsión de la teleología de la naturaleza. Los «fines», a partir de ahora superfluos incluso en la historia de la vida, se retiraron por completo a la subjetividad. (Jonas, 2000, p. 68)

La cuestión de las mutaciones en el proceso evolutivo es parte de la de crítica jonásiana al darwinismo. Si bien se reconoce que la aparición de mutaciones es un hecho probado, su naturaleza exacta y las fuerzas que las causan aún no están completamente comprendidas. Por lo que no podemos afirmar que una mutación por fuerza externa, como la radiación, que ha sido analizada y estudiada en un laboratorio, represente a todas las mutaciones y, en definitiva, al dinamismo subyacente a ellas. Jonas cuestiona la suficiencia del azar en la explicación sobre las causas de las mutaciones, pero no niega el componente estocástico que puede existir en dichas mutaciones.

En este contexto, el filósofo sugiere que la afirmación darwiniana sobre el azar puede ser más un postulado metodológico o una posición metafísica que una hipótesis científica rigurosa:

La selección natural es una deducción lógica a partir de dos premisas, la competencia y las diferencias existentes entre los competidores, que, por su parte, son hechos. El carácter azaroso de las mutaciones es una hipótesis: la producción de algunas mutaciones en virtud de fuerzas externas, por ejemplo, mediante radiación, es un hecho de experiencia comprobado en el laboratorio, pero la pretensión de que estas sean representativas de todas las mutaciones y del dinamismo que les subyace no es más que un intento de aplicar la navaja de Occam. Finalmente, que este tipo de variabilidad sea suficiente para explicar la aparición de los órdenes taxonómicos más grandes es provisionalmente más bien una afirmación metafísica (o, dicho más sobriamente, un postulado metodológico) que una hipótesis científica, si es que a la noción de «hipótesis» pertenece la construcción de un modelo que funcione al menos mentalmente. (Jonas, 2000, p. 68)

Diversos biólogos del siglo XX, como Sewall Wright, Ernst Mayr y Thomas Hunt Morgan, han identificado otros mecanismos evolutivos como la deriva genética, la migración

y la recombinación genética, como procesos estocásticos que contribuyen significativamente a la variabilidad genética. Por lo que la ausencia de causas claras o únicas en la mutación como mecanismo evolutivo, no significa que los procesos estocásticos no tengan protagonismo en otros mecanismos recién mencionados.

La crítica de Jonas parece orientada a introducir la causalidad final en la ecuación de la vida. Aunque la selección natural actúa sobre la variabilidad genética existente en una población, Jonas sospecha de la tesis que afirma que las mutaciones, y posiblemente otros mecanismos de variabilidad, no tienen en sí mismas ninguna finalidad o propósito. Aprovechando la falta de explicación completa del dinamismo subyacente en la mutación, propone que este es un espacio explicativo donde podría operar la causalidad final, la cual desarrollaremos a continuación.

Introducción al Problema Teleológico-Evolutivo

Jonas sostiene que el proceso de la vida no puede ser “ciego”, y su crítica a la teoría de la evolución lo sitúa en una teleología inmanente. Afirma que no podemos aceptar que el proceso de la evolución:

Se agote en una permutación mecánica de elementos indiferentes que, al seguir su curso, va depositando sus resultados casuales en forma de especies y junto con ellas, de modo igualmente casual da origen a las manifestaciones de lo subjetivo que se unen a los resultados físicos al modo de un subproducto tan enigmático como superfluo. (Jonas, 2000, p. 13)

Jonas parece abogar por un *telos* inmanente que constituye a cada individuo orgánico. Esta tesis critica por “indiferente” y “casual” al proceso evolutivo que se enmarca en la corriente mecanicista.

En esta misma línea, la crítica de Jonas ahora se dirige a la selección natural, la cual explica la desaparición de formas menos aptas, pero no necesariamente explica la aparición de nuevas formas. Juan Jesús Gutierrez, explora esta idea donde la selección natural reemplaza el puesto de la teleología, donde el azar es prioritario en los mecanismos de variabilidad entre especies, y aún más importante, donde no hay ningún propósito o fin inmanente en la vida que consagre algún camino determinado:

La selección natural elige entre los materiales que le son ofrecidos, sin embargo, el surgimiento de nuevas formas «queda enteramente en manos del juego arbitrario de

las desviaciones del modelo». De este modo, el progreso se produce por el infortunio, el ascenso por el azar. (Gutierrez, 2022, p. 60)

Cabe preguntarse, “¿cuál es la respectiva proporción causal de la variabilidad y de la selección?” (Jonas, 2000, p. 75), es decir, cómo se distribuyen las causas entre estos dos elementos en la evolución, en especial considerando que la selección natural debe tomar un rol similar al de la teleología (es decir, dirigir el proceso en ciertas direcciones), a pesar de que opera sin un fin intrínseco. Si bien aceptamos que la variabilidad genética surge de mutaciones y otras alteraciones de carácter primordialmente estocástico, la selección natural, aunque no tiene un propósito consciente, “decide” qué variaciones son favorables o desfavorables según su adaptabilidad al entorno. Si la selección natural no crea variaciones, como postula Jonas, de todos modos “decide” sobre ellas, actúa *como si* estuviera guiando el proceso, lo que la sitúa como un sustituto de la teleología, en la medida en que favorece ciertas direcciones evolutivas por su propia naturaleza eliminativa. Planteando la idea de un “progreso” observable en términos de adaptación.

Para comprender el panorama darwiniano desde las reflexiones de Jonas, es necesario observar cómo la teoría de Darwin establece que la variabilidad se origina en las mutaciones contingentes del organismo, y la selección natural opera en el entorno, el cual favorece ciertas características adaptativas sobre otras. Sin embargo, para Jonas, la primera (la variabilidad) descansa sobre la inestabilidad propia de la naturaleza, mientras que la selección natural se fundamenta en “el hecho de que la vida se encuentra constantemente sometida a prueba entre las alternativas de ser y no ser a ella inmanentes” (Jonas, 2000, p. 75).

Siendo así, la selección natural, aunque determina qué características son ventajosas en un entorno particular, no es creadora en sí misma, sino más bien reductora, “favorece” eliminando. *Selecciona* entre las variaciones existentes, *pero no las genera*, “su naturaleza propia [es] un sustitutivo negativo de la teleología: explica la desaparición, no la aparición de formas; reprime, pero no crea” (Jonas, 2000, p. 75). Y conforme a las características más ventajosas para la supervivencia, y sumando al argumento teleológico, el mecanismo de selección opera bajo criterios que, “por mecánicos que sean, con todo favorecen el «progreso» en ciertas direcciones” (Jonas, 2000, p. 75).

Para Darwin, las variaciones, o “formas” surgen desde el “juego arbitrario de las desviaciones del modelo”, a las cuáles por nombre solemos atribuirles una “malformación”

o “mejora” según el tipo de efectos que traigan al organismo conforme a la selección. Pero, en definitiva, la variabilidad como desviación del modelo evolutivo no contiene en sí ningún criterio propio. Será la teoría darwiniana, según Jonas, la que forzará a las desviaciones del modelo a etiquetarse como “malformación” o “mejora”. Esto da lugar a “la paradoja del progreso por el infortunio”: el progreso, entendido como la aparición de formas más adecuadas para la supervivencia, surge del azar y la contingencia, no de un proceso dirigido por algún propósito o plan. Pero ¿cómo puede el progreso evolutivo, que se entiende como la aparición de formas más aptas para la supervivencia, surgir del azar y la contingencia, y no de un propósito o dirección teleológica?

De esta manera la creación de formas atribuida a la variabilidad procedente de alteraciones genéticas se convierte en “inestabilidad”, dada la azarosidad de las mutaciones y la variabilidad genética producida por ellas. Este punto se volverá clave para comprender la crítica que hace Jonas a la teoría de la evolución, pues le acusa de un falso progreso evolutivo “ciego” debido al carácter eliminativo que evoca la selección respecto al entorno y a la naturaleza azarosa de la variabilidad genética del organismo. En sus palabras: la teoría de la variabilidad genética por alteraciones “finge poseer creatividad” (Jonas, 2000, p. 75), ya que todo sistema genético que funcione fielmente como transmisor de herencia debe tener como “virtud esencial” la estabilidad. Y es que en estos casos de alteraciones genéticas la perturbación proviene presumiblemente de factores externos, siendo una “avería mecánica” que ha atravesado la estabilidad del sistema y se manifiesta, como en la mayoría de los casos, como una anomalía patológica:

Dado que se trata de una avería sufrida por el sistema de control de un organismo futuro, tendrá como resultado algo que desde el punto de vista del modelo originario solo se podrá caracterizar como una malformación. Por «útil» que esta pueda ser casualmente, en tanto que constituye una desviación de la norma es «patológica». Si el mismo sistema genético sufre una y otra vez parecidas averías en las generaciones subsiguientes, la acumulación de esas deformaciones puede dar lugar, bajo el sistema de primas [ventajas o recompensas] de la selección, a un modelo enteramente nuevo y más rico: pero ese «enriquecimiento» seguiría siendo un tumor descontrolado de la sencillez originaria, un fracaso de la disciplina de la forma multiplicado mediante sucesivas repeticiones bajo la licencia de la selección natural. De esta manera, el elevado grado de organización alcanzado por todo animal o por el hombre se revelaría como una gigantesca monstruosidad en la que ha venido a parar la ameba original a consecuencia de una larga serie de enfermedades. (Jonas, 2000, p. 76)

Independiente del valor atribuido a la nueva forma que ha adquirido el organismo, si la teoría evolutiva estuviese en lo correcto, resultaría indistinguible lo “patológico” de lo “enriquecido”, siendo criterios ajenos a la naturaleza de la variabilidad genética, y subrayando que esta, lejos de ser un signo de avance, puede ser vista como un camino lleno de “inestabilidad”, que desafía la noción de un desarrollo biológico coherente. Pues, ¿cómo es que algo percibido como un fallo o desviación de la norma puede ser la base del “progreso”? Bajo sus propias consecuencias, la teoría de la evolución desvirtúa cualquier criterio claro de mejora o malformación en la evolución natural.

Sin embargo, esta perspectiva es sólo un lado de la discusión, pues Stephen Jay Gould también se hace cargo del problema y plantea que la selección natural es, en realidad, propuesta por Darwin como una fuerza creativa, positiva o progresiva. Gould sostiene que los biólogos predarwinianos, como W. Paley (1803), tenían una noción negativa de la selección natural, la cual funcionaba como mecanismo de preservación mediante la eliminación de los inadaptados. En sus palabras, “en esta formulación negativa, la selección natural actuaba solo para preservar la constancia del tipo a base de eliminar las variantes extremas y los inadaptados que amenazaban con degradar la esencia de la forma creada” (Gould, 2004, p. 164). Esta versión del problema es profundamente creacionista, pues para sostener que el proceso de selección natural eliminaba las variantes inadaptadas, debía aceptarse como principio que cada especie fue creada por Dios, o alguna entidad creadora, en su forma actual y no a través de un proceso de evolución gradual. De esta perspectiva, podría sostenerse incluso que Jonas sería más bien, en palabras de Gould, un “evolucionista no darwiniano” (como C. Lyell 1860, o E.D. Cope, 1887), pues cree que los organismos evolucionan, pero que la selección natural funciona exclusivamente como un verdugo, eliminando al no apto, siendo otra la fuerza o causa creadora de la construcción de lo apto.

Existe una paradoja en el argumento central de Darwin que dificultó a sus contemporáneos, y probablemente también a Jonas, a la hora de aceptar que la selección natural es una fuerza *positiva*. Gould identifica esta paradoja de la siguiente manera: “si la selección natural no puede hacer otra cosa que escoger entre variantes originadas por otros medios, ¿cómo puede afirmarse que es una fuerza «progresiva», o «creativa», o «positiva»?” (Gould, 2004, p. 166). Por su parte, Darwin busca resolverla clarificando tres requerimientos e implicaciones:

- 1) La naturaleza de la variación.
- 2) La tasa y continuidad del cambio.
- 3) El significado de la adaptación.

Además, estos requerimientos se explican bajo dos condiciones más:

1.^a que no haya ningún factor en la provisión de materia prima (esto es, las fuentes de variación) que imparta dirección al cambio evolutivo, y 2.^a que el cambio proceda mediante una larga e imperceptible serie de pasos intermedios, cada uno supervisado por la selección natural, de manera que la «creatividad» o la «dirección» puedan surgir por la sumación de incrementos pequeños. (Gould, 2004, p. 166)

Darwin sostiene que, aunque la selección natural no crea nuevas variaciones genéticas, sí determina cuáles de estas variaciones serán preservadas en la población. Al favorecer ciertas variaciones y no otras, la selección natural puede guiar el desarrollo de características complejas y adaptativas. Este proceso puede ser visto como “creativo” porque da forma y dirección a la evolución, resultando en la aparición de nuevas especies y adaptaciones. A la par, Gould sostiene que la selección natural actúa como un mecanismo que preserva diferencialmente ciertas variaciones favorables, y crea una “región sesgada” dentro de la “esfera isotrópica de potencial”, o, más claramente, dentro de las variaciones genéticas. A través de la acumulación de estos pequeños cambios, la selección natural puede impartir una dirección al cambio evolutivo, llevando a adaptaciones significativas en las especies a lo largo del tiempo. “La selección natural debe considerarse ‘creativa’ (en cualquier sentido ordinario del término) si su acción focal de preservación y muerte diferencial puede traducirse en la causa primaria que imparte dirección al proceso del cambio evolutivo” (Gould, 2004, p. 166).

A partir de esto, considero que es posible inferir que la idea de la “preservación diferencial” de variaciones por la selección natural *no puede ser considerada creativa en el sentido pleno que le adjudica Jonas*. La variabilidad genética que alimenta el proceso evolutivo como “materia prima” proviene de mutaciones aleatorias, que Jonas describe como “inestabilidad” o “averías”. La creación de estas mutaciones no es dirigida y, por lo tanto, el “progreso” que surge de ellas nos deja dos opciones a considerar: a) o bien la selección natural *esconde* una teleología en sus fundamentos, lo cual es incoherente porque Darwin sostiene como primera condición para la “creatividad” de la selección natural la ausencia de cualquier factor direccional, a excepción de sí misma, en el cambio evolutivo (donde

seguramente los mecanismos de variabilidad también deban seguir esta condición); b) o bien la teleología está impregnada en toda la naturaleza de la vida, incluso (implícitamente) allí donde operan las dinámicas que dan lugar a las nuevas formas orgánicas y genéticas, que luego serán puestas a prueba por el entorno y sus condiciones eliminativas, función propia de la selección natural. De todos modos, esto refuerza la noción de que, al menos en algún sentido, la selección natural pueda ser vista como un proceso teleológico que guía la evolución hacia un objetivo, aunque la lectura de Gould sobre Darwin pueda sugerir lo contrario. Tal como plantea Jonas, “tan pronto existe vida, ella misma va determinando progresivamente sus propias condiciones para el juego mecánico de las variaciones” (Jonas, 2000, p. 67).

Críticas al Darwinismo

Michael Ruse (2023) examina en los textos de Darwin las influencias que la teleología preevolutiva podría tener en la teoría de la selección natural. Entre las influencias analizadas, George Cuvier resentanta de un principio organizativo llamado “condiciones de existencia”, mismo que Darwin reconocerá como valioso. Este principio no responde a permutaciones mecánicas y es propio de la sustancia viva. Sostiene que las formas vivas “no se juntan al azar. Más bien, existen de forma autocordinada, con las partes integradas para el bienestar y la realización del todo” (Ruse, 2023, p. 126). Sin embargo, como consecuencia de su pensamiento, si cada parte del organismo de un animal está en una íntima correlación con las otras, *ninguna forma podría cambiar sin también alterar al resto de las partes del organismo*. Esto implica que las partes tengan una “aptitud mutua” con respecto de las otras, y excluyan así rasgos que les son impropios. El ejemplo de Ruse es que, según Cuvier, un animal que tenga columna vertebral no puede tener un sistema digestivo de una araña, pues sus partes o rasgos no poseen una “correlación de partes”. Hasta aquí la visión teleológica de Cuvier parece coherente, pero Ruse muestra que esta visión niega completamente la posibilidad del cambio de una forma a otra, ya que al estar teleológicamente dirigidas desde ciertas “condiciones de existencia”, el organismo debe preservar siempre una integración funcional de todas sus partes, pues de lo contrario no serían adecuadas para el bienestar del organismo. En definitiva, la evolución sería imposible en una dinámica entre las formas y partes de un animal que siguieran las consecuencias últimas de las ideas de Cuvier.

Sin embargo, Darwin reconocerá que la selección natural y la unidad de tipo, ambos mecanismos que explican la evolución de las especies según la preservación de las variaciones favorables y el rechazo de las nocivas, además de la conexión entre homologías por un ancestro común, son respectivamente concepciones subsidiarias de un aparente compromiso teleológico, con el que se compromete. Mismo compromiso que compartían muchos teólogos de la época, afirmando: “los organismos parecen diseñados [...]. Un Creador, no obstante, que ejecuta tal diseño a través de una ley inquebrantable, en lugar de mediante una interferencia milagrosa directa” (Ruse, 2023, p. 133). Así, y sólo a través de la evolución de las especies, las “condiciones de existencia” que exploró Cuvier abarcan la teoría darwiniana. Si esto revela vestigios de un pensamiento teleológico particular en Darwin tendrá que ponerse todavía entre supuestos, pues las interpretaciones del texto no dejan ver claramente si se está arriesgando a afirmar alguna teleología externa (fuera de los organismos) o inmanente (propia de los organismos). En definitiva, a nuestro juicio, Darwin constata que las “condiciones de existencia” promueven al organismo su óptima adaptación al medio y a la correlación de sus partes, siendo plausible luego los siguientes estados donde ocurre la evolución:

Según mi teoría, la unidad de tipo se explica por la unidad de descendencia. La expresión de las condiciones de existencia, en la que tantas veces insistió el ilustre Cuvier, está plenamente abarcada por el principio de selección natural. Esto se debe a que la selección natural actúa adaptando las distintas partes de cada ser a sus condiciones de vida orgánicas e inorgánicas, o por haberlos adaptado durante largos períodos de tiempo: las adaptaciones se ven favorecidas en algunos casos por el uso y el desuso, siendo levemente afectadas por la acción directa de las condiciones externas de la vida y estando en todos los casos sujetas a las diversas leyes del crecimiento. Por tanto, de hecho, la ley de las ‘condiciones de existencia’ es la ley superior, ya que incluye, por herencia de adaptaciones anteriores, la de ‘unidad de tipo’. (Darwin 1859, p. 233)

Será también el darwinismo, según Jonas, el que despoja al organismo de las determinaciones inmutables propias del esencialismo platónico, confiriendo al entorno y al organismo la dinámica necesaria para explicar la vida y su evolución. Esta tesis sobre la dinámica entre dos polos, a saber, entorno y organismo, es impulsada por el biólogo sistémico Ludwig Von Bertalanffy, afectuoso amigo de Jonas en una época crucial para su teoría (Jonas, 2005a, p. 280). Los procesos orgánicos, afirma Bertalanffy, se organizan de tal manera que tienen como objetivo mantener, producir o restaurar la integridad del organismo.

Considerando siempre el rol dinámico del entorno como proveedor contingente de materia y energía para el sistema y su equilibrio:

Un organismo vivo es un sistema organizado en orden jerárquico [...] de un gran número de partes diferentes, en el que un gran número de procesos están dispuestos de tal manera que mediante sus relaciones mutuas dentro de amplios límites con cambio constante de los materiales y energías que constituyen el sistema y también a pesar de perturbaciones condicionadas por influencias externas, el sistema se genera o permanece en el estado que le es característico, o bien estos procesos conducen a la producción de sistemas similares. (Bertalanffy 1933, p. 49)

La revolución darwiniana en el concepto de vida tuvo como consecuencia una nueva comprensión de la esencia de la vida centrada en la autoconservación y la adaptación. Este mecanismo es responsable de promover la diversidad de estructuras y la formación de nuevas adaptaciones, sin ninguna predisposición que señale un camino particular. “Sorprendiéndose a sí misma” (Jonas, 2000, p. 70) por las nuevas formas creadas. La evolución se erige, entonces, como la mejor explicación desechando las formas sustanciales y afianzando la selección natural como el mecanismo de fondo:

El pensamiento no estaba previsto en la ameba, tampoco la columna vertebral, la ciencia o el pulgar oponible: cada una de esas realidades fue suscitada en su momento, pero no de modo previsible, en el enorme campo que se abría para una situación vital en continua transformación. Pero la variabilidad no es esencialmente otra cosa que inestabilidad, lo que ya constituye un argumento en favor de la ausencia de una «forma sustancial» predeterminada. (Jonas, 2000, p. 70–71)

Finalmente, si el universo se rige de manera uniforme por leyes físicas y químicas que sostienen el orden estable y duradero de la materia, surge la pregunta: ¿por qué este entramado no se detuvo ahí? ¿Qué permitió la consecución de la vida en medio de este marco evolutivo? Desde una perspectiva puramente física, la vida parecería improbable debido a la inestabilidad y azar inherentes a sus mecanismos evolutivos. Según Jonas, Darwin reconoce un “desorden residual” proveniente de los orígenes del cosmos, un desorden que posee un carácter creativo, derivado de la necesidad mecánica y la contingencia, sin implicar ninguna finalidad inmanente o trascendente, es decir, sin un propósito o fin preestablecido:

Siempre quedó «desorden» suficiente [en el universo] para que, por puro azar y siempre en casos singulares, se sumaran nuevos rasgos de carácter (factores estructurales) a las formaciones existentes, quedando los aciertos momentáneos sujetos al proceso de selección con sus criterios meramente numérico-diferenciales de supervivencia. *Este* es el «factor trascendente» requerido, que lleva a lo nuevo y luego también a lo superior; y lo hace sin información previa, sin logros, sin plan,

incluso sin tender a ello, simplemente por la susceptibilidad del orden dado, que ya está codificado como «información», frente al orden circundante que se le impone como información complementaria. (Jonas, 1998, p. 237)

De esta manera el darwinismo propone explicar el ascenso de las formas orgánicas hasta sus grados más complejos o sutiles, pero todavía le haría falta explicar algo más. La ecuación estaría notablemente completa si los seres vivos no fuesen más que autómatas mecánicos, como planteaba Descartes. Las formas de vida presentan una “dimensión de lo subjetivo, una interioridad, que ningún examen material permite suponer por sí mismo y de cuya existencia ningún modelo físico revela lo más mínimo” (Jonas, 1998, p. 238).

En este punto es pertinente preguntarnos *en qué momento de esta continuidad cualitativa comienza el trazo de la interioridad, ¿o es que acaso la interioridad es coextensiva con la vida?* Sea cual sea el caso, los fenómenos subjetivos no pueden cuantificarse ni ser explicados por “equivalentes” externos, pues no podemos sustituir los apetitos o el instinto de supervivencia por momentos fisicalistas como la inercia (Jonas, 2000, p. 83). En conclusión, cuando el materialismo se impuso como la postura victoriosa frente al dualismo por medio de la evolución, fue la misma evolución la que “hizo desaparecer por su propia lógica interna las fronteras del materialismo y puso de nuevo sobre la mesa la cuestión ontológica” (Jonas, 2000, p. 83).

Teleología Jonásiana

En la misma línea crítica, Bunge y Mahner también consideran que el mecanicismo “resulta inadecuado aunque sólo sea porque se da de patadas con la evidencia de que estar vivo no es lo mismo que estar muerto” (2000, p. 166). Las propiedades emergentes asociadas a la vida difieren del modelo explicativo del mecanicismo, pues lo muerto o la mera materia no se organiza jerárquicamente, no se adapta internamente al entorno, no tiene un intercambio activo con su medio ni tampoco se reproduce como lo hace la vida. Jonas cree que “la reducción de la causalidad teleológica a la mecánica, por grandes que sean sus ventajas para la descripción analítica, no ha ganado nada en lo que respecta a la comprensibilidad del nexo mismo” (2000, p. 41) entre ambas dimensiones de la vida orgánica. *Renunciar a la comprensión teleológica de la vida en favor de explicaciones puramente mecánicas significa también renunciar a una parte de la inteligibilidad del mundo.* No es sostenible que existan

pruebas suficientes para desechar la explicación mecánica de la vida, pero sí puede sostenerse que existen argumentos suficientes para considerar su insuficiencia.

En estos términos, una pregunta importante sería saber si el conjunto de la vida opera bajo las mismas dinámicas que la mera materia para conformarse como tal. Respecto a esta pregunta, Jonas negará que exista la misma dinámica entre vida y materia. En la lectura de Gutierro, se plantea que “la organización de lo vivo, en su continua dinámica evolutiva, promueve jerarquías emergentes, pero en modo alguno las nuevas emergencias pueden hacer abstracción de las jerarquías subyacentes y de los elementos que las componen” (Gutierro, 2022, p. 56). Por ejemplo, los organismos individuales pueden ser parte de poblaciones que, a su vez, conforman un ecosistema más amplio, pero este último no puede tener interacción directa con las poblaciones, ni las poblaciones con los individuos, al menos no de la misma manera en que interactúan individuos con otros individuos, o poblaciones con otras poblaciones. Esto debido a que su nivel de jerarquía emergente requiere otras dinámicas o normas de interacción. De esta manera, cada componente o parte de un sistema “funciona según su propia lógica o según las leyes que caracterizan su nivel de emergencia” (Moya, 2011, p. 52).

En esta línea, Bunge y Mahner proponen la corriente del “biosistemismo”, la cual sostiene que “los seres vivos, aunque compuestos de subsistemas fisicoquímicos, tienen propiedades emergentes, en particular leyes, de las que sus componentes carecen” (2000, p. 166). Esta estructura sistémica emergente otorga un valor adicional a la materia viva, diferenciándola de sus partes individuales. Esta tesis surge como otra respuesta al mecanicismo, el cual entiende a la vida como una máquina, y por lo tanto a la biología no “como” ingeniería, sino ingeniería propiamente tal. Siguiendo este argumento, el químico Georg Ernst Stahl ya en el siglo XVIII define el concepto de organismo como una entidad organizada cuyas propiedades emergentes son ajenas al resto de la materia no viva:

Los organismos son entidades organizadas, aunque esta organización a menudo se le escape a una disciplina como la biología, cuya forma típica de explicación parte del análisis de las entidades en sus partes constituyentes. Esta asociación tal vez redundante, incluso analítica, de la organización con el organismo, parece estar en el propio inicio del uso del concepto de ‘organismo’. (Etxeberria y Umerez, 2006, p. 5)

Se puede considerar que el monismo naturalista al estilo jonasiense es la mejor manera de entender esta emergencia de los niveles jerárquicos que componen la vida, ya que este

enfoque *integra tanto la teleología como la mecánica en un marco que reconoce la complejidad y la dinamicidad de los sistemas vivos, proporcionando una explicación unificada del fenómeno vital que no reduce las propiedades emergentes de la vida a meros procesos mecánicos*. Este enfoque también es compatible con la teoría evolutiva, ya que entiende la emergencia de nuevas finalidades y estructuras organizativas como parte esencial del proceso evolutivo, lo que refuerza la idea de que una comprensión teleológica es necesaria para captar la plena inteligibilidad del fenómeno vivo.

Volviendo a la definición de la teleología, esta puede entenderse de dos maneras: como un destino trascendente o como un fin inmanente. La teleología trascendente sugiere que la vida, y por extensión la naturaleza, tiene un propósito que trasciende su propia existencia, un fin último dado por un creador o una causa externa. En cambio, la teleología inmanente propone que el propósito de la vida es la vida misma, es decir, que la vida no existe para cumplir un objetivo externo, sino que su finalidad está contenida en su propia esencia y en su proceso de autoconservación. La vida busca persistir y florecer en todas sus posibilidades, sin un fin que la trascienda.

Jonas se adhiere a esta teleología inmanente, ya que considera que la vida no está orientada a ser experimentada de una manera específica o dirigida hacia un fin externo predeterminado. Si no más bien, argumenta, que la vida adquiere diversas formas y manifestaciones debido a su inherente impulso de autoconservación y de exploración de sus propias potencialidades.

A raíz de lo anterior, el filósofo alemán critica la tendencia de la ciencia moderna a rechazar cualquier forma de teleología inmanente, y señala que este rechazo no es el resultado de un descubrimiento científico, sino un principio metodológico adoptado desde los inicios de la ciencia moderna. En sus palabras:

La exclusión de la teleología no es un resultado inductivo de la ciencia moderna, sino un decreto apriorístico de la misma. Pero sólo puede ser esto último si la teleología está ya en contradicción con el tipo de ser que de antemano se estipula para los objetos posibles de la ciencia natural, y por lo tanto también con el concepto de causa correspondiente a esos objetos. (Jonas, 2000, p. 55)

Jonas argumenta que esta exclusión de la teleología fue motivada por una lucha contra el antropomorfismo, es decir, contra la tendencia a proyectar características humanas, como la intención o el propósito, a la naturaleza o a un ser racional que la haya creado con un

propósito. Spinoza es uno de los grandes exponentes de la crítica antropomorfista hacia la causa final, planteando que la asignación de causas finales a la naturaleza es fruto de la imaginación y no de un verdadero entendimiento de la naturaleza de las cosas. En sus palabras:

Comúnmente los hombres suponen que todas las cosas naturales actúan, como [lo hacen] ellos mismos, por razón de algún fin; pues, en efecto, dicen que Dios ha hecho todas las cosas por causa del hombre, y [ha hecho] al hombre para que le rinda culto a Él. (Spinoza, 2022, p. 49)

Sin embargo, Jonas advierte que esta proscripción, si bien fue útil en su contexto histórico, ahora podría estar limitando nuestra comprensión de la vida y de la naturaleza en su totalidad. Al rechazar a priori las causas finales, la ciencia moderna se ha privado de una posible dimensión explicativa, pues la causa final podría ser parte de las explicaciones causales de los objetos naturales. Y es que la causa final que propone reivindicar Jonas no es algo arbitrario o “antinatural”, más bien, conforma una tendencia familiar para la experiencia humana, y cierta naturalidad para el espíritu. En sus palabras, “es precisamente nuestra propensión a la explicación teleológica lo que la hace sospechosa” (Jonas, 2000, p. 55). Añadiendo claridad a la distinción de la causa final, Ignacio Falgueras incursiona más sobre este *telos* que es inmanente a la vida:

La vida orgánica no consiste en un proceso de mediación sino en un sistema de fines. [...] Es corriente confundir la causalidad final, que no es espíritu ni fuerza oculta alguna sino la más alta de las causalidades físicas, con el fin como destino, que sí es propio y exclusivo de los espíritus [...] La propia ciencia actual, a medida que va desembarazándose de sus propios prejuicios deterministas, materialistas y mecanicistas, está recuperando poco a poco, aunque no sin recelos y cautelas, pero al fin recuperando, la noción de finalidad causal o *telos* por respeto a la realidad evidente de la vida orgánica y del mundo físico. (Falgueras, 1988, p. 118, citado en Ibaca, 2018, p. 29)

Otro punto de vista presente entre biólogos sostiene que el término “teleología” no debería ser descartado del vocabulario biológico, ya que aporta un beneficio intransferible para comprender ciertas características orgánicas de naturaleza respectivamente teleológicas. Sin embargo, subrayan la importancia de explicar su significado dentro del marco de una causalidad natural y mecánica. Por ejemplo, para Francisco Ayala, un proceso de equilibrio dentro de un sistema orgánico puede ser adecuadamente descrito mediante un concepto teleológico que busca la preservación del sistema como finalidad del proceso:

Las explicaciones teleológicas requieren que la característica o comportamiento contribuya a la existencia o al mantenimiento de cierto estado o propiedad del sistema. Más aún, y éste es precisamente el componente esencial del concepto, dicha contribución ha de ser la razón de la existencia de la característica o del comportamiento. (Ayala, 1998, p. 496)

Ayala comparte con Darwin que la dinámica evolutiva de la naturaleza es puramente mecánica, entendiendo así el fin de los sistemas teleológicos como un mecanismo que ayude a contribuir a la preservación o mantención del sistema mismo para lograr una eficacia reproductiva (Ayala, 1968). Alejándose a la vez de teorías metafísicas como el diseño inteligente o el vitalismo, donde Jonas comparte ciertos aspectos, siendo el principal la crítica al mecanismo.

Por otro lado, toda experiencia interna que intentase explicar el mundo externo quedó totalmente prohibida por el mecanicismo, lo que explica también cómo la teleología fue sustraída de las explicaciones causales sobre el mundo. En esta línea, Francis Bacon condena la teleología como uno de los “ídolos de la tribu”, siendo rechazada metodológicamente debido a la raíz aristotélica que contenía el concepto: “y entonces pretendiendo remontarse más allá acaba por caer más cerca, como es en las causas finales, que arrancan más bien de la naturaleza del hombre que de la del universo, corrompiendo con ello de mil modos la filosofía” (Bacon, 2000, p. 44). En síntesis, la explicación teleológica peca de antropomorfismo al intentar explicar la naturaleza del mundo mezclándola con los propios prejuicios y creencias del ser humano.

Sin embargo, Jonas realiza un alcance metodológico sobre el carácter antropomórfico de la teleología o causa final, añadiendo que esta última fue entendida como insuficiente y excluida de la realidad debido a que el “argumento antropomórfico” descansaba sobre una *metafísica dualista*. Gracias a la división entre *res extensa* y *res cogitans* es que la teleología sólo comparece ante la *res cogitans*, disociada del mundo físico y “tierra natal” reconocida por albergar fines o propósitos. Pero tras revelarse el dualismo como insostenible para explicar la vida (ocasionalismo y paralelismo psicofísico), el materialismo científico –ahora con todo el campo a disposición–, ya no contaba con la “coartada dualista” para explicar la teleología. Recayendo en el monismo materialista poder explicar en términos físicos todos los fenómenos que intentaba explicar la *res cogitans*. En este sentido, la crítica de Bacon hacia la teleología, la cual consideraba a la causa final un “ídolo de la tribu” por ser parte de

la “naturaleza del hombre” antes que de la “naturaleza del cosmos”, queda desecha a la par que el dualismo pierde su autoridad. Y por último, será la misma teoría de la evolución la que difumine la separación entre “naturaleza” y “hombre”, por lo que la crítica al antropomorfismo pierde sus fuerzas frente a una ontología monista y el problema de la teleología vuelve a estar abierto:

Ese proceso parece entonces obligarnos a elegir entre dos tesis monistas: o bien entender la presencia de interioridad dirigida a fines en una parte del orden físico, a saber, en el hombre, como un testimonio válido de la naturaleza de aquella realidad ulterior que esa interioridad hace surgir de sí misma, y aceptar lo que ella revela en sí misma como parte de la evidencia universal; o bien extender las normas de la materia mecánica hasta el corazón de la clase de fenómenos aparentemente heterogéneos y desterrar a la teleología incluso de la «naturaleza del hombre», desde la cual manchó la «naturaleza del universo», es decir, enajenar al hombre de sí mismo y negar la autenticidad de la autoexperiencia de la vida. (Jonas, 2000, p. 59)

Como consecuencia de la explicación puramente mecánica (la segunda opción que nos presenta la cita), podemos afirmar que los sistemas armónicos vivos, que surgen sin propósito de la naturaleza “en virtud de una fuerza ciega, es decir, en virtud del mero principio del cambio en sí y sin ningún otro principio rector que la posibilidad (capacidad de existir) y la ocasión” (Jonas, 2000, p. 95), con el paso del tiempo, advierte Jonas, admitirán como única forma de cambio y devenir la repetición, y todo equilibrio dinámico que contemple será sólo un retorno periódico de estados idénticos. Esta idea de Jonas retoma la problemática sobre la creatividad de la selección natural, sosteniendo que, a costa de la interpretación de Gould examinada anteriormente, el modelo mecanicista darwiniano no podría ser creativo y a la par excluyente de la teleología. La crítica de Jonas presenta dos momentos, y especula sobre las últimas consecuencias del proceso mediante el cual los sistemas vivos y su mecanismo de selección operan.

El primer momento describe cómo es que los procesos mecánicos de los sistemas vivos se van tornando cada vez más específicos y restrictivos a medida que se repiten. Si bien, inicialmente, las condiciones para que se dé una selección son más amplias, con cada nueva iteración, el mecanismo impone reglas más estrictas de selección, actuando con mayor precisión sobre qué puede ser seleccionado y qué no. A este proceso llamaremos “canalización” de las posibilidades de selección. Cabe añadir aquí cierta similitud entre el concepto de “canalización” que propone Jonas y el concepto de “selección direccional” de la teoría evolutiva. Pues esta última describe cómo ciertos rasgos son favorecidos a lo largo del

tiempo, guiando la evolución en una dirección particular. Ambos conceptos sugieren que, aunque puede haber variabilidad en el inicio, los procesos evolutivos tienden a estabilizarse en formas cada vez más definidas y restringidas.

Sin embargo, el segundo momento explica que luego de la “canalización”, las posibilidades se vuelven tan específicas que el sistema solo puede perpetuar *una forma particular*. En este punto, el sistema ya no puede generar nuevas formas, sino que simplemente se repite a sí mismo como única forma de cambio, lo cual es paradójico porque el cambio se reduce a la mera repetición de lo que ya existe. A este momento le llamamos “repetición”.

Por lo tanto, aunque el mecanismo de selección de los sistemas vivos sea dinámico, *no es un proceso creativo, sino más bien un mecanismo que, al repetirse, acaba por estabilizar formas ya existentes*. Este punto de vista puede parecer contradictorio al considerar que Jonas también habla de “canalización”. Sin embargo, se podría interpretar que, aunque la canalización parece permitir cierto grado de dirección, en realidad, lo que produce es una repetición de lo existente, limitando la aparición de nuevas formas:

En efecto, dado que ese proceso se repite con cada nueva selección de ocasiones ya de suyo selectivas, sucede por un lado que el todo va definiendo condiciones de componibilidad cada vez más exigentes, por lo que el mecanismo de selección se va haciendo cada vez más unívoco, y por otra parte que las ocasiones que se dan, y con ellas el material que se ofrece a la selección, son cada vez más específicas. Más brevemente: tanto la posibilidad como la ocasión se canalizan en una *dirección* más y más determinada, hasta que una vez acabado el sistema solamente admite su propia posibilidad y representa él mismo la ocasión permanente de su realización, es decir, de su repetición como única forma de cambio. (Jonas, 2000, p. 96)

Para continuar, en la siguiente aproximación a la teleología de Jonas se explora la conexión entre los humanos y el resto de la vida. El argumento sostiene que *todas las posibilidades que la vida manifiesta hoy en día ya estaban intrínsecamente presentes en sus orígenes*. Por lo tanto, así como el ser humano puede identificar fines objetivos en la naturaleza y atribuirles subjetivamente una finalidad a ciertos objetos, la naturaleza también alberga características teleológicas. En palabras de Jonas, “la posibilidad [que tiene el organismo] de hacer lo que ha hecho estaba situada ya en su naturaleza inicial” (2000, p. 14), entendiendo esta naturaleza inicial como el origen de la vida.

A partir de ahí, el potencial inherente para desarrollar diferentes manifestaciones de vida debe considerarse como parte integral del concepto de sustancia física. Esto implica que

no debemos entender la sustancia física como una entidad estática y material (en el sentido de inerte), sino también como portadoras de una potencialidad intrínseca que se despliega a lo largo del tiempo, tal como plantea Aristóteles en su *Física* (Fís. II 1, 193b8). En palabras de Vigo:

La función específica de un objeto natural consiste, a juicio de Aristóteles, en la actualización y despliegue de aquellas potencialidades que están vinculadas con sus propiedades esenciales. [...] En el caso de los seres vivos, como los animales y las plantas, los cuales experimentan procesos de generación y crecimiento que están regulados internamente por su propia forma específica y que conducen a la realización plena de los rasgos definitorios de la especie en el ejemplar maduro, capaz de desplegar las correspondientes funciones orgánicas. (Vigo, 2007, p. 111-112)

En este sentido, Jonas defiende que la finalidad o el propósito evidente en las diversas formas de vida debería ser reintegrado en nuestra comprensión de la causalidad que opera en el estrato orgánico. Lo que implica reconocer que los procesos físicos que dan lugar a la diversidad y complejidad de la vida no son deterministas y mecánicos, sino que reflejan un dinamismo constante y una dimensión interna capaz de fijar fines. “La vida es un fin en sí mismo, es decir un fin que se pretende y se persigue activamente a sí mismo” (Jonas, 1998, p. 244). En definitiva, Jonas propone incluir la potencia original de la subjetividad en el concepto de sustancia física universal, y, además, incluir la finalidad al concepto de causalidad, operando la teleología de forma inmanente en la causalidad universal.

En síntesis, la teleología clásica se considera como el estudio de los fines cuyo rol se expresa en los estados futuros de la entidad referida. En palabras de Margarita Ponce, “las explicaciones teleológicas se refieren, implícita o explícitamente, a un estado o suceso futuro que hace inteligible la existencia de una cosa o la realización de un acto y establece entre ellos nexos de medios y fines” (Ponce, 1978, p. 77). Para Jonas la finalidad no está fuera del organismo ni tampoco lo llama activamente a concretar ciertos actos o procesos, sino más bien pretende explicar la “razón” de que los organismos sean como son en su dinamicidad evolutiva mediante una tendencia latente que acompaña a la materia desde sus orígenes. Aunque Jonas aclara que “[es] más prudente— hablar de disposición para la meta, en vez de orientación hacia la meta” (Jonas, 1995, p. 135). Entonces, esta disposición o anhelo, aprovecharía la ocasión de las casualidades del universo para concretarse como tal. Jonas aborda esta postura ejemplificando las probabilidades de la vida en la Tierra como una posibilidad muy rara, considerando las condiciones que son favorables para la vida como un

evento excepcional, pero es ahí donde “aparece la predisposición y la existencia subjetiva tiene su oportunidad. En su aprovechamiento entra entonces en juego algo más que la casualidad neutral” (Jonas, 1998, pp. 243–244).

En la visión mecanicista se desecha la teleología, imponiéndose la causalidad eficiente como la necesidad del mundo junto a la omniabarcante “contingencia”, la cual concuerda con el modelo mecanicista en el sentido de que ninguna estructura de la naturaleza “cumple un fin especial de la realidad” (Jonas, 2000, p. 73), por lo tanto, todo es contingente y opera bajo la causa y el efecto:

Si algunas de sus condiciones iniciales hubiesen sido distintas [en el paradigma de la ciencia moderna], el sistema solar no existiría, o bien estaría constituido de modo muy distinto a como de hecho lo está, pero no por ello sufriría lo más mínimo la completitud de la naturaleza como un sistema en equilibrio. La divisa «necesidad más contingencia» se puede expresar aquí de la manera más sencilla diciendo que se da una plena concordancia entre las *causas* del sistema, pero que no existe *razón* alguna de que sea como de hecho es. (Jonas, 2000, p. 73)

Jonas acusa tanto al idealismo como al materialismo de situar al cuerpo vivo como un objeto más entre los “fenómenos de lo extenso [...], comprenderlo como objeto de experiencia y no como fuente de la misma, como algo dado al sujeto en lugar de como la realidad activa-pasiva del sujeto mismo” (Jonas, 2000, p. 41), privando al sujeto de comprender una verdadera concatenación de causas y fuerzas en el mundo. Esto hace a Jonas darle una merecida justificación a la crítica del empirista escocés David Hume sobre la causalidad, quien plantea que la causalidad no puede ser percibida directamente en la experiencia sensible dado que el vínculo entre los datos sensoriales no es en sí mismo un dato observable. La percepción de la fuerza (por ejemplo, muscular) no es un fenómeno directamente perceptible, sino más bien una actividad que se hace evidente en el esfuerzo humano, en la integralidad entre percepción sensorial y pensamiento:

La crítica humeana estaba plenamente justificada cuando afirmaba que la causalidad no comparece en intuición alguna y que el nexo entre los *data* no es a su vez un *datum*, un contenido de la intuición. La fuerza no es ciertamente un *datum*, sino un *actum* que se hace presente al hombre en el esfuerzo. Ahora bien, el esfuerzo no es una intuición, y todavía menos una forma de la síntesis de intuiciones. La objetivación del pensamiento permanece vinculada a la intuición, por lo que no puede llegar a nada que no esté contenido en ella. (Jonas, 2000, p. 41)

Hume removi6 la fiabilidad de la causalidad eficiente como método de conocimiento universal, esto con el objetivo de comprender la progresiva eliminación del antropomorfismo

y sus consecuencias en la teoría del conocimiento. En este sentido, cuestionó las nociones de fuerza y conexión necesaria, considerándolas no como propiedades intrínsecas de los objetos, sino como impresiones internas del espíritu humano, como la autopercepción del esfuerzo muscular. Aunque no se acepte completamente la teoría de Hume sobre el origen de estas nociones, sigue siendo válido que los conceptos de fuerza y causa incluyen elementos de la autoexperiencia subjetiva:

Esos conceptos [fuerza y causa] utilizan de hecho el saber del sujeto acerca del modo en que es afectado interiormente él mismo (por ejemplo, la autopercepción del esfuerzo muscular) como parte integrante de la experiencia de objetos. Precisamente este momento «subjetivo» es suficiente para someter la introducción subrepticia de dichos conceptos en el ámbito de los objetos al veredicto general que recae sobre el antropomorfismo. (Jonas, 2005b, p. 57)

Aquí, Jonas se refiere con “introducción subrepticia” a la manera en que estos elementos subjetivos se infiltran encubiertos en nuestras explicaciones científicas. Aunque pretendamos que las teorías sean objetivas y libres de sesgo humano, en realidad, están impregnadas de experiencias personales. A raíz de esto, la ciencia, influenciada por este escepticismo filosófico, comenzó a ver el concepto de fuerza como antropomórfico e inverificable. En consecuencia, la física se alejó del concepto explicativo de fuerza y se limitó a registrar secuencias de posiciones en un sistema espacio-temporal, formulando regularidades cuantitativas como leyes de la naturaleza. Esto marcó un cambio de la explicación a la mera descripción, utilizando valores cuantitativos para describir la realidad en lugar de buscar fuerzas motrices o formas sustanciales. La explicación causal siguió el mismo destino que la explicación final, siendo relegada al desván de los “trastos viejos”. En palabras de Niurka Izarra, respecto a la proscripción del antropomorfismo:

Si hacemos una remembranza, tenemos que el animismo antropomorfiza el mundo, brindando humanidad a la naturaleza y con ello se le dota de una teleología; con la ciencia moderna se rechaza esta postura y se niega a la naturaleza la posibilidad de detentar causas finales, por lo cual surge un modelo de naturaleza desvitalizado. (Izarra, 2007, p. 29)

Jonas destaca la profunda dialéctica en este movimiento anti-antropomórfico. Inicialmente, se eliminó la personificación mística y, posteriormente, la teleología impersonal, con el objetivo de lograr una verdadera explicación de la naturaleza. Sin embargo, la explicación basada en la causa eficiente aún dependía de elementos animistas, como la representación de la fuerza y la causalidad, derivadas de la experiencia personal del

esfuerzo y el movimiento. Jona dirá que la eliminación completa del animismo privó a la ciencia del terreno de sustentación necesario para una explicación racional, resultando en una renuncia agnóstica a la idea del saber como comprensión de sus objetos. Este proceso culminó en el materialismo postdualista, que renunció a la imposición metafísica en favor de un modelo de naturaleza estrictamente desvitalizado.

Jonas revela una postura paradójica de la ciencia moderna, pues en su intento por eliminar cualquier traza de antropomorfismo y adoptar una visión puramente materialista, ha perdido la capacidad de proporcionar explicaciones comprensibles de la naturaleza. La influencia de Hume en la crítica de la causalidad y la fuerza ha contribuido significativamente a este cambio, llevando a una posición donde la ciencia describe sin explicar verdaderamente, lo que resulta en una forma de agnosticismo respecto a la comprensión profunda del mundo natural.

Finalmente, el mecanicismo que brota del materialismo, como una herencia “residual y fragmentada” del dualismo, proporciona la ventaja de excusarnos de la pregunta sobre la naturaleza de la subjetividad y su interacción emergente y activa con la materia viva. Sin embargo, hoy en día, esta posición ontológica (monista materialista) es interpelada por la autoexperiencia de la propia subjetividad humana. De este modo, Jonas destaca cómo el materialismo y el idealismo, al mantener la separación dualista entre mente y cuerpo, perpetúan un problema irresoluble:

También la causalidad general pierde en comprensibilidad lo que la eliminación de la vida debía asegurarle bajo la forma de conocimiento científico. El destino corrido por el problema de la causalidad en la teoría del conocimiento idealista, por una parte, y en la física materialista, por otra, es un síntoma de que ambas posiciones, contempladas desde un punto de vista ontológico, no son sino productos residuales y fragmentarios del dualismo. Solamente son consecuentes cuando cada una de ellas reconoce desde su escepticismo el resultado de su aislamiento, que no es otro que la inexplicabilidad de lo que por haber sido rasgado se ha convertido efectivamente en inexplicable. El aislamiento artificial de *res cogitans* y *res extensa*, al excluir a la «vida», grava la herencia del dualismo —esta ontología de la muerte de doble rostro— con problemas que ese mismo aislamiento hace a la vez irresolubles. (Jonas, 2000, p. 37)

Vitalismo en Jonas

En la metafísica de la vida de Jonas y su aproximación al vitalismo, encontramos varias perspectivas que exploran las complejidades y peligros de regresar sobre una teoría

que parecía haber sido superada. Abarcaremos algunas de ellas en esta sección, explorando la visión de Jonas sobre la materia y el espíritu, como también sus críticas y perspectivas que hoy tiene el vitalismo bajo la ciencia contemporánea.

Jonas sugiere que la vida, o bien podría ser una complejidad añadida a la materia, donde la teleología y la libertad son meras apariencias, o bien que la materia “muerta” podría ser una versión limitada de la vida misma, una “libertad dormida”. Esta última visión implica una revaloración de la materia que se entendería como una forma potencial de vida esperando ser activada, incluso ya desde los orígenes de su creación. La materia, entonces, no es puramente extensional, posee un “horizonte interno”, una subjetividad latente que se actualiza en la vida sintiente.

Esto lo justifica al proponer que las concepciones puras de interioridad (subjetividad sin cuerpo) y exterioridad (extensión sin subjetividad) no capturan la realidad concreta y completa del ente vivo, el cual es referencia última para Jonas, pues aunque estemos hablando de una ameba “su testimonio inmanente, al ser el de una criatura, constituye una parte del testimonio general de «la» creación” (Jonas, 2000, p. 108). En la experiencia real, estas dimensiones no están separadas; el cuerpo vivo las une en una sola experiencia, es el organismo el que experimenta simultáneamente “interioridad” y “exterioridad”, vale decir, se experimenta como sujeto –en cuanto identidad– y objeto –en tanto cuerpo–. Un ser cuya subjetividad se inserta en las condiciones objetivas del mundo:

La justificación ontológica de esta pregunta [si la vida es materia complejizada o si la materia es vida en estado germinal o privativo] reside en la circunstancia de que *el cuerpo vivo es el prototipo de lo concreto* y, en la medida en que es mi cuerpo, es en su inmediatez simultánea de interioridad y exterioridad la *única* cosa concreta que se me da *íntegra* en la experiencia: su concreta integridad efectiva nos muestra que la materia en el espacio, pese a que por lo general solamente la experimentamos desde fuera, *puede* tener un horizonte interno, y que por ello su ser extenso no es necesariamente todo su ser. Vistas las cosas desde la única concreción real, tanto la mera extensión como la mera interioridad se nos muestran como abstracciones. (Jonas, 2000, p. 40)

Para Jonas la vida es un fin en sí mismo, una finalidad que se persigue activamente. Esta teleología interna de la materia implica que la naturaleza misma alberga ya una disposición a expresar finalidad. La vida, entonces, no es un accidente del cosmos, sino una meta secretamente deseada, una subjetividad en estado latente que se actualiza bajo las condiciones adecuadas. Esta causalidad final es inherente a la naturaleza, y como

consecuencia, la evolución orgánica y la complejidad de la vida son el resultado de una tendencia natural hacia la organización y la finalidad. Y, si la tendencia teleológica de la materia a emerger como subjetividad está también regida por la causalidad eficiente y su operatividad objetiva en el mundo, entonces la naturaleza, al haber producido entidades con capacidad teleológica, como el humano, debe contener esta misma capacidad teleológica afín en su esencia. Por lo tanto, la finalidad es un fenómeno natural, conforme y determinado por los mismos principios que rigen toda la naturaleza:

Puesto que la finalidad –el tender a una meta– aparece en determinados entes naturales, concretamente en los vivientes, de manera manifiestamente subjetiva y actúa desde ellos también de manera causal-objetiva, no puede ser del todo ajena a la naturaleza que la produjo. La finalidad misma debe ser «natural», lo que significa conforme a la naturaleza, determinada por la naturaleza y producida por la naturaleza de manera autónoma. (Jonas, 1998, p. 244)

¿Y qué encontramos bajo esta descripción metafísica del cuerpo vivo? ¿Qué confiere a la orquesta de la vida la unidad que explica su dinamismo psicofísico, subjetivo-objetivo? En este punto Jonas se refiere a un concepto ontológico que subyace a toda la realidad, tanto material como viviente: la “substancia universal general” (Jonas, 1998, p. 245). Una idea que busca captar la unidad fundamental de la naturaleza, donde no hay una división estricta entre lo material y lo viviente, sino donde ambos son manifestaciones de una misma realidad subyacente. Esto resuena con la idea monista de que todo lo que existe es parte de una única sustancia, donde las propiedades de la vida (como la interioridad, la teleología o la subjetividad) son vistas como emergentes. Es decir, estas propiedades no son características separadas o añadidas externamente, como propone el dualismo, sino que surgen naturalmente de la complejidad creciente de esta sustancia y es parte inherente de sí:

El cuerpo que es capaz de vivir y de morir, que tiene mundo y es a la vez un trozo de ese mismo mundo, el cuerpo que puede tanto ser sentido como sentir, cuya forma externa es el organismo y la causalidad y cuya forma interna es ser en sí mismo y la finalidad: este cuerpo es el *memento* de la pregunta de la ontología que sigue sin resolver —qué es el ser— y habrá de constituir el canon de los intentos de respuesta futuros, que, más allá de las abstracciones particulares, habrán de acercarse al fundamento escondido de su unidad, y por lo tanto deberán aspirar a un monismo integral y situado en un nivel superior al de las alternativas [materialista e idealista]. (Jonas, 2000, p. 34)

Es en este punto donde creemos que Jonas pretende superar la tesis postdualista mediante un vitalismo inmanentista, pues no sólo plantea que la teleología y la subjetividad

emergen de la materia como propiedades latentes inscritas naturalmente en ella, sino que también propone no “excluir ni siquiera el «animismo», es decir, el monismo panvitalista de los primeros tiempos de la humanidad: no se puede decir [...] que esté superado por el conocimiento moderno” (Jonas, 2000, p. 41), y por lo tanto, es una conjetura válida y viable para Jonas. En lo que sigue, exploraremos sus consecuencias y críticas en el contexto de la ciencia moderna.

El vitalismo en su forma tradicional puede describirse como la doctrina que sostiene que la vida no puede ser explicada únicamente por los procesos físico-químicos, sino que hay una “fuerza vital” que distingue a los seres vivos de los no vivos. Esta doctrina admite tanto explicaciones naturales como sobrenaturales para abordar la naturaleza ontológica de la vida (Bergson, 1907; Driesch, 1908).

Retomando la pregunta, Jonas utiliza el concepto de “substancia universal general” para ir más allá del vitalismo tradicional, que postula fuerzas vitales sobrenaturales o externas. En cambio, la teleología y la subjetividad que propone Jonas son inherentes a la sustancia misma, sin necesidad de recurrir a explicaciones sobrenaturales o dualistas, además de considerar la dimensión interior “como un resultado de mérito propio de la sustancia universal general, aunque dependiente de condiciones externas especiales” (Jonas, 1998, p. 245), haciendo compatible la causalidad con la teleológica. Reconoce además que las características de la emergencia teleológica y su evolución a lo largo del tiempo en la materia son cosas “que no se pueden saber” (Jonas, 1998, p. 245) y tampoco podemos hacer uso de estas conjeturas en explicaciones científicas de hechos particulares:

Se podría pensar en un «anhelo» de que ello ocurra [que la potencia teleológica cooperó —o no— en el surgimiento de las condiciones externas], que *podría* haber estado *activo* con efectos causales y que desde las primeras oportunidades materiales se intensificó (o sea, con la acumulación de estas oportunidades de manera exponencial) para trabajar en función de su cumplimiento. Yo lo creo así, como ya insinué en la admisión del concepto de eros [fuerza vital creativa ‘irracional’ acuñada por Ludwig Klages], pero no puedo saberlo, y en todo caso no podemos hacer uso de una tal suposición general como factor causal en explicaciones científicas de hechos particulares (aunque éstas siempre sean *post eventum* en cuestiones de evolución). Sin embargo, el testimonio fenomenológico de la vida pronuncia su palabra ontológica con independencia de estas reservas, y para la doctrina del ser cósmico no se puede dejar de escucharla. Como decíamos, sigue siendo una voz de la inmanencia que habla de sí misma. (Jonas, 1998. p. 244)

Si bien Jonas recurre al inmanentismo para explicar la teleología y la subjetividad en la materia viva, sus críticos todavía advierten no sólo una variante del vitalismo en sus postulados, sino también errores procedimentales en los fundamentos de su metafísica de la vida. En primer lugar, y siguiendo la crítica de Karl-Otto Apel, si esta “substancia universal general” es anterior a toda la materia viva (y de forma latente en la mera materia), deberíamos poder extraer criterios que hagan compatibles los intereses de los organismos entre sí:

La puesta en evidencia de una identidad metafísica última entre todos los seres vivientes no está acompañada de criterios que permitan decidir entre los intereses, a menudo, antagónicos (entre los intereses de todos los seres vivientes y entre estos y aquellos de la humanidad). (Arcas, 2007, p. 226)

En segundo lugar, y desde la perspectiva de Gilbert Hottois, Jonas no sólo considera que en el organismo se gesta una nueva manera de entender al ser, sino que también puede derivarse un deber basándose en la tesis sobre la primacía del ser sobre el no-ser. Sin embargo, de la finalidad que le atribuye al organismo, valiosa en sí misma, Jonas se rehúsa a extraer conclusiones normativas de ese valor intrínseco, quedando la conexión entre la metafísica de la vida y la aplicabilidad de la ética incompleta y enigmática. En palabras de Leonardo Rodríguez:

El argumento metafísico se interrumpe abruptamente cuando nunca cabría suponer que se interrumpa, y a partir de entonces Jonas recurre una y otra vez a la evidencia intuitiva de los contenidos normativos de la ética, sin aclarar cuál sea su relación con su presunto fundamento. (Rodríguez, 1997, pp. 133 – 134)

Este giro intuicionista que Jonas hace desde los fundamentos de la metafísica de la vida hacia los contenidos normativos de la ética, podría ser explicado recurriendo a que los argumentos metafísicos se ciñen bajo un vitalismo del que nada se puede afirmar, salvo algunas conjeturas inadecuadas e insuficientes para enlazar firmemente una ética con base metafísica. Debido a que la teoría del organismo de Jonas afirma que la finalidad, subjetividad y todos los elementos que encontramos en la dimensión interior humana, también forman parte de los estadios primigenios del desarrollo teleológico del viviente e incluso del mundo, entonces el valor supremo sería la libertad humana, cúspide evolutiva que brota de la labor teleológica.

Sin embargo, “no se ve por qué una libertad que se afirma a sí misma sin admitir trabas haya de sujetarse a ningún principio restrictivo, ni siquiera al que ordena su propia persistencia” (Rodríguez, 1997, p. 136), pues si la libertad es “el resultado supremo de la

labor teleológica de la naturaleza”, ¿por qué habría de contenerse bajo normas –creadas por sí misma– que retrasen su continuo desarrollo? Parece que estos son los límites que el mismo Jonas reconoció en su argumentación ética-metafísica. Sobre estos contenidos volveremos en el capítulo dedicado a analizar la ética de la responsabilidad de Jonas.

Por último, Mónica Greco, en su análisis del vitalismo contemporáneo, examina cómo las teorías modernas abordan la especificidad de la vida sin recurrir a principios metafísicos. Greco considera particularmente el enfoque teórico-sistémico propuesto Ludwig von Bertalanffy para contrastarlo con el vitalismo de Georges Canguilhem. En palabras de Greco, el vitalismo sigue siendo una postura posible en el campo científico, aunque impopular:

Mientras que éste es explícitamente el caso de las teorías vitalistas, en que la especificidad de la vida se aborda en términos de ‘fuerzas vitales’ o principios, el mecanicismo tiende a dejar implícito el problema de la teleología, lo que significa que sigue siendo posible, aunque incoherente, presuponer una agencia metafísica en el origen de la organización de la vida. (Greco, 2005, p. 21)

Para autores como Franz Wuketits, el enfoque teórico-sistémico sería más bien una reinención del mecanicismo y del vitalismo, pues aborda directamente el problema de la organización teleológica. La diferencia fundamental radicaría en que la discusión se vaciaría de todo contenido metafísico y agencia humana o sobrenatural, cumpliendo con los requisitos de la empresa científica. Wuketits plantea que este nuevo paradigma considera a los organismos como “sistemas abiertos, dinámicos, homeostáticos y jerárquicamente organizados, caracterizados por una complejidad fundamental y creciente” (Wuketits, 1989, pp. 16–17). Estos cambios, añade Greco, en el panorama de la ciencia biológica parecen paralelos al desarrollo en las ciencias físico-químicas en áreas como la termodinámica del no equilibrio (*Non-equilibrium thermodynamics*) y la Teoría del caos, problemas que pueden abordarse desde la diferencia conceptual que propone Isabelle Stengers entre fenómenos “complicados” y fenómenos “complejos”, ayudándonos a marcar una diferencia en la calidad de nuestra ignorancia en problemas como la definición de la vida. El fenómeno es “complicado” cuando hay información incompleta para predecir sus causas y efectos, o una falta de precisión en la formulación de las preguntas, pero sin embargo es comprensible en tanto las dificultades son posibles de solucionar ampliando el marco explicativo de la ciencia. En cambio, un fenómeno “complejo” es aquel donde:

La dificultad de una operación de paso [de lo simple a lo complejo] puede no deberse a la falta de conocimientos, a la formulación incompleta de un problema o a la enorme complicación del fenómeno, sino que puede residir en razones intrínsecas que ningún progreso previsible podría superar. (Stengers, 1997, p. 8)

En relación con la complejidad del vitalismo, Greco señala que este aparataje conceptual nos permitiría “abordar a los seres vivos como originales y singulares” (Greco, 2005, p. 23), pero esto no significa que su esencia difiera del mundo físico-químico, sino más bien entenderlos como algo único que no pueda simplificarse. Stengers propone que los seres vivos pueden ser considerados como objetos naturales al igual que los objetos estudiados por la física y la química, lo que significa que son parte del mundo natural y pueden ser estudiados científicamente.

El punto está en que los modelos explicativos físico-químicos no son suficientes para capturar la esencia de la vida debido a su complejidad única, siendo una excepción justificada a los principios y leyes que rigen otros fenómenos. Ya que la vida puede ser entendida sencillamente como otro tipo de singularidad normal entre los sistemas complejos, totalmente capaz de ser estudiada y entendida bajo los principios adecuados. En conclusión, la complejidad puede ser considerada un imperativo ético al quehacer científico, considerar nuevas formas de ignorancia y sus posibles soluciones allende los modelos convencionales.

A pesar de todo lo dicho, la naturaleza del fenómeno orgánico es meticulosamente explicada por la ontología que elabora Jonas, sin acudir a elementos sobrenaturales y más bien retomando conceptos clásicos de la metafísica antigua a la luz del desembarazo del mecanicismo.

Jonas se centra en tres nociones fundamentales para explicar cuál es la naturaleza del ser orgánico, las cuales se trabajarán a continuación y en las siguientes secciones. Estas son: materia, forma y dinamismo. Roberto Franzini y Nathalie Frogneux (2020, p. 496) analizan estas nociones en cuatro puntos característicos de la forma orgánica:

- 1) La forma orgánica del individuo persevera por encima y a través del recambio metabólico. [...] [Su identidad se expresa] no en oposición al intercambio metabólico de la materia, sino precisamente gracias a ese dinamismo. El aspecto objetivo y externo de esta identidad muestra al mismo tiempo una dimensión subjetiva e interna, que está dotada de interés propio y relevancia teleológica.

- 2) La forma orgánica cambia debido al metabolismo; cualquier individuo orgánico se desarrolla, crece y envejece, escribe Jonas, de acuerdo con la noción de movimiento de Aristóteles.
- 3) La forma orgánica manifiesta un cierto grado de inmutabilidad y persistencia transindividual [o más allá de sí como individuo], ya que los individuos que pertenecen a la misma especie mantienen la misma forma orgánica de una generación a otra.
- 4) La vida muestra evidencias de una pluralidad variable de formas orgánicas como resultado ontológico de la “autotrascendencia” activa, la “interioridad”, la “apertura del horizonte temporal” intensiva y el “finalismo” de la libertad orgánica.

La forma orgánica responde la sinuosa pregunta vitalista sobre la esencia de la vida desde una vereda post-mecanicista o contra dualista/materialista, apelando, para su comprensión, a la naturaleza del ser orgánico como una totalidad conformada por materia y forma. A partir de las características de la forma orgánica la ciencia investiga su dimensión concreta, física o empírica, analizando sus mecanismos de funcionamiento, desarrollo y evolución. La forma orgánica como entidad metafísica también presenta distintas dinámicas con el mundo y consigo misma, las cuales pueden discernirse en cuatro momentos:

- 1) El primer momento refiere a la dinámica que revela la manifestación teleológica del ser orgánico. Se trata de la elección contante de la vida sobre sí misma, en este sentido, el ser orgánico aprecia su propia vida y rechaza la muerte.
- 2) El segundo momento es la dinámica de la *autotrascendencia*. La forma orgánica necesita de la materia para existir, debiendo ir más allá de sí misma para encontrarla, hacia el mundo extraño del “afuera”. Para hacerlo, opera una relación de dependencia y posibilidad, donde la autoconservación del ser orgánico busca activamente la adquisición de nueva materia en el mundo, abriendo una apertura al encuentro con otros seres que lo habitan. A esta dinámica entre la autoconservación del ser orgánico y el mundo, Jonas la entiende como una dinámica de autotrascendencia (la cual depende del metabolismo, tal como se explicará más adelante)
- 3) En tercer lugar, está la dinámica de la “interioridad o subjetividad”, presente en toda relación que el organismo tenga con el mundo, en vistas de su “yo sentido”, o

identidad. Estas relaciones o encuentros son selectivos por parte del organismo, y además, involucra una dialéctica extra en su naturaleza: todas las relaciones posibles para el organismo significan tanto afectabilidad como espontaneidad, “estar expuesto a lo exterior no menos que tender la mano hacia fuera: sólo gracias a que es sensitiva puede la vida ser activa” (Jonas, 2000, p. 132). Es decir, la “solicitud primaria de trascendencia”, o el llamado que tiene el organismo a salir de sí, surge en primera instancia de la carencia orgánica, para luego adoptar un carácter espontáneo, saliente y tener la posibilidad de satisfacer la carencia. Por otro lado, la afectividad y su carácter receptivo, permite dar sentido a aquello que entra e informar selectivamente a la vida para operar activamente, en vez de seguir un dinamismo ciego. De esta manera es que la interioridad o subjetividad debe ser entendida como una dialéctica, propia de la vida, entre subjetivación (hacerse sujeto) y objetivación (relacionarse con un mundo objetivo). Gracias al “aislamiento del yo orgánico” (sujeto subjetivo) es que el organismo mantiene su identidad como aquel polo subjetivo de su relación con el mundo (realidad objetiva); y, por otro lado, esta subjetividad yace en una correlación con el cuerpo objetivo que funciona como condición de existencia.

- 4) Por último, Jonas también añade una dinámica temporal a las reflexiones sobre la trascendencia y la carencia de la vida. La autoconservación del organismo activa un horizonte temporal que abarca la “inminencia interna” y no se limita a la “presencia externa”, es decir, que prioriza la inminencia del futuro “hacia el cual la continuidad orgánica está a punto de extenderse en cada momento mediante la satisfacción de la carencia de ese momento” (Franzini y Frogneux, 2020, p. 498). De esta forma, la vida está orientada hacia adelante (futuro) y hacia afuera (mundo objetivo), extendiéndose más allá de su inmediatez temporal e identitaria o subjetiva. Y finaliza: la retención del pasado en el presente emergente es necesaria para la duración de la vida y la integración de sus recuerdos, pero el horizonte temporal dominante es el futuro, pues se abre ante los constantes impulsos que tiene la vida por autoconservarse.

En síntesis, Jonas argumenta que el carácter teleológico del que hablamos no se refiere en primer lugar a la estructura física o la organización del organismo, sino más bien a un carácter dinámico y esencial de la existencia orgánica misma. Un proceso en el que el

ser vivo se orienta hacia algo más allá de su estado inmediato, y está íntimamente ligado con la libertad y la identidad de la forma viviente con respecto a la materia. Siendo “libertad” la capacidad de percepción o motilidad del organismo, de actuar o moverse hacia fines, e “identidad”, el cómo la forma orgánica se mantiene frente a la variabilidad de la materia. Y sólo en segundo lugar, afirma Jonas, el finalismo es un hecho de estructuras y organización física, “como se ejemplifica en la relación de las partes orgánica con el todo y en la aptitud funcional del organismo en general” (Franzini y Frogneux, 2020, p. 499).

Aristóteles y la Metafísica del Ser Orgánico

Para profundizar en las características metafísicas del organismo y considerando la diversidad de la vida, especialmente la vida animal, podemos reconocer que los organismos se presentan ante nosotros en una secuencia gradual y creciente de sus rasgos. Esto nos permite utilizar categorías para referirnos a los contrastes temporales, formales y funcionales en los que se inscribe cada organismo. Jonas (2000, p. 14) nos proporciona los escalafones de esta secuencia que deberíamos contemplar:

- I. La complejificación de la forma y la diferenciación de la función, o la especialización.
- II. La sensibilidad de los órganos sensoriales y la intensidad de los instintos.
- III. El control de los miembros y las capacidades de actuación.
- IV. La reflexión de la conciencia y la búsqueda de la verdad.

Aristóteles leyó esta jerarquía en los datos de la vida orgánica, sin necesitar para ello la idea de evolución. Su obra *De ánima* es el primer tratado de biología filosófica. Las condiciones teóricas en las que su gran ejemplo podría ser retomado en nuestra época son muy diferentes de las suyas, pero la noción de una secuencia gradual, de un progresivo depositarse de capas, cada una de las cuales depende de las inferiores a la par que las conserva, seguirá siendo imprescindible. (Jonas, 2000, p. 14)

Bien podríamos pensar que la distinción entre seres vivos que se establece según especie marca un quiebre en la unidad del tejido vital universal y, por ende, en la continuidad de los seres vivos. Entorpeciendo el paso de los unos a los otros por los límites funcionales y morfológicos que los caracterizan. Sin embargo, cabe plantear, como afirma Renaud Barbaras (2013), que esas diferentes especies son vida más allá de sus diferencias biológicas, son una “comunidad ontológica que el concepto de vida recoge” (p. 270):

En nombre de esa comunidad ontológica, es legítimo resaltar una dimensión de continuidad subyacente a la situación de las especies y, por lo tanto, una forma de precesión anterior al surgimiento de las novedades adaptativas. Si es verdad que los seres vivos son manifestaciones de una misma y sola vida, entonces tenemos en efecto derecho a concluir que algo de lo que nosotros somos se anuncia en las formas más elementales de la vida: el surgimiento de las especies ha de tener sus condiciones de posibilidad en el seno mismo de la vida. (Barbaras, 2013, p. 270–271)

Y aquellas formas elementales que Aristóteles estudió como un progresivo desenvolverse de la vida sobre el mundo, van adquiriendo los rasgos o “capas” de las victorias adaptativas de sus ancestros. Siendo así que todo evento en el decurso de la vida constituye las capas de su desarrollo. Para comprender mejor la influencia de Aristóteles en Jonas revisaremos brevemente algunos conceptos que trabajaba el filósofo griego para caracterizar el alma viviente.

La clasificación del alma viviente propuesta por Aristóteles distingue diferentes facultades del alma, estas serían: nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva. Algunas se encuentran presentes en todos los seres vivientes, mientras que otras solo en algunos. Esta clasificación la expresa, Aristóteles en su Libro Segundo de la obra *Acerca del alma*:

En las plantas se da solamente la facultad nutritiva, mientras que en el resto de los vivientes se da no solo esta, sino también la sensitiva. Por otra parte, al darse la sensitiva se da también en ellos la desiderativa. [...] De otro lado, los animales poseen la sensación. [...] Por lo demás, hay animales a los que además de estas facultades les corresponde también la del movimiento local; a otros, en fin, les corresponden además la facultad discursiva y el intelecto: tal es el caso de los hombres y de cualquier otro semejante o más excelso, suponiendo que lo haya. (Aristóteles, De an. II, 414a30 - 414b5-15)

También podemos guiarnos por la interpretación que hace Alfredo Marcos de la división fundamental de las funciones que los seres vivos son capaces de realizar:

Las plantas tan solo nutrición, crecimiento y reproducción; los animales, todas esas más el movimiento, la sensación y la percepción (y algún tipo de emoción); el ser humano, todas las arriba aludidas. La realización de las funciones mencionadas constituyen su modo de ser (su forma), al tiempo que garantizan su existencia (sirven a la forma tomada como fin). Fijémonos por ahora solo en la primera parte de la frase: para una planta, ser es tanto como tener la posibilidad de nutrirse, crecer y reproducirse. Un animal es en la medida en que puede sentir y moverse (además de nutrirse, etc.). Y para el hombre, ser es poder pensar (además de nutrirse y sentir, etc.). (Marcos, 1998, p. 33)

En este sentido, Marcos sostiene que Aristóteles concentra sus herramientas conceptuales de la teoría hylemórfica en el ser vivo, entendido como aquel ente que posee un alma no sólo como parte de sí, sino como forma constitutiva de su ser. Allí es cuando podemos hablar de un tipo especial de identidad que conforma al ser vivo. Esto implica que el cuerpo es la materia que toma forma a través del alma, y que la relación entre ambos es de tal índole que no pueden ser separados sin alterar la identidad del ser vivo. En palabras de Giraldo Garcés:

El alma del viviente es su esencia, es también su sustancia y el propio viviente. La relación entre alma y cuerpo es un caso especial de la relación entre materia y forma, entre acto y potencia. En el caso de los vivientes es una relación de identidad. En Aristóteles, no es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma. (Garcés, 2015, p. 242)

Bajo la interpretación de Everson (citado en López, 2013), Aristóteles concibe el alma del ser viviente como “su forma específica, la sustancia primera del ente, la entidad definitoria del cuerpo natural y la responsable de determinar para este una naturaleza específica” (p. 163). Complementando la perspectiva de Marcos, el alma es el principio que define la singularidad de cada ser viviente, permitiéndole además subsistir por sí mismo y no por medio de otro. El alma desempeña un papel activo al determinar una naturaleza específica para el cuerpo del ser viviente, lo que implica que el alma no es meramente pasiva en relación con el cuerpo, sino que participa activamente en la configuración y desarrollo de la individualidad de cada ser vivo.

Aristóteles argumenta que el alma del viviente, además de ser la esencia que define su naturaleza específica, se manifiesta de manera única en cada individuo, con diferencias cualitativas que reflejan su capacidad de desplazar las determinaciones materiales, y por ende, genéticas inscritas en su ser, es decir, el poder de decidir libremente qué hacer y cómo hacerlo:

La forma desde el punto de vista físico, es decir, la forma de vida, no puede ser sino el alma, o sea la esencia, que es cuantitativamente individual en todos los casos, y con diferencias cualitativas crecientes, que son menores en los organismos más simples, hoy diríamos que más determinados genéticamente, con menor capacidad de aprendizaje y flexibilidad conductual, con un sistema nervioso más elemental o carentes del mismo, y mayores en los más complejos y flexibles. (Marcos, 1998, p. 42)

Si bien la doctrina aristotélica ha recibido duras críticas a lo largo de la historia, siendo culpable de antropocentrismo, incompatibilidad con la teoría de la evolución o falta de evidencia empírica, en la actualidad podemos utilizar las categorías aristotélicas para rescatar conceptos que nos permitan aproximarnos a una comprensión de la naturaleza de la vida a la vez que depuramos sus argumentos. Por ejemplo, el filósofo griego planteaba que el alma, como principio de las facultades ya mencionadas, tenía una delimitada clasificación según el orden de seres vivos en cuestión, a saber, facultades excluyentes para plantas, animales y seres humanos. Sin embargo, hoy podemos rechazar la jerarquía establecida por Aristóteles desde la misma ciencia, la cual cuenta con herramientas de experimentación más precisas.

Ejemplo de esto es la *Boquila trifoliolata*, una planta del sur de Chile que tiene la capacidad de percibir y responder a estímulos externos, pudiendo imitar la forma de plantas cercanas (sean estas naturales o artificiales). Esto confirma que la planta posee una forma de sensibilidad o percepción visual más allá de la facultad nutritiva, la cual implica autoalimentación, desarrollo y decadencia, características propias del alma vegetativa:

El concepto de ocelos vegetales fue elaborado por Gottlieb Haberlandt en 1905 y dos años más tarde apoyado por Francis Darwin, que consiste en que las células de la epidermis superior tienen una forma planoconvexa o convexa que actúan como lentes, permitiendo la convergencia de la radiación luminosa hacia las células subepidérmicas sensibles a la luz. Con el descubrimiento de que la *B. trifoliolata* es capaz de imitar las hojas de la planta más cercana, se nos ha brindado la rara oportunidad de comprobar la visión de las plantas con más detalle. La forma más sencilla de probar la hipótesis de la visión con la *B. trifoliolata* sería ver si imitaría la forma de una hoja no viva de una planta artificial. En este estudio, *B. trifoliolata* fue expuesta a la planta artificial de plástico con una forma de hoja característica. Los resultados de este estudio muestran que efectivamente es así, ya que las hojas de *B. trifoliolata* imitaron las hojas de la planta artificial. (White y Yamashita, 2021, p. 1)

Esta capacidad de percepción y respuesta activa a estímulos externos cuestiona la concepción aristotélica, y en consecuencia, cuestiona si las plantas son capaces de percibir y responder a su entorno de manera similar a otros organismos de escalafones más elevados, específicamente a aquellos que les corresponde la facultad sensitiva. La pregunta que cabe hacerse es si existe algún hilo de Ariadna que atraviese a las tres almas aristotélicas y pueda caracterizar al fenómeno orgánico, sin prescindir, de ser necesario, de las características que contiene cada una de ellas.

Esto nos lleva a considerar al menos la posibilidad de dos cosas: primero, que el alma racional propia del humano tiene su origen primitivo en aquellos escalones anteriores del desarrollo de la vida, y segundo, que otras formas de vida no humanas pueden trascender las fronteras de la nutrición, la sensibilidad y tal vez la racionalidad (utilizando a conveniencia este tipo de división), desdibujándose el límite verdadero entre cada una. La tesis parece ser que las facultades aristotélicas del alma trastocan los límites establecidos para cada tipo de organismo que había designado Aristóteles. Por tanto, incluso el alma racional podría ser rastreada desde las primitivas formas de vida que han poblado la Tierra.

Metabolismo Jonasiano

Para Barbaras, la vida no debe interpretarse ni como mera exterioridad ni como pura interioridad, sino como un modo de ser único que media neutralmente ambas dimensiones. Con esta descripción introducimos el último concepto que cierra –tanto como logre convencer– la filosofía del organismo de Jonas. Consiste en un tratamiento del proceso metabólico del organismo desde los conceptos de forma y materia propuestos por Aristóteles. Iniciativa que configura el argumento base del llamado “principio de libertad ontológica” que desarrollaremos a la par del de metabolismo. Barbaras, profundo lector de Jonas, nos proporcionará la claridad que nos resulte necesaria, como a la vez las críticas que ha logrado esbozar desde la fenomenología de la vida. En sus palabras, y retomando la idea de la vida:

[El fenómeno de la vida es] *neutro* en relación con la división entre interior y exterior, un modo de ser que tal vez se capte idénticamente *en mí* o *fuera de mí*, ya que su inmanencia contiene una exteriorización y su ser dentro del mundo manifiesta un interior. (Barbaras, 2008, p. 7-8)

Para Jonas, la dinámica del organismo entre interior y exterior se lleva a cabo gracias a la libertad ontológica del ser viviente, la cual, tomada como principio, se diferencia de todo objeto del mundo. Es una característica única de lo orgánico y debe entenderse *al margen de cualquier connotación relativa a lo mental o a lo consciente*:

Parte de nuestras investigaciones se propone mostrar que en los oscuros movimientos de la sustancia orgánica primigenia brilla, por primera vez dentro de la necesidad sin fin del universo físico, un principio de libertad del que nada saben los soles, los planetas y los átomos. (Jonas, 2000, p. 15)

Este principio lo comparten todos los miembros de la clase organismo, situándose como un concepto ontológico descriptivo. Si bien en un primer momento este principio sólo

puede referirse a hechos físicos del estrato más primitivo de la vida, aquel nivel es la base de los fenómenos superiores que, ahora sí, merecen de inmediato el nombre de libertad. Es en el estrato humano de donde Jonas toma prestado el concepto de libertad, la cual, insistimos, “permanece vinculada a los comienzos modestos en el estrato orgánico básico, siendo éste la condición de su posibilidad” (Jonas, 1998, p. 20).

Lo que Jonas intenta formular es que la fuente originaria de la libertad no puede ser ajena a su dimensión natural, anclándose de forma germinal a sus inicios que contenían grados modestos de libertad. En síntesis, el principio de libertad, transversal a toda la vida orgánica, responde a la problemática del fundamento ontológico de la vida y su complejidad interna, lo mismo que el evolucionismo permitió concebir, si bien mecánicamente, al hacernos parientes de los animales, ya que, si somos parientes del resto de la vida, la vida también es portadora de esta interioridad que guarda el ser humano:

Para Jonas no se trata de eliminar la transferencia de lo humano a lo animal, sino de controlarla críticamente y adoptar una «proximidad a la distancia». Lo anterior presupone en el fondo un monismo naturalista, desde un punto de vista ontológico, en donde hay espacio para validar una complicidad —un Ineinander (inherencia recíproca) diría Merleau-Ponty — entre el ser humano, la animalidad y el resto de la naturaleza. (Lecaros y Toscano, 2019, p. 215)

En este sentido, nuestra experiencia de la vida es el punto de acceso que permite comprender la vida. Es decir, una forma de autorreferencialidad. A partir de esto podemos aventurarnos y afirmar que la inherencia recíproca que comparte lo orgánico se caracteriza por los grados de percepción y acción presentes en la secuencia progresiva de la vida, la cual no persigue ningún plan de perfección prefigurado. Además, la libertad implica un riesgo constante que aspira, bajo sus posibilidades y a través del juego entre contingencia y necesidad, experimentar su plenitud o máximo desarrollo como individuo o conjunto de organización natural.

Una vez aclarado el concepto de libertad ontológica, podemos comprender la dinámica de la “independencia precaria” o “libertad indigente” que posee el metabolismo, el cual opera bajo los conceptos aristotélicos de materia y forma. Se trata de una dinámica donde el estrato viviente se enfrenta a la materia inerte del mundo, misma materia que es imprescindible para su existencia, e introduce la tensión entre “ser y no ser”, un frágil equilibrio que mantiene al estadio orgánico sólo de manera condicional y revocable. La vida,

por lo tanto, depende de manera “indigente” de la materia, pues el hecho de que la materia transite por la forma del organismo es lo que mantiene su identidad.

La vida, vulnerable por naturaleza, tiene como meta sostener su existencia utilizando libremente todos los medios posibles, puesto que de fracasar se reduciría a compuestos físicos-químicos de los que alguna vez emergió, y con los cuales, cabe decir, guarda profunda intimidad, incluso más allá del horizonte físico –sugiere Jonas. En definitiva, el organismo depende de su intrínseca capacidad para preservar esta dinámica metabólica que le permite sobrevivir.

Sin embargo, Wellistony Carvalho Viana plantea en su lectura jonasiana, que será “el riesgo de la muerte lo que atestigua el poder de la libertad y la no identidad entre la materia y la forma orgánica” (Carvalho, 2014, p. 397). La presencia de la muerte aumenta conforme el organismo gana cuotas de libertad, disminuyendo la satisfacción inmediata de sus necesidades, pues una mala elección puede empujar rápidamente al organismo a la muerte. Esta característica evidencia la interdependencia entre materia y espíritu, pues si la vida se redujera a mera materia –como sugiere el monismo materialista, el riesgo de muerte carecería de significado, ya que la vida no implicaría un esfuerzo consciente por conservar su ser y no habría una necesidad subjetiva de asegurar la disponibilidad material para sobrevivir. Mientras que si la vida se redujera a ser mero espíritu –como propone el monismo idealista, no habría coherencia frente al hecho de que el organismo necesita un intercambio material con el entorno para sobrevivir.

En definitiva, el metabolismo, en el pensamiento jonasiano, es el proceso orgánico-ontológico donde la materia que transita en el organismo no coincide con la identidad del todo al que atraviesa, vale decir, a la del organismo; y sin embargo, este conserva su identidad por medio de aquella materia que lo atraviesa como cuerpo viviente. “Materialmente [el organismo] nunca es igual, y, sin embargo, permanece como este sí-mismo idéntico precisamente por el hecho de que no continúa siendo la misma materia” (Jonas, 1998, p. 25). La transición cambiante de sí es precisamente lo que permite que siga constituyéndose como tal. Jonas recurre a la teoría de sistemas abiertos biológicos de Bertalanffy, con el motivo de explicar las propiedades que expresan la interacción entre el organismo y su entorno en aras de su autoconservación: “la autorregulación, el crecimiento y los límites del crecimiento, la regeneración, la adaptabilidad y la capacidad de seguir otros caminos para alcanzar un

objetivo” (Carvalho, 2014, p. 395). Esto revela para Jonas un movimiento teleológico en la vida, con el fin de autoconservarse, siendo la libertad metabólica la responsable de esta tarea. Pues sin metabolismo no habría evidencia de la agencia teleológica del ser orgánico:

¿Por qué el metabolismo no se reduce a funciones matemático-físico-químicas? Según Jonas, el metabolismo inaugura, en la naturaleza, la entrada del espíritu, caracterizado por la autodeterminación que, en el metabolismo, se produce en la elección del material ingerido. El organismo ‘elige’ lo que va a utilizar en la digestión de los alimentos y ‘rechaza’ lo que no le sirve. Esta ‘elección’ no está determinada a priori por ninguna ley mecánica, física o química. Nadie puede predeterminar lo que el organismo retendrá o rechazará en el proceso metabólico, lo que delata una cierta ‘independencia’ de la forma (principio vital) en relación con la materia del organismo. (Viana, 2014, p. 395)

Sin embargo, podría hacerse vista gorda a lo anterior y sostener que el proceso metabólico funciona de un modo tal que hay un núcleo corporal que no cambia y recibe pasivamente la materia para funcionar, a este contraargumento Jonas le llama la idea de “influjo y reflujo”, el cual no explica eficazmente la naturaleza del metabolismo al pensar el influjo como combustible y el reflujo como residuos de la combustión. Esta especie de máquina toma un rol pasivo frente a la materia cambiante que le alimenta. Además, la máquina no cambia si no recibe el influjo de energía, sólo pasa a estar inactiva. Pero cuando hablamos del sistema metabolizante de un ser viviente debemos entender que *el sistema mismo es el resultado de su actividad; la vida es objeto y ejecutor del metabolismo*. Y respecto a esta identidad que conforma al organismo, Jonas aclara que “su mismidad es la constante autorrenovación por medio de un proceso sostenido por el flujo de lo siempre diferente” (Jonas, 1998, p. 28).

Aquí integramos los conceptos de forma y materia como causas de la autointegración dinámica del organismo, siendo la forma la causa del ensamblaje material que le constituye y no un resultado de la materia. Y por último, la unidad vital es entendida por Jonas como la autounificación por medio de la multiplicidad cambiante, permitiéndole conservar su identidad bajo la forma que la dinámica del metabolismo posibilita.

De esta manera es que la forma orgánica se halla en una relación de libertad precaria con su materia, siendo prioridad la forma (como principio de organización) respecto a la materia, pero siempre bajo una dependencia simultánea incancelable entre ambas. En este sentido es que la identidad entre forma y materia es contingente y no necesaria:

Aunque [el organismo] depende de la disponibilidad de ésta como materia, es independiente de la identidad de esta substancia en cada caso. Su propia identidad funcional no coincide con la identidad substancial de sus partes, aunque éstas constituyan el organismo completamente en cada momento. (Jonas, 1998, p. 28)

En la historia de la materia, la dinámica de libertad precaria –la independencia de la forma con respecto a su propia materia– significa una revolución ontológica, siendo su dinámica el principio de desarrollo de la vida. La emancipación de la forma con respecto a su materia es la emancipación de la identidad mediata y funcional con respecto a la identidad lógica y vacía de la exterioridad, es decir, la identidad del organismo ya no es inmediatamente idéntica consigo mismo (como sería la identidad de un átomo). Debe reafirmarse mediata, material y constantemente en el tiempo para que su identidad no perezca como vida:

La identidad orgánica no constituye, pues, una identidad necesaria entre la forma viva y *esta materia*. La forma está constituida por *esta materia* en un momento dado, pero no es idéntica a ella en todos esos momentos. Afirmar una identidad necesaria, del tipo $A=A$, entre la forma viva y *esta materia* en el organismo, sería contradecir el fenómeno del metabolismo y negar a la vida una identidad interior capaz de superar la identidad exterior del sustrato que cambia a cada momento. El organismo tiene una *identidad interior*, garantizada por la forma sustancial que hace de sí mismo un ser vivo (*selbst*), a pesar de sus materiales constitutivos en constante cambio. (Carvalho, 2014, p. 396)

Existe una relación dialéctica entre la libertad orgánica y su necesidad correlativa. Esta necesidad reaparece en cada escalón del ascenso gradual de la libertad, intensificándose conforme al nivel de estos grados. Y es precisamente en el metabolismo donde encontramos este modo primitivo de la libertad orgánica, designando una capacidad al mismo tiempo que una necesidad: su “puede” es también un “debe”, pues elige meticulosamente del material ingerido lo que se aprobará y lo que no. Pero si la libertad también está limitada por ella misma, como señala Carvalho (2024, p. 397), “el organismo es libre de elegir el material que le conviene, pero no es libre de no elegir”:

Por eso, el metabolismo, esta prioridad soberana en el mundo de la materia, es para él al mismo tiempo una imposición vinculante. Pudiendo hacer lo que puede, mientras es, [y] no puede, sin embargo, dejar de hacer lo que puede. En posición de la capacidad, debe usarla para ser, y no puede cesar de hacerlo sin dejar de ser: una libertad del hacer, pero no del dejar de hacer. (Jonas, 1998, p. 32)

En definitiva, la antinomia de la libertad en las raíces de la vida es el metabolismo mismo, pues integra en sí la noción de libertad precaria como la independencia de la forma respecto a su materia. Entendido así, la libertad es una necesidad para la vida. “El ser vivo necesita ‘conservar’, ‘querer’, ‘pretender’ el equilibrio y la armonía entre sus partes si quiere preservarse de la amenaza constante de la muerte. Jonas ve la actividad metabólica como el ejercicio de este propósito” (Carvalho, 2014, p. 394).

En conclusión, las dos vertientes de la libertad se vinculan a la aparición simultánea de *percepción* y *movimiento*, manifestándose por primera vez, según Jonas, en la sustancia metabolizante. A su vez, el progreso de estas dos facultades se correlaciona con la individuación del sí mismo y la apertura hacia el mundo en medida de su sensibilidad a estímulos o excitación, tal como puede evidenciarse en una célula (Jonas, 1998, p. 35).

Capítulo II
De la Fundamentación Ética-Ontológica

De la Teleología al Deber-Ser

Una vez acabada la caracterización de la ontología del organismo, y después de haber examinado las críticas que Jonas plantea contra el mecanicismo, el dualismo y el materialismo, es plausible llevar esta investigación al terreno de la ética. Abordaremos el paso de la teleología —el fin inherente en la naturaleza— hacia la cuestión ética del deber-ser, es decir, la objetividad de los valores y su carácter normativo. Aquí Jonas introduce los cuestionamientos fundamentales que conectan la teleología con la ética, preguntándose:

¿Se ve libre el «fin» de la maldición de la «subjetividad»? ¿La universalidad de la aparición significa sanción de la validez? ¿Hemos ganado algo para la ética —a la que lo que le importa es la vigencia objetiva de valores, que justo por ello *deben* convertirse en fines— con la demostración de que el fin está ya presente *de facto* en la naturaleza? ¿Puede la naturaleza legitimar fines por el hecho de tenerlos? Se trata de la vieja cuestión de si el ser en general puede fundamentar un deber. (Jonas, 1995, p. 137)

En otras palabras, ¿puede la ontología servir de base para la construcción de un sistema ético?, ¿puede una proposición descriptiva fundamentar una proposición normativa o prescriptiva? Hume señala claramente este problema, popularizándose como “falacia naturalista”, cuya raíz se ubica en el planteamiento de algunos sistemas éticos que ignoran la transición de descripciones sobre hechos o situaciones fácticas, a juicios normativos o valorativos, lo cual no se justifica sin una explicación explícita. En palabras de Hume:

Me sorprende encontrar que, en vez de los enlaces usuales de las proposiciones, es y no es, no encuentro ninguna proposición que no esté enlazada con un debe, o un no debe. Este cambio es imperceptible; pero es, sin embargo, de grandes consecuencias. Porque como este debe, o no debe, expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que sea observada y explicada; y que al mismo tiempo se dé una razón, para lo cual parece totalmente inconcebible: cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son completamente diferentes de ella. (Hume, 1949, p. 469)

Un ejemplo de falacia naturalista se enunciaría de la siguiente forma:

- a) Los padres biológicos son los progenitores naturales de sus hijos. (*Hecho descriptivo: lo que “es”*)
- b) Por lo tanto, *solo* los padres biológicos “*deben*” cuidar a sus hijos. (*Juicio normativo: lo que “debe ser”*)

El problema aquí es que un “deber ser” (o “no deber ser”) introduce un tipo de relación moral o normativa que no se puede deducir fácilmente de una serie de afirmaciones descriptivas sobre cómo es el mundo. Sin embargo, Hume no buscaba la restricción de la

transición tanto como la exigencia de justificación, es decir, que no es posible, sin más, pasar de una descripción a una prescripción sin una explicación o justificación intermedia, sin embargo, tampoco afirma que sea imposible. De esta forma, siendo la “proposición prescriptiva” una conclusión deducida de la premisa mayor (“proposición descriptiva”), hace falta una premisa menor intermedia que justificaría la deducción normativa. Orlando De la Vega, sostiene dicha interpretación a la par que niega la calidad de Ley que algunos estudiosos le otorgan a la falacia naturalista:

De ser cierto que Hume planteó una prohibición de tránsito del ser al deber, es también cierto que fue el primero que la quebrantó. Dado que no es razonable atribuirle esta última convicción a la luz de sus convicciones referentes a la justicia, debe concluirse que Hume nunca planteó la prohibición que se le atribuye. La así denominada ley de Hume, entonces, debe entenderse como la necesidad de justificar el tránsito de una proposición descriptiva (ser) a una proposición prescriptiva (deber). (De la Vega, 2020, p. 62)

Como crítica a la falacia naturalista planteada por Hume, la postura de John Searle, en su obra *How to Derive 'Ought' from 'Is'* (1964), y *Speech Acts* (1969), argumenta que sí es posible derivar un “deber” de un “es” en ciertas circunstancias, especialmente dentro del marco de los *hechos institucionales* o sociales. Según Hume, los juicios de valor no pueden derivarse de hechos meramente descriptivos, como ya hemos desarrollado. Sin embargo, Searle desafía esta dicotomía al sostener que ciertas afirmaciones sobre hechos contienen implícitamente obligaciones o normas, especialmente en contextos donde intervienen promesas o compromisos. El ejemplo que plantea Searle se articula de la siguiente manera (Searle, 1969, p. 177):

Jones dijo: “yo, por medio del presente acto, prometo pagarte a ti, Smith, cinco dólares”.

- 1) Jones prometió pagarle a Smith cinco dólares.
- 2) Jones se puso a sí mismo en la obligación de pagarle a Smith cinco dólares.
- 3) Jones está bajo la obligación de pagarle a Smith cinco dólares.
- 4) Jones debe pagarle a Smith cinco dólares.

El enunciado 1 es puramente descriptivo; sin embargo, las afirmaciones 2, 3 y 4 se deducen lógicamente de ella sin la necesidad de introducir ninguna proposición prescriptiva adicional. Esto es posible gracias al significado especial de la expresión “yo, por medio del presente acto, prometo...”, que no solo describe un hecho, sino que constituye el acto de

prometer. El paso del enunciado 2 al enunciado 4 se fundamenta en una serie de tautologías que derivan de las propiedades del lenguaje y la estructura de los hechos institucionales.

Sobre esta base, Searle concluye que, “así, hemos derivado (en el estricto sentido que ‘derivar’ admite en el lenguaje natural) un ‘deber’ de un ‘ser’” (Searle, 1969, p. 181).

El núcleo del argumento es que el modelo clásico de la derivación de un deber a partir de un hecho es insuficiente para explicar los hechos institucionales. Según Searle, los hechos institucionales no son “hechos brutos”, es decir, independientes de la interpretación del sujeto, sino que implican reglas sociales o normas institucionales constitutivas que permiten la transición de la descripción a la prescripción:

Esta distinción entre hechos brutos y hechos institucionales sería, entonces, la llamada a salvar la brecha entre descripción y prescripción. Pues a cada hecho institucional subyace una regla o un sistema de reglas de la forma ‘X cuenta como Y en el contexto C’, y el carácter de estas reglas es constitutivo en la medida en que las instituciones son sistemas de reglas constitutivas. (De la Vega, 2020, p. 64)

En este sentido, el acto de prometer no es solo un hecho, sino un hecho institucional que, según una regla constitutiva, implica la creación de una obligación. Como Searle afirma, “hacer una promesa es ponerse bajo una obligación, y esta regla es una regla de significado de la palabra ‘descriptiva’ ‘promesa’” (Searle, 1969, p. 185). En definitiva, el argumento de Searle muestra que es posible derivar un deber de un hecho sin recurrir a una lógica prescriptiva escindida de proposiciones descriptivas, ya que las reglas constitutivas inherentes a las instituciones permiten esa derivación de manera directa y natural.

Tanto Searle como Jonas argumentan, en sus respectivas esferas, que ciertas descripciones de hechos llevan implícitamente obligaciones o deberes normativos. Si bien Jonas deriva el deber-ser no de hechos sociales por medio de “actos de habla”, sino *de la estructura ontológica misma de los seres vivos*, ambos sostienen que ciertas descripciones de la realidad (ya sean sociales o naturales) contienen dentro de sí mismas imperativos normativos.

El Valor Objetivo como Fundamento de la Ética

El argumento de Jonas se basa en la teleología inmanente del ser vivo, la cual otorga un valor objetivo que la esfera moral debe reconocer y perseguir, a pesar de, o gracias a, la libertad humana. Jonas intenta fundamentar un deber ético a partir del ser orgánico, siendo

uno de sus objetivos *garantizar la existencia como un valor objetivo inherente a la finalidad del ser vivo*. En esta línea, Paul W. Taylor, ya en 1981, publica su artículo “La ética del respeto a la naturaleza”, presentando una propuesta similar. Taylor defiende el respeto hacia las diversas formas de vida, concibiendo “a cada organismo individual como un centro teleológico de vida que busca su propio bien a su propia manera” (Taylor, 2005, p. 7). En su visión, el ser humano no debe verse como superior al resto de los seres vivos, sino como un agente moral responsable del cuidado de la red vital que conforma el mundo:

Puesto que estos [los agentes morales] incluyen la disposición para promover o proteger el bien de cosas vivientes silvestres como un fin último y desinteresado, así como la disposición para llevar a cabo acciones por la razón de que tienden a realizar ese fin, vemos que tales disposiciones comprometen a una persona con los principios de consideración moral y de valor intrínseco. Estar dispuesto a favorecer, como un fin en sí mismo, el bien de toda entidad en la naturaleza solo por tratarse de esa clase de entidad, es estar dispuesto a otorgar consideración a toda entidad silvestre y a conceder valor intrínseco a la realización de su bien. (Taylor, 2005, p. 20)

Este planteamiento resuena con la propuesta de Jonas, especialmente por concebir a la vida como portadora de una teleología interna. Tanto Taylor como Jonas coinciden en la idea de que la vida, en todas sus formas, posee un valor intrínseco que no depende de su relación con los seres humanos, sino de su mera existencia como un bien objetivo en la naturaleza. Ambas perspectivas convergen en la afirmación de que *la vida no es neutral ni indiferente en su ser, sino que tiene un significado y valor propio que exige una respuesta ética de respeto y protección*. De este modo, la ética ambiental de Taylor y la teleología de Jonas se entrelazan, ofreciendo una visión del ser humano como guardián no solo del bienestar de la vida actual, sino también de su potencial y desarrollo futuro.

Teniendo en cuenta esto, revisaremos la metodología que Jonas utiliza para llevar a cabo su proyecto. El autor adopta una *perspectiva biocéntrica* (reconociendo un valor inherente en toda forma de vida), pero con una *metodología antropocéntrica* (pues solo el ser humano posee la capacidad para asumir la responsabilidad de velar por la vida). Francisco Quesada Rodríguez examina esta transición del ser al deber-ser en Jonas y plantea:

De acuerdo con la teleología del *ser-ahí-orgánico*, Jonas establece un imperativo ontológico con el fin de garantizar la vida en el planeta; se trata de un deber, quizá el más importante para los seres humanos. Este imperativo ontológico debe ser entendido como una necesidad para mantener la vida, correspondiendo la actuación con la naturaleza, de la cual se forma parte y de la cual la humanidad es responsable. (Quesada, 2014, p. 94)

Para fundar un deber objetivo, la tarea consta de encontrar alguna exigencia inmanente en el ser, exigencia que Jonas encuentra en la teleología que poseen los organismos, y luego extiende a toda la naturaleza. La caracterización y transición del fin en los organismos, al fin en la naturaleza, se funda en un doble principio, “el principio ontológico de continuidad y el principio metodológico correlativo de la explicación del menos complejo sobre la base del más complejo” (Frogneux, 2001, p. 309). Examinaremos ambos principios a continuación.

- a) El primer principio ontológico establece la continuidad intrínseca entre los diferentes niveles del ser, desde las formas de vida más elementales hasta las más complejas, como la subjetividad humana. Este principio defiende que el ser no es un agregado discontinuo de entidades aisladas. Este principio desafía teorías como el dualismo cartesiano y el emergentismo de Lloyd Morgan, que rompen la conexión causal. Descartes, por su parte, postula un “reino independiente de trascendencia inmaterial y efectiva” (Jonas, 1995, p. 125), lo que según Jonas crea una violenta ruptura ontológica al separar *res cogitans* y *res extensa*. El emergentismo, por su parte, sostiene que nuevas propiedades —como la conciencia— surgen, de forma inmanente, mediante saltos desde los niveles anteriores en los que no se hallaban preformadas; lo que posiciona la “cualidad teleológica” sólo en el nivel superior de la subjetividad. Sin embargo, si aceptamos el poder de la subjetividad como fuerza operante sobre el mundo, la teoría del emergentismo carecería de lógica, pues:

Sólo puede explicar nuevas estructuras causales, [y] no efectos nuevos. Por ejemplo, el finalismo de la conciencia, extraño a su infraestructura [nivel anterior en el ‘salto cualitativo’ emergentista], tendría que limitarse a la conciencia misma y no podría influir en aquella [sosteniendo una impotencia de la conciencia sobre el cuerpo]. (Jonas, 1995, p. 127)

Pero sostenemos que la subjetividad sí tiene operatividad sobre el mundo, tanto por su volición, como por su quehacer teleológico con el mundo circundante:

Las cosas físicas que caen bajo la zona de influencia de la subjetividad no se desenvuelven ya como lo harían sin ella. Por consiguiente, el nuevo nivel tiene la fuerza de influir sobre la base de que ha emergido o, en cualquier caso, de codeterminarla. (Jonas, 1995, p. 127)

En definitiva, Jonas objeta que “nada puede hacer emerger de sí lo que le es totalmente ajeno” (Jonas, 1995, p. 126). De este modo, concluye que la subjetividad emergente, lejos de estar desconectada causalmente, codetermina el comportamiento de las estructuras físicas. Por tanto, el principio de continuidad ontológica de Jonas refuta la fragmentación ontológica de las teorías dualistas o emergentistas, proponiendo en su lugar una integración teleológica y causalmente coherente entre los niveles del ser.

El componente teleológico que opera en el principio de continuidad se expresa, entre otras formas, en la tendencia intrínseca de los seres vivos hacia la autoconservación. Jonas sugiere que es en esta persistencia donde se articula el argumento de la norma ética fundamental. El ser “es uno y da testimonio de sí en aquello que él *deja* que emerja de sí” (Jonas, 1995, p. 128), y al estar orientado hacia su propio mantenimiento y preservación, reclama, en su misma estructura, un reconocimiento de su valor ontológico, lo cual constituye la base de un valor objetivo. Esta continuidad no solo conecta lo vivo con lo inerte, sino que también impone una exigencia ética derivada de la ontología misma de los seres vivos.

Así es como Jonas encuentra la exigencia de una norma inmanente a la vida, que implica la obligación de preservar y cuidar la vida en su conjunto. Y será precisamente la ética de la responsabilidad que Jonas desarrolla la que se funda en esta continuidad del ser. Entonces, no solo existe una conexión ontológica entre los seres vivos, sino que dicha conexión impone una responsabilidad moral hacia la vida en todas sus formas. Esta es la base de su crítica al reduccionismo mecanicista y su afirmación de que la vida no puede ser explicada únicamente a partir de causas eficientes sin referenciar a su dimensión teleológica.

- b) El segundo principio que Jonas propone, el principio metodológico correlativo, representa un giro respecto a las aproximaciones reduccionistas que intentan explicar lo complejo desde lo simple. La ciencia moderna ha tendido a explicar fenómenos como la vida o la conciencia a partir de procesos físicos y químicos más elementales, adoptando una lógica *bottom-up* en la que los elementos más simples constituyen la base explicativa de los sistemas más complejos. Jonas invierte esta lógica al argumentar que, para comprender adecuadamente los sistemas menos complejos, debemos partir del análisis de los más complejos:

Pero justo esto debería evitarse: a la infraestructura debería librársela de que fuera interpretada desde la sobreestructura. Las categorías explicativas de esta última *no* deberían tener que ser exportadas a la infraestructura; la nueva causalidad que allí aparece no debería ser contemplada como preformada ya aquí y apuntando hacia ella. En una palabra, debería evitarse la teleología. Pero, como ya hemos mostrado, esto conduce al callejón sin salida del salto absoluto y a la impotencia del espíritu. (Jonas, 1995, p. 128)

Ontológicamente, el principio metodológico correlativo sugiere que los niveles más altos de organización de la vida revelan el poder teleológico que caracteriza a la subjetividad humana, pudiendo extenderse explicativamente sobre la naturaleza de todo ser vivo. La interioridad subjetiva que caracteriza a los organismos más complejos no es un fenómeno accidental o un epifenómeno de procesos físicos, sino que es constitutiva de la vida misma. La subjetividad y capacidad teleológica (de poner fines en el mundo), prefigurada en grados menos avanzados de complejidad, es un fenómeno que, en el esquema jonasiano, permite comprender las dinámicas que allí en la infraestructura ocurren. Y cual hilo de Ariadna se tratase, aproximarnos a la naturaleza de la teleología y su lugar en una ontología del organismo.

Ambos principios, el “ontológico de continuidad” y el “metodológico correlativo”, son fundamentales para el proyecto de construir una ética biocéntrica, pero todavía hace falta una lógica que explique la dinámica que priorice la existencia de la vida sobre su contrario, a saber, la elegibilidad de la muerte. Jonas fundamenta esta dinámica con la confrontación del ser frente al no-ser, la cual permite al ser afirmar su existencia desde sí mismo.

La vida puede afirmarse a sí misma sólo a la par que *asume el riesgo del no-ser como posibilidad constitutiva, es decir, asumiendo la muerte como parte de la posibilidad de experimentarse y sentirse como vida*. En palabras de Jonas:

Sólo en la confrontación con el siempre posible no-ser, el ser pudo llegar a sentirse sí mismo, a afirmarse a sí mismo, a convertirse en su propio fin. Por medio de la negación del no-ser, el ser se transforma en una constante elección de sí mismo. Por esta razón sólo es una paradoja aparente el que la muerte y su aplazamiento por medio de actos de autoconservación tenga que ser lo que imprima su sello a la autoafirmación del ser. (Jonas, 1998, p. 102)

Sobre el valor del ser, examinaremos la reformulación de la pregunta que plantea Gottfried Wilhelm Leibniz en *Principios sobre la Naturaleza y la Gracia*, §7: “¿por qué hay

algo más bien que nada?” (Leibniz, 1977, p. 166). Entonces, en lugar de buscar únicamente una causa para la existencia, debemos replantear la pregunta hacia el terreno axiológico y ontológico: ¿por qué el ser es más valioso que el no-ser? Esta reformulación nos lleva a una cuestión ética y metafísica más profunda: ¿qué es aquello que posiciona la perpetuación de la conservación del ser como una parte ontológica de suyo? Aquí es donde entra en juego el pensamiento de Jonas, quien señala:

Hemos encontrado que interpretarla en el sentido de un origen causal (la pregunta leibniziana) convierte la pregunta en absurda para el ser en cuanto totalidad, pero que interpretarla en el sentido de una norma justificadora (“¿es valioso ser?”) le dota de sentido. (Jonas, 1995, p. 95)

Jonas nos invita a ampliar la búsqueda de una explicación causal última del ser y extenderla hacia una norma ética que parece inherente a la existencia misma. De esta manera, el valor del ser no es algo añadido a la existencia, sino una característica ontológica fundamental, que implica, entre varios fines, una obligación de preservar la vida. Esto abre la puerta a una ética del ser que reconoce la existencia como valiosa, y coloca el organismo vivo como el fundamento normativo de la acción moral.

Para abordar la pregunta sobre el valor del ser, Jonas sostiene que en la afirmación misma del ser subyace la exigencia de su realidad y concreción, es decir, el deber-ser inherente a todo ser. La existencia no es simplemente un hecho estático, sino que lleva consigo una demanda ontológica, un llamado a su preservación y realización. En este sentido, el no-ser no es solo la ausencia de ser, sino su contrariedad radical, el opuesto que amenaza la posibilidad misma de su existencia y valor. Este contraste entre ser y no-ser resalta la tarea esencial del ser: afirmarse en su realidad y persistir en su propia concreción, pues “no se trata del ser frente al no-ser, sino de la preeminencia de los valores en el ser frente a su ausencia total en el no-ser” (Jonas, 2005, p. 42).

Entonces, ¿por qué el ser debe seguir existiendo y qué valor lo justifica?, ¿se trata de la concreción de un determinado fin? Para aclarar esta cuestión, es necesario diferenciar entre fines y valores. Por “fin”, como ya hemos desarrollado, entendemos “aquello con vistas a lo cual existe una cosa y para cuya producción o conservación se realiza un proceso, se emprende una acción” (Jonas, 1998, p. 101). Un fin es el propósito inherente de una cosa en sí misma. Por otro lado, los “juicios de valor” se refieren a la evaluación del “bien” en relación con *la idoneidad para alcanzar ese fin* (Jonas, 1998, p. 102). Dicho de otra manera,

un juicio de valor evalúa cuán adecuadamente una cosa realiza su finalidad, una cualidad que está anclada en su ser. Esta evaluación no es subjetiva ni arbitraria, sino que deriva de la estructura ontológica de las cosas, es decir, del ser mismo de los objetos. Si podemos percibir los fines inherentes en las cosas, entonces también podemos evaluar su valor en función de su capacidad para alcanzar dichos fines. Por tanto, como plantea nuestro autor, la cuestión del deber-ser está asociada inminentemente a la cuestión de valor, ya que:

El valor o el ‘bien’, si hay algo parecido, es lo único cuya mera posibilidad empuja a la existencia –o, a partir de una existencia dada, legitima la continuidad de la existencia–, de modo que fundamenta una exigencia de ser, fundamenta un *deber-ser*; y donde el ser es objeto de una acción libremente elegida, lo convierte en deber. Hay que observar que la mera *posibilidad de atribuir* valor a lo que es, independientemente de lo mucho o poco que se encuentre actualmente presente, determina la superioridad del ser sobre la nada. (Jonas, 1995, p. 95)

A modo de ejemplo, si hablamos de la digestión, cuya función es conocida, podemos asignarle entonces un determinado fin, un “para qué” indispensable que contribuye a la conservación del organismo. No se puede elegir cuándo llevar a cabo el proceso de la digestión una vez ingerida la comida, este proceso funciona de forma autónoma e inconsciente, pero todavía esto no dice nada sobre la necesidad teleológica, pues el origen, estructura y función puede operar “como” si se rigieran por fines, cuando en realidad subyace una explicación mecánica de las determinaciones causales que operan en cada evento vital.

Bajo estos términos, una máquina tendría incluso más teleología que un organismo, ya que su fabricación se halla determinada teleológicamente por los fabricantes humanos. Sin embargo, si pensamos en los constructores de la máquina, su “naturaleza no puede [...] ser totalmente ajena a la teleología” (Jonas, 1995, p. 124), y el principio de continuidad así lo exige. Por lo que “tiene sentido hablar del fin inmanente, si bien absolutamente inconsciente e involuntario, de la digestión y de su aparato en el conjunto del cuerpo vivo, y de la vida como fin propio precisamente de ese cuerpo” (Jonas, 1995, p. 135):

Tiene sentido [...] hablar de un «trabajo» en la naturaleza y decir que por sus sinuosos caminos «ella» labora hacia algo, o que «eso» labora en ello de diversos modos en la naturaleza. Aunque eso sólo hubiera comenzado con la «casualidad» de la vida, sería suficiente; con ello el «fin» ha sido extendido allende toda consciencia, tanto humana como animal, hasta el mundo físico, como un principio originario propia de éste. (Jonas, 1995, p. 136)

Si tanto la naturaleza como el ser humano tienen el fin de existir y conservar su existencia, la primera lo hace en tanto instinto de supervivencia, mientras que el ser humano *experimenta una inclinación ética en la tarea de preservar al ser, un deber ético para con la vida a su alrededor y consigo mismo*. Pero todavía cabe preguntarse sobre la posibilidad del disvalor, es decir, negarse a reconocer que los valores de la vida deben ser respetados y perseguidos. Pues, ¿por qué el ser humano podría querer destruirse?, ¿por qué atentar contra la propia finalidad que alberga su ser?:

La demostración de que la naturaleza alberga valores, puesto que abriga fines, y que por tanto es cualquier cosa menos una naturaleza libre de valores, no ha dado todavía respuesta a la pregunta de si queda a nuestro arbitrio o es deber nuestro adherirnos a su ‘decisión de valor’, de si, expresado paradójicamente, los valores innegablemente puestos por ella y para ella son también valiosos (¡o, al menos, el tener-valores como tal!); sólo en ese caso sería ya un deber asentir. (Jonas, 1995, p. 140)

Si bien el ser humano podría optar por el no-ser gracias a la libertad que le caracteriza, todavía su negación está cargada de interés y un fin. En otras palabras, la negación del ser y su valor es ya un acto de afirmación sobre el ser, pues “el mero hecho de que el ser no sea indiferente a sí mismo convierte su diferencia con el no-ser en el valor fundamental de todos los valores” (Jonas, 1998, p. 147). Y es que un “ser indiferente”, que no muestra ningún interés o finalidad, sería conceptualmente más cercano al no-ser. Sería una indiferencia con forma imperfecta de la nada, lo que implicaría dos cosas: primero, que en última instancia una posición totalmente indiferente es inconcebible, y segundo, que el ser, para ser concebido como tal, lleva consigo una cierta finalidad o interés, lo cual lo distingue radicalmente del no-ser.

Es en este punto cuando Jonas introduce la responsabilidad como salvaguarda del valor del ser. En palabras de Paul Ricœur, la responsabilidad “es un sí ciego que la vida pronuncia sobre ella misma; con el hombre, el deber-ser arraigado en el ser reviste la forma de una obligación porque el hombre puede quererse destruir” (Ricœur, 1992, p. 311). El imperativo de la responsabilidad es el que rescata la adhesión ética y preferible de procurar el valor de los seres vivos, puesto que si no fuese así, si la adhesión fuese relativa a la voluntad de cada libertad individual, no sería ningún valor objetivo ni tendríamos la obligación de perseguir su realización, a saber, el valor de cuidar y proteger la existencia de la vida y sus condiciones beneficiosas. Permítasenos citar extensamente el apartado 5, titulado La

obligatoriedad del sí ontológico para el hombre, que forma parte del capítulo El bien, el deber y el ser:

Ese «sí» que se repercute ciegamente a sí mismo adquiere fuerza obligatoria en la libertad del hombre, una libertad que ve y que, en cuanto resultado supremo de la labor teleológica de la naturaleza, no es ya simplemente su ulterior ejecutor, sino que, con el poder sacado del saber, puede también ser su destructor. El hombre ha de asumir en su querer ese sí e imponer a su poder el no al no-ser. Pero este paso del querer al deber es precisamente el punto crítico de la teoría moral; en él queda desbaratada muy fácilmente su fundamentación. ¿Cómo es que se convierte en un deber aquello de lo que desde siempre ha venido cuidándose en su conjunto el ser a través de todas las voluntades particulares? ¿Cómo es que hay ese salirse el hombre de la naturaleza, en virtud del cual salirse debe él colaborar con normas a su dominio y, para ello, limitar su propia y original herencia natural, la voluntad? ¿No consistiría precisamente el cumplimiento del fin de la naturaleza, que fue el que produjo la voluntad, en el más pleno ejercicio de ésta, lleve a donde lleve? Justo éste sería el valor en sí al que el movimiento del ser había aspirado; esa sería su sentencia, que podría exigir acatamiento, pero que no lo necesita en absoluto. (Jonas, 1998, p. 149)

Esta capacidad de establecer valores, y ayudar a la vida en su persecución idónea hacia sus fines, se vuelve también objeto de valor para el humano, quien somete su capacidad valorativa al juicio de la conciencia moral. Jonas afirma que “la capacidad de valor es en sí misma un valor, el valor de los valores, y con ello lo es incluso también la capacidad de disvalor” (Jonas, 1995, p. 96), contestando la pregunta sobre por qué debe existir lo que ofrece una posibilidad de valor. El humano es entonces, un sí-mismo valorador y auto-valorado que se responsabiliza ante sí mismo y ante el mundo, pues, a pesar de que pudiese ser indiferente ante circunstancias que meriten su valoración, aquel decide afirmar el valor de, por ejemplo, la vida:

La preocupación por el bien del objeto –de un no-yo (sean personas o situaciones) en el mundo exterior– que apela a la responsabilidad, incluye también la preocupación por el bien interior, por la posibilidad y la obligación del ser-bueno de la persona misma. (Jonas, 1998, p. 249)

Una vez desarrollado el carácter ético del ser orgánico y la propuesta de Jonas frente al problema del deber-ser, se articulará el argumento del filósofo de modo que calce con la exigencia de justificación que, según Hume, necesita una proposición normativa. Para analizar la transición de proposiciones descriptivas (ser) a proposiciones normativas (deber), se utilizará la estructura argumentativa que refleja la crítica de Hume:

Proposición Descriptiva (Ser):

A: ‘Los seres vivos tienen una tendencia inherente a la autoconservación.’
(Hecho descriptivo sobre el ser de los organismos).

Proposición Intermedia (Justificación):

B: ‘La autoconservación es un fin que permite a los organismos afirmar su existencia y valor ontológico.’ (Justificación que conecta la naturaleza del ser con una exigencia normativa).

Proposición Normativa (Deber):

C: ‘Por lo tanto, los seres humanos deben preservar y cuidar la vida.’ (Juicio normativo que se deriva de la afirmación anterior).

La proposición intermedia ‘B’ actúa como el puente que justifica el paso de la descripción del ser ‘A’, a la normatividad del deber, ‘C’. En este sentido, la autoconservación se presenta no solo como un hecho observable, sino como una expresión de la teleología inmanente de los organismos, otorgándole un valor objetivo que se traduce en un imperativo ético para el ser humano, quien posee la capacidad de actuar libremente al reconocer y valorar dicha existencia por medio de la responsabilidad. Elaborado así, el argumento de Jonas, ofrece una base sólida que contradice la crítica de Hume en el sentido de que no se trata solo de una conexión arbitraria entre ser y deber ser, sino de una necesidad ontológica que emerge de la naturaleza misma de los seres vivos, estableciendo un vínculo necesario entre la existencia de la vida y la responsabilidad moral del ser humano. Michelle Bobsin, sintetiza la ética de Jonas a partir de la libertad que la evolución nos ha conferido:

Los seres humanos somos la culminación de un proceso de evolución en el que el juego del azar, combinado con el propósito intrínseco de todo organismo de perseverar en la existencia, que fue desarrollando formas diferenciadas que conducen a ganancias de libertad, dio como resultado seres que alcanzaron grados cada vez mayores de objetivación en su relación con la realidad. [...] Ahí reside la peculiaridad de nuestra libertad: el poder movilizar representaciones adecuadas a los desafíos éticos que nos impone el mundo. (Bobsin, 2023, p. 911)

Conclusiones

A lo largo de esta tesis, se ha buscado indagar en el pensamiento de Hans Jonas y su contribución a la comprensión del fenómeno de la vida y la ética que surge de dicha comprensión. Las reflexiones desarrolladas nos permiten llegar a varias conclusiones clave que articulan la importancia de Jonas en el contexto contemporáneo de problemáticas filosóficas que hasta hoy en día siguen en desarrollo.

Las características del fenómeno orgánico analizadas por Jonas, revelan un hilo de Ariadna que atraviesa la vida en su conjunto, donde ya en los estratos primitivos de la vida existe la noción de “yo, mundo y objeto”. Bajo esta interpretación, el espíritu del que goza el humano ahora se ve expresado, en diferentes grados, incluso en las primeras formas de la materia orgánica. Estos rasgos son la expresión de una dinámica subyacente aún más elemental, aunque de igual forma “condición necesaria”, de la vida; esta dinámica se define como la tensión ontológica entre ser y no-ser. Además, podemos sostener que cada escalafón del progreso de la vida está impregnado de riesgos crecientes, a la par que la libertad amplía sus fronteras y trasciende la forma orgánica de la mera materia. En este sentido, la autoafirmación de la vida, la objetivación del mundo y su historicidad temporal conforman la base metafísica de una teoría que busca reflexionar sobre la naturaleza última de las formas orgánicas.

Por otro lado, la teoría de la evolución, aun en su carácter mecanicista, es concordante con buena parte de los argumentos de Jonas. Sin embargo, como un evolucionista no darwiniano, se distancia de la teoría evolutiva al proponer que la teleología es parte fundamental en el proceso evolutivo de los organismos, cuestionando la variabilidad estocástica o azarosa y el carácter eliminativo de la selección natural. Esta crítica de Jonas sobre la creatividad de la selección natural puede ser material de referencia para futuras conversaciones entre interpretaciones no-progresivistas y teleológicas de la evolución. En definitiva, podemos afirmar que bajo el monismo integral de Jonas, el *telos* inmanente está impregnado en toda la naturaleza de la vida, y ayuda a comprender la emergencia de los niveles jerárquicos que la componen sin caer en reduccionismos.

Por último, Jonas contribuye a la comprensión de una ética ecológica de carácter biocentrista moderado, estableciendo un valor inherente en la vida a partir de la autoafirmación del ser frente a su contrario, posicionándolo como portador de un valor

objetivo que funda el imperativo de la responsabilidad ante la vida. De esta manera, y haciendo frente a la “falacia naturalista”, Jonas deriva un deber-ser del ser. Entonces, no solo existe una conexión ontológica entre los seres vivos, sino que dicha conexión demanda una responsabilidad moral hacia la vida en todas sus formas. Esto abre la puerta a una ética del ser que reconoce la existencia como valiosa, y coloca el organismo vivo como el fundamento normativo de la acción moral.

Referencias Bibliográficas

- Aristóteles. (2020). *Acerca del alma* (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos.
- Arcas, P. (2007). *Hans Jonas y el principio de responsabilidad: del optimismo científico-técnico a la prudencia responsable* [Tesis doctoral, Universidad de Granada, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía]. <http://hera.ugr.es/tesisugr/16887840.pdf>
- Ayala, J. (1998). *Teleología y adaptación en la evolución biológica*. Fondo de Cultura Económica.
- Ayala, J. (1968). Biology as an autonomous science. *American Scientist*, 56(3), 207-221.
- Bacon, F. (2000). *The new organon*. Cambridge University Press.
- Barbaras, R. (2008). Life, movement, and desire. *Research in Phenomenology*, 38(1), 3-17.
- Barbaras, R. (2013). *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*. Encuentro.
- Bertalanffy, L. von. (1933). *Modern theories of development: An introduction to theoretical biology*. Oxford University Press.
- Bobsin, M. (2023). A liberdade como princípio biológico: A fenomenologia da vida de Hans Jonas. *Ethic@*, 22(2), 900-912. <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2023.e94997>
- Carvalho, W. (2014). O MONISMO INTEGRAL DE HANS JONAS CONTRA O FISICALISMO. *Revista De Filosofia Aurora*, 26(38), 391-403. <https://doi.org/10.7213/aurora.26.038.AO.11>
- Canguilhem, G. (1965). *La connaissance de la vie*. Vrin.
- Coleman, W. (1964). *Georges Cuvier, zoologist: A study in the history of evolution theory*. Harvard University Press.
- Darwin, C. (1859). *On the origin of species*. John Murray.

- De la Vega, O. (2020). Falacia naturalista y ley de Hume: Su significado en derecho penal. *Revista chilena de derecho*, 47(1), 49-72. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-34372020000100049>
- Diéguez, A. (2012). *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología*. Biblioteca Buridán.
- Etxeberria, A., & Umerez, J. (2006). Organismo y organización en la biología teórica: ¿Vuelta al organicismo? *Ludus Vitalis*, 14(26), 3-38.
- Everson, S. (1995). Psychology. En J. Barnes (Ed.), *The Cambridge companion to Aristotle* (pp. 168-194). Cambridge University Press.
- Falgueras, I. (1988). La noción de sistema en Schelling. En I. Falgueras (Ed.), *Los comienzos filosóficos de Schelling*. Universidad de Málaga.
- Franzini Tibaldeo, R., & Frogneux, N. (2020). The dialectical dynamic of life's self-preservation in Hans Jonas' philosophical biology. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 41(2), 489-513.
- Frogneux, N. (2001). *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. De Broeck Université.
- Garcés, G. (2015). Bases de la biología y la metafísica de Aristóteles para la comprensión de lo viviente. *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*, (45), 235-244. <http://revistavirtual.ucn.edu.co/index.php/RevistaUCN/article/view/669/1200>
- Gould, S. (2004). *La estructura de la teoría de la evolución*. Tusquets.
- Greco, M. (2005). On the Vitality of Vitalism. *Theory, Culture & Society*, 22(1): 15-27.
- Gutierrez, J. (2022). *La biología filosófica de Hans Jonas. Una base epistemológica para la bioética*. Comillas.
- Hume, D. (1949). *A treatise of human nature*. Oxford University Press. (Original work published 1739).

- Ibaca, J. (2018). Adaptación y teleología: Un examen desde la biofilosofía de Ernst Mayr y Francisco José Ayala [Tesis de magíster, Universidad de Concepción]. <http://repositorio.udec.cl/jspui/handle/11594/3558>
- Jonas, H. (1998). *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Herder.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder.
- Jonas, H. (2000). *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Editorial Trotta.
- Jonas, H. (2005a). *Memorias*. Hans Jonas. Editorial Losada.
- Jonas, H. (2005b). *Poder o impotencia de la subjetividad*. Paidós.
- Leibniz, G.W. (1977). *Principios de la naturaleza y de la gracia*. Editorial Porrúa.
- Lecaros, J., & Toscano, D. (2019). La ética de la responsabilidad de Hans Jonas: Perspectiva fenomenológica a la ética animal. *Repositorio institucional UDD*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6966568>
- López, C. (2013). El rol de la imaginación en la búsqueda de lo propiamente humano. Un vínculo necesario entre la sensación y el entendimiento. *Discusiones filosóficas*, 14(22), 161-174.
- Mahner, M., & Bunge, M. (2000). *Fundamentos de biofilosofía*. Siglo Veintiuno Editores.
- Marcos, A. (1998). Invitación a la biología de Aristóteles. *Thémata*, 20, 25-48.
- Moya, A. (2011). *Naturaleza y futuro del hombre*. Síntesis.
- Izarra, N. (2007). De la noción de naturaleza a la responsabilidad, en Hans Jonas. *La Lámpara de Diógenes*, 8(015), 127-135.
- Ponce, M. (1978). Explicaciones teleológicas en biología: Panorama actual y antecedentes históricos. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 10(28), 77-104.

- Quesada, F. (2014). *La antropología filosófica de Hans Jonas. Ontología y ética de la responsabilidad*. Fundación Emmanuel Mounier.
- Riera, M. (2006). Aristóteles, Acerca del alma. *Societas Philosophorum Viventium*, 1-8.
- Ricoeur, P. (1992). *Lectures II. La contrée de philosophes*. Seuil.
- Rodríguez, L. (1997). Una ética para la civilización tecnológica: La propuesta de H. Jonas. En J. M. García Gómez-Heras (Coord.), *Ética del medio ambiente: Problema, perspectivas, historia* (pp. 128-144). Tecnos.
- Ruse, M. (2023). Teleología: ¿Ayer, hoy y mañana? *Metatheoria*, 13(2), 125-142. ISSN 1853-2322.
- Searle, J. R. (1964). How to derive 'ought' from 'is'. *The Philosophical Review*, 73(1), 43-58.
- Searle, J. (1969). *Speech acts*. Cambridge University Press.
- Spinoza, B. (2022). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Colihue.
- Stengers, I. (1997). *Power and invention*. University of Minnesota Press.
- Taylor, P. W. (2005). La ética del respeto a la naturaleza (M. A. Fernández Vargas, Trad.). Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. (Trabajo original publicado en 1981).
- Vigo, A. (2007). *Aristóteles. Una introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Vörös, S., & Gaitsch, P. (2016). Desire and/or need for life? Towards a phenomenological dialectic of the organism. [Borrador en preparación].
- White, J., & Yamashita, F. (2021). Boquila trifoliolata mimics leaves of an artificial plastic host plant. *Plant Signaling & Behavior*, 17, 10.1080/15592324.2021.1977530.

Wuketits, F. M. (1989). Organisms, vital forces, and machines: Classical controversies and the contemporary discussion “holism” vs. “reductionism”. *Theoretical Biology*, 138(1), 33-46.