

# Identidad bio-lógica: sobre la constitución de la identidad en la biología filosófica de Hans Jonas

► O34  
Bioética

► Stève Macraigne\*

► Fecha de recepción: 2 de abril de 2013

► Fecha de evaluación: 5 de abril de 2013

► Fecha de aceptación: 28 de mayo de 2013

BIO-LOGICAL IDENTITY:  
ON THE CONSTITUTION OF  
IDENTITY IN HANS JONAS'  
PHILOSOPHICAL BIOLOGY

IDENTIDADE BIO-LÓGICA:  
SOBRE A CRIAÇÃO DE  
IDENTIDADE NA BIOLOGIA  
FILOSÓFICA DE HANS JONAS

\* Fundación Universitaria de Ciencias de la Salud (FUCS). E-mail: stevemac53@yahoo.fr

**RESUMEN**

Este estudio propone revisar, a la luz de la comprensión ontológica que desarrolla Hans Jonas del fenómeno de la vida (Jonas, 1966), la concepción de la identidad que opera en la lógica. El propósito es proponer un esquema formal capaz de describir la constitución de la identidad a partir de la *vida encarnada*. Pareciera dicho propósito alejado del campo de la bioética, pero en realidad no lo es: pensar la identidad desde la vida es participar de la construcción de una "ciencia de la supervivencia" que "se cimienta en la biología" (Potter, 1971) y en esta medida es atender al llamado de Potter de extender los límites de la biología para poder incluir en ella la reflexión filosófica. En este sentido se explora primero varios aspectos fundacionales de la ontología de la vida que Hans Jonas plantea en *El principio vida. Hacia una biología filosófica* (1966). Se profundiza en la manera como Jonas aborda la identidad desde esta ontología y se considera algunas observaciones críticas sobre la estrategia ontológica y fenomenológica que desarrolla. Luego, se profundiza de manera crítica, en los aspectos fenomenológicos y ontológicos que Jonas desarrolla para la comprensión de la vida. Por último, después de este recorrido filosófico, se propone un esquema que intenta *describir fenomenológicamente* la constitución de la identidad a partir de la *posición ontológica* del *carácter relacional* (transitivo) de la vida encarnada.

**Palabras Clave**

Vida encarnada, descripción fenomenológica, ontología de la vida, identidad relacional.

**SUMMARY**

The intent of this paper is to review the conception of identity that operates in logics in the light of the ontological comprehension of the life phenomenon developed by Hans Jonas (Jonas, 1966). The aim is to propose a formal scheme able to describe the identity constitution from the *embodied life*. This purpose may seem distant from the bioethics field, but in fact it is not: think about identity from life is to participate in the construction of a "science of survival" that "is rooted in biology" (Potter, 1971) and, to this extent, it means to respond to Potter's invitation to further the limits of biology to include philosophical thinking. In this regard, various foundational aspects of the life ontology set out by Jonas in *The phenomenon of life* (1966) are explored: the way Jonas addresses the identity from this ontology and some critical observations about his ontological and phenomenological strategy are considered. Afterwards, the phenomenological and ontological aspects Jonas develops for understanding life are examined in details. Finally, after this philosophical journey, a scheme which intends to *phenomenologically describe* the identity constitution from the *ontological position* of the *relational nature* (transitivity) of the embodied life is proposed.

**Keywords**

Embodied life, phenomenological description, life ontology, relational identity.

O35

**RESUMO**

Neste ensaio analisamos, tendo em conta a compreensão ontológica desenvolvida por Hans Jonas no fenômeno da vida (Jonas, 1966 / 2000), a concepção de identidade que opera na lógica. Nosso objetivo é propor um esquema formal capaz de descrever a constituição da identidade da vida encarnada. Parece que o efeito longe do campo da bioética, mas na verdade não é: pensar sobre a identidade da vida é participar na construção de uma "ciência da sobrevivência" que "está fundada na biologia" (Potter, 1971) e nesta medida é atender a chamada de Potter para estender os limites da biologia para poder ser incluídos em sua reflexão filosófica. Neste sentido, nós primeiro explorar vários aspectos fundamentais da ontologia da vida representada por Hans Jonas no livro *O princípio vida. Em direção a uma biologia filosófica* (1966 / 2000).

Então nós aprofundar a maneira como Jonas discute identidade desta ontologia e considere algumas observações críticas sobre a estratégia ontológica e fenomenológica que se desenvolve. Então se aprofundar criticamente em aspectos fenomenológicos e ontológicos desenvolvidos por Jonas para a compreensão da vida. Finalmente, depois desta viagem filosófica propomos um esquema que tenta descrever fenomenologicamente a constituição da identidade a partir da posição ontológica do caráter relacional (transitivo) da vida encarnada.

**Palavras-Chave**

Vida encarnada, descrição fenomenológica, ontologia da vida, identidade relacional.

## INTRODUCCIÓN

Con la bioética y la preocupación por la vida sobre el planeta Tierra, se abren muchas preguntas sobre nuestras concepciones de la naturaleza, del hombre, de la técnica, del conocimiento... Parece que ninguno de estos términos queda bien definido en nuestra época; o más bien, parece que muchas de las ideas que tenemos sobre estos conceptos no nos ayudan para 'vivir'. ¿Qué significa 'vivir' aquí? Quizás la reivindicación, por parte de Van Rensselaer Potter -primer autor que utilizó en Estados Unidos el neologismo *bioética*- de la necesidad de un «conocimiento de cómo usar el conocimiento» nos puede servir para aclarar el sentido de este 'vivir':

*La humanidad necesita urgentemente una nueva sabiduría que le proporcione el «conocimiento de cómo usar el conocimiento» para la supervivencia del ser humano y la mejoría de su calidad de vida. Este concepto de sabiduría como guía para actuar -el conocimiento de cómo usar conocimiento para un bien social- podría llamarse «ciencia de la supervivencia», y sería un prerrequisito para mejorar la calidad de vida. Yo postulo que la ciencia de la supervivencia debe cimentarse en la biología, ampliada más allá de sus límites tradicionales para incluir los elementos más esenciales de las ciencias sociales y de las humanidades, con énfasis en la filosofía en sentido estricto, o sea, en el "amor de la sabiduría". La ciencia de la supervivencia debe ser más que una ciencia, y para ella propongo el término "bioética" con objeto de subrayar los dos puntos de vistas más importantes para alcanzar la nueva sabiduría que necesitamos tan desesperadamente: el conocimiento biológico y los valores humanos (Potter, 1971).*

El conocimiento que preconiza Potter apunta hacia la vida humana en el sentido de la "supervivencia y la mejora en la calidad de vida". Quisiéramos contribuir, a través de este ensayo, en la reflexión sobre las bases ontológicas de dicho conocimiento<sup>1</sup>. Para limitar y orientarnos en la reflexión, es importante formular un objetivo más restringido para este ensayo: queremos revisar, a la luz de la comprensión ontológica que desarrolla Hans Jonas del fenómeno de la vida (Jonas, 1966/2000), la concepción de la identidad que opera en la lógica; o de manera más corta y

ambiciosa: nuestro objetivo es proponer una concepción ontológica de la identidad desde la identidad viva. En otras palabras, pensamos que la concepción de la vida (ontología de la vida) que uno adopta determina cierta perspectiva sobre la identidad y que la identidad lógica, que se enuncia como axioma de identidad ('A es A' o 'A = A'), ganaría si la pensáramos desde esta perspectiva. Pareciera dicho objetivo alejado del campo de la bioética pero en realidad no lo es: pensar la identidad desde la vida es participar de la construcción de una «ciencia de la supervivencia» que "se cimienta en la biología" y en esta medida es atender al llamado de Potter de extender los límites de la biología para poder incluir en ella la reflexión filosófica. Como esfuerzo para indagar en la fundamentación de una "nueva sabiduría", de un «conocimiento de cómo usar el conocimiento» (bioética), proponemos revisar una de las bases onto-lógicas de la ciencia moderna (la identidad lógica) desde una perspectiva ampliada sobre la vida (biología filosófica).

La elección de Hans Jonas para guiarnos en el estudio de la constitución de la identidad desde la vida se justifica porque pareciera que, como filósofo, haya a su manera atendido al llamado que hizo Potter<sup>2</sup> de ampliar la biología: en *El principio vida* (1966/2000) Jonas propone una *biología filosófica* que contempla dimensiones del ser que antes eran exclusivas del ser humano (la libertad, la ética). Luego, en *El principio de responsabilidad* (1979/1994), esta biología filosófica se vuelve uno de los soportes ontológicos del modelo ético de responsabilidad que propone Jonas. El sentido de la bio-ética para Jonas es el de una ampliación del marco ontológico de la ética, más allá del antropocentrismo moral tradicional (individualista), al ser de la vida del cual hace parte la humanidad<sup>3</sup>.

Apoyándonos en la ontología de la vida que Jonas plantea en *El principio vida* (1966/2000), desarrollamos nuestra reflexión sobre la identidad en tres momentos:

1. mostramos el papel central que reviste la experiencia del cuerpo en esta ontología de la vida. Cuando elevamos esta experiencia a un nivel ontológico, tanto el dualismo como los monismos postdualistas (materialismo e idealismo) entran en crisis. También precisaremos la posición de Jonas respecto al conocimiento de la vida que nos puede brindar la fenomenología husserliana -una de las perspectivas filosóficas que influyó fuertemente en la formación filosófica de Jonas.

2. exponemos la manera como Jonas aborda el problema de la identidad para un ser vivo encarnado -en contraste con la concepción de la identidad material. A la vez, consideramos la crítica que desarrolla Renaud Barbaras (2003) sobre la ontología de la vida de Jonas así como algunas observaciones propias sobre la relación entre fenomenología y ontología (y entre Heidegger y Jonas).
3. después de esta revisión crítica de la ontología de la vida de Jonas, nos arriesgamos a proponer un esquema que dé cuenta de la constitución de la identidad desde la vida. El carácter relacional (transitivo) de la vida encarnada será nuestro referente ontológico para describir fenomenológicamente la constitución de la identidad desde la vida.

## LA EXPERIENCIA DEL CUERPO EN LA ONTOLOGÍA DE LA VIDA DE JONAS

### Dualismo y monismos postdualistas

En el *principio vida* Jonas introduce su proyecto ontológico de la manera siguiente:

*Una filosofía de la vida tiene por objeto la filosofía del organismo y la filosofía del espíritu. Este es ya un primer enunciado de la filosofía de la vida. Se trata, de hecho, de una hipótesis que ya adelanta y que tendrá que demostrar. Pues el anuncio del volumen externo significa nada menos, desde el punto de vista del contenido, que lo orgánico prefigura lo espiritual ya en sus estructuras inferiores, y que el espíritu sigue siendo parte de lo orgánico incluso en sus más altas manifestaciones (Jonas, 1966/2000, p.13).*

Para trabajar este proyecto ontológico, Hans Jonas jalona, en su ensayo filosófico *El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del ser* (Jonas, 1966/2000, p. 21), el camino que conduce del dualismo a las dos formas dominantes de *monismos postdualistas* que son el materialismo y el idealismo. Estos monismos provendrían de una "polarización ontológica producida por el dualismo" (Jonas, 1966, p. 31): a pesar de ser fundamentalmente complementarios, porque derivados de los dos polos del dualismo originario, se vuelven antagónicos cuando pretenden, a partir de su sola *posición*, fundamentar la totalidad del ser -es decir, también, explicar o deducir el otro polo, el cual fue, por definición, excluido como fundamento. En palabras de Jonas:

*Con esta ineludible disyunción en su punto de partida, todo monismo postdualista implica una decisión en favor de una u otra posibilidad. Es decir, es en sí mismo alternativo, por tanto de naturaleza particular, y tiene frente a sí su contrario en calidad de una posibilidad que ha excluido (Jonas, 1966/2000, p. 31).*

Podemos observar que la interpretación de Jonas de la evolución de las posiciones ontológicas después del dualismo conduce a la idea que los dos monismos postdualistas serían a la vez complementarios y antagonistas: esto corresponde a la definición de lo que Edgar Morin llama *relación dialógica* (Morin, 1986, 1990). Entonces, ¿por qué no asumir este 'antagonismo complementario' y hacer dialogar los dos monismos? Según Jonas, no hay una verdadera complementariedad entre las dos formas de monismos porque en la experiencia del cuerpo -vida encarnada- se recubren sin poder dialogar:

*Esa coexistencia pacífica presupone que en la realidad se trata de dos campos de la realidad separados, aislables el uno del otro. Ahora bien, esto es precisamente lo que no sucede. El hecho de la vida como unidad corporal-anímica, según se nos da en el organismo, convierte a esta separación en ilusoria. La coincidencia de hecho entre interioridad y exterioridad en el cuerpo vivo obliga a esos saberes a relacionarse desde otro punto de vista que el de la diferencia de objetos (Jonas, 1966/2000, p. 32).*

El materialismo y el idealismo desarrollan una explicación acerca de un mismo objeto, el cuerpo, pero pareciera que hablan de dos objetos distintos: el materialismo del *cuerpo material* y el idealismo de la *conciencia del cuerpo*.

Si en el cuerpo hubiera dos campos o sustancias separados o -respectivamente- distintas y un lugar donde se encuentran y dialogan (la glándula pineal en el dualismo cartesiano), podríamos recibir esta aprehensión dual del cuerpo. Sin embargo, para el dualismo de sustancia de Descartes (*res cogitans-res extensa*<sup>4</sup>), solo en el hombre se encuentran las dos sustancias: los animales y el resto del reino de la vida está compuesto de una sola sustancia (*res extensa*) que funciona según un diseño divino. El darwinismo puso en crisis esta concepción dualista de la vida y el privilegio del ser humano, dentro del

reino de la vida, en cuanto en él se encontrarían las dos sustancias. Desde esta perspectiva evolucionista, ya no existen razones para distinguir substancialmente entre el cuerpo del hombre y el cuerpo de los otros seres vivos: provienen, en últimas, de la evolución de una misma sustancia -lo que varía, entre los individuos y las especies, no es la naturaleza de la sustancia de la cual están hechos. Así que para el dualismo, la experiencia del cuerpo humano tendría que ser la de una dualidad. Para Jonas, y teniendo en cuenta el aporte filosófico del darwinismo (que ya impide separar substancialmente entre vida animal y espíritu humano), la experiencia del cuerpo no es la de una dualidad sino la de una "unidad corporal-anímica".

En esta convergencia problemática (divergente) del materialismo y el idealismo en el cuerpo, el materialismo fue apropiándose del concepto de causalidad (como causa eficiente) -rigiendo la 'materia extendida' en el dualismo cartesiano- como criterio de cientificidad de las explicaciones que brinda acerca de los objetos que estudia. Pero esta apropiación se hizo excluyendo a la finalidad como modo legítimo para una explicación con miras a la ciencia. Si bien la finalidad puede ser engañosa cuando resulta de una proyección humana sobre el

fenómeno por interpretar (antropomorfismo), el problema del materialismo es que consideró a toda forma de finalidad como un rasgo antropomórfico ilegítimo. Desde esta perspectiva ontológica sobre el conocimiento, se tiene que poder explicar todos los *fenómenos relacionales* -los relacionados con el cuerpo y la mente- desde el modo de la causalidad funcionando con causas eficientes: si se lograra este objetivo, las causas eficientes se volverían *El modo de acceso a la totalidad del ser* y el monismo materialista *La única ontología legítima y posible* para la ciencia.

Por otro lado la conciencia conforma un bastión idealista, punto de partida de la aprehensión de los fenómenos y del mundo que viene *antes* de la causalidad como idea abstracta. Es así como en Kant el concepto de causalidad, lejos de explicar el funcionamiento del entendimiento, se vuelve, como categoría a priori del entendimiento, un elemento necesario a su estructuración. Las preguntas materialistas del tipo "¿dónde se encuentran estas categorías?, ¿Cómo están movilizadas en el funcionamiento del cerebro? ¿Estas categorías han sido constituidas por el entendimiento, han evolucionado o ya siempre estaban ahí? Estas preguntas se encuentran en el nacimiento de las ciencias cognitivas contemporáneas.

En Kant, las *categorías a priori del entendimiento* (de las cuales hace parte la causalidad) y las *formas a priori de la sensibilidad* (espacio y tiempo) conforman el *sujeto trascendental*. Sujeto 'problemático' en la medida en que solo se define en términos idealistas: no tiene nada de material, ningún cuerpo, a tal punto que uno se pregunta si un sujeto así puede existir o si -definitivamente- ya está tan lejos de lo que entendemos por sujeto que resulta una pura idea abstracta, una forma vacía -una forma que no in-forma. El problema de la *encarnación* de estas categorías y formas a priori del entendimiento y la sensibilidad se vuelve entonces el punto ciego del idealismo trascendental kantiano: una parte del ser a la cual, desde la constitución de su teoría, no puede acceder.

### La fenomenología husserliana y la vida encarnada

La fenomenología, a la diferencia del idealismo kantiano, no propone enmarcar el conocimiento de tal manera que se desarrolle sobre el modo de la objetividad que condujo al éxito de las ciencias naturales. Busca en cambio regresar sobre este "a priori de objetividad" para cuestionar y sacar a la luz la constitución de objetos, constitución que remite, según ella, a la conciencia en su correlación con el mundo. En un primer momento, el modo de aprehensión de esta constitución no se propone como una explicación -la cual presupone la existencia de su objeto, la existencia de un objeto *ya constituido*- sino como una descripción de la operación de constitución misma. El determinismo y la causalidad todavía no aparecen a esta altura de la investigación fenomenológica sobre las vivencias de conciencia. El método que desarrolla la fenomenología, -que a menudo se ha presentado como un "regreso a las cosas mismas", al aparecer del mundo- la reducción fenomenológica<sup>5</sup>, se basa sobre la hipótesis de que un sujeto puede alcanzar una conciencia pura del objeto (idea pura), y por la descripción en primera persona, desvelar los mecanismos -quedados ocultos en la aprehensión objetiva del mundo- del aparecer de los fenómenos. El método de la fenomenología conduciría entonces a aclarar los mecanismos por los cuales aparece el mundo -se constituyen los objetos- para una conciencia pura y desde luego asociada a un sujeto trascendental...

Si el materialismo no permite describir y explicar de manera satisfactoria la conciencia, por lo menos se confronta seriamente -con el riesgo de su propia invalidación- con su objeto; la fenomenología husserliana en cambio peca por pretender acceder a una *conciencia*

*pura* desde la cual estaría desvelado la constitución de cualquier objeto<sup>6</sup>. Parece que Husserl, al remitir cualquier fenómeno al aparecer para una conciencia (intencionalidad de la conciencia) no entiende que esta conciencia se constituye en la corporeidad de la vida y que como 'conciencia trascendental' o 'idea pura' esta conciencia no permite acceder a fenómenos corpóreos más básicos:

*¿Y qué pasa, me preguntaba, con la existencia de nuestro cuerpo? ¿También podemos reducirla a un «dato de nuestra conciencia» sin quitarle al dato que hay que describir su sentido? [...] ¿Qué podía decir la fenomenología de tipo husserliana frente al enunciado «tengo hambre»? ¿Suponiendo que exista una fenomenología de las sensaciones de hambre y saciedad, podría enseñarme algo sobre lo que está en juego ahí? ¿Sobre por qué el hombre tiene que comer? ¿Y cuánto? Sobre el porqué, el terrible «hay que», es la biología la que aclara la situación, con el concurso de la física y la química (Jonas, 1992-1993, pp. 29-30)<sup>7</sup>.*

Otra vez, es el cuerpo, en su manifestación biológica, que cuestiona la pertinencia de la fenomenología para aplicarse, desde la pura conciencia, al cuerpo vivo. Es más, sobre el problema del cuerpo vivo Jonas considera que el materialismo es más consecuente que el idealismo:

*el materialismo da cabida en su ámbito de objeto, entre todos los demás cuerpos, también al cuerpo vivo, y dado que está obligado someter también a este último a sus principios, se expone a una prueba ontológica real y a la posibilidad de fracasar: es decir permite que se plantee el problema ontológico.*

*En cambio, el idealismo puede hurtarse a este problema. Desde el punto de vista de la conciencia pura, por artificial que este punto de vista sea, siempre es posible interpretar en su horizonte de objetos al cuerpo vivo, al igual que a todos los demás cuerpos, como «idea» o «fenómeno» externo, y así negar su propia corporalidad (Jonas, 1966/2000, p.35)*

Desde su método, que requiere de alcanzar una conciencia pura, supuestamente liberada de los sesgos idealistas y materialistas, la fenomenología corre el peligro de limitarse a la caracterización y el estudio de esta pura conciencia. O bien la fenomenología tiene que

La fenomenología, a la diferencia del idealismo kantiano, no propone enmarcar el conocimiento de tal manera que se desarrolle sobre el modo de la objetividad que condujo al éxito de las ciencias naturales. Busca en cambio regresar sobre este "a priori de objetividad" para cuestionar y sacar a la luz la constitución de objetos, constitución que remite, según ella, a la conciencia en su correlación con el mundo.

limitar sus pretensiones al estudio de esta pura conciencia, lo que la convertiría en una forma residual del idealismo, o bien piensa, a través de este método, volverse un conocimiento fenomenológico universal, caso en el cual esta conciencia pura se volvería el fundamento universal de todo conocimiento -convirtiéndose así en una forma revisada del idealismo trascendental en el cual la pura conciencia no tiene más realidad que el sujeto trascendental kantiano.

El abismo que separa el materialismo del idealismo, aun en su versión revisada por la fenomenología, no parece poder ser colmado sin traicionar una de estas dos posiciones ontológicas. Además, Jonas muestra que las dos posiciones, por su filiación postdualista, tropiezan con el problema del cuerpo: para el materialismo, el problema radica en la posibilidad de reducir la conciencia a las propiedades y al funcionamiento material del cuerpo; y para el idealismo, radica en la inscripción del sujeto trascendental (Kant) o de la conciencia pura (Husserl) en un cuerpo material. Mejor dicho para el materialismo, el problema es explicar la conciencia desde la materia -sin por ello retirar-le toda realidad (como epifenómeno o fenómeno paralelo sin poder causal real sobre el cuerpo material)- mientras que para el idealismo es explicar la encarnación de la conciencia -es decir, dar cuenta de la inscripción corporal de las formas y categorías a priori de la sensibilidad y del entendimiento (Kant) o de las ideas puras (Husserl)<sup>8</sup>.

Desde la perspectiva histórica que desarrolla Jonas en el ensayo antes citado, el cuerpo parece haber desempeñado un papel central -y problemático- en la evolución del pensamiento ontológico, desde los albores de la humanidad. Es por el problema de la muerte del cuerpo vivo que Jonas entiende el pasaje del animismo (en el cual todavía no existía un concepto como el de materia inerte, sin 'alma') al dualismo: el *cambio* del cuerpo en la muerte -el que algo desapareció de manera irreversible- está en relación directa con el planteamiento y el desarrollo del dualismo de sustancia (materia animada e inanimada). Para Jonas, la experiencia del cuerpo sigue siendo, todavía en nuestra época, el referente auténtico de la experiencia íntima de la vida: eso explica la imposibilidad constitutiva, para el materialismo, de dar cuenta del carácter vivo del cuerpo a partir de la sola consideración de su naturaleza material -sin agregarle nada de 'conciencia' a la materia. A la vez, el cuerpo vivo, en su concreción material, también cuestiona el idealismo: la encarnación de la vida

corresponde también a su arraigo en la materia; la conciencia no puede escapar a esta encarnación sin evadir al mismo tiempo la cuestión de la constitución del mundo (de los objetos) para la cual se proponía como fundamento. Mejor dicho: la vida, como experiencia corpórea, encarnada, desdibuja la posibilidad, tanto para el dualismo como para los monismos derivados de él (el materialismo y el idealismo), de imponerse como una ontología capaz de abordar el ser vivo en su totalidad.

### LA IDENTIDAD A PARTIR DE LA VIDA ENCARNADA

Para llegar a la formalización de la identidad desde la vida, debemos profundizar en el fenómeno de la identidad desde la experiencia de la vida encarnada. Para ello, estudiaremos cómo Jonas aborda la identidad desde la ontología de la vida que plantea antes de considerar algunas observaciones críticas sobre esta ontología. Estas observaciones están guiadas por nuestro objetivo de proponer, en la tercera parte de este ensayo, un esquema formal de la identidad desde la vida.

#### Identidad material e identidad viva: el esquema hilemórfico

En el ensayo *¿Es Dios un matemático?* Acerca del sentido del metabolismo, Hans Jonas aborda explícitamente el problema de la identidad de lo vivo. La significación ontológica del metabolismo, para Jonas, es la de una "libertad en la necesidad" de la cual emerge una "identidad funcional" *distinta* de la identidad material del organismo:

*El organismo coincide con la reunión fáctica de esos materiales [los que lo componen] en cada instante, pero no está atado a reunión concreta alguna de ellos a lo largo de los instantes, sino solamente a su forma, que es él mismo: dependiente de que estén disponibles como materiales, es sin embargo independiente de su mismidad como precisamente esos materiales concretos, y su propia identidad funcional no coincide con la identidad sustancial de ellos. (Jonas, 1966/2000, p. 124)*

Como lo indica el título de la sección 7 (forma y materia) de este ensayo, Jonas aborda la identidad de lo vivo desde el esquema hilemórfico: el organismo vivo corresponde a la forma que se mantiene y evoluciona *por* y *más allá* de la constante renovación de la materia que

lo compone en cada momento. La forma del organismo vivo conlleva un proceso, un aspecto funcional (metabolismo) que trasciende ontológicamente -como organismo- la identidad material, diferente en cada instante. En el dominio puramente material pasaría lo contrario: la forma que se mantiene, más allá del instante, no tiene un sentido ontológico diferente a lo que es la materia en cada instante, no es diferente de esta identidad material ni se *difiere* (carácter transitivo) al instante siguiente como para hablar de la misma forma -sino en el sentido de su degradación, que corresponde con la degradación de la materia que la compone. La forma de la materia no es independiente, como lo es la forma del organismo vivo, de la identidad material de sus constituyentes: desde la sola identidad material, la conservación de la forma viva aparecería como un puro accidente. No puede fundamentarse en la sola identidad material la distinción ontológica entre lo que es vida y lo que no lo es (Jonas, 1966/2000, p. 107). En la vida hay una inversión de la relación materia-forma respecto a lo que es en el mundo material: la identidad de los materiales que componen el ser vivo está en cada instante subsumida bajo la identidad funcional (forma) del organismo metabolizante. A través de la forma dinámica de un ser vivo, que sobrevive al aquí (lugar) y ahora (instante), se constituye una identidad cuya relación de necesidad con la materia es también libertad, de tal manera que es la identidad material del organismo que aparece como un accidente.

Según Jonas "la identidad orgánica debe ser de un tipo totalmente distinto" respecto a la identidad material (Jonas, 1966/2000, p. 127). La identidad material corresponde a la identidad lógica "A = A":

*La partícula de masa, identificable en su posición espacio-temporal, es sencillamente lo que es, sin que tenga que intervenir en ello para nada; es inmediatamente idéntica consigo misma, y no está obligada a afirmar esta autoidentidad como acto de su ser. La autoidentidad de su instante es el vacío A = A lógico; la de su sucesión o duración es vacío permanecer, no una nueva confirmación (Jonas, 1966/2000, pp. 126-127)*

La identidad viva, en cambio, tiene duración en el sentido ontológico de la palabra: en la vida se manifiesta un interés en durar (interioridad) que está en juego en cada momento de la vida, en su duración, y que acabará con ella. La duración de la vida corresponde al carácter

temporal de la vida entendida como fundamentalmente transitiva (relacional), antes de que el tiempo esté asociado a un patrón exterior para su medición. Este carácter temporal de la vida apunta en primera instancia hacia el futuro, hacia el devenir: de la duración surge el futuro como el punto hacia donde se mira al mismo tiempo que el pasado como el contexto que orienta esta mirada.

La identidad viva coincide con la apertura de unos horizontes espacio-temporales en los cuales se manifiesta el carácter transitivo (relacional) de la vida. La *relación* entre los distintos momentos de la vida -así como la relación entre las distintas partes del organismo- no se manifiesta como relación entre momentos -partes- constituidos fuera de esta relación sino como momentos integrados en una temporalidad -espacialidad- propia de esta relación: este aspecto relacional de la identidad de lo vivo es lo que nos permite distinguir entre un ser vivo y un artefacto material -aunque éste sea de tecnología moderna y haga parte de los aparatos mal llamados «inteligentes».

De esta manera vemos claramente que el esquema hilemórfico de Jonas no radica en el encuentro de una materia (preparada) con una forma (ideal) ya constituidos en el momento de relacionarse. La forma -y con ella la identidad- de un ser vivo *pasa necesariamente por la materia* sin por ello reducirse a la identidad de la materia por la cual pasa. Es en este *paso* por la materia más que en la materia que habría que buscar la constitución de la vida como identidad relacional.

Eso significa que a diferencia de la identidad material la identidad viva no es intransitiva (cerrada sobre sí misma) sino transitiva (relacional, abierta). Para la identidad material da igual la permanencia o el cambio: ninguna *relación* permite *conectar* lo que es, más allá del instante, con otros instantes: la dinámica de la materia no corresponde a la *dinámica de una identidad material* y no existe, propiamente dicho, un devenir material distinto del ser material en cada instante. Si bien se puede trazar la trayectoria de un objeto material (cuerpo físico) que se desplaza, es la continuidad en la *sucesión de las posiciones medidas* que legitima que *relacionemos* dos puntos sucesivos como pertenecientes a la misma trayectoria, no la percepción de una identidad viva en el movimiento de éste. Y esta sucesión reviste sentido porque resulta de una medición, es decir, de la aplicación de un patrón que nos permite, *desde afuera, relacionar una posición con otra*: esta relación se efectúa a partir de la

intervención de un ser vivo -en este caso el ser humano- que mide y proyecta el orden de la fuerza por la cual él sí vive sobre las posiciones medidas. De esta manera el movimiento parece ser del objeto, cuando en realidad se constituye en una relación (medición) en la cual interviene un ser vivo. El ser vivo, por su lado, experimenta de manera inmanente (desde adentro) la fuerza que le permite relacionar entre ellas las distintas posiciones del objeto como para afirmar que se trata del movimiento del objeto o de su trayectoria... La operación que consiste en 'relacionar dos posiciones medidas' solo se puede fundamentar desde la experiencia de la identidad en un ser vivo -la sola identidad material no permitiría legitimar esta operación. La identidad material, precisamente porque está cerrada sobre sí misma en cada instante y en cada posición, no está abierta a una identidad más allá de este instante o esta posición.

### Observaciones sobre la ontología de la vida de Jonas

#### a) La crítica de Renaud Barbaras

Barbaras sostiene en *Vie et intentionnalité* (2003) que en *el principio de vida* hay una tensión entre dos maneras de plantear una ontología de la vida: una directa, desde la experiencia que hacemos de la vida y otra indirecta, desde la cuestión del origen del concepto de causalidad. Barbaras considera, respecto a estos caminos distintos hacia la vida que:

*estas dos justificaciones de una ontología de la vida conducen a poner el acento sobre distintas dimensiones de la vida. La experiencia de la vida es fundamentalmente la de una unidad de interioridad y exterioridad mientras que la cuestión del*

*origen de la fuerza conduce a sacar a la luz otra dimensión, la del esfuerzo. Sin embargo, Jonas no caracteriza la relación entre estas dos dimensiones, de tal manera que no sabemos si [...] la conciencia solo se constituye en y por el esfuerzo, o si existe una interioridad precediendo el esfuerzo que sería entonces la fuente de éste. En realidad, la ausencia de cuestionamiento muestra [...] que Jonas se inscribe en la segunda perspectiva (Barbaras, 2003, pp. 46-47)<sup>9</sup>.*

La comprensión de la causalidad condiciona la manera como consideramos a la naturaleza: como un puro mecanismo (desde la sola causa eficiente) o como un lugar albergando finalidad (desde la experiencia de la 'fuerza' como origen auténtico del concepto de causalidad). Jonas está de acuerdo con Hume cuando afirma que la causalidad no hace parte de los datos de la percepción pero rechaza la idea según la cual tuviera un origen psicológico; y también rechaza la perspectiva trascendental de Kant que aborda a la causalidad como una «regla necesaria» del entendimiento (categoría a priori del entendimiento), condición de posibilidad de la constitución del mundo tal y como nos aparece en la percepción visual (objetivante). Para Jonas, el origen de la causalidad se sitúa primordialmente en la experiencia del cuerpo, en la experiencia de una *fuerza*, de un "actum" -que no es un "datum" de la percepción.

La crítica que hace Barbaras a la ontología de la vida de Jonas es importante para nosotros porque lo que le reprocha, es de no preguntarse acerca de la articulación entre fuerza o esfuerzo e interioridad o identidad viva. Para el problema que hemos planteado de abordar la

La comprensión de la causalidad condiciona la manera como consideramos a la naturaleza: como un puro mecanismo (desde la sola causa eficiente) o como un lugar albergando finalidad (desde la experiencia de la 'fuerza' como origen auténtico del concepto de causalidad).

identidad lógica desde la ontología de la vida de Jonas, esta observación de Barbaras es crucial: en la ontología de la vida de Jonas, coexistirían una determinación ontológicamente aceptable del fenómeno de la vida con una que, a los ojos de Barbaras, remite a las limitaciones –que Jonas expuso– del dualismo y de los monismos post-dualistas. Para Barbaras es ontológicamente aceptable la aprehensión de la vida como “fuerza” o “experiencia de un actum” si no se postula luego “una interioridad precediendo el esfuerzo que sería entonces la fuente de éste”. Como en el discurso de Jonas estas dos interpretaciones de la vida se mezclan sin que se aclare la relación entre ambas, Barbaras confiesa “a la vez una admiración y una incomodidad” (Barbaras, 2003, p. 43) respecto al proyecto ontológico de Jonas: le parece que Jonas supera el dualismo pero que vuelve a caer en él. Si el proyecto de una ontología de la vida está bien planteado, su desarrollo le parece problemático. Y lo problemático radicaría en la manifestación de una interioridad (previa a toda exterioridad) como *origen* auténtico del fenómeno de la vida: según Barbaras, hay que abordar la vida directamente desde la idea de una fuerza o de un esfuerzo sin remitir esta fuerza o esfuerzo a la existencia de una interioridad previa.

Insistimos sobre esta crítica porque nos parece fundamental, antes de plantear un esquema formal para la identidad viva, aclarar de qué manera pensamos abordar la identidad: ¿como “fuerza” todavía no polarizada por una interioridad (o una exterioridad, como en la identidad material) o como “fuerza” que emana de una interioridad que la precede ontológicamente?

Otra vez regresamos a la ontología de la vida de Jonas: la experiencia del cuerpo es un punto de partida, tanto para reconocer y limitar el alcance ontológico del materialismo y del idealismo como para volver a la pregunta del dualismo, pregunta que tiene que guiar la búsqueda de un “nuevo monismo integral”:

*el dualismo no fue una invención arbitraria, sino que la dualidad que sacó a la luz está fundada en el ser mismo. Un nuevo monismo integral, es decir, filosófico, no puede abolir la polaridad, sino que debe asumirla y superarla en una unidad del ser más alta, desde la cual los dos polos aparecen como aspectos de la realidad del ser o fases de su devenir. Ese monismo tiene que volver a plantear el problema que dio origen al dualismo (Jonas, 1966/2000, p. 31).*

Nosotros buscamos el esquema formal de un monismo que permita dar cuenta de la identidad de un ser vivo: queremos proponer, respecto a la identidad material, un esquema lógico de «orden superior», del cual se pueda derivar la identidad lógica ‘A = A’. La pregunta crucial es si hay que plantear este esquema desde una ontología de la vida centrada en la noción de *fuerza* (relación) o en el reconocimiento de una interioridad (polo interior). La cita de Jonas invitaría a inclinarse hacia la primera posibilidad porque nos dice que el monismo que se busca no puede partir de la polaridad: al contrario, la polaridad tiene que poder derivarse de su posición. Describir la identidad viva desde la consideración de una interioridad previa sería, a nuestra manera de ver, tomar la vía de la polarización y asumir como constituido (como interioridad) aquello de lo cual buscamos la constitución (la identidad en la vida). Así que no tendría sentido, sobre un plano ontológico, asumir primero una interioridad para luego derivarla de una operación relacional (fuerza) que la conecta con la exterioridad...

No nos interesa, en esta parte, contestar la pregunta de si la crítica de Barbaras de la ontología de la vida planteada por Jonas es acertada o no. No necesitamos, para los fines de este ensayo, comprometernos con la tendencia de Jonas, oportunamente detectada por Barbaras, de seguir de alguna manera prisionero del dualismo y de la polarización subyacente del campo del ser. Recibimos entonces la crítica de Barbaras más como una advertencia respecto al discurso de Jonas sobre la vida -advertencia que nos permite evitar «malas interpretaciones» o interpretaciones perjudiciales para nuestro propósito- que como una crítica que invalida la ontología que plantea. Ahora mismo seguiremos con esta discusión pero desde otra perspectiva: el diálogo entre ontología y fenomenología en el discurso de Jonas sobre la vida. Por el momento asumimos que abordar la constitución de la identidad desde la vida implica, a nivel ontológico, partir del carácter relacional (transitivo) de la vida -no como interioridad relacional sino como relación todavía no polarizada. Dicho de otra manera, asumimos un monismo ontológico que se centra en la noción de *fuerza o relación*.

### **b) Articulación fenomenología – ontología**

En la formación filosófica de Hans Jonas, dos corrientes desempeñaron un papel importante: la fenomenología -a través de Husserl y Heidegger- y la teología (realizó su

tesis de doctorado sobre la religión gnóstica). Respecto a la influencia de la teología en la ontología de la vida que propone, no es evidente y, en todo caso, indirecta. Por otro lado, podemos decir que lo sucedido en la segunda guerra mundial marcó a Hans Jonas como judío y como filósofo: tomó distancias con su formación filosófica (fenomenológica) y orientó su quehacer filosófico hacia problemáticas contemporáneas (como la vida y la ética) que surgen en el contexto del desarrollo tecnológico de la humanidad.

Sobre un plano que mezcla lo personal y lo filosófico, la promiscuidad de Heidegger con el nazismo (en cierto momento de su vida) tuvo un impacto importante en la determinación filosófica de Jonas: era el profesor que más admiraba y su actitud moralmente cuestionable fue interpretada por Jonas como una falla de su filosofía también. En este sentido la filosofía de Jonas se desarrolla, sino contra la de Heidegger, por lo menos desde la perspectiva de no repetir los errores de su maestro o, visto de otra manera, de tomar en consideración lo que la filosofía de Heidegger «dejó de lado» (como la moral y la vida)<sup>10</sup>. Sobre el tema que nos interesa aquí, la vida, es interesante notar que en *Ser y tiempo* la pregunta por la vida aparece como subordinada a la cuestión de la existencia del *Dasein*:

*La vida es un modo peculiar de ser, pero esencialmente sólo accesible en el Dasein. La ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa; ella determina lo que debe ser para que pueda haber algo así como un "mero vivir" [Nur-noch-leben] (Heidegger, 1927/2003, p. 75)*

Mientras que para Heidegger la vida solamente es accesible de manera "privativa", a partir del *Dasein*, para Jonas es todo lo contrario: hay que partir de la experiencia (transitiva) de la vida para construir una ontología de la vida que abarque a la humanidad (al *Dasein*) como una de sus manifestaciones. Para Jonas, parecería más bien que fuera la física -entendida en el sentido clásico de una ciencia objetiva cuyo objeto es la materia inerte, *sin vida*- la que se hace sobre un modo privativo. El objeto físico no contempla el carácter relacional de la vida en su constitución: en el distanciamiento (necesario para la objetividad) en el cual aparece, este carácter relacional desaparece. Jonas mismo se pregunta:

*si la vida representa una complejificación cuantitativa en la ordenación de la materia, de modo que su libertad o su teología no pasan de*

*ser una aparente difuminación de la tan simple como férrea determinación de la materia [...], o si por el contrario la materia «muerta» debe ser entendida privativamente, como un modo deficiente de las propiedades de la vida sentiente, como su limitación al mínimo de un estado germinal infinitesimal (Jonas, 1966/2000, p. 39).*

En esta misma obra, cuando Jonas se pregunta hacia qué perspectiva sobre la transición materia-vida se inclinaría -personalmente y especulativamente-, afirma que:

*La conjetura que me resulta más convincente es que ya la transición de la sustancia sin vida a la dotada de ella, la primera autoorganización de la materia hacia la vida, estaba motivada por una tendencia que trabajaba en las profundidades del ser hacia precisamente los mismos modos de libertad a los que esa transición iba a abrir la puerta. Esa conjetura afecta a la concepción de todo el sustrato anorgánico sobre el que se levanta el edificio de la libertad (Jonas, 1966/2000, p. 16).*

Finalmente, vemos que es hacia una «biologización de la física» que Jonas se inclinaría -más que hacia una física privativa (respecto a la biología). Lo que propone Jonas es volver a la materia pero a la luz de la experiencia de la vida encarnada... No vamos a discutir aquí esta propuesta epistemológica para la física; solo queremos indicar que no es el único autor que propone pensar la materia de esta manera<sup>11</sup>. En todo caso vemos que la ontología de la vida que plantea Jonas rompe con la existencia del *Dasein* de Heidegger: en vez de buscar acceder a esta ontología de manera privativa, a partir de la existencia del *Dasein*, Jonas plantea un acceso directo al fenómeno de la vida como *fuera* (experiencia de la vida encarnada) y busca acceder a la constitución de la humanidad de manera aditiva, desde la vida.

Respecto a la fenomenología husserliana, ya hemos visto, en la sección que le dedicamos en la primera parte de este ensayo, que Jonas considera que «no es suficiente» para contestar los problemas que plantea la experiencia del cuerpo (del hambre o de la sed, por ejemplo). Queremos ahora insistir sobre la utilización de la descripción fenomenológica en la ontología de la vida que plantea Jonas. En *el principio vida* -en una nota de pie de página- Jonas aclara la diferencia entre perspectiva fenomenológica (descriptiva) y ontológica

(especulativa) respecto al problema del origen de la libertad. Se pregunta si la libertad solo hace parte de la esencia de la vida o si es una posibilidad escondida (sin despertar) en la materia. Notamos que se trata de la misma pregunta (aplicada al concepto de libertad) que la pregunta, mencionada antes, por la transición materia-vida. Es ahí que Jonas precisa que "el paso de la validez descriptiva a la etiológica es una osadía de la especulación" (Jonas, 1966/2000, p. 129) que va a la par con el paso de una perspectiva fenomenológica a una ontológica. Cuando Jonas afirma que el concepto de libertad "puede guiar nuestra interpretación de la vida" (1966/2000, p. 129) se refiere al que podamos utilizar este concepto en la descripción del fenómeno de la vida. Cuando formula la conjetura según la cual la libertad puede ser vista como una fase del ser que se manifiesta como tal en la vida pero que ya estaba presente en la materia (como una tendencia del ser), adopta un punto de vista ontológico (especulativo): la vida misma refleja una tendencia del ser hacia la libertad, tendencia escondida en la materia y *causa* (etiología) del paso de la materia a la vida, paso hacia la plenitud del ser como libertad...

Podríamos hacer un paralelo entre esta observación y la crítica de Barbaras: éste le reprocha precisamente la falta de articulación entre estos dos puntos de vista, lo que conduciría a una contaminación perjudicial de la ontología por la fenomenología. Para Barbaras, el punto de vista fenomenológico que adopta Jonas es problemático: a partir de la experiencia del cuerpo tiende a darle demasiada importancia a la dimensión de interioridad de la vida aprehendida como *fuerza*. Esto perjudica a la ontología de la vida que plantea porque lo conduce a reconocer una interioridad como origen de la fuerza que caracteriza ontológicamente a la vida: la fuerza en cuestión es para Barbaras constitutiva de los polos (interior y exterior) que por ella se relacionan y por lo tanto no puede ontológicamente derivarse de una interioridad -sino que la interioridad tiene que derivarse de la posición ontológica de esta fuerza. La cuestión de los presupuestos ontológicos que uno asume a la hora de proponer una descripción fenomenológica de la vida es crucial para nuestro objetivo: tendremos que distinguir muy claramente entre lo que remite a un punto de vista ontológico y lo que es del orden de una descripción fenomenológica para proponer un esquema de la identidad desde la vida encarnada.

Abordar la constitución de la identidad desde la vida implica, a nivel ontológico, partir del carácter relacional (transitivo) de la vida -no como interioridad relacional sino como relación todavía no polarizada. Dicho de otra manera, asumimos un monismo ontológico que se centra en la noción de fuerza o relación.

## ESQUEMATIZACIÓN DE LA IDENTIDAD DESDE LA VIDA ENCARNADA

En esta última parte, proponemos un intento de esquemización de la identidad a partir de la *posición ontológica* de la transitividad (carácter relacional) de la vida. Este postulado ontológico es un punto de partida para la descripción fenomenológica de la identidad viva. Ya hemos indicado porqué, a nivel ontológico, asumimos un monismo de relación: la vida encarnada se manifiesta primero como relación o fuerza, antes de manifestarse desde alguna polaridad. La descripción de la experiencia de la vida pasa entonces por la descripción de una relación que no relaciona polos ya constituidos sino polos que por ella se constituyen. La constitución de interioridad y exterioridad así como los horizontes espacio-temporales asociados a estos polos tienen que aparecer en el esquema que buscamos como resultado de la descripción fenomenológica de este carácter relacional de la vida. Lo que no podemos hacer es partir de un polo ya constituido para describir la identidad encarnada como identidad relacional.

En lo que acabamos de decir distinguimos entre punto de vista ontológico y fenomenológico de la manera siguiente: la ontología asume un modo de ser de la vida (como fuerza, relación) mientras que la fenomenología parte de lo asumido a nivel ontológico para describir cómo aparece. Postulamos que la ontología es especulativa: en la medida en que radica en la adopción de un punto de partida para la descripción fenomenológica, puede justificar por qué escogió este punto de partida más que otro pero no puede demostrar la verdad de este punto de partida. La descripción fenomenológica, en cambio, puede ser controvertida en su acuidad y su pertinencia por otra descripción desde la perspectiva del mismo punto de partida ontológico. Para la distinción -entre ontología y fenomenología- que intentamos elaborar aquí es importante precisar que no estamos hablando como tal de la ontología de la vida de Jonas (aunque nos inspiremos constantemente en ella) y de la descripción fenomenológica husserliana. Por ejemplo, la cuestión de quién efectúa la descripción fenomenológica no remite para nosotros a la posición de un sujeto -o una conciencia- trascendental sino a la *posición del carácter relacional de la vida encarnada*. Es a partir de *la vida entendida como relación* que pensamos describir el surgimiento de una interioridad capaz de exteriorización y correlativamente de una exterioridad

capaz de interiorización. La fenomenología que planteamos tiene que «limitarse» por el momento a la descripción de lo que fue asumido a nivel ontológico: en nuestro caso, la descripción de la vida encarnada como relación.

¿Cómo hacer, entonces, para describir la constitución que opera en esta relación sin partir de un polo ya constituido? Una manera de hacer sería precisamente describir esta relación como *constitución simultánea de interioridad y exterioridad que abre horizontes espacio-temporales*. Antes de seguir con esta propuesta tenemos que aclarar en qué sentido hablamos aquí de simultaneidad. Simultáneo no quiere decir «que ocurre en el mismo momento» ya que el esquema que buscamos intenta describir la constitución del horizonte espacio-temporal a partir del cual hablamos de antes y después, de aquí y allí... La simultaneidad remite aquí a la *in-diferenciación temporal*: el esquema que buscamos se sitúa a un nivel ontológico en el cual prima el momento de la relación, momento en el cual se constituyen (se diferencian) las nociones temporales de antes y después -y por lo tanto, momento en el cual estas nociones todavía no aparecen como constituidas (diferenciadas). El sentido de esta in-diferenciación temporal es el sentido de una diferenciación temporal operada en la relación pero no antes de ella. A esta in-diferenciación temporal corresponde, de la misma manera, una in-diferenciación espacial que se diferencia en la constitución de interioridad y exterioridad, por la relación. De alguna manera, lo que decimos sobre la constitución del tiempo corresponde a lo que Bergson llama *durée* [duración] (Bergson, 1938/2003). La *durée* no significa el tiempo ya constituido desde un patrón temporal que nos permite discretizar (espacializar) el tiempo y representarlo como sucesión de instantes regularmente dispuestos. Al proceder de esta manera, se proyecta espacialmente (linealmente) las divisiones operadas en la *durée* con un patrón temporal: se especializa el tiempo. De la misma manera, la vida aprehendida como fuerza se sitúa al nivel de la *durée*, al nivel de la constitución del carácter temporal de la vida que no aparece como sucesión de instantes (tiempo ya constituido).

Como constitución simultánea de interioridad y exterioridad, esta relación *opera como un "actum", tanto del exterior hacia el interior (interiorización) como del interior hacia el exterior (exteriorización)*. Hay que precisar que este doble movimiento de constitución no opera a partir de un «exterior» y de un «interior» que estarían constituidos como interioridad y exterioridad sino como interiorización

y exteriorización que engendran simultáneamente interioridad y exterioridad: el acto (interiorización-exteriorización) viene antes de lo que por él se constituye. Sin embargo, y desde el punto de vista fenomenológico, esto plantea el problema de la descripción de este «exterior» e «interior», que no son interioridad y exterioridad constituidos, pero sobre los cuales *opera la constitución a nivel de la descripción*. ¿Cómo concebir este «interior» y «exterior» sin que en ellos se consuma la constitución de interioridad y exterioridad? En efecto, plantear un «interior» y un «exterior» del cual parte la exteriorización y la interiorización, ¿no sería plantear los polos de una relación antes de la relación por la cual -se suponía- se constituyen estos polos? Aquí tenemos que admitir que hay una dificultad: la descripción fenomenológica no parece poder explicitar el orden ontológico de la constitución. Pero esta dificultad puede ser levantada si limitamos el alcance de la descripción fenomenológica en función de la distinción que hacemos entre punto de vista ontológico y fenomenológico: la descripción fenomenológica no puede pretender alcanzar el orden ontológico de la constitución en toda su plenitud (este objetivo la confundiría con la especulación metafísica) sino que tiene que limitarse a la descripción de un orden fenomenológico que permite dar cuenta del aparecer de una interioridad y exterioridad constituidos (con sus horizontes respectivos). La descripción fenomenológica parte de lo que se asumió a nivel ontológico como relación para intentar describir la constitución de lo constituido por esta relación: en este sentido el doble movimiento que planteamos a nivel descriptivo (de exteriorización e interiorización) no se confunde con *lo que es la relación a nivel ontológico* sino con el conocimiento que de ella obtenemos mediante la descripción fenomenológica. Este doble movimiento es una manera de describir fenomenológicamente esta relación para aprender a conocerla -sin nunca pretender conocerla completamente (sería confundir ontología y fenomenología).

Con esta precisión podemos seguir con la caracterización fenomenológica de este «exterior» e «interior» sin caer en una contradicción con el planteamiento ontológico de la vida encarnada como - primero- relación. Hemos dicho que en la descripción de esta relación por un doble movimiento de constitución (interiorización y exteriorización), «exterior» e «interior» no pueden ser descritos como interioridad y exterioridad constituidos: ¿cómo describirlos entonces? Si sobre ellos opera este doble movimiento para llegar a una interioridad y exterioridad constituidos,

tenemos que pensar -como para el espacio y el tiempo- que se trata de un *interior y un exterior in-diferenciados*. Esta in-diferenciación significa que se diferencian, en este doble movimiento (interiorización-exteriorización), como constituidos: en este sentido fenomenológico, son *constituyentes*, porque conducen, a través de la constitución, a lo constituido. Pero no son constituyentes en el sentido ontológico de que explicarían la constitución: son constituyentes en el sentido fenomenológico de que en la descripción de la relación, aparecen como *punto de partida de un movimiento que conduce a lo constituido*. Eso es lo que aparece: una interioridad y una exterioridad in-diferenciados, de dónde se origina la constitución. No se trata de un origen que explicaría la constitución como si fuera el principio de ésta ya contenido en el origen: se trata de un *origen dual*, que aparece por la descripción de la constitución como doble punto de partida.

La descripción del fenómeno de la identidad desde la vida encarnada remite, desde esta perspectiva, al aparecer de una interioridad constituyente (temporalmente in-diferenciada) y de una exterioridad constituyente (espacialmente in-diferenciada). Lo constituido y lo constituyente de la interioridad y la exterioridad se refieren a la manera cómo podemos describir fenomenológicamente la relación entre interioridad y exterioridad sin plantear que los polos "interioridad" y "exterioridad" están ya constituidos antes de esta relación -o que la constitución radica en lo constituyente. En este sentido la descripción tiene que asumir un doble movimiento de exteriorización (espacialización de una interioridad in-diferenciada, constituyente) e interiorización (temporalización de un espacio in-definido, constituyente). En este doble movimiento, lo constituyente no es accesible sino una vez operada la constitución que conduce a lo constituido, *en relación con la interioridad y exterioridad constituidos*: la interioridad y exterioridad experimentados en la vida encarnada no son por lo tanto ni la interioridad o exterioridad constituyentes ni la interioridad o exterioridad constituidos sino una interioridad y exterioridad relacional entre lo constituyente y lo constituido. Es en esta relación que se abren los horizontes del tiempo y del espacio que permiten a la identidad que se manifiesta en la vida encarnada trascender la identidad espacio-temporalmente en-cerrada de la materia sin vida. Esta manera de entender la identidad desde la vida conduciría a plantear el esquema siguiente:



Gráfico 1. Esquema de la configuración de la identidad.

## CONCLUSIÓN

En este ensayo esbozamos la búsqueda de un esquema formal para describir la constitución de la identidad a partir de la vida encarnada. Para ello, nos apoyamos en la ontología de la vida de Hans Jonas. Su argumentación sobre la manera como el cuerpo desafía la ontología dualista y las post-dualistas (materialismo e idealismo) así como su reflexión sobre la irreductibilidad del fenómeno de la vida a la identidad material del organismo nos convenció de que se podía volver a pensar la constitución de la identidad a partir de la vida encarnada.

La identidad sirve de base, como axioma, para la matemática, la física y de manera general, para cualquier actividad que pretende fundamentarse en la lógica formal. El axioma de identidad ('A es A') corresponde, en lógica, a la formalización de la identidad desde la igualdad ( $A = A$ ). Sin embargo, entre el fenómeno de la identidad como se nos presenta desde la vida y la formalización de este fenómeno por la lógica, la abstracción tiene que recurrir a un intermedio: el axioma de identidad en lógica corresponde a la formalización de la identidad material, que no se manifiesta de manera relacional (como en la vida encarnada) sino de manera presencial -desde la permanencia material. Teniendo en cuenta esta observación, orientamos la búsqueda de un esquema capaz de describir la constitución de la identidad por la *posición ontológica de este aspecto relacional de la vida encarnada*.

El intento de esquematización de la identidad que propusimos a partir del estudio crítico de la ontología de la vida de Jonas queda por precisar y comprobar. Tenemos primero que precisar la definición de los distintos elementos

del esquema que propusimos: los polos interior y exterior, el doble movimiento de exteriorización-interiorización, la in-diferenciación de lo constituyente, la relación entre constituyente y constituido. Aunque no ahondamos en las objeciones que se le puede hacer a este esquema, tenemos que indicar que son numerosas... Nuestra capacidad de contestar estas objeciones depende en buena medida de qué tan bien tenemos definidos (fundamentados) los elementos que componen este esquema. A la vez, tenemos que comprobar la pertinencia de este esquema como referente lógico. En efecto, la fuerza de la lógica es su carácter invariante como lenguaje que permite, en varias situaciones, operar una formalización de los fenómenos. Respecto al esquema que propusimos, tenemos que tratar de aplicarlo a varias situaciones para comprobar en qué medida constituye un lenguaje invariante, que permite la formalización de los fenómenos.

## NOTAS

- 1 Este ensayo filosófico hace eco a un ensayo más extenso, que propusimos como resultado de la investigación titulada "la bioética a la luz de las epistemologías de segundo orden", investigación propuesta por Sergio Osorio desde la UMNG (Universidad Militar Nueva Granada) y en la cual venimos participando en representación de la FUCS (Fundación Universitaria de Ciencias de la Salud) durante un año (2012-2013).
- 2 Potter (1911-2001) y Jonas (1905-1993) fueran contemporáneos pero lo más probable es que no se hayan conocidos como autor ya que, a nuestro conocimiento, ningún texto de Jonas menciona a Potter o a uno de sus escritos.
- 3 Para una presentación más detallada de esta ampliación del marco de la ética en la responsabilidad que propone Jonas, se puede consultar el texto de la presentación que realizamos en ocasión del VI congreso internacional de Bioética organizado por la UMNG: *Vida, anticipación y técnica: la bioética como extensión del dominio de la ética* (Macraigne, 2012).

- 4 Literalmente 'materia pensante'-'materia extendida' pero también significa dualismo idealismo-materialismo, 'mente intencional'-'cuerpo inerte' y alma 'eterna'-'cuerpo mortal'...
- 5 Esta reducción consta de dos etapas: una primera etapa de puesta entre paréntesis del mundo o suspensión de la tesis de existencia del mundo que desemboca de facto en una re-orientación de la mirada hacia el aparecer del mundo. Es a partir de esta re-orientación de la mirada que se puede acceder, según Husserl, a los 'puros' fenómenos y así fundamentar un conocimiento riguroso alternativo al conocimiento objetivante. Para el lector interesado en profundizar en el método de la fenomenología husserliana, aconsejamos consultar las *Ideas relativas a una filosofía pura y una fenomenología trascendental* (Husserl, 1913/1963).
- 6 La fenomenología husserliana evolucionó a lo largo de la vida de Husserl (fechas), a medida que fue trabajando y desarrollando su proyecto filosófico. La versión de la *reducción fenomenológica* que presentamos aquí se refiere a la manera cómo, al inicio de su obra, Husserl la fue planteando; luego, la cuestiona, la completa, la amplía, propone otras reducciones y hasta otra manera de conducir la indagación fenomenológica. En *Lógica formal y lógica trascendental* (Husserl, 1929/1962), apela a varias reducciones para entender la constitución de la lógica formal. Para consultar un trabajo académico que dé cuenta de esta evolución del pensamiento de Husserl, ver el artículo "La fenomenología genética en *Lógica formal y lógica trascendental*: origen y legitimidad de la lógica formal" (León y Macraigne, 2006).
- 7 Traducción propia desde el francés. En la presentación de *Pour une éthique du futur* (Jonas, 1992-1993), Philippe Ivernel indica que de los dos textos aquí se componen este libro: "el primero «filosofía. Mirada hacia atrás y hacia delante al fin del siglo» puede pasar por un testamento del autor, a la manera de una autobiografía intelectual. Se trata de una conferencia que tuvo

- lugar el 25 de mayo de 1992 al Prinzregententheater de Munich, en el marco de una serie dedicada al «fin del siglo»" (Jonas, 1992-1993, p. 9). No conocemos una traducción al español de esta conferencia, por lo cual decidimos traducir la cita reproducida aquí desde la traducción francesa de la cual disponemos.
- 8 Es notable que sobre la cuestión de la experiencia del cuerpo, la fenomenología husserliana haya especificado dos modos de conciencia del cuerpo: *Körper* (cuerpo objetivo, material, ya constituido) y *Leib* (cuerpo vivido en primera persona). Si bien esta distinción permite una aprehensión más pertinente del cuerpo vivo, sigue prisionera de la división postdualista de la experiencia del cuerpo, de tal manera que no se entiende muy bien cómo se relacionan estas dos dimensiones de la vida encarnada.
- 9 No conocemos una traducción al español de este libro de Barbaras, por lo cual decidimos traducir la cita reproducida aquí desde el original francés del cual disponemos.
- 10 Sobre esta dimensión más personal de la filosofía de Jonas, se puede consultar los mismos escritos de Jonas y en particular el texto que citamos antes: *filosofía. Mirada hacia atrás y hacia delante al fin del siglo* (Jonas, 1992-1993). Recordemos que Philippe Ivernel indica, sobre este texto, que "puede pasar por un testamento del autor, a la manera de una autobiografía intelectual". Jonas escribió también sobre *Heidegger y la teología* en el capítulo 10 de *The phenomenon of life* (este texto que no aparece en la traducción española porque ésta se realizó desde el libro en alemán, libro en el cual no está incluido este texto sobre heidegger).
- 11 Otros autores asumen también a la vida como un fenómeno que afecta a la manera como entendemos el universo. Un clásico en este sentido es *La trama de la vida* de Fritjof Capra (1996). Para un autor colombiano se podría consultar a Eugenio Andrade (Andrade, 2009).

## REFERENCIAS

- ANDRADE, E. (2009). Ontogenia del pensamiento evolutivo: hacia una interpretación semiótica de la naturaleza. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- BARBARAS, R. (2003). Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques. París: J. Vrin.
- BERGSON, H. (1938/2003). La pensée et le mouvant. París: Quadrige – Presses Universitaires de France.
- CAPRA, F. (1996). La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos, Trad. David Sempau. Barcelona: Anagrama.
- HEIDEGGER, M. (1927/2003). Ser y tiempo, Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta.
- HUSSERL, E. (1913/1963). Ideas relativas a una filosofía pura y una fenomenología trascendental, I. México: Fondo de Cultura Económica.
- HUSSERL, E. (1929/1962). *Lógica formal y lógica trascendental*, Trad. Luis Villoro. México: UNAM.
- JONAS, H. (1966/2000). El principio vida. Hacia una biología filosófica, Trad. José Mardomingo. Madrid: Trotta.
- JONAS, H. (1979/1994). El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica, Trad. Javier M<sup>a</sup> Fernández Retenaga. Barcelona: Herder.
- KANT, I. (1793/1996). La religión dentro de los límites de la mera razón. México: Porrúa.
- KANT, I. (1996). Crítica de la razón pura. México: Porrúa.
- LEÓN, F. y MACRAIGNE, S. (2006). "La fenomenología genética en *Lógica formal y lógica trascendental*: origen y legitimidad de la lógica formal", en *Revista Saga*, No. 14, revista de estudiantes de filosofía, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, segundo semestre de 2006 (pp. 51 a 61).
- MACRAIGNE, S. (2012). "Vida, anticipación y técnica: la bioética como extensión del dominio de la ética", en *Memorias del VI Congreso Internacional de Bioética* (10, 11 y 12 de octubre de 2012), Universidad Militar Nueva Granada (UMNG), Fundación Universitaria de las Ciencias de la Salud (FUCS), pp. 66-72. Disponible en: [http://www.pro-blearning.net/congreso/anexos/Memorias\\_VI\\_Congreso\\_Internacional\\_Bioetica.pdf](http://www.pro-blearning.net/congreso/anexos/Memorias_VI_Congreso_Internacional_Bioetica.pdf).
- MORIN, E. (1986). El método III: el conocimiento del conocimiento. Madrid: Cátedra.
- MORIN, E. (1990). Introducción al pensamiento complejo. Barcelona: Gedisa.
- OSORIO G., S. (2008). Bioética y pensamiento complejo: estrategias para enfrentar el desafío planetaria, Bogotá: Archel – UMNG.
- OSORIO G., S. (2012). Bioética y complejidad III. Antropología y complejidad humana. Bogotá: JAVEGRAF – UMNG.
- POTTER, V. R. (1971). *Bioethics: Bridge to the Future*. New Jersey: Prentice Hall.