

## RESUMEN

El filósofo judío-alemán Hans Jonas fue el primer filósofo en ingresar a la discusión de las cuestiones relacionadas con la ética médica en el decenio de 1960, en los Estados Unidos. A partir de la filosofía de Spinoza y de Whitehead, así como de la teoría de la evolución darwiniana y la biología molecular, Jonas elaboró una categoría filosófica y científica llamada *organismo-metabolismo*, la cual está contenida en el libro *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* (1966). Dicha categoría permite explicar básicamente los fenómenos de la vida desde los organismos celulares más primitivos, como la ameba, hasta los más complejos, como el ser humano; el intercambio de materia y energía del ambiente (Stoffwechsel) dentro del organismo, esto es, el metabolismo, permite explicar filosóficamente algunos procesos orgánicos tales como la fotosíntesis, la capacidad de movilizarse de los animales para buscar alimentos y la libertad del ser humano. En tal contexto filosófico y científico, Jonas empezó a reflexionar sobre los problemas éticos de la investigación clínica con seres humanos, el concepto de coma irreversible y muerte cerebral, eutanasia, trasplante de órganos, eugenesia, técnicas de procreación artificial, clonación, entre otros relacionados con la manipulación genética del ADN. Consecuentemente, en el libro *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilization* (1979), Jonas desarrolló la ontología del ser vivo y una ética de la responsabilidad mientras criticaba el uso desmesurado de la naturaleza por parte de la ciencia y la tecnología mecanicista, comprendida generalmente como parte de un proyecto político y económico de dominación y explotación de las riquezas de la naturaleza, el cual fue concebido, según Jonas, como el criterio de «progreso» de la civilización occidental moderna. Posteriormente, en el marco filosófico de la ética de la responsabilidad para la civilización tecnológica, Jonas actualizó y publicó los estudios precedentes de ética médica en su libro *Technik, Medizin und*

*Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985), insistiendo particularmente sobre la necesidad de conservar la imagen del ser humano; de acuerdo con este libro realizamos nuestra investigación y crítica sobre la ética médica. A pesar de que las teorías científicas evolucionan considerablemente, el paradigma científico y tecnológico según el cual Jonas pensó el sistema filosófico de la vida (ontología del ser vivo), permanece vigente en la actualidad, razón por la cual los principios fundamentales de la ética de la responsabilidad permiten reflexionar aún históricamente sobre los problemas éticos del medioambiente (ecología) y la ética médica (salud humana y pública), simultáneamente. Así, pues, Hans Jonas fue el primer filósofo en crear un sistema ético que considera el valor ontológico de la vida (plantas, animales), la responsabilidad del ser humano por la naturaleza y el uso adecuado de la ciencia y la tecnología por la biomedicina. Por eso, el sistema filosófico jonasiano constituye justamente una *bioética* de la responsabilidad.

## INTRODUCCIÓN

La bioética constituye una disciplina académica interdisciplinaria que surgió en los Estados Unidos a finales del decenio de 1960 debido a los dilemas éticos planteados por el progreso de la ciencia y la tecnología en el ámbito de la medicina. En esta investigación de bioética se analiza, en el marco de la historia de la filosofía y de la biología, la fundamentación filosófica y científica de la categoría ontológica llamada *organismo-metabolismo*, a fin de contextualizar los principales temas relacionados con la ética médica que desarrolló el filósofo judío-alemán Hans Jonas (1903-1993). Esta categoría ontológica creada por Jonas se encuentra contenida en el libro *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* (1966) y subyace posteriormente en la ética de la responsabilidad del libro *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilization* (1979), particularmente entre algunos de los razonamientos éticos relacionados con el inicio y final de la vida humana, contenidos en el libro *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985). A pesar de lo que pensaba Habermas sobre el éxito tardío del libro *Das Prinzip Verantwortung*, en realidad, desde que fuera publicado, este libro tiene un éxito constante en cuanto a la ética medioambiental, inclusive fuera de Alemania. Sin embargo, es cierto que hace falta una recepción de la antropología filosófica de Hans Jonas, como sugiere Habermas, sobre todo a partir del libro *Technik, Medizin und Ethik*, la cual será desarrollada aquí específicamente en términos de bioética.

En la historia de la filosofía, Hans Jonas fue el primer filósofo que introdujo, desde finales de la década de 1960, la reflexión ético-filosófica en el ámbito de la incipiente ética médica y, al mismo tiempo, incorporó en el seno de la filosofía, desde aquel ámbito de la biomedicina, la reflexión ética sobre las consecuencias del uso inadecuado de la ciencia y la tecnología para el ser humano y el medioambiente. Ambos elementos de la bioética,

el médico y el medioambiental, fueron desarrollados complementariamente por Jonas a partir de una fundamentación ontológica, cuya sistematización en esta investigación será denominada «bioética de la responsabilidad».

De hecho, antes de introducirse en los problemas de la ética médica y medioambiental, Jonas había constituido una biología filosófica, gracias a una fenomenología hermenéutica del ser viviente, según la experiencia vivida de la mutilación de los cuerpos humanos durante los años de la Segunda Guerra Mundial. Este acontecimiento histórico y la experiencia y el destino vivido por muchas personas en los campos de concentración en Auschwitz, le permitió a Jonas posteriormente dilucidar de manera crítica algunos dilemas éticos relacionados con la ciencia y la tecnología.

Desde aquellos años de guerra, cuando Jonas era miembro de la brigada inglesa, su pensamiento se dirigió a la interpretación del fenómeno de la vida y la muerte a partir de la utilización de algunas categorías existenciales de la filosofía de Martin Heidegger, las cuales había desarrollado y criticado a partir de sus estudios sobre el gnosticismo en la Antigüedad tardía. Durante aquel acontecimiento bélico, Jonas comenzó a estudiar independientemente las ciencias naturales como un intento de comprender el ser viviente, pero después de su llegada a Canadá y a los Estados Unidos en los años de la década de 1950, se encontró con la «filosofía del organismo» de Alfred North Whitehead, la cual le permitió comprender la vida y el ser viviente como un proceso. De ahí que Jonas comenzara a escribir sobre el fenómeno de la vida y la muerte a partir de su propia experiencia vivida y de una interpretación filosófica de algunos datos científicos de la biología de su época, los cuales intentaremos dilucidar de manera crítica en esta investigación. La bibliografía biológica utilizada por Jonas para elaborar su biología filosófica o la «revolución ontológica» fue extensa, como puede constatare en los archivos de sus escritos y documentos personales<sup>1</sup>.

En realidad, para fundamentar la ética de la responsabilidad, Jonas consideró el conocimiento de la biología de su época, pero sin depender de la ciencia exclusivamente, dado que el carácter mecanicista que subsiste desde los tiempos modernos no permite comprender la vida integralmente. A pesar de que la vida puede ser *explicada* científicamente gracias a la biología, para Jonas el fenómeno de la vida constituye una realidad

---

<sup>1</sup> *Philosophisches Archiv der Universität Konstanz, Hans Jonas Nachlaß*. Los archivos más importantes se encuentran en las siguientes signaturas: HJ 2-13-6: Bibliografía manuscrita a mediados de la década de los años cincuenta sobre obras de biología; HJ 3-24-a: Bibliografía manuscrita de ciencia y biología concerniente al tema *Problem of Organism in Modern Science and Philosophy*; HJ 3-24-b: Apuntes de los años cincuenta con el título *Organism Material*, con indicaciones bibliográficas y conceptos de la biología.

Todos los textos mencionados con la abreviación HJ tienen el permiso de los Archivos filosóficos de *Universität Konstanz*.

## INTRODUCCIÓN

más amplia que hechos positivos y teorías científicas. La vida puede ser *comprendida* también filosóficamente por medio de una fenomenología hermenéutica, como una interpretación fenomenológica del *ser-abí-orgánico* que considera el aspecto subjetivo que se manifiesta en los seres vivientes, en contraposición a una excesiva objetivación mecanicista de la vida en el ámbito de la ciencia y la tecnología moderna.

En tal sentido, la investigación será ante todo de naturaleza filosófica. En efecto, la explicación realizada por Jonas del fenómeno de la vida será de tipo teleológica, dado que su filosofía se encuentra arraigada en gran medida en la teleología aristotélica y kantiana, aunque estableciendo una crítica porque no se consideraba anteriormente la vida como un proceso, sino de manera causal dirigida por factores externos. La teleología ha sido constantemente una manera de explicar la vida, pero Jonas intentó comprenderla desde el ser viviente mismo, sin recurrir a explicaciones ajenas, sean antropológicos o divinos.

En la reciente publicación de las obras completas de Hans Jonas puede constatarse la manera cómo los especialistas alemanes han ordenado los escritos jonasianos por temáticas. En efecto, el primer tomo publicado muestra la relación entre la teoría y la práctica de los temas relacionados con la filosofía de la vida y la ética de las ciencias de la vida en el libro: Hans Jonas (2010). *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Philosophische Hauptwerk, Band I/1. Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*. Freiburg i.Br./Berlin/Wien: Rombach Verlag.

En esta investigación, hacemos una articulación o sistematización de dichos escritos para evidenciar lo que aquí denominamos la «bioética de la responsabilidad». En cuanto se refiere al ámbito de la bioética, la bioética de la responsabilidad de Hans Jonas debe ser comprendida ante todo como un hito en la historia de la filosofía y de la bioética, dado que esta constituye el primer paradigma filosófico de la bioética que empezó a ser forjado ontológicamente desde finales de la década de los años de 1960, según demostraremos en la sistematización e interpretación de su obra filosófica. Después de haber realizado una fundamentación ontológica de la ética de la responsabilidad, los dilemas éticos que presentaron la ciencia y la tecnología en el ámbito de la biomedicina, después de la segunda mitad del siglo XX, fueron ilustrados también por Jonas mediante una interpretación de las éticas tradicionales, sobre todo la ética aristotélica y kantiana. Él no ignoró los sistemas éticos tradicionales, pues estos cumplen una función fundamental en cuanto a la deliberación de las acciones humanas. Pero, él consideró que en la actualidad dichas éticas eran insuficientes para abordar los problemas concernientes a la vida y la muerte del ser humano que ponían la ciencia y la tecnología, pues ni Aristóteles ni Kant vislumbraron

las disyuntivas éticas que presentaron la biomedicina en la pasada centuria con el desarrollo de la ciencia y la tecnología. En tal sentido, Jonas consideraba que la deliberación ética acerca del actuar del ser humano y la utilización de los seres vivos debía estar arraigada en una fundamentación ontológica del *organismo-metabolismo*, en contraposición al mecanicismo de la epistemología de la ciencia y la tecnología modernas.

La categoría ontológica *organismo-metabolismo* desarrollada por Jonas en el libro *The Phenomenon of Life* será presentada brevemente en esta investigación como una interpretación de algunas teorías biológicas de su época, a partir de la filosofía del organismo de Baruch de Spinoza y Alfred North Whitehead, en contraposición al paradigma mecanicista de la ciencia y la tecnología modernas, el cual permanece todavía vigente en la biomedicina. Por el contrario, la interpretación de tipo teleológica de algunos datos de la biología hecha por Jonas intentará comprender a los seres vivos y, en particular, al ser humano, como un ser viviente que tiende constantemente a la autoafirmación de la existencia durante el proceso de la vida.

Así, pues, la hipótesis de la investigación consiste en la demostración filosófica de que la categoría ontológica *organismo-metabolismo* constituye el fundamento ontológico de la bioética de la responsabilidad de Hans Jonas, en la medida en que esta se manifiesta orgánicamente en el cuerpo humano, desde el nacimiento hasta la muerte, como una constante que tiende a la autoafirmación del *ser-abí-orgánico*. Esta categoría ontológica subyace entre los principales dilemas éticos tratados por el filósofo durante los años de 1967-1993 con el fin de superar el dualismo y el mecanicismo, heredados desde los tiempos modernos en la concepción de la naturaleza.

En efecto, en la ética medioambiental y en los casos de ética médica relacionados con el ser humano que fueron discutidos por Jonas en aquellos años, el *organismo-metabolismo* estaba relacionado directamente con la manifestación orgánica que se da en el cuerpo humano a nivel ontológico, precisamente entre los confines temporales de la vida humana, entre el nacimiento y la muerte. El cuerpo humano fue comprendido entonces por este filósofo no como una «máquina», sino como un ser que manifiesta la vida durante la existencia. Por eso, en la bioética de la responsabilidad de Hans Jonas, la «preservación de la imagen del ser humano», constituye el principio ético fundamental.

El objetivo general de la investigación consiste pues en la sistematización filosófica de la bioética de la responsabilidad de Hans Jonas entre los confines temporales de la existencia, según la categoría ontológica *organismo-metabolismo*, dado que esta se descubre orgánicamente en el cuerpo humano. Para lograr tal objetivo articularemos filosóficamente la denominada bioética de la responsabilidad a partir de los libros *The*

## INTRODUCCIÓN

*Phenomenon of Life* (1966), *Das Prinzip Verantwortung* (1979) y *Medizin, Technik und Ethik* (1985). A fin de ser más explícitos con los temas tratados en este libro enunciamos y explicamos brevemente los objetivos de cada capítulo.

En primer lugar, distinguiremos algunos hitos acerca de la comprensión de los seres vivos en la historia de la filosofía y de la ciencia. En este primer capítulo introductorio se da un vistazo a algunos hitos que permiten comprender la manera cómo se ha explicado la vida desde los orígenes de la filosofía griega hasta el surgimiento de la ciencia moderna, para poner en evidencia sobre todo el mecanicismo y el vitalismo durante los tiempos modernos. La naturaleza fue para los griegos el punto de partida para filosofar y actuar, pues esta constituía el espacio vital donde el ser humano desarrollaba su existencia; la naturaleza constituía en cierta medida el lugar donde se moraba, el *éthos* donde se desarrollaba la vida junto a los otros. Por eso, la ética en un primer momento se refiere al ámbito en que el ser humano desarrollaba la existencia, sea en la naturaleza, sea en la ciudad. A este respecto, la ética de la responsabilidad jonasiana no solamente remite a la naturaleza como el espacio original al cual el ser humano pertenece, sino a la civilización (tecnológica) en la cual él ha desarrollado la humanidad. Esta sección muestra también la manera cómo el ser humano se ha desvinculado paulatinamente de la naturaleza a causa de la capacidad racional de organizar la vida en la ciudad con la creación de las leyes. A pesar de que el «hombre» se entendió como un «animal político» (Aristóteles), su manera de pensar y actuar en la ciudad lo diferenció del resto de la naturaleza, a excepción de algunos filósofos helenistas que posteriormente comprendieron la naturaleza como una unidad de seres organizados racionalmente en el cosmos, al cual el ser humano debía adecuar su pensar y actuar.

Sin embargo, después del Renacimiento la naturaleza fue comprendida a partir del «hombre», aunque como un ser natural. En este movimiento artístico y literario hubo también modelos que establecían un paralelismo entre el ser humano y el universo, como es el caso de da Vinci, aunque después su comprensión de la vida fue mecanicista. Durante los tiempos modernos, una vez iniciada la Revolución científica de los siglos XV-XVII, se extendió generalmente una comprensión de los seres vivos según el modelo mecánico de la física, a excepción de Bruno que desarrolló una ontología naturalista.

Entre algunos de los filósofos y científicos representantes del mecanicismo moderno, conviene mencionar principalmente a Descartes, pues él comprendió la realidad natural como una *res extensa* sometida a las explicaciones de las leyes de la física, mientras únicamente el ser humano poseía, a diferencia de toda la naturaleza, una *res cogitans*. Esto causó un

dualismo, no solamente entre el «hombre» y la naturaleza, sino un dualismo en el ser humano mismo. La manera mecanicista de pensar el mundo se generalizó posteriormente durante la época moderna, aunque surgió un modelo distinto de explicar la vida en contraposición al mecanicismo; a saber: el *organismo*.

Sin embargo, este modelo estuvo relacionado con la filosofía vitalista y no fue considerado como una explicación científica válida de la naturaleza, dado el carácter metafísico que sostenía en sus postulados animistas. No fue sino hasta el siglo XIX que con Darwin se produjo una ruptura en la comprensión física del ser viviente, para dar lugar a una explicación de los seres vivientes que daba razón de los procesos dinámicos propios de la naturaleza: la teoría de la evolución por selección natural.

Durante el siglo XX, a partir del cuerpo, la antropología filosófica descubrió otra manera de concebir al ser humano, sobre todo en la tradición de la fenomenología existencial, pues el cuerpo es el medio por el cual se está en el mundo, pero no se logró salir del modelo antropocéntrico que había surgido desde el humanismo. Sin embargo, a partir de la teoría de la evolución por selección natural y otras teorías de la biología de su época, Jonas trataba de reincorporar al ser humano en la naturaleza a la cual pertenece.

A fin de clausurar el dualismo hombre/naturaleza a causa del antropocentrismo moderno, el filósofo elaboró una ontología del ser viviente que consideraba el valor de la vida manifestado externamente en los cuerpos. En realidad, se trata de la categoría ontológica llamada *organismo-metabolismo* utilizada para explicar la relación entre los seres vivos y el ambiente durante proceso de la vida. Esta ontología del ser viviente puede ser explicada también como un *ser-abí-orgánico*: «Organischen Dasein» (Jonas, 2011, p. 153; Jonas, 1992b, p. 11).

Un año después de haber publicado el libro *The Phenomenon of Life* (1966), Jonas comenzó a utilizar implícitamente la categoría ontológica *organismo-metabolismo* en los escritos de ética médica, precisamente en el artículo *Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects* (1969), en lo que respecta a la crítica de la definición de la muerte cerebral de *Harvard Medical School* (1967), convirtiéndose por ende en el primer filósofo en haber ingresado a la «escena de la ética médica».

Así, pues, la introducción intitulada «Preámbulos filosóficos y científicos» presenta el trasfondo histórico, filosófico y científico al cual Jonas alude con su filosofía de la vida y la bioética de la responsabilidad.

En segundo lugar, sistematizamos la categoría ontológica *organismo-metabolismo* a partir de la filosofía de Spinoza y Whitehead. En el contexto histórico moderno, Jonas descubrió algunos pensamientos distintos de la explicación mecanicista de la vida, como el organismo en Spinoza, el cual es complementado posteriormente con la «filosofía del organismo» de



## INTRODUCCIÓN

Whitehead a fin de comprender la vida como un proceso. Gracias a estos dos filósofos, Jonas encontró una posibilidad de superar el mecanicismo y dualismo filosófico y científico modernos entre el ser humano y la naturaleza, los cuales fueron impulsados de manera metódica por el «programa baconiano».

Por un lado, la interpretación jonasiana de la *Ética* de Spinoza permite romper con la idea cartesiana del ser vivo como máquina, pues la fundación metafísica de la relación entre psicología y ética pasa por un estudio de la existencia orgánica; a saber:

- La interacción del cuerpo y el espíritu. No se trata de una conexión mecánica entre estos dos como en la filosofía de Descartes, sino de una interacción a partir de la sustancia entendida como unidad de toda la realidad que influye en la voluntad y en el movimiento del cuerpo, esto es, la libertad.
- El principio de continuidad de la vida. Este sirve para explicar las diferencias entre los seres vivos sin desvincularlos de la naturaleza en la cual realizan un *proceso* de intercambio de energía sin perder el estrato y la identidad de cada ser.
- El concepto de individuo e identidad orgánica. Cada uno de los organismos tiene una identidad en virtud de la forma del cuerpo. Según la interpretación jonasiana de Spinoza, el organismo le da una identidad propia al ser viviente. En el caso del ser humano la relación entre la mente y el cuerpo constituye una identidad psico-física que determina ontológicamente al organismo en la medida en que hay una autoconsciencia.
- Poder-libertad. Este poder del cuerpo de movilizarse (libertad) está vinculado con el *conatus*, pero también es producido recíprocamente por la relación con el ambiente, pues el ser siempre se encuentra afectado por otros seres. En el caso del ser humano, la relación con el ambiente permite la autoafirmación de su ser gracias al *conatus* y así constituir la libertad.
- El carácter dialéctico de la vida. La relación recíproca de los seres con el ambiente es de tipo dialéctico, aunque permite también la autonomía de cada organismo.

En fin, Jonas realizó también una crítica a la filosofía de Spinoza porque él suprimió prácticamente la distinción entre el ser viviente y no-viviente. Sin embargo, en la interpretación hecha por Jonas se trataba de liberar al Sefardí del dualismo y mecanicismo cartesiano. La discusión acerca del mecanicismo u organismo en Spinoza permanece vigente todavía, después de la interpretación jonasiana, sobre todo en las interpretaciones «científicas».

Por otro lado, la interpretación jonasiana de la filosofía del organismo de Whitehead le permitió complementar la ontología del viviente por medio un proceso concrecente para explicar el intercambio de energía, evitando la «bifurcación del ser». Destacan cuatro aspectos importantes en la interpretación jonasiana de la «filosofía del organismo» de Whitehead, a saber:

- La ontología y las ciencias naturales. En la ontología jonasiana destaca sobre todo la interacción por medio del cuerpo, el proceso de concrecencia y el aspecto subjetivo que pertenece al interior de los seres vivos.
- Los modelos perceptivos. Los seres vivientes poseen una sensibilidad corporal particular («sensus») en relación con el espacio vital donde se mueven. La capacidad de ser sensible produce cambios en los otros seres vivos.
- La diferencia de esencia. Whitehead estableció una diferencia entre los seres animados e inanimados, pero mientras el filósofo inglés tomó el paradigma newtoniano, Jonas se basó en el paradigma darwiniano. En todo caso, ambos hacen la diferencia de esencia a partir de la vida.
- La polaridad ser/no-ser. A pesar de que ambos filósofos piensan la naturaleza, Jonas consideraba que Whitehead no dio un lugar a la muerte en el proceso de concrecencia, en tal sentido la «filosofía del organismo» de Whitehead parece dependiente del mecanicismo.

En fin, Jonas logró elaborar un concepto de *libertad orgánica* a partir de la filosofía de Spinoza y Whitehead, la cual desarrolló en relación con el ambiente en el libro *The Phenomenon of Life*, de manera particular con respecto al ser humano para establecer los principios filosóficos de la ética de la responsabilidad.

En tercer lugar, evaluaremos algunos rasgos filosóficos de la categoría ontológica *organismo-metabolismo* en relación con algunas teorías biológicas contemporáneas al libro *The Phenomenon of Life*, considerando que el paradigma científico seguido por Jonas era la teoría de la evolución por selección natural, aunque interpretada bajo una perspectiva teleológica.

Jonas consideró que Darwin había causado una ruptura con el modelo científico desarrollado desde los tiempos modernos, pues los seres vivos no fueron considerados bajo una perspectiva mecanicista, como tradicionalmente se hacía hasta entonces. A partir de este paradigma científico darwiniano, Jonas intentó desarrollar una ontología para comprender el fenómeno de la vida manifestado en los seres vivientes. A pesar de que la interpretación fuera teleológica y no estrictamente científica, a Jonas le interesaba explicar el proceso orgánico de los seres vivientes para comprender no solamente la vida, sino la muerte. La existencia del ser viviente en tanto *ser-abí-orgánico*, sigue una finalidad que es mantenerse en la vida constantemente ante el

## INTRODUCCIÓN

acecho de factores ambientales que pueden producirle la muerte. Esta doble dimensión de la vida y la muerte será fundamental posteriormente en la articulación de la bioética de la responsabilidad.

Sin embargo, para la biología contemporánea, las teorías teleológicas son muy problemáticas para explicar la vida, dado el carácter azaroso de la evolución. De acuerdo con Jonas, la teleología debe ser entendida como un fenómeno que surge en la «interioridad» del organismo, esto es, desde el metabolismo, para sobrevivir como individuo, y no como una causalidad dirigida hacia un objetivo establecido.

A pesar de la problematicidad que presentan las explicaciones teleológicas, en la misma época en que Jonas publicó *The Phenomenon of Life*, muchos biólogos utilizaron la teleología para explicar ciertos fenómenos de la biología molecular. El problema de la teleología quizás sea las múltiples acepciones y aplicaciones que pueden tener entre filósofos y biólogos, como mostraremos en el anexo. La teleología o el finalismo han sido explicaciones utilizadas desde los orígenes de la biología, aunque estas parezcan no ser científicas por su connotación metafísica y vitalista. En el caso de la biología filosófica de Jonas, se trata de una categoría ontológica que surge desde el «interior» del *organismo-metabolismo*.

A partir de la teoría de la evolución darwiniana, Jonas empezó forjar una ontología de los seres vivos, pues esta de alguna manera ya estaba presupuesta en los postulados de Darwin. Sin embargo, para que el organismo pudiera ser explicado en el proceso de evolución en relación con el ambiente con el cual intercambia, Jonas recurrió al metabolismo para diferenciarlo de los seres inertes y mostrar que se trataba de un *ser-abí-orgánico*. Es decir, el organismo no es pura materia, sino que tiene vida. El elemento *vida* le da precisamente una identidad externa e interna al ser viviente que lo distingue no solamente de los seres inertes, sino entre los seres vivientes mismos, a pesar de los constantes cambios que experimenta el organismo gracias al metabolismo durante la evolución.

Hay básicamente dos aspectos en los que Jonas difiere de la biología moderna. Por un lado, la categoría ontológica *organismo-metabolismo* difiere de la biología porque esta sigue el paradigma mecanicista, mientras Jonas sigue una interpretación lineal de la evolución desde los seres protozoarios (ameba) hasta los metazoarios, culminando en el ser humano. Por otro lado, en dos páginas del libro *The Phenomenon of Life*, el autor introduce una breve nota sobre el ADN para mostrar que en los descubrimientos de su época se daba mayor énfasis a una predeterminación de un sustrato material invariante, mientras él pensaba que la identidad del ser vivo se define desde el ambiente en la relación con los otros seres. En tal sentido, a partir de la teoría de Weismann y del neo-darwinismo, Jonas cree haber vislumbrado un dualismo entre el genotipo y el fenotipo. Esta discusión

biológica será dilucidada a partir de algunas teorías contemporáneas, mientras que para Jonas el fenómeno de la vida no puede comprenderse únicamente a nivel molecular o genético, sino que es necesario integrar también en la interpretación la interacción del cuerpo con el ambiente. En otras palabras, en contraposición a un sustrato de *materia*, Jonas pensaba que la *forma* del organismo es decisiva y no los bloques de aquella.

A fin de establecer la diferencia entre las plantas, los animales y ser humano, Jonas sigue una jerarquía de los seres vivientes de tipo aristotélica, pero interpretada bajo la perspectiva de una fenomenología hermenéutica para comprender que hay una libertad particular en cada organismo establecida por el metabolismo, según la dependencia o independencia del ambiente. La relación del organismo con el ambiente, gracias al metabolismo, establece una finalidad específica en cada ser vivo para poder sobrevivir: absorber minerales del suelo o del agua, moverse para encontrar alimentos, entre otros. El ser humano tiene una característica particular además de la capacidad de moverse: el producir imágenes, el expresarse por medio del lenguaje y el hacer con las manos. Al final del tercer capítulo se hace una transición hacia la ética médica a partir de la antropología filosófica basada en los sentidos y el cuerpo humano para evidenciar el aspecto antropológico de la bioética.

En cuarto lugar, analizaremos la bioética de la responsabilidad en cuanto a los casos referentes al inicio de la vida. En este capítulo se analizan temas relacionados directamente con la bioética, tales como la ingeniería genética, la eugenesia, el diagnóstico genético prenatal y el aborto «terapéutico», la clonación y algunas técnicas de procreación artificial, entre otros.

Aunque algunos de estos términos utilizados por Jonas hayan cambiado con el desarrollo de la ciencia y la tecnología en los últimos años, todavía sirven para explicar la problemática ontológica y ética que el filósofo detectó en su época.

En este cuarto capítulo, sin hacer un estudio detallado de la ética de la responsabilidad, recurrimos a algunos pasajes importantes de *Das Prinzip Verantwortung* (1979), en la medida en que el libro de ética médica *Technik, Medizin und Ethik* (1985), trata de la práctica del principio responsabilidad. En tal sentido, recordamos ante todo el imperativo ético jonasiano, según el cual hay que mantener la vida humana auténtica en la Tierra, conforme a una interpretación ontológica de la *idea* de humanidad.

En cualquiera de los casos de ética médica mencionados en esta sección y en la siguiente, el criterio ético fundamental de Jonas para la deliberación consiste en preservar la *imagen* o *idea* del ser humano. De acuerdo con la antropología filosófica jonasiana, el ser humano tiene la capacidad orgánica de producir imágenes en su mente a partir de la libertad propia de su *organismo-metabolismo* en relación con el ambiente en que vive, pero

## INTRODUCCIÓN

también tiene la capacidad de transformar sus ideas por la capacidad de fabricar con sus manos, la tecnología. Por eso, frente a la *libertad orgánica*, el ser humano no tiene únicamente la responsabilidad de preservar la naturaleza, sino la auténtica vida humana en la Tierra. Esto es un imperativo ético fundamental en la bioética de la responsabilidad.

La sistematización de los temas de ética médica y bioética son establecidos en esta investigación bajo el criterio de la ontología de los seres vivos jonasiana, según la cual el *organismo-metabolismo* se encuentra en un estado constante entre el ser y el no-ser. En otras palabras, desde el momento en que el *organismo-metabolismo* está expuesto al ambiente durante el proceso de la evolución, la vida corre el riesgo de perecer.

En quinto lugar, analizaremos la bioética de la responsabilidad en cuanto a los casos referentes al final de la vida. En este capítulo se analizan temas como la experimentación clínica con seres humanos, la muerte encefálica, la trasplatación de órganos y el derecho a morir, entre otros.

A fin de hacer una transición entre el inicio y final de la vida humana, consideramos que en el artículo *Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects* (1969) se encuentra en el núcleo de la bioética de la responsabilidad, no solamente porque constituye la primera reflexión filosófica en la historia de la bioética, sino porque Jonas dio un paso de la ontología de *The Phenomenon of Life* a la práctica de la ética de la responsabilidad. Cierto, el artículo se refiere a la investigación con sujetos humanos en beneficio de la salud de la humanidad, pero este comprende una reflexión tanto de personas sanas como de personas con enfermedades terminales, al final de la vida. En *Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects* y en otros artículos, Jonas también criticó la definición de muerte cerebral de *Harvard Medical School*.

Con respecto a este criterio que definía la muerte cerebral a fin de utilizar los órganos de un cuerpo supuestamente muerto para la trasplatación, Jonas se mostró crítico dado que según él no existen criterios precisos para establecer la muerte. El problema ético que descubrió entonces consiste en saber cuándo poder extraer los órganos para la trasplatación. En tal sentido, Jonas argumentó filosóficamente una serie de razonamientos por los cuales la definición de muerte cerebral de *Harvard Medical School* no era precisa para referirse a la muerte de todo el organismo, sino únicamente a una parte del cuerpo. En todo caso, se trata del problema ontológico del cuerpo humano en tanto manifestación del *organismo-metabolismo*.

A pesar de que la idea de la preservación de la idea e imagen del ser humano constituye el criterio ético fundamental de la bioética de la responsabilidad, al igual que la sección anterior, la reflexión se dirige más bien a la utilización de la ciencia y la tecnología en el ámbito de la biomedicina cuando el *organismo-metabolismo* se encuentra al final de la vida. Dicho en

otras palabras, se trata de los problemas que ha puesto la tecnología al final de la vida humana en la medida en que se ha logrado alargar el tiempo de la vida de una persona. En todos los casos del final de la vida se refieren al problema ontológico del cuerpo humano.

En sexto lugar, criticaremos la bioética de la responsabilidad a partir criterios bioéticos contemporáneos que han evaluado la posición filosófica de Hans Jonas en relación con la ética ambiental y la ética médica.

Se trata de hacer una valoración en la que se destaca la contribución filosófica de la bioética de la responsabilidad jonasiana y, al mismo tiempo, se critica esta desde el ámbito médico a partir de criterios bioéticos diferentes a la filosofía jonasiana.

Las críticas serán presentadas según tres temas fundamentales:

- La investigación y experimentación científica con seres humanos. Se considerarán cinco objeciones médicas y filosóficas sobre algunas criterios que Jonas estableció en su artículo *Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects* (1969).
- La utilización de la tecnología por el ser humano. Se trata de discutir el concepto de «heurística del miedo» aplicado en el ámbito de la utilización de la tecnología y el impacto sobre el ambiente.
- La aplicación de la tecnología en la biomedicina, concretamente en el caso de la muerte cerebral. Aquí se establecerá también una crítica al concepto de naturaleza que subsiste en la bioética de la responsabilidad.

Finalmente, los primeros capítulos de este libro constituyen un breve estudio histórico y filosófico de la comprensión del ser viviente en la filosofía y la ciencia modernas para contextualizar los fundamentos ontológicos de la bioética de la responsabilidad. La fundamentación ontológica de la bioética de la responsabilidad fue desarrollada por Jonas gracias a una fenomenología hermenéutica del ser viviente en la medida en que él interpretó el fenómeno de la vida utilizando el conocimiento científico habido en su época, para fundar la categoría ontológica *organismo-metabolismo*. En esta investigación hacemos una sistematización e interpretación de los libros *The Phenomenon of Life* (1966), *Das Prinzip Verantwortung* (1979) y *Medizin, Technik und Ethik* (1985), por medio de la categoría ontológica *organismo-metabolismo* manifestada en el cuerpo humano, a fin de explicitar lo que denominamos «bioética de la responsabilidad». No obstante, dado el carácter interdisciplinar de la bioética, confrontaremos en el contexto histórico en que fueron escritos estos libros, la categoría ontológica *organismo-metabolismo* con la biología, la filosofía y la bioética contemporánea a fin de criticar y obtener una comprensión más amplia del modelo desarrollado por Hans Jonas: la bioética de la responsabilidad.

## PREÁMBULOS FILOSÓFICOS Y CIENTÍFICOS

El surgimiento del pensamiento filosófico y científico se dio simultáneamente cuando los grandes pensadores griegos se cuestionaban por el origen de la vida y del cosmos. La naturaleza estuvo al centro de la investigación griega para determinar a partir de ella misma el principio desde donde se originaba la vida. El ser humano también formaba parte de la naturaleza, pero gracias a su capacidad racional se desvinculó de su medio natural haciendo una forma de vida en la ciudad. Después de la Cristiandad, la cual comprendió al «hombre» como la parte más importante de la creación del cosmos, en el período premoderno del Renacimiento, los primeros científicos se preguntaron por el funcionamiento del cosmos y descubrieron unas leyes inherentes en la naturaleza que explicaban los movimientos de los cuerpos celestes. Posteriormente, las mismas leyes fueron aplicadas de manera mecánica a todos los cuerpos físicos sin hacer una distinción neta entre los seres orgánicos e inorgánicos, de manera que el funcionamiento de los seres vivos fue comprendido científicamente como si fueran máquina.

No obstante, con la ayuda de la incipiente biología en tiempos modernos, surgió otra manera de comprender los seres vivos: el *organismo*. Esta nueva categoría fue utilizada por la biología, la medicina y la filosofía para dar cuenta de la complejidad del funcionamiento y evolución de los órganos y células del cuerpo viviente. En la historia de la biología, la medicina y la filosofía, quizás sea en el Romanticismo alemán («Naturphilosophie») cuando se acuñó la idea de un desarrollismo común en la naturaleza, pero después de la teoría de la evolución por medio de la selección natural, la biología precisó la evolución de los organismos integrando la «ontogenia» y la «filogenia» (Gould, 1977, pp. 33-44; 2002, pp. 1025-1295).

La fenomenología integró la dimensión subjetiva del cuerpo humano para comprender al ser humano en la objetividad del mundo, sin referencia directa a las teorías biológicas para comprender la constitución orgánica de la existencia. Pero fue Hans Jonas, heredero de esta tradición filosófica, quien desarrolló con alguna influencia de la biología contemporánea, la categoría *organismo-metabolismo*, no solo para criticar posteriormente el carácter mecanicista de la ciencia moderna que utilizaba instrumentalmente la naturaleza sin reservas, sino para desarrollar una ética de la responsabilidad para con los seres vivientes en la civilización tecnológica. Posteriormente aplicando la ética de la responsabilidad concretamente al ámbito de la medicina, dicha categoría *organismo-metabolismo* ponía en evidencia, antropológicamente, el valor del cuerpo humano en los dilemas bioéticos del inicio y final de la vida.

### 1. LOS ANTECEDENTES FILOSÓFICOS EN LA ANTIGÜEDAD Y PREMODERNIDAD

La naturaleza constituye un elemento que da origen a la filosofía porque a partir de las cosas existentes en la biósfera y en el universo surgen las cuestiones del ser y hacer del ser humano. En efecto, desde la existencia misma de la naturaleza, en cuanto realidad vital, surgen en el ser humano las cuestiones fundamentales acerca de la vida, la subsiguiente comprensión racional del cosmos y la función en el conjunto de los seres vivientes. La naturaleza constituye el espacio vital donde el ser humano subsiste y actúa para desarrollar su vida. Por eso, originariamente, la ética tiene razón de ser en relación con la naturaleza; ἦθος, vocablo griego del cual deriva la palabra ética significa «residencia», «morada» o el ámbito en donde se habita: «El término ἦθος significa estancia, lugar donde se mora. La palabra nombra el ámbito abierto donde mora el hombre» (Heidegger, ed. 2006, p. 75). Entre los griegos, ἦθος «se usaba, primeramente, sobre todo en poesía con referencia a los animales, para aludir a los lugares donde se crían y encuentran, a los pastos y guaridas. Después se aplicó a los pueblos y a los hombres en el sentido de su país» (López-Aranguren, 1997, p. 22). En sentido político, «el hombre griego de la época clásica sentía la *pólis* como inmediatamente incardinada en la naturaleza, en la *physis*» (p. 35). La naturaleza, pues, constituye el núcleo originario, el ámbito donde vive el ser humano y el espacio donde se originan sus actos.

Según el término griego φύσις y el latino natura, la naturaleza está relacionada con el proceso de nacer, surgir, originarse. En general, los presocráticos fueron los primeros en considerar que la naturaleza era ἀρχή, el origen y el principio de la vida, término griego cuyo uso aparece



mencionado por primera vez en Anaximandro, en el sentido de τὸ ἄπειρον para designar en la materia lo «espacialmente indefinido» (Kirk, Raven y Schofield, ed. 1970, pp. 165-167). En todo caso, las cosas materiales existentes en el mundo, entre las cuales destaca fundamentalmente la naturaleza, constituyen el origen del pensamiento, esto es, la filosofía de la naturaleza.

En cuanto a la cosmología clásica, Parménides de Elea consideraba la relación existente entre la salud de las personas y la naturaleza, particularmente en el fragmento 17 que dice «a la derecha niñas; a la izquierda niñas» (Galeno, *Epidemias* VI, 48)<sup>1</sup>. Posiblemente Parménides relacionaba la embriología de la tradición médica de Crotona con la noción de salud de equilibrio en la naturaleza a partir de la mezcla de la atracción de los opuestos. Así, pues, la salud del cuerpo quedaba explicada en la armonía de los opuestos en la naturaleza porque el ser humano era parte del todo, tal como la creación natural y humana eran el resultado de la atracción y unión de los opuestos (Kirk, Raven y Schofield, ed. 1970, pp. 372-373).

Posteriormente, en una etapa más avanzada del pensamiento, entre los filósofos griegos, la naturaleza fue estudiada en una perspectiva universal y no solamente a partir de elementos, principios únicos o fenómenos particulares. Platón en el *Fedón* (96a-c) pone en palabras de Sócrates —en un diálogo con Cebes— un texto paradigmático que muestra el cambio de percepción en el estudio de la naturaleza:

En efecto, es preciso tratar a fondo de una forma total la causa de la generación y de la destrucción (...). Cuando era joven (...) deseé extraordinariamente ese saber que llaman investigación de la naturaleza. Parecíame espléndido, en efecto, conocer las causas de cada cosa: por qué se produce, por qué se destruye y por qué es cada cosa. Y muchas veces daba vueltas en mi cabeza considerando en primer lugar cuestiones de esta índole: ¿acaso es cuando lo caliente y lo frío alcanzan una especie de putrefacción, como afirman algunos, el momento en que se forman los seres vivos?; o bien: ¿es la sangre aquello con que pensamos, o es el aire o el fuego? ¿O no es ninguna de estas cosas, sino el cerebro, que es quien procura las sensaciones del oído, la vista, el olfato, y de éstas se origina la memoria y la opinión, y de la memoria y la opinión, cuando alcanzan la estabilidad, nace siguiendo este proceso, el conocimiento?. Luego consideraba yo, a su vez, las destrucciones de estas cosas, los cambios del cielo y de la tierra, y acabé por juzgarme tan exento de dotes para esta investigación como más no podía darse (Platón, trad. 2002, ed. 2009, pp. 141-142).

---

<sup>1</sup> Galeno de Pérgamo (130-200 a.C.), el más conocido de los médicos griegos por establecer un paradigma fisiológico que duró más de mil años. Inclusive, durante todo el Medioevo, se transmitió por tradición el fragmento 17 de Parménides en el libro VI de las *Epidemias*, cuyo título original es «*Historias clínicas o relatos patográficos*», comentados por los médicos hipocráticos.

En el texto hay evidencia de un esfuerzo racional por conocer los fenómenos universales que subyacen en la materia, lo cual significa una ruptura en la forma cómo se estudiaba la naturaleza, particularmente entre los físicos materialistas que buscaban el origen de la materia (naturaleza) en los elementos: agua (Tales), aire (Anaxímenes), fuego (Heráclito), tierra (Jenófanes), los cuatro elementos (Empédocles), entre otros. En relación con los *físicos* que estudiaban el origen de la vida en la naturaleza, Aristóteles menciona sintéticamente en la *Física* (Libro I, 4; 187a, 12-25) cómo comprendieron el origen de la vida:

Algunos establecen que el Uno es el cuerpo subyacente —bien uno de los tres elementos o bien otro más denso que el fuego pero más ligero que el aire—, del que se generan todas las demás cosas (...) Otros afirman que los contrarios están contenidos en el Uno y emergen de él por separación, como Anaximandro y también cuantos dicen que los entes son uno y múltiples, como Empédocles y Anaxágoras, pues para estos las cosas emergen de la Mezcla por separación (Aristóteles, trad. 1998, p. 97).

Por su parte, el Estagirita ofrece una definición de naturaleza en la *Metafísica* (Libro V, 4; 1015a, 15), la cual es una síntesis del pensamiento griego naturalista en una estadio avanzado de la discusión. La naturaleza «es la entidad de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas por sí mismas» (Aristóteles, trad. 1994, p. 215). La naturaleza tiene varios sentidos, puede ser el principio del ser o del movimiento o, en un sentido universal, aquello de lo que están formados los cuerpos. «En efecto, mientras el naturalismo reduce toda la realidad al ser físico, el realismo aristotélico demuestra la existencia de un ser suprafísico, mas sin negar por ello el valor y el alcance del ser físico» (Reale, 2003, pp. 201-202).

Empero, desde los orígenes del pensar filosófico, en el momento de cuestionarse sobre las cosas del universo, el ser humano comenzó a desvincularse de la naturaleza en virtud de su capacidad de pensar y hablar; en alguna medida el poseer el *lóγος* lo hacía un ser distinto en la naturaleza. En cuanto a los actos humanos, *ἦθος* y *φύσις* se desvincularon completamente de su núcleo originario. En la ciudad ateniense, por ejemplo, los sofistas distinguieron entre el ser humano y la naturaleza a partir de los acontecimientos humanos en la historia: *νόμος*, la ley, es una creación cultural humana diferente de aquello que se origina en la naturaleza. Así, pues, en el *Protágoras* (324a, 6-b7) de Platón se protagoniza un diálogo entre Protágoras y Sócrates en el cual el sofista defiende la racionalidad de las leyes en contra de la irracionalidad de los que aplican la ley, surgida por la escasa educación cívica:

Si quieres, Sócrates, toma en consideración qué se gana con castigar a los injustos; esto te enseñará que los hombres consideran que la virtud puede proveerse, puesto que nadie castiga a los injustos teniendo en mente que cometieron injusticia o por haberla cometido; a no ser que uno se esté vengando irracionalmente como un animal (Platón, trad. 1998, p. 61).

El ser humano no puede actuar ni juzgar como un animal, esto es, conforme a la naturaleza, sino que debe seguir la ley. Juzgar de acuerdo con la ley es racional, castigar al margen de la ley es irracional. En la medida en que la ley estaba al servicio de la sociedad en virtud de su racionalidad, como pensaba Protágoras, y no del individuo particular, como pensaba Sócrates, con los argumentos de los sofistas se efectúa un giro en la reflexión filosófica, pues se pasaba de la filosofía cosmológica acerca de la naturaleza de los físicos a una filosofía humanística acerca del ser humano social y político en la cual, como afirma Protágoras, «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son» (*Cratilo* 386ss, *Teeteto* 152ss). Así, pues, se concreta una separación entre naturaleza y ser humano en la vida política de la ciudad ateniense.

En el mismo sentido cívico que los sofistas, según Aristóteles en la *Política* (Libro I, 2; 1253a), el hombre es un «animal político» (Aristóteles, trad. 2005, p. 47) a pesar de que, como afirma en la *Ética a Nicómaco* (Libro I, 5; 1095b, 8), el ser humano tiene comportamientos serviles en la ciudad, pues «la mayoría de los hombres se revelan completamente serviles por preferir la clase de vida de los animales de pasto» (Aristóteles, trad. 2001, p. 52). El hecho de que el ser humano participara en la vida de la πόλις, en cuanto ciudadano establece una diferencia radical entre la animalidad natural y la civilización humana.

Sin embargo, los filósofos helenistas comprendieron la naturaleza como una unidad en un sistema o conjunto de seres organizados *racionalmente* en el cosmos; el término griego κόσμος indica precisamente el orden del universo. Tanto los estoicos como los epicúreos para ordenar su vida moral tenían como referente la naturaleza porque pensaban que en su existencia estaba el orden o equilibrio del comportamiento humano, de manera similar como se menciona al inicio del fragmento 30 de Heráclito: «Este orden del mundo, el mismo para todos» (Kirk, Raven y Schofield, ed. 1970, p. 288). Así, pues, tanto la persona como todos los individuos de la sociedad que habitan en la ciudad tienen que vivir en conformidad con la naturaleza, esto es, el cosmopolitismo. La armonía entre la naturaleza y el ser humano y la ciudad estaba regida en el cosmos por medio del λόγος. El ser humano —que es un ser racional— puede por naturaleza captar el orden en el universo y adecuar correspondientemente su actuación al cosmos en una especie de determinismo naturalista.

Por otro lado, en el Medioevo, algunos pensadores del cristianismo cambiaron la percepción de la naturaleza porque se consideraba creada directamente por Dios. Entre todos los seres creados, el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios, según el relato bíblico del libro *Génesis* (1, 26), razón por la cual él ocupa un lugar preponderante en la Creación, a pesar de que no pertenece exclusivamente al orden natural, sino sobrenatural, aspecto que interviene inevitablemente en la moralidad de la persona. Las categorías básicas del pensamiento cristiano estaban arraigadas en el platonismo y aristotelismo, a pesar de que sus principios religiosos estaban fundamentados en la autoridad de la Escritura, de forma que para todos los pensadores medievales el cosmos depende totalmente de Dios. Por ejemplo, un autor de suma complejidad como Juan Escoto Eriúgena (siglo IX) en uno de sus escritos intitulado *Periphyseon* (442a) explicaba «la división de la naturaleza en cuatro especies» (Escoto-Eriúgena, trad. 1984, p. 46), sin desvincularla de su origen en Dios.

La metafísica únicamente constituyó el instrumento racional por medio del cual los medievales estudiaban los entes, sus reflexiones fueron sobre todo cosmológicas, pero tuvieron relevancia en el desarrollo de la doctrina del ejemplarismo de Buenaventura de Bagnorea (1221-1274), según el cual en el *Itinerarium mentis in Deum* (1259; I,9) la grandeza y belleza de los seres (vivos) dan a conocer a su Creador (Bonaventure, trad. 1994, ed. 2001, p. 34), y la doctrina de la *analogia entis* de Tomás de Aquino (1224/5-1274), según la cual en *De ente et essentia* (1253; V, 38-39) hay una relación análoga —no idéntica— entre el Creador y la criatura, pues el ser es diferente en los diversos entes (Tomás de Aquino, trad. 2002, ed. 2006, p. 289).

Muchos teólogos y filósofos del período medieval se dieron a la tarea de pensar el origen del mundo —y la naturaleza como parte de él— según el relato bíblico genesíaco y a partir de los argumentos de Agustín de Hipona, destacando de manera particular en el siglo XIII, durante de la época de oro de la Escolástica en la Universidad de París, la disputa sobre la eternidad o temporalidad del mundo entre Buenaventura de Bagnorea y Tomás de Aquino. Ambos doctores exponen la *creatio ex nihilo*. En el primero, el mundo creado por Dios tiene un inicio temporal como condición racional necesaria de las cosas creadas, mientras que en el segundo, no se puede demostrar racionalmente la temporalidad del mundo, sino únicamente por los datos revelados. Buenaventura consideraba que el mundo y naturaleza estaba desprovista de autonomía, cada criatura necesita de una ayuda particular del Creador para su funcionamiento, mientras Tomás considera que todos los seres en el cosmos son independientes y únicamente necesitan de una asistencia general de parte del Creador para desarrollar su actividad física, la cual se puede explicar racionalmente. Mencionamos brevemente

la disputa cosmológica, pues como afirma Gilson «la lucha emprendida es de una importancia tal que su cuestión será decisiva en el futuro del pensamiento moderno» (Gilson, ed. 1923, p. 29).

Durante el Renacimiento la naturaleza fue comprendida a partir del ser humano (antropomorfismo) aunque también el hombre y la mujer fueron comprendidas a partir de la naturaleza. En el humanismo destacan artistas como Leonardo da Vinci (1452-1519), para él existe un paralelismo entre el hombre y el universo tal como hay un paralelismo platónico entre el microcosmos y el macrocosmos, a partir de la correlación da Vinci justifica el orden mecanicista y matemático de la naturaleza (Reale & Antiseri, 1992a, p. 134). Para Giorgio Vasari (1511-1574) el arte se expresaba orgánicamente mediante el proceso vital de nacimiento-muerte-renacimiento según los ciclos de la naturaleza y de las revoluciones celestes (Granada, 2000, p. 22).

En este período comienza una etapa científica incipiente de la visión del ser humano y de la naturaleza que causa una ruptura con el paradigma aristotélico; uno de sus primeros exponentes, quizás el más insigne y complejo sea Giordano Bruno (1548-1600). De la misma manera que Galileo Galilei (1564-1642) encuentra deficiencias en la filosofía aristotélica de la naturaleza, el Nolano considera que Aristóteles degeneró la comprensión natural del cosmos cuando dice que «él pervirtió toda la consideración natural» (Bruno, ed. & trad. 1995, p. 121). En el pensamiento del Nolano el análisis de la naturaleza también estuvo influenciado por las ideas cosmológicas de Nicolás Copérnico (1473-1543), de las cuales generalmente Bruno condesciende para elaborar su posterior concepción de la naturaleza, aunque la concepción bruniana del cosmos no se desprende de aquella de Copérnico, sino para justificar su anti-aristotelismo que establecía una jerarquía de los seres (Coronado, 2001, p. 38). El ser humano y la naturaleza están compuestos de la misma materia y alma universal. «Todos los seres y, en particular, los animales, están dotados de almas que tienen igual rango metafísico que el espíritu humano» (Bernardini, 2001, p. 17). No obstante, con el influjo del platonismo, la naturaleza es un medio para relacionarse con Dios, pues «el universo bruniano consiste en la teofanía inmanente y el vestigio (...) de una unidad primordial trascendente, en comparación con cuya infinitud la del universo es solo relativa. El universo es inconmensurable con Dios» (Moya-Bedoya, 2010, p. 365). El Nolano es ajeno al antropocentrismo cristiano de la tradición aristotélica-tomista.

Giordano Bruno constituye uno de los pensadores paradigmáticos en cuanto provoca una ruptura en la comprensión tradicional aristotélica de la naturaleza y se inclina por una perspectiva de unidad de los seres vivos en el conjunto de un cosmos que bien puede ser llamada orgánica, en virtud del movimiento «flusso» y «aflusso», contra el «lugar natural» aristotélico, si se piensa la naturaleza como un ser vivo. Por eso, Bruno se distinguió

del mecanicismo que caracterizó el estudio de la naturaleza en los siglos venideros de los tiempos modernos. En efecto, «Giordano Bruno propendió hacia una ontología cabalmente naturalista y hacia una gnoseología plenamente inmanentista» (Moya-Bedoya, 2011, p. 180). El Nolano recogió la antigua concepción griega que pensaba la naturaleza como un ser vivo y bajo el influjo platónico la dotó de alma y pensamiento, haciendo un esfuerzo por naturalizar la filosofía escolástica de la cual fue también deudor.

En un período posterior y avanzado del Renacimiento también hay una visión de la naturaleza como organismo vivo, especialmente en el arte y en la literatura, pero no así en la ciencia, pues la naturaleza-viva es investigada como naturaleza-máquina, cuyo funcionamiento el investigador puede conocer mediante las leyes que están ínsitas en su mecanismo. El «hombre» es el único que puede conocer y controlar los secretos de la naturaleza, esto es, los orígenes del *antropocentrismo* moderno. Desde los griegos hasta la Modernidad, la naturaleza ha sido objeto de estudio, aunque bajo diversos paradigmas. En el caso de los griegos, la φύσις fue comprendida generalmente a través de la filosofía, cuyo mejor ejemplo fue Aristóteles y, en los tiempos modernos, la naturaleza fue inquirida a través de la ciencia, cuyo ejemplo sobresaliente fue Isaac Newton (1642-1727) con quien queda establecida definitivamente una metodología científica de leyes mecánicas para estudiar la naturaleza. Es decir, quedó establecido un programa newtoniano en el que se generalizó el método y los presupuestos cosmológicos de la mecánica a toda la naturaleza física del mundo bajo criterios matemáticos; inclusive en los tiempos posteriores este proyecto científico —que en realidad fue un paradigma— se extendió a otros campos del saber natural, de forma que la nueva ciencia física fue denominada filosofía de la naturaleza, tal como quedó evidencia en la obra más importante de Newton: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687).

No obstante, entre Aristóteles y Newton hubo una ruptura radical en la forma de analizar la naturaleza; a saber: Galileo Galilei escribió en el año 1632 el *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, escrito con el cual aprobaba la hipótesis matemática de Copérnico por medio de demostraciones empíricas mecánicas que contradicen la cosmología aristotélica. «El *Diálogo* está dirigido contra la tradición aristotélica» (Reale & Antiseri, 1992a, p. 242). Los orígenes del mecanicismo pueden encontrarse en Galileo Galilei (1564-1642), Johannes Kepler (1571-1630), René Descartes (1596-1650), Francis Bacon (1561-1626), entre otros. Pero, finalmente, el paradigma científico del mecanicismo moderno fueron las leyes de la física de Newton.

En los orígenes, el mecanicismo, en cuanto concepción científica y filosófica, comprende la realidad a partir del modelo del movimiento de las máquinas. Para René Descartes, por ejemplo, la realidad natural es *res*

*extensa* sometida a las leyes de la mecánica, mientras el ser humano, a diferencia de la naturaleza, es *res cogitans*. En tal sentido, en la *res extensa*, los animales y el cuerpo humano realizan movimientos separados de modo autómatas como si fueran máquinas. De manera lógica, Karl Popper (1902-1994) presentó semejante mecanicismo y dualismo de Descartes afirmando que «todas las leyes de la naturaleza se siguen con necesidad desde el único principio analítico (la definición esencial de “cuerpo”), de acuerdo con el cual “ser un cuerpo” significa lo mismo que ser extendido; lo cual es tomado para implicar que dos diferentes cuerpos no pueden ocupar la misma extensión» (Popper, 1959, p. 451).

En el libro más célebre de Cartesius, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637), su mecanicismo influyó en el estudio de la naturaleza y de los cuerpos humanos, precisamente la quinta parte del *Discours* da razón de un paradigma que, en general, se instituyó en toda la ciencia moderna. A este propósito Thomas Kuhn (1922-1996) afirma que:

Desde aproximadamente 1630, por ejemplo, y particularmente después de la aparición de los inmensamente influyentes escritos científicos de Descartes, la mayoría de los científicos físicos asumieron que el universo estaba compuesto de corpúsculos microscópicos y que todos los fenómenos naturales podían explicarse en términos de forma, tamaño, movimiento e interacción corpusculares (Kuhn, ed. 1970, p. 41).

Descartes explicó la teoría corpuscular mecánicamente gracias a la física-matemática, siguiendo a Johannes Kepler. Por otro lado, en el mismo sistema cartesiano, el ser humano presenta en sí mismo un dualismo entre la *res extensa* (cuerpo) y la *res cogitans* (pensamiento); y además, en virtud de aquel, un dualismo entre su existencia y la naturaleza. A pesar de que el mecanicismo cartesiano fue un paradigma para la medicina del siglo XVII, pronto fue desplazado por el mecanicismo newtoniano con una visión científica de la realidad física que influyó en los posteriores desarrollos de la cosmología de Pierre-Simon Laplace (1749-1827).

Empero, en el pensamiento moderno existe una visión filosófica de la naturaleza diversa del mecanicismo. La expresión latina *natura naturans*, *natura naturata* utilizada frecuentemente en el Medioevo tuvo diversas y complejas interpretaciones tanto en Giordano Bruno como en Baruch de Spinoza (1632-1677). Spinoza comprende la naturaleza como si fuera Dios, a partir de la expresión latina *Deus seu Natura*. Concretamente: «La *Ethica* reitera la afirmación de la identidad real entre lo Divino y la Naturaleza» (Moya-Bedoya, 2007, p. 241).

En contra de una perspectiva mecanicista de la naturaleza, institucionalizada posteriormente en las academias europeas más prestigiosas como la *Royal*



*Society* en Londres y la *Academie des Sciences* en París, surge en Alemania un movimiento romanticista, conocido como *Naturphilosophie*, el cual tiene como fin evitar la matematización mecanicista y proponer un conocimiento general de la naturaleza comprendida como un conjunto de seres organizados dinámicamente en el mundo. A pesar de que la *Naturphilosophie* constituye una forma de filosofía de la naturaleza que trataba de desvincularse de la física, la cual relacionaba mecánicamente los fenómenos terrestres a los celestes, sus fundamentos fueron particularmente antropomórficos, sobre todo cuando se ponía en juego la libertad humana. En consecuencia, el mecanicismo resultó ser un reduccionismo y determinismo de la realidad: los seres vivos considerados como máquinas, cuyo funcionamiento podría ser pensado inorgánicamente, quedaron sometidos a las leyes de la física y de la matemática. Por el contrario, el romanticismo alemán de la *Naturphilosophie* tuvo una perspectiva organicista de la naturaleza, e inclusive de la sociedad.

## 2. ANTECEDENTES FILOSÓFICOS Y CIENTÍFICOS DEL ORGANISMO EN LA MODERNIDAD

*Organismo* es un término cuya etimología se encuentra en la palabra griega ὄργανον y en el vocablo latino *organum*, el cual significa literalmente *instrumento*. Tradicionalmente, la palabra griega ὄργανον quedó asociada con la lógica o con una forma de hacer ciencia metódica cuando varias obras de lógica aristotélica fueron compiladas por Andrónico de Rodas (siglo I a.C.) al ser atribuidas tradicionalmente a Aristóteles; las obras en su conjunto fueron intituladas *Organum* por los medievales. En todo caso, la visión orgánica o de composición de partes integradas del cosmos y del mundo suele atribuirse al mismo Estagirita cuando afirma en la *Política* (Libro I, XIII; 1259, b23) un cierto orden en la sociedad de acuerdo con la ἀρετή o virtud de cada ciudadano. Durante el Medioevo el término latino *organum* fue utilizado con el mismo sentido aristotélico de orden del cuerpo a partir de partes disímiles unificadas por composición.

No obstante, en el desarrollo de las ciencias de la naturaleza, el término *organum* fue comprendido como organismo para explicar el funcionamiento de los cuerpos biológicos, en muchos casos en oposición al mecanicismo que considera los cuerpos como si fueran máquinas. Asimismo, el organismo debe ser entendido como un todo o conjunto de partes de un cuerpo vivo que unidas tiene en sí mismo el funcionamiento gracias al metabolismo.

La comprensión del mecanicismo y organicismo dependen últimamente de la adhesión con la cual el pensador se identificara en tiempos en que la ciencia apenas se encontraba en apogeo. En los momentos cuando surgía



la ciencia moderna durante la llamada *Revolución Copernicana*, durante los siglos XVI-XVII, no había una claridad metodológica en la investigación y en muchos casos se analiza bajo un paradigma que determinaba toda la realidad dando por un hecho que todos los seres en la naturaleza tienen un mismo comportamiento o movimiento. Por ejemplo, inquirir un ser vivo cualquiera bajo los criterios de la física como un ser en movimiento con una masa determinada supone comprenderlo con fórmulas o leyes matemáticas, como un objeto que únicamente se rige por las fuerzas de la física mecánica.

En un sentido extremo, durante el período que comprende la ciencia moderna, puede encontrarse también un dualismo radical entre ser humano y naturaleza, en el caso de que la naturaleza sea comprendida como objeto (inorgánico) bajo el funcionamiento del paradigma científico que subyace en los postulados de las leyes de la física de la revolución cosmológica de los siglos XVI-XVIII. En tal sentido, la naturaleza sería un objeto sin vida que únicamente se rige por las leyes físicas y puede ser analizado con las categorías de espacio y tiempo. Así, pues, según este dualismo radical, el ser humano sería un ser orgánico que piensa mientras la naturaleza sería un ser inorgánico (materia) que se mueve en el espacio y en el tiempo de acuerdo con las leyes de la mecánica. En efecto, «pues hasta el fin del siglo XVIII no existe una frontera bien definida entre los seres y las cosas. Sin duda el viviente se prolonga en lo inanimado [inanimé] (...) No hay entonces división fundamental entre viviente y no viviente» (Jacob, 1970, p. 42).

El mecanicismo tuvo su crisis cuando surgieron los estudios de fisiología, los estudios médicos, la química y el surgimiento de la biología que privilegiaron una explicación orgánica de la naturaleza y del ser humano. En el siglo XVII hubo intentos de armonizar las teorías de mecanicismo y organismo bajo un principio de organización de las partes de las máquinas vivientes, sobre todo en el cuerpo humano. «Ciertas tesis van a resurgir en la tentativa de Stahl para centrar la teoría médica de un concepto de organismo heterogéneo en relación a todo el concepto de mecanismo, igualmente hipercomplejo» (Duchesneau, 1998, p. 16). En realidad se trataba de una tesis animista que no tenía ninguna fundación científica seria, sino en procesos vitales del mismo cuerpo. Igualmente, el médico y fisiólogo belga Jean Baptiste Van Helmont (1579-1644), el padre de la bioquímica, entre algunos de sus aportes a la medicina, explicó que las sustancias estaban formadas de agua y de una fuerza vital o fuerza espiritual que tenía acción por influencia de una fuerza espiritual superior. Su tesis era parecida a aquella del médico suizo Paracelso (1493/94-1541), que afirmaba la presencia de un espíritu vital y una fuerza impulsiva.

En el siglo XVIII, los seres vivos fueron objeto de la química, pero también estuvieron relacionados con los estudios de la fisiología y la

anatomía del cuerpo humano. A partir de este momento la filosofía de la naturaleza se convirtió en una filosofía vitalista, aunque todavía existían remanentes de mecanicismo físico en la comprensión del ser humano y su cuerpo, sobre todo en la obra más conocida del médico y filósofo francés Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), la cual tuvo por título emblemático *L'Homme Machine* (1748). Para La Mettrie, «las diferentes capacidades de los seres vivos no son explicadas por una diferencia ontológica, sino por una diferencia física: la diversidad entre los seres depende de la complejidad de su organización» (Marzano, 2007, p. 40).

En el mismo siglo XVIII, la disputa entre el mecanicismo y el organicismo, entre los autores de *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772), Jean Le Rond d'Alembert (1717-1783) y Denis Diderot (1713-1784), muestran cómo para entonces existían dos formas de estudiar la naturaleza y dos maneras básicas de pensar la ciencia. Ambos ilustrados enciclopedistas franceses comparten en el inicio una misma concepción filosófica, el mecanicismo newtoniano fue el paradigma fundamental; después D'Alembert se mostró insatisfecho del rumbo de la *L'Encyclopédie* ante la ausencia de una auténtica filosofía de la naturaleza, él asumió científicamente el mecanicismo newtoniano, mientras Diderot asumió radicalmente el enfoque del proyecto baconiano —para extender su pensamiento al ámbito social y político— y negó la importancia de las leyes de física porque, según él, no explicaba los cuerpos físicos en sentido orgánico. Así, pues, D'Alembert fue mecanicista newtoniano y Diderot fue organicista vitalista.

Asimismo, en la discusión filosófica de la Modernidad en torno a la vida, hay una doble concepción en la naturaleza entre el *mecanicismo* y el *organicismo*. Sin embargo, entre ambos postulados filosófico-científicos no hay un antagonismo radical porque terminaron solapándose confusamente el uno al otro, aunque termina imponiéndose una teoría de la cosmovisión que se aplica a todos los seres vivientes. A pesar de que la química y la biología surgieron para estudiar los seres vivientes como organismos, la física mantuvo sus presupuestos mecanicistas porque se consideraba que la atracción entre los cuerpos, en una perspectiva newtoniana, explicaba mejor los enlaces y reacciones que la incipiente química. En el siglo XVII el universo y el mundo entero son concebidos según las leyes de la mecánica:

Para asignar un lugar a los seres vivientes y para explicar su funcionamiento, no hay más que una alternativa. O bien, los seres son máquinas en las cuales hay que considerar las formas, dimensiones y movimientos. O bien, ellos escapan a las leyes de la mecánica y es necesario renunciar entonces a toda unidad, a toda coherencia en el mundo. De frente a esta elección, ni los filósofos, ni los físicos, ni tampoco los médicos dudarían: toda la naturaleza es máquina, como la máquina es naturaleza (Jacob, 1970, pp. 41-42).

El término *organismo* también fue comprendido de manera mecánica, a pesar de que la biología lo utilizó posteriormente para referirse a los seres vivos. El hecho de reconocer científicamente por medio de los estudios médicos que los seres vivos tenían en sí mismos vida y que no dependían de fuerzas ajenas a sus cuerpos, fue introduciendo en el pensamiento una noción vitalista de la naturaleza que dio paso al surgimiento de la biología a finales del siglo XVIII, no como una ciencia que apareció espontáneamente, sino como una forma de pensar lo viviente, lo cual definió metodológica y epistemológicamente su quehacer científico en los siglos posteriores.

Sin embargo, metodológicamente hubo una confusión entre la filosofía y la ciencia moderna porque en la comprensión de la realidad natural la ciencia necesitaba de la filosofía para explicarse, y la filosofía necesitaba de la ciencia para dar validez a sus argumentos. Así, pues, las incipientes ciencias naturales, la física, la química y la biología, parecían tener un mismo estatuto científico válido para investigar los distintos aspectos de la realidad, cuando en realidad las características epistemológicas de cada saber científico eran diversas, sobre todo en virtud del objeto específico de estudio o investigación. La confusión vino quizás del optimismo científico que con nuevos instrumentos racionales podía comprender el mundo y su funcionamiento vital a partir de las fuerzas immanentes de la naturaleza y de cuerpos en movimiento.

La medicina también estuvo inmersa en la explicación mecanicista de los fenómenos de la vida a partir de las leyes de la física. Durante el Renacimiento italiano, por ejemplo, podemos mencionar la obra de anatomía del médico bruselense André Vésale (1514-1564) titulada *De humani corporis fabrica libri septem* (1543) y al médico inglés William Harvey (1578-1657) quien «descubrió la circulación de la sangre y así abrió el camino para los posteriores desarrollos médicos» (Kristeller, 1978, p. 36), también bajo el paradigma mecanicista<sup>2</sup>. Harvey explicó sus descubrimientos en 1616 pero los dio a conocer en su pequeño libro *De motu cordis* (1628):

Harvey había podido analizar la circulación de la sangre en el siglo XVII, pues es solo una de las grandes funciones que depende casi exclusivamente de las leyes del movimiento, porque el corazón es una bomba y la sangre un líquido sometido a las reglas de la hidráulica. Del mismo modo, en el siglo XVIII son accesibles al análisis las dos funciones que son competencia sobre todo de la química, a sus conceptos y a sus métodos: la digestión y la respiración (Jacob, 1970, p. 52).

---

<sup>2</sup> René Descartes en el *Discurs* explicaba, mecánicamente, el descubrimiento del médico inglés: «el primero que enseñó que hay muchos pequeños pasajes en las extremidades de las arterias por donde pasa la sangre que ellas reenvían del corazón entre las pequeñas ramas de las venas...» (Descartes, ed. 2000, pp. 137-138).

Sin embargo, el mecanicismo desde el siglo XVII fue insuficiente para explicar el funcionamiento general de la naturaleza y de los seres vivos, razón por la que surgen animismos y vitalismos como reacción contra la ciencia mecanicista. «En la segunda parte del siglo XVII, los neo-platónicos de Cambridge, principalmente Henri More and Ralph Cudworth tienden a cercar los límites del mecanicismo en la explicación integral del orden natural» (Duchesneau, 1998, p. 14). En el mismo racionalismo moderno podemos encontrar otras reacciones mecanicistas.

El filósofo alemán Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) y el médico y químico alemán Georg Ernst Stahl (1659-1734)<sup>3</sup>, desarrollaron una polémica en razón de las diferencias en cuanto a la conexión del cuerpo con el alma, el funcionamiento de la naturaleza, la teleología, entre otros. La controversia Stahl-Leibniz quedó registrada en un intercambio epistolar conocido como *Negotium otiosum seu σκιαμαχία adversus positiones aliquas fundamentales Theoriae verae medicae a Viro quodam celeberrimo* (Halae, Litteris et Impensis Orphanotrophei, 1720), el cual fue transmitido por parte del médico. No obstante, el análisis crítico de las cartas muestra inconsistencias de la información, en comparación con las teorías del filósofo y sus intercambios epistolares con Carl Hildebrand Freiherr von Canstein (1667-1719). Por el contrario, en las obras de Leibniz se descubren ideas más elaboradas en cuanto a la fisiología y la filosofía de los cuerpos, a pesar de que su teoría es cualitativamente mecanicista en comparación con Stahl. Básicamente, Leibniz sostuvo una semejanza entre organismo y mecanicismo, en contraposición a Stahl que mantenía una oposición entre mecanicismo y organismo; parece que Leibniz sostenía un materialismo vitalista.

Sin embargo, los especialistas mantienen opiniones diversas. François Duchesneau, conecedor de filosofía de la ciencia de los siglos XVII-XVIII, en su libro *Les modèles du vivant de Descartes a Leibniz* (1998), dedicado al estudio de los seres vivos en la filosofía moderna y su relación con la medicina, en el capítulo X, refiere a la cuestión con el título *Leibniz et le concept d'organisme*. En la introducción del mismo libro sintetiza de la siguiente manera:

En contraparte a las tesis animistas, Leibniz mismo fue llevado a repensar los conceptos fundamentales de la teoría psicológica, a comenzar por el concepto de organismo. Promotor de una reforma radical de la física,

---

<sup>3</sup> Stahl fue el creador de la teoría del flogisto (combustiones y reacciones de los metales). Él sostenía un sistema animista a partir de la existencia de un alma similar a una fuerza vital que ejercía influencia en el cuerpo humano por medio del movimiento que funcionaba como impulso curativo. Sus teorías estaban en contraposición al materialismo del médico (fisiólogo) y botánico alemán Herman Boerhaave (1668-1738), a quien se atribuye ser el fundador de la enseñanza de la medicina clínica y de los hospitales académicos modernos.

orientado sobre la fuerza como elemento formal y fuente de acción causal endógena en los cuerpos, partidario de una armonía integral de unas series de modales psíquicos y corporales, Leibniz se interesó en los métodos que permitían elevar los modelos mecánicos del ser vivo a un nivel de una ciencia verdaderamente analítica de procesos vitales. Se trata entonces para él de concebir el modo de integración de los conocimientos diversos por los cuales podríamos acceder a una comprensión adecuada del orden integral y autosuficiente de los fenómenos característicos del organismo (Duchesneau, 1998, p. 16).

Posteriormente, François Duchesneau desarrolló sus estudios sobre la biología y la medicina en su libro *Leibniz: Le vivant et l'organisme* (2010), en el cual presenta las controversias del filósofo alemán con los principales médicos y fisiólogos mecanicistas europeos de su época: Nicolaas Hartsoeker (1656-1725), Friedrich Hoffmann (1660-1742), Johann Bernoulli (1667-1748), Daniel Bernoulli (1700-1782), entre otros. Entre sus últimas tesis acerca del término «organismo», Duchesneau sostiene que:

Stahl había utilizado el término desde 1784. Pero el concepto aparece en torno a 1700 debido a la fuerzas de las discusiones contemporáneas (...) Nememiah Grew<sup>4</sup> hizo uso sistemático de este término en su *Cosmologia sacra* (1701). El mismo Leibniz introdujo el término en una carta suya a Lady Masham<sup>5</sup> en 1704 (...) En 1699 Hoffmann envió a Leibniz su reciente tesis de disertación *De natura morborum medicatrice mechanica*, en la que había desarrollado ideas originales sobre el organismo. Leibniz respondió con aprobación y enfatizó semejanzas significativas entre los argumentos del fisiólogo y los principios fundamentales de su propia teoría de los seres vivos (Duchesneau, 2012, p. 87).

El ambiente médico del siglo XVIII muestra las diversas comprensiones del término organismo. No obstante, años después, el surgimiento de la biología significó un estímulo para evitar enfoques pseudocientíficos de la naturaleza y de los organismos. En el siglo XIX, la «teoría de evolución» de Charles Darwin (1809-1882) constituye un hito en el estudio de la naturaleza y del ser humano. En cierta manera la llamada teoría de la evolución por medio de la selección natural es una combinación del mecanicismo y organicismo moderno porque sus presupuestos están basados en mecanismos que los seres vivos —en cuanto organismos u órganos— tienen para subsistir, tal es el caso de la selección natural: «In the living bodies, variation will cause the

---

<sup>4</sup> Nehemiah Grew (1641-1712) fue un médico y botánico británico, dedicado a la fisiología y a la anatomía.

<sup>5</sup> Lady Damaris Masham (1658-1708) fue influenciada por las corrientes neoplatónicas de los filósofos Ralph Cudworth (1617-1688) y Henry More (1614-1687) de la Universidad de Cambridge. Mantuvo correspondencias con Leibniz y John Locke (1632-1704).

slight alterations, generation will multiply them almost infinitely, and natural selection will pick out with unerring skill each improvement» (Darwin, ed. 2008, p. 142)<sup>6</sup>. Pero, a diferencia de los mecanicismos modernos, el ser humano mismo en la naturaleza es un organismo que se desarrolla bajo los mismos mecanismos que los otros seres vivos; el ser humano constituye una parte de la naturaleza en los procesos dinámicos de desarrollo. La teoría de Darwin en cierta manera rompió con el antropocentrismo y con el dualismo naturaleza/hombre porque todos los seres vivos quedaron integrados en un mismo proceso de evolución. Esto engendró una visión naturalista del ser humano que pronto tuvo sus críticos entre los llamados historicistas, entre los cuales destacó Wilhelm Dilthey (1833-1911), cuyo pensamiento hace una separación radical entre *ciencias del espíritu* y *ciencias de la naturaleza* para distinguir los productos de la naturaleza y los productos humanos en la historia, la cultura.

La variabilidad de las especies en la teoría de la selección natural de Darwin provocó una ruptura con respecto a las concepciones previas acerca de la fijeza de las especies, atraídos sobre todo por la clasificación taxonómica de algunos naturalistas como Carl Linnaeus (1707-1778), quien se identificaba con el mecanicismo de los órganos. El esquema fijo de la clasificación de las especies hacía pensar que los seres vivos mantenían un linaje para mantener su existencia en la naturaleza. Pero el fijismo de la taxonomía clasificatoria de Linneo encontró pronto opositores entre los naturalistas, entre los que destaca Jean-Baptist Lamarck (1744-1829), pues defendía las transformaciones orgánicas «afirmando que los órganos de los animales se desarrollan con el uso frecuente y que tales modificaciones adquiridas son hereditarias» (Barbour, 2004, p. 93; Barbour, 1997, p. 50). Lamarck puede considerarse como el precursor de Darwin en la ruptura de los paradigmas aristotélicos de la biología y el mecanicismo físico moderno.

Desde el mismo momento en que se dio a conocer la teoría de la evolución darwiniana surgieron un sinnúmero de reacciones y discusiones de parte de los detractores, pero también diversas interpretaciones hasta la actualidad que la encumbraron como un paradigma científico que afectó inclusive a la biomedicina. Además, para muchos pensadores de la época, la teoría explicaba no solamente la realidad natural, sino en un sentido extremo antropológico, los procesos dinámicos de la sociedad, la cultura y la economía; en general, la sociedad fue comprendida como si fuera un organismo viviente en la que los seres humanos se adaptaban en un

---

<sup>6</sup> Traducción: «En los cuerpos vivientes, la variación causará leves alteraciones, la generación las multiplicará casi infinitamente, y la selección natural escogerá cuidadosamente con infalible destreza cada mejora».

ambiente de lucha para la supervivencia. Entretanto, con nociones biológicas, pensadores como el filósofo y matemático Oswald Spengler (1880-1936) en su obra *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918-1922), comprendieron la sociedad en analogía con los seres vivientes, pues estos pasan por etapas madurez y decadencia, desde el nacimiento hasta la muerte, cual si fuera un organismo vivo. Por eso, como crítica a los conocimientos no científicos, según el *Círculo de Viena* en sus tesis programáticas, afirmaba que la biología moderna estuvo todavía ligada a la metafísica, particularmente la teoría del vitalismo (Carnap, Hahn, Neurath, 1929).

### 3. EL CUERPO HUMANO COMO ORGANISMO

En la biología del siglo XX, a pesar de que el ser humano quedó integrado en la naturaleza, el organismo humano tuvo rasgos superiores en relación con los seres vivos, porque supuestamente él constituye el grado más desarrollado de la evolución. Así, pues, la filosofía de la naturaleza moderna dio paso a la filosofía del hombre contemporánea, inevitablemente influenciada por el surgimiento de un nuevo paradigma biológico. Los vitalismos fueron afectados a favor o en contra por la teoría de la evolución: Henri Bergson (1859-1941) escribió *L'évolution créatrice* (1907), Friedrich Nietzsche (1844-1900) con la emblemática *Der Wille zur Macht*, Max Scheler (1874-1928) con su ensayo *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), constituyen únicamente algunos ejemplos a inicios del siglo XX. Principalmente con Scheler, «la antropología filosófica nace como intento de encontrar una confrontación entre una ciencia del organismo, no más reductivista, y una filosofía que no puede ser abstractamente contrapuesta a la experiencia» (Cusinato, 2010, p. 67). La antropología filosófica de Scheler de alguna manera refiere a la controversia suscitada por Friedrich Schelling (1775-1854) contra el Immanuel Kant (1724-1804) de la tercera crítica, *Kritik der Urteilskraft* (1790), libro en el cual se afronta, especulativamente, el problema de la auto-organización de la naturaleza en el intelecto humano con un sentido ético teleológico (§§65,81,82,83); posiblemente Kant estaba influenciado por algunos evolucionistas franceses de su tiempo, pese a que Lamarck no había escrito aún su *Philosophie zoologique ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux* (1809). Por otra parte, en la obra *Philosophie der Offenbarung* (1831/32), Schelling crea algunos conceptos clave como *sucesión de niveles* («Stufenfolge») de lo orgánico y la *excentricidad* («Excentricität») característica constitutiva del ser humano; ambos conceptos aparecen en la obra póstuma de Scheler. La vida humana fue objeto de estudio filosófico con alguna influencia científica,



pero la antropología filosófica del siglo XX fue tomando paulatinamente una connotación existencialista.

No obstante, la dimensión del cuerpo del ser humano en tanto parte inseparable de la naturaleza fue relegada en el pensamiento filosófico moderno, tal como lo advirtió Martin Heidegger (1889-1976) a partir de la expresión *el olvido del ser* («Seinsvergessenheit»). En efecto, «en la *biología* despierta la tendencia a interrogar más allá de las definiciones de organismo y el vitalismo, y a redefinir el modo de ser de lo viviente en cuanto tal» (Heidegger, trad. 2003, ed. 2009, p. 31). Para el filósofo alemán parece que el ser humano debe naturalizar el mundo por medio de su presencia en él considerando la biología. Pero en *Sein und Zeit* (1927) Heidegger únicamente esbozó un estudio del organismo, posteriormente en los cursos de invierno impartidos entre los años 1929-1930 en la Universidad de Friburgo, los cuales fueron compilados con el título *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, él se dedicó a hacer un análisis existencial de la vida, concretamente sobre el organismo en sentido funcional: «El organismo no es algo en sí mismo que luego además se adapta, sino al contrario, el organismo adapta a sí en cada caso un medio circundante determinado» (Heidegger, trad. & ed. 2007, p. 319). Posteriormente, en sentido existencial, Jean Paul Sartre (1905-1980) en *L'être et le néant* (1943) profundiza en la condición humana corporal en el mundo, para sí y para los otros como forma de relación personal (Sartre, 1943, pp. 342-400).

Particularmente, el cuerpo humano en tanto organismo vivo que forma parte de la naturaleza, fue olvidado de la reflexión filosófica, aunque en el siglo XX algunos filósofos relacionados con la fenomenología y la ontología atisbaron el desacierto en el estudio de la naturaleza y del ser humano. Por ejemplo, el filósofo judeo-alemán Edmund Husserl (1859-1938) en *Cartesianischen Meditationen* (1929) escribía:

Por cuanto en esta naturaleza y en este mundo mi cuerpo orgánico es el único cuerpo físico que está constituido y que puede ser constituido originariamente como cuerpo orgánico (como órgano funcionante), ese otro cuerpo físico, allí, que sin embargo es aprehendido como cuerpo orgánico, tiene que tener este sentido en virtud de una transferencia aperceptiva a partir de mi propio cuerpo orgánico (Husserl, ed. 2006, pp. 146-147).

Por su parte, el filósofo lituano-alemán Nicolai Hartmann (1882-1950), quien fuera estudiante de medicina durante su juventud, establece «categorías organológicas» de los seres según el «puesto ontológico» y de acuerdo con las posibilidad de cada modo de ser para describir lo propio de lo orgánico que se fundamenta en lo inorgánico (Hartmann, trad. 1960, ed. 1986 & trad. 1964, ed. 1986). De hecho, Hans Jonas fue estudiante



de Hartmann en Marburg<sup>7</sup>. También, el filósofo alemán Helmuth Plessner (1892-1985) escribió el libro *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), en el cual explica los niveles orgánicos de los seres y del ser humano.

El filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) concebía el cuerpo humano como un ser de percepción en el mundo, en sentido orgánico el cuerpo está en el mundo analógicamente como el corazón está en el organismo: «El cuerpo propio está en el mundo como el corazón en el organismo» (Merleau-Ponty, 1945, p. 245). Más aún, la propuesta fenomenológica del filósofo francés sobre el cuerpo puede ofrecer una serie de insumos pertinentes de discusión para la bioética porque su estudio estuvo basado en la percepción médica del cuerpo enfermo.

Por su parte, el filósofo checo Jan Patočka (1907-1977) considera que «nuestra experiencia es esencialmente corporal, encarnada, y nuestro propio cuerpo en tanto que cuerpo viviente, cuerpo capaz de moverse, cuerpo sobre el cual tenemos poder, es el fundamento de toda vida de experiencia» (Patočka, 1995, p. 107). El filósofo lituano-francés Emmanuel Lévinas (1906-1995) considera que el cuerpo constituye un vínculo entre el mundo y el hacer humano: «Existo como cuerpo, es decir, como elevado, órgano que podría sobrecoger, y en consecuencia, ubicarse, en el mundo donde dependo, delante de los fines técnicamente realizables» (Lévinas, 1971, p. 121). Destaca también en la misma tradición fenomenológica el filósofo Michel Henry (1922-2002) con su libro *Philosophie et Phénoménologie du Corps. Essais sur l'ontologie biraninne* (1965), en relación con la encarnación, la carne, la afectividad y la autoafección: «El ser fenomenológico, es decir, originario, real y absoluto, del cuerpo, es (...) un ser subjetivo» (Henry, 1965, p. 79). Recientemente, en la misma tradición fenomenológica existencial iniciada por Husserl y Heidegger, el filósofo francés Jean-Luc Nancy —que padeció un trasplante y cáncer cardíaco— presenta en su libro *Corpus* una ontología: «El cuerpo es el ser de la existencia» (Nancy, ed. 2008, p. 14). Así, pues, la ontología de lo somático funda una «bioética» en *L'Intrus*, mediante la narración de la pérdida del «yo» en el proceso de trasplante (Nancy, 2000; Quesada-Rodríguez, 2012).

En general, el conocimiento científico y filosófico no puede prescindir de la ética del organismo porque en cada ser viviente se manifiesta la vida. Específicamente, la problemática somática del organismo humano que es objeto de investigación científica, trae una serie de cuestionamientos en términos estrictamente bioéticos, los cuales el filósofo francés Paul Ricœur (1913-2005) presenta en el ámbito de la biomedicina de la siguiente manera:

---

<sup>7</sup> HJ 2-17-4. Este documento constituye un extracto del capítulo 39 de la *Ethik* (1926) de Hartmann.

El progreso de la medicina depende enormemente del de las ciencias biológicas y médicas. La razón última de esto está en que el cuerpo humano es a la vez carne de un ser personal y objeto de investigación observable en la naturaleza. Los conflictos pueden surgir, principalmente, con motivo de las modalidades de exploración del cuerpo humano, objeto de experimentación, en la medida en que la participación consciente y voluntaria de los pacientes está en juego (Ricoeur, 2008, p. 190; Ricoeur 2001, p. 236).

De acuerdo con Tomás Domingo Moratalla, para Ricoeur la indivisibilidad del cuerpo humano constituye un elemento fundamental para la correcta comprensión somática: «La necesidad de tratar a la persona como un todo y no de una forma fragmentada, ya sea al considerar de una forma aislada cada parte del cuerpo, motivado sin duda por la especialización de los saberes médicos, o al desvincular los elementos biológicos, psicológicos y socioculturales» (Domingo-Moratalla, 2007b, p. 299). Así, pues, el organismo humano comprendido como cuerpo íntegro de una persona es condición fundamental para desarrollar la bioética hermenéutica según Ricoeur (Quesada-Rodríguez, 2014b, pp. 349-360).

#### 4. LA CATEGORÍA ORGANISMO-METABOLISMO

Hans Jonas fue un filósofo que estudió el ser viviente. Entre los extremos de la filosofía natural mecanicista moderna y el biocentrismo contemporáneo, la aportación más importante y la originalidad de Jonas a la filosofía radica en la fundamentación ontológica de la ética de la responsabilidad, pues cada ser viviente posee un valor intrínseco vital para mantener la existencia natural en el planeta; su esfuerzo se concentró en la demostración filosófica del valor de los seres vivos para garantizar la vida del ser humano. Así, pues, Jonas situaba la bioética, en tanto ética de la vida, precisamente en el nivel de la ontología, particularmente en el organismo que es un *ser-abí-orgánico* porque tiene un funcionamiento propio denominado metabolismo. Por eso, en la medida en que un organismo subsiste en-sí-mismo gracias a su metabolismo, tiene un valor ontológico insustituible y particular. Hay razones históricas y biográficas por las cuales el filósofo de la vida desarrollara posteriormente una ética médica a nivel ontológico-orgánico.

Las razones históricas de sus preocupaciones en torno a la vida podemos encontrarlas en el período de posguerra. En la conversación de Jonas con Alexander Martens, efectuada en el año 1981, el filósofo atestiguaba:

A mi regreso de la segunda guerra mundial, en la que fui soldado de la armada británica, no tenía vuelta de hoja para mí que mi tarea filosófica está

## PREÁMBULOS FILOSÓFICOS Y CIENTÍFICOS

en una parte totalmente distinta que en el terreno histórico, y me propuse una labor sistemática, esto es: esclarecer filosóficamente la naturaleza de la vida, el fenómeno del organismo y, por cierto, de tal manera que se inserte en una ontología, en una doctrina del ser universal (Jonas, 2001a, p. 113).

La «naturaleza de la vida» y el «fenómeno del organismo» quedan unidos sistemáticamente en una misma ontología universal, la cual es, filosóficamente, un quehacer ético, pues Jonas considera que toda manifestación de vida tiene un valor intrínseco tal que supone responsabilidad por parte del ser humano. Posteriormente en una entrevista efectuada por Jean Greisch en el año 1990, Jonas confirmaba su tarea filosófica:

Durante los años de guerra, a veces yo pensaba intensamente en la significación de nuestro ser corporal. No solamente en el hecho que el mundo que nos circunda está poblado de tales seres, de organismos, entre los cuales algunos son mucho más primitivos que nosotros, unos organismos que no piensan y no perciben como nosotros y que, sin embargo, son algo más que simples segmentos de materia (...) Yo buscaba superar este dualismo gracias al concepto mediador del ser-ahí-orgánico, en el cual interioridad y exterioridad se interpenetran (Jonas, 1991, p. 9).

Desde aquel momento, el organismo quedó comprendido como ser orgánico en la filosofía de la vida de Hans Jonas. Así, pues, en una conferencia pronunciada en la Universidad de Heidelberg<sup>8</sup>, el 15 de octubre del año 1986, intitulada *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, él explicaba, filosóficamente, que en el segundo período de su itinerario intelectual después de la Segunda Guerra Mundial su pensamiento se consagró a los quehaceres originarios de la filosofía:

Pues tras lo histórico, donde nunca tuve la intención, a la larga, de de-morarme, quedan las cuestiones perennes de la filosofía: aquéllas sobre la naturaleza del ser y, por tanto, también sobre el ser de la naturaleza (Jonas, 2001a, p. 147).

Durante los años de posguerra, en Canadá y en los Estados Unidos, el estudio de la «naturaleza del ser» y del «ser de la naturaleza» estuvo influenciado por las ciencias naturales, particularmente por la biología, de manera que la filosofía estuvo científicamente orientada al estudio de la vida (Jonas, 2003a, pp. 347-352). Se trata de una interpretación filosófica de la biología:

---

<sup>8</sup> La conferencia ofrecida con motivo del 600º aniversario de la *Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg*.

La biología (...) me permitió abrirme también al milagro del reino de la vida, su desarrollo, abundancia de figuras, modos funcionales, estratificación escalonada: en equilibrio perseverante entre ser y no-ser, la completa aventura, vulnerable, infinitamente creadora, del ser orgánico en medio de la naturaleza inorgánica (Jonas, 2001a, p. 147).

Asimismo, el saber científico le permitió a Jonas introducirse en el ámbito de los efectos éticos del uso de la ciencia y la tecnología en la vida, particularmente en los que respecta a las investigaciones científicas y clínicas con seres humanos. En 1967, él fue invitado a la *American Academy of Arts and Sciences* (Boston, Massachusetts) por Paul Freund, un famoso jurista de *Harvard University* para que pronunciara una conferencia «sobre los problemas de los experimentos médicos y biológicos en seres humanos (...) En mi exposición, por así decir, conseguí dar el paso desde mis reflexiones ontológicas genéricas a una ética práctica concreta» (Jonas, 2005a, p. 342). En el decenio de los años de 1960, Jonas ya había iniciado su actividad filosófica en el ámbito de la incipiente bioética desde la ontología del ser viviente al ser humano.

Específicamente, Hans Jonas, el *filósofo de la vida*, dedicó su proyecto filosófico a clausurar los dualismos y el nihilismo que estaban presentes en el pensamiento de la civilización occidental, tanto en la filosofía como en la ciencia. «Se trataba (...) de superar el dualismo cuyo seductor error estaba familiarizado desde hacía tanto tiempo. La interpretación del organismo debía enmendarlo y ser una aportación a la doctrina general del ser» (Jonas, 2001a, p. 147). Particularmente, en la ciencia y en la tecnología, existe un dualismo entre el ser humano que investiga o comprende en tanto *sujeto* de investigación y la naturaleza en cuanto *objeto* de investigación. Desde sus primeros estudios sobre el gnosticismo Jonas considera que el «hombre moderno» se encuentra ante una «naturaleza indiferente», sobre todo cuando afirmaba que «la despreocupación de la naturaleza es el verdadero abismo» (Jonas, 2003b, p. 356). El dualismo entre el «hombre moderno» y la naturaleza quedó insertada en la epistemología de la ciencia moderna, porque se consideró al ser humano como un ser superior, el más evolucionado, en virtud de su racionalidad.

Sin ignorar la discusión científica y filosófica que se gestó en los siglos XVI-XVIII, la propuesta de Jonas no se encuentra incluida ni en el mecanicismo ni en el organicismo tal como se venía comprendiendo desde los tiempos modernos, sino en el *organismo-metabolismo* de cada ser viviente en relación con el ambiente en que evoluciona, junto a otros seres vivos. En efecto, «después de elaborar la crítica del nihilismo moderno, construye una biología filosófica basada en el concepto de organismo. Desde esta biología filosófica, Jonas crea su ética del “imperativo de responsabilidad”. Él intenta crear una filosofía que es también consistente

con la ciencia moderna» (Troster, 2008, p. 388). En un primer momento, la bioética de Jonas no descansa únicamente en la ética de la responsabilidad para la civilización tecnológica —como frecuentemente se piensa— sino en el *organismo-metabolismo*; únicamente comprendiendo los fundamentos biológicos de su filosofía, se capta las dimensiones de la responsabilidad y, entre todo su sistema filosófico, la bioética.

Hans Jonas trató sobre el *organismo* interpretando algunas teorías biológicas desde categorías filosóficas, a pesar de que no se detiene en las discusiones mecanicistas modernas tan ampliamente debatidas por los filósofos de aquel período. Por el contrario, él criticó algunos postulados filosóficos utilizando algunas categorías científicas de la biología del siglo XX. A diferencia de las teorías del organicismo y mecanicismo modernos, Jonas propone una noción del metabolismo del organismo como *ser-abí-orgánico*; aspecto vital del cuerpo humano y de los todos los seres vivientes para la subsistencia. El filósofo no desvincula la naturaleza y el ser humano, pues en tanto organismos forman parte de una misma realidad natural, el metabolismo y el organismo humano determinan la libertad. Durante la filosofía moderna, «mucho antes de Hans Jonas, en Schelling la vida misma se eleva a esquema de libertad o a libertad encarnada» (Cusinato, 2010, p. 70).

No obstante, el principal aporte de Hans Jonas a las teorías del organicismo radica en una comprensión más amplia del organismo desde funcionamiento metabólico, aspecto con el cual reacciona contra el dualismo mecanicista de tipo cartesiano que se generalizó epistemológicamente en la ciencia moderna por medio del método baconiano. La diferencia entre mecanicismo (inorgánico) y organismo (orgánico) viene dada por el metabolismo, el cual manifiesta la vida. A pesar de que varios de los escritos de Jonas evidencian un conocimiento básico de la física y la química del siglo XX en la comprensión de la realidad natural, él está situado en el paradigma biológico de la ciencia. En efecto, *organismo-metabolismo* sobre todo constituye una categoría científica (biológica) y filosófica (ontológica) que se origina desde los postulados de la biología darwiniana y las proposiciones de la ontología heiddegeriana, bajo el prisma de una original interpretación teleológica.

El *metabolismo*, μεταβολισμός, es un término de cepa griega que tiene dos raíces, a saber: μεταβολή (cambio) e ισμός (sistema o proceso), literalmente puede ser entendido como cambio en el sistema. La semántica del vocablo μεταβολή en el mundo helénico constituye una odisea a interpretar en los contextos literarios, sobre todo en las tragedias y en las comedias griegas. Sin embargo, el uso científico se generalizó en la biología moderna para designar las reacciones bioquímicas de sustancias en los organismos. En efecto, el creador del neologismo *metabolismo* fue el médico (fisiólogo

y anatómico) de origen prusiano Friedrich Theodor Schwann (1810-1882) en su obra fundamental sobre la teoría celular intitulada *Mikroskopische Untersuchungen über die Uebereinstimmung in der Struktur und der dem Thiere Wachstum und Pflanzen* (1839). Básicamente, el significado que dio Schwann al término *metabolismo* estaba relacionado con la capacidad que tienen los organismos para cambiar la composición química de ciertos sustancias por medio de procesos químicos que a su vez producen cambios de energía en los seres vivos. En síntesis, su teoría sobre los cambios de las células remite a tres afirmaciones fundamentales: los animales y las plantas están compuestos de células, las células son autónomas de otras en su funcionamiento, pero están relacionadas con todo el organismo.

Por su parte, Hans Jonas usó el término alemán *Stoffwechsel* o intercambio de materia para referirse concretamente al *metabolismo*. Este constituye un proceso permanente de cambio al interior del organismo en relación con otros seres que habitan el ambiente donde desarrolla la vida; en este proceso el organismo conserva intacta su forma mientras se transforma su materia. También, Jonas establece un sentido ontológico para el metabolismo en su sistema filosófico afirmando la integridad del organismo en los procesos de intercambio de materia. A propósito el pensador judío-alemán hace suyas las nociones aristotélicas (materia-forma) para desarrollar su teoría y explicar la diferencia entre los seres vivos. En la filosofía de Jonas el metabolismo determina la acción y la libertad humana.

*Organismo-metabolismo* es una categoría fundamental en el pensamiento del filósofo de la vida, la cual subyace en los escritos de ética ambiental y ética médica. Así, por ejemplo, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* (1966), *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man* (1974), *The Imperative of Responsibility. In Search for an Ethics for the Technological Age* (1984) y *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985), entre otros escritos, no pueden comprenderse como parte de un sistema filosófico sino en razón de aquella categoría filosófica y científica. De hecho, entre sus escritos hay una línea de pensamiento ontológica que culmina en una ética de la vida, sin escindir la naturaleza del ser humano y viceversa. El mismo autor afirmaba que su obra más importante *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, publicada por primera vez en alemán en el año 1979 —la cual le tomó una década escribir— en realidad se gestó en el decenio de los años de 1960 (Jonas, 1991, p. 10), es decir, en el momento en que empezó a tratar la biología y la ética médica. Por eso, en la filosofía de Jonas no se puede separar la ética ambiental y la ética médica; la bioética de la responsabilidad está fundada ontológicamente a partir del núcleo *organismo-metabolismo* antes de cualquier consideración acerca del uso de la tecnología en el ser humano y en la naturaleza.

En la filosofía de Hans Jonas hay un *principio vida* que debe ser objeto ético de responsabilidad, mientras la teleología o finalismo constituye el criterio filosófico esgrimido por él para interpretar las teorías científicas, tal como lo utilizaron en otras latitudes los médicos y biólogos de su época: Jacques Monod (1910-1976) en su obra *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne* (1970) y François Jacob en *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité* (1970), entre otros. Ambos científicos, Monod y Jacob, junto a otro científico más, el médico y biólogo francés André Michel Lwoff (1902-1994) del *Institut Louis Pasteur* fueron galardonados con el *Premio Nobel de Medicina* en el año 1965, en razón de las investigaciones sobre el control genético de las enzimas y las síntesis de los virus. También un filósofo como Étienne Gilson en su libro *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie* (1971), él hace una interpretación metafísica del darwinismo y el aristotelismo. Por eso, la categoría *organismo-metabolismo* —que subyace en la filosofía y bioética jonasiana con un aspecto teleológico— puede ser comprendida también desde una perspectiva científica y filosófica.

En la historia de la filosofía, Hans Jonas es el primer filósofo *bioeticista* en sentido pleno, a pesar de que su nombre no figure todavía en algunos tratados de ética médica y en las historias de la filosofía. En efecto, «Jonas no fue solamente uno de los clásicos del pensamiento del siglo XX. Fue también un pionero y un protagonista del debate bioético contemporáneo» (Becchi, 2011, pp. 41-42).

Los tratados de ética médica cometen el error histórico de atribuir unánimemente el término *bioética* a Van Rensselaer Potter por haber escrito dos artículos sobre el tema (1970a & 1970b) cuando en realidad el neologismo *Bio-Ethik* fue utilizado por primera vez por teólogo alemán Fritz Jahr (1895-1953) en su artículo intitulado *Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze* (1927). En realidad, un año antes, en otro artículo intitulado *Wissenschaft vom Leben und Sittenlehre. Alte Erkenntnisse in neuem Gewande* (1926), Fritz Jahr ya había utilizado el término *Bio-Ethik*; en este mismo artículo de ética estableció el «imperativo bioético»:

Nach alldem ergibt sich als Richtschnur für unser Handeln der *bio-ethischen Imperativ*: «Achte jedes Lebewesen grundsätzlich als einen Selbstzweck und behandle es nach Möglichkeit als sochen!» (Fritz Jahr, 1926, p. 605).

[Después de todo esto surge como un principio guía para nuestras acciones el *imperativo bioético*: «Respetar todos los seres vivos, básicamente, como un fin en sí mismo y trátalos de ser posible como tales!»]

Sin embargo, antes de que Fritz Jahr escribiera sus artículos, con un anticipado sentido de bioética global, el médico franco-alemán Albert



Schweitzer (1875-1965)<sup>9</sup>, Premio Nobel de la Paz en el año 1952, había empezado a discutir desde 1919 sobre la *reverencia por la vida*, palabras que quedaron escritas posteriormente en *Kulturphilosophie II: Kultur und Ethik* (1923). Según él, cuando las personas aprendan el respeto por la vida vegetal y animal, el ser humano podrá respetar verdaderamente a la humanidad.

Además, en los mismos tratados y enciclopedias de bioética se escribe que la bioética como disciplina se debe André Hellegers por haber fundado el primer instituto de bioética llamado *The Joseph and Rose Kennedy for Study of Human Reproduction and Bioethics*, en el año 1971, cuando en realidad Jonas había sido miembro cofundador del instituto de bioética *The Hastings Center* en el año 1969, en New York, antes que Hellegers fundará su instituto bajo el mecenazgo de los Kennedy.

Precisamente gracias al Hastings Center, que orientó mi mirada hacia los problemas éticos de la tecnología moderna, fui plenamente consciente de que la medicina es una forma de progreso técnico que encajaba en mi reflexión tanto temática como éticamente. Muchos de mis ensayos posteriores sobre ética médica son fruto de mi actividad en el centro y fueron publicados en los *Hastings Center-Reports* (Jonas, 2005a, p. 346).

En los mismos tratados de bioética se ignora que Hans Jonas fuera el primer pensador (filósofo) que —antes de Potter y Hellegers— escribiera sobre bioética y participara como consejero en los comités médicos de discusión ética al mismo tiempo que participaba como observador en las cirugías de trasplantes de órganos, a finales del decenio de los años sesenta y, a partir de su experiencia, pudo escribir algunos criterios éticos que fueron publicados posteriormente en la prestigiosa revista estadounidense de bioética *The Hastings Center Report*, de la cual Jonas cuenta entre sus miembros fundadores en el año 1971.

A partir de la década de los sesenta, Jonas comienza a elaborar su teoría con base en el *organismo-metabolismo*, como queda constatado en *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* (1966) y en varios artículos de ética médica que fueron publicados en revistas científicas y compilados en *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man* (1974). En los años siguientes, hasta la divulgación de *Das Prinzip*

---

<sup>9</sup> Schweitzer fue un teólogo liberal y músico que escribió sobre el Jesús histórico el libro *Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, Tübingen, 1906. «Abandonó la cátedra de teología, dejó de dar conciertos de Bach (era uno de los mejores intérpretes) y se matriculó en la facultad de medicina. Terminada la carrera, fue a Lambarene en Gabón, en África, para fundar un hospital y servir a los enfermos del mal de Hansen» [Boff, L. *Cuánta falta nos hace el respeto*. La Prensa Libre, (Opinión), lunes 19 de sept. 2011, p. 16].



*Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979) y de *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985), Jonas estuvo publicando constantemente sobre la ética médica, inclusive sobre ética ambiental, antes que Potter (1988) hablará de bioética global.

Por tanto, en esta investigación explicaremos cómo Hans Jonas desarrolló su filosofía a partir de la categoría *organismo-metabolismo*, la cual está en sus escritos como una categoría ontológica, subyacente y constante, a fin de clausurar la perspectiva mecanicista y de los dualismos en el pensamiento filosófico, científico y tecnológico. *Organismo-metabolismo* como *ser-abí-orgánico* es el núcleo de la filosofía de Jonas con el cual precisamente clausuraba los dualismos. Además, explicaremos que la bioética de la responsabilidad jonasiana constituye un instrumento de análisis ético para las discusiones actuales acerca de la vida porque él se mueve entre categorías de pensamiento filosófico y científico —e inclusive teológico— sin confundir los aspectos metodológicos de cada saber. El *principio de responsabilidad* de Jonas «reformula el imperativo categórico kantiano en el seno de la nueva problemática de la conservación de la vida» (Janicaud, 1985, p. 147). A pesar de que la ciencia y la tecnología hayan cambiado drásticamente desde el momento en que Jonas escribiera sobre la ética médica, sus intuiciones funcionan como principios filosóficos críticos para afrontar las exigencias y demandas éticas de la biomedicina. En efecto, la filosofía de Jonas ofrece un marco teórico filosófico, vigente todavía, desde el cual se puede pensar los principales dilemas de la bioética contemporánea. En todo caso, la preocupación constante del pensador judío-alemán será siempre la conservación de la humanidad y de la naturaleza ante la destrucción de su medio vital, sea por el uso irracional de la tecnología, sea por la aplicación de los conocimientos científicos que alteran descomedidamente la constitución de la naturaleza humana<sup>10</sup>.

La biomedicina y la filosofía deben entablar un diálogo para darle consistencia epistemológica a la bioética y, sobre todo, para beneficiar a la humanidad y a la naturaleza. El científico (físico) y literato (novelista) inglés Charles Percy Snow (1905-1980) que advertía desde el año 1959 de la separación de *las dos culturas*, la científica y la humanista, notó los resultados de la ciencia y la tecnología aplicados a la humanidad: «Un gran incremento en la población, porque la ciencia aplicada fue mano a mano

---

<sup>10</sup> En la filosofía de Jonas subyacen algunas ideas de la religión judía. La conservación de la imagen humana en todo su pensamiento evidencia un humanismo judío que, en nuestro caso de estudio puede identificarse con el término veterotestamentario hebreo *hāsār* (cuerpo), el cual denota sobre todo la carne de cualquier ser viviente, sea hombre o animal, en su totalidad e integridad.

con la ciencia médica y el cuidado médico» (Snow, 1961, p. 29). El escritor inglés pensaba particularmente en la calidad de vida humana que trajo consigo, para algunos, la industrialización. En todo caso, la importancia de las humanidades para la biomedicina es fundamental, porque ayuda a identificar en las sociedades industrializadas los orígenes de muchas enfermedades mentales que se manifiestan somáticamente. Erich Fromm (1900-1980) en una conferencia intitulada *Problemas psicológicos del hombre en la sociedad moderna* ante la *Academia Nacional de Medicina* de México en el año 1964 afirmaba que «las sociedades más prosperas resultan ser las más enfermas y el progreso de la medicina queda compensado por el gran aumento de toda clase de enfermedades psíquicas y psicósomáticas» (Fromm, ed. 2007, p. 49). De ahí la importancia de las humanidades en el conocimiento integral del ser humano (Quesada-Rodríguez, 2014a, pp. 121-125).

La bioética debe ampliar aún su rango de análisis ético con la ayuda de las humanidades y salir definitivamente del ámbito básico del *principialismo* (justicia, beneficencia, autonomía, no-maleficencia), representado sobre todo por la obra clásica intitulada *Principles of Biomedical Ethics*. En la actualidad, hay que reconocer la fundamentación pluralista de la bioética (Ferrer & Lecaros & Molins, 2016). A pesar de la utilidad pragmática de *Principles of Biomedical Ethics*, este libro tiende a someter e instrumentalizar la reflexión ética de la biomedicina a un modelo de moral casuístico que reduce el espectro crítico ante los grandes dilemas de la ciencia y la tecnología en la contemporaneidad<sup>11</sup>. Asimismo, en muchos casos, la normativa internacional utilizada en bioética, tales como el *Código de Núremberg* (1947), la *Declaración de Helsinki*, el *Informe Belmont* (1978) —en el cual aparecen por primera vez mencionados algunos de aquellos principios— y las declaraciones universales de la UNESCO (1997, 2003, 2005), entre otros, suelen ser comprendidas instrumentalmente a partir de una deontología o jurídica que adolece de criterios filosóficos y éticos suficientes para la discusión de los principales disyuntivos y dilemas bioéticos para el ser humano y la naturaleza. A este propósito, el filósofo italiano Gianni Vattimo considera que en la bioética hay un reduccionismo que puede corregirse con la filosofía humanística:

Quizás no es solo expresión de un excesivo liberalismo («liberismo») pensar que médicos, investigadores, conciencia común, pueden educarse en una más aguda y cuidadosa atención moral (...) Al lado de los detallados

<sup>11</sup> Beauchamp y Childress critican el modelo casuístico en la cuarta edición de *Principles of Biomedical Ethics* del año 1994, pero en la quinta edición del 2001, la casuística fue eliminada de la exposición (Ferrer & Álvarez, 2003, p. 180). ¿Será que el principialismo, paradójicamente, es casuística?

manuales de bioética, necesitaría de buenos libros de moral filosófica, o mejor, una buena formación literaria, política, «humanística» (Vattimo, 2006, p. 9).

En tal sentido, no será necesario multiplicar los principios agregando el «principio de vulnerabilidad» o el «principio de responsabilidad», lo cual significa continuar con el paradigma casuístico de la «bioética»<sup>12</sup>. En su lugar, seguimos el camino trazado por Hans Jonas: pensar desde las fuentes de la filosofía de la naturaleza y de la biología, una interpretación en la tradición occidental del pensamiento filosófico (ético) y científico (biológico) de cómo el ser humano (cuerpo orgánico) se autocomprende en la naturaleza junto a los otros seres vivos, a fin de repensar concretamente la ética médico-clínica desde los fundamentos epistemológicos del saber científico y tecnológico, considerando los principales sistemas éticos y valores políticos y económicos que acompañaron el surgimiento de la ciencias, elementos desde los cuales Jonas realizó una crítica a la ciencia y a la ética occidental cuando elaboró su ética de la responsabilidad para la civilización tecnológica. Los argumentos filosóficos de su ética permiten también comprender los riesgos que tiene la humanidad de desaparecer en el futuro, ante la inminente ruina de la naturaleza en manos del ser humano: «El poderío de la ciencia y la tecnología es tal que la humanidad parece tener adquirido un poder exorbitante: hacer la Tierra inhabitable» (Marzano, 2008, pp. 68-69).

A pesar de que muchos conocimientos científicos de Hans Jonas fueron ya superados por las ciencias naturales en las últimas décadas, retomamos de Donnelley Strachan, una afirmación reveladora del biólogo evolucionista de la taxonomía Ernst Walter Mayr (1904-2005): «You know, we ought to have a meeting on Hans Jonas. He was one of the the few thinkers who took organic life and organisms seriously. He was wrong, but he was philosophically and morally serious» (Donnelley, 2008, p. 261)<sup>13</sup>. En realidad, Ernst Mayr consideró la biología filosófica de Jonas, pues en su último libro intitulado *What Makes Biology Unique? Considerations on the*

---

<sup>12</sup> La séptima edición de *Principles of Biomedical Ethics* (2013), reduce la bioética a la ética biomédica, cuando identifica la ética biomédica con la bioética: «Biomedical ethics, or bioethics...» (Beauchamp & Childress, ed. 2013, p. vii).

<sup>13</sup> Traducción: «Ustedes saben, nosotros deberíamos tener una reunión sobre Hans Jonas. Él fue uno de los pocos pensadores que tomó seriamente la vida orgánica y los organismos. Él estuvo equivocado, pero él fue sensato filosófica y moralmente». La afirmación de Ernst Mayr fue recogida por el filósofo Donnelley Strachan (1942-2008), durante una conversación sobre Jonas, en un receso de un congreso de bioética realizado en diciembre de 1996 en el Instituto *Hastings Centers*, el cual fue denominado «*Humans and Nature. Revisiting Nature: The Legacies of Charles Darwin and Aldo Leopold*».

*Autonomy of a Scientific Discipline*, él explica la razón por la cual Jonas estuvo equivocado (Mayr, 2004, p. 25). Pero parece que Mayr desconoció la argumentación y articulación filosófica de lo que nosotros denominamos «bioética de la responsabilidad».

A pesar de que Jonas estuvo equivocado, según Mayr, podemos destacar principalmente la pertinencia de la bioética de la responsabilidad en el uso de la ciencia y la tecnología directamente aplicada al paradigma actual de la biomedicina para fundamentar filosóficamente una ética médico-clínica. Para Jonas la ética médica fue uno de los aspectos fundamentales de su quehacer filosófico, desde el decenio de los sesenta hasta finales del decenio de los ochenta, razón por la cual podemos afirmar, según el criterio del especialista en ética biomédica Albert R. Jonsen: «Hans Jonas was the first philosopher of eminence to arrive on the medical ethics scene» (Jonsen, 1998, p. 77)<sup>14</sup>. A decir verdad, Jonas dio una fundamentación filosófica a la ética médica superando los criterios pragmáticos y casuísticos, y gracias a la articulación de su filosofía del ser viviente por medio de la categoría ontológica *organismo-metabolismo* podemos desarrollar la bioética de la responsabilidad. Según Daniel Callahan, Jonas fue ejemplar para la ética médica: «Hans Jonas was the model of the wise philosopher» (Callahan, 2013, p. 68)<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Traducción: «Hans Jonas fue el primer filósofo de eminencia en llegar a la escena de la ética médica».

<sup>15</sup> Traducción: «Hans Jonas fue el modelo del filósofo sabio».

## II

### FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DEL *ORGANISMO-METABOLISMO* SEGÚN HANS JONAS

La teoría del *organismo-metabolismo* fue desarrollada por Jonas desde el momento en que su pensamiento entró en contacto con las ciencias naturales en los Estados Unidos, después de sus estudios personales sobre la biología durante los años de la Segunda Guerra Mundial. Pero destaca de manera particular el contacto que tuvo con el filósofo y biólogo austríaco Ludwig von Bertalanffy (1901-1972), desde 1950 cuando trabajaba en Canadá, en el Departamento de Biología de la Facultad de Medicina de Charleton College de Ottawa. En efecto, fue von Bertalanffy quien insistió a Jonas en el hecho de que hay una relación entre el gnosticismo y la época moderna que permite comprender la crisis generalizada del pensamiento contemporáneo<sup>1</sup>, para luego ser reorientada por la filosofía y la ciencia a través de la teoría general de sistemas (Franzini-Tibaldeo, 2012, pp. 295-296).

El principal problema filosófico y científico de la era moderna para ambos pensadores era el mecanicismo. En el epílogo de *The Gnostic Religion* (1958) titulado *Gnosticism, Existentialism and Nihilism* aparece una crítica de Jonas contra el mecanicismo de René Descartes, considerando particularmente cómo el ser humano, en el mundo moderno, quedó escindido de la naturaleza en razón de su pensamiento:

Él, sólo, piensa en el mundo, a pesar de que es parte de la naturaleza. En cuanto él no comparte más un significado en la naturaleza, sino simplemente por su cuerpo, en su determinación mecánica, la naturaleza no comparte

---

<sup>1</sup> De este período podemos encontrar dos textos de Jonas sobre el gnosticismo y la era moderna: *Is God a Mathematician?* (1951) y *Gnosticism and Modern Nihilism* (1952).