

PENSAR SOBRE DIOS Y OTROS ENSAYOS

HANS JONAS

PENSAR
SOBRE DIOS
Y OTROS ENSAYOS

Traducción de Angela Ackermann

Herder

Versión castellana de Ángela Ackermann de la obra de
Hans Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*,
Insel Verlag, Francfort del Meno y Leipzig 1992

Diseño de la cubierta: Claudio Bado y Mónica Bazán

© 1992, Insel Verlag, Francfort del Meno
© 1998, Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona

ISBN: 978-84-

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso
de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Fotocomposición:

Imprenta: ???

Depósito legal: B - 00.000 - 2011

Printed in Spain – Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

*Para Lore
en agradecimiento
por medio siglo
de una felicidad
diariamente renovada*

INDICE

<i>Prefacio</i>	11
---------------------------	----

PRIMERA PARTE

La teoría del organismo

1. Evolución y libertad	17
2. Herramienta, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano.	43
3. Cambio y permanencia. Sobre la razón de la comprensibilidad de la historia	61
4. La carga y la bendición de la mortalidad	95

SEGUNDA PARTE

La doctrina del ser y de la moral

5. De Copérnico a Newton: Los comienzos de la concepción moderna del mundo	119
6. La fundamentación ontológica de una ética cara al futuro	145
7. Los derechos, el derecho y la ética: ¿Cómo responden a la oferta de las nuevas técnicas de procreación?	167

TERCERA PARTE

Lo indenegable a quien pregunta: Reflexiones sobre Dios

8. El pasado y la verdad. Una anotación complementaria tardía a las llamadas demostraciones de la existencia de Dios. . . .	193
9. El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía	211
10. Materia, espíritu y Creación. Conclusiones cosmológicas y conjeturas cosmogónicas	231
 <i>Acreditaciones bibliográficas de los textos.</i>	 281

PREFACIO

Los ensayos recogidos aquí deben su origen a diversos motivos y los escribí a lo largo de los últimos ocho años (sólo el número 3 es anterior). En su mayoría fueron invitaciones a congresos y coloquios los que me animaron, de acuerdo con sus planteamientos, a retomar y a seguir desarrollando algunos temas de trabajos anteriores. En la novena década de la vida uno se vuelve parco en la aceptación de tales tareas, que se solicitan desde fuera. Mis negativas a estas invitaciones eran más frecuentes que mis participaciones. Mas, cada sí quedó documentado, y cuando, hace poco, hice un repaso de las publicaciones diseminadas en actas de congresos y revistas, me di cuenta de que había material suficiente para llenar un volumen y también me parecía que las conexiones internas eran suficientes para justificar una publicación conjunta de estos textos. La Insel Verlag se mostró comprensiva con mi deseo de cuidarme todavía personalmente de su preparación, y de esta manera surgió esta «rebusca».

Los distintos ensayos son independientes entre ellos y se pueden leer sin seguir el orden establecido. Sin embargo, aunque no se rigen por ningún plan, representan un corte transversal a través de temas que me ocuparon durante muchos años y permiten que los puntos principales destaquen mejor por quedar iluminados aquí con mayor precisión. Son aquellos temas que han dominado mi filosofar desde que se alejó de la hermenéutica del pasado —de la que me ocupé en los primeros trabajos

sobre la gnosis— para centrarse en problemas modernos y contemporáneos, como la filosofía de la biología, la antropología, la crítica a la ciencia, la técnica y la ética.

La conexión temática señalada queda manifiesta en las contribuciones incluidas en la primera y la segunda parte de esta recopilación, ya que se mantienen todas ellas dentro del ámbito de la experiencia y de lo demostrable. Las de la tercera parte van más allá. Al ocuparse de la pregunta por Dios, son divagaciones que entran en el ámbito de lo no conocible, y se les puede negar el calificado de «filosóficas». La cuestión del nombre no me importa mucho. Respeto el ascetismo de quedarse parado en los límites, que la filosofía aprendió desde Kant. Pero sigue siendo inextinguible el derecho de aquellos espíritus que se sienten empujados a llevar su preguntar incluso allí donde éste ya sólo puede esperar respuestas adivinatorias y expresables en circunscripciones figuradas. Sin la pretensión de ser conocimiento, este meditar también quiere ser transmitido y, según me dice la experiencia, encontrará algunas resonancias.

La recopilación en un volumen de un conjunto de textos cuyas partes deben guardar cierto respeto las unas por las otras, me obligó a tomar algunas medidas cara a la edición de unos cuantos de estos trabajos. Principalmente había que eliminar o al menos reducir repeticiones, que eran el resultado más que natural de la sobreposición de temas en ensayos redactados con independencia entre ellos. Lo mismo hay que decir de ciertas duplicaciones con respecto a mis libros anteriores, aparecidos en la Insel Verlag. Por otro lado, la integridad de los distintos trabajos reclamaba sus propios derechos que incluso el autor tenía que respetar, de modo que he podido evitar todas las repeticiones. Espero que el lector me las perdone. El trabajo más reelaborado es el sexto ensayo, cuyo propósito principal, el argumento «ontológico», ha sido ampliado, mientras que en otros se han eliminado partes enteras a causa de las mencionadas repeticiones.

Prefacio

Las acreditaciones bibliográficas al final del volumen informan sobre la historia de las distintas contribuciones. Allí se mencionan también a los editores de las respectivas primeras impresiones, a los que ya aquí quiero dar las gracias por el permiso para la reimpresión.

HANS JONAS

New Rochelle, N.Y., EE. UU., noviembre 1991

Primera parte

LA TEORÍA DEL ORGANISMO
Y LA CONDICIÓN EXCEPCIONAL
DE LA ESPECIE HUMANA

EVOLUCIÓN Y LIBERTAD

Nuestra tradición filosófica occidental, por fijar la mirada fascinada sólo en el ser humano, le atribuye a éste como distinción única muchas de las características que arraigan en la existencia orgánica como tal. De esta manera, la comprensión del mundo orgánico queda privada de aquellos conocimientos que la mera autopercepción humana pone a su disposición. La biología científica, a su vez, ligada por sus reglas a los hechos físicos exteriores, está obligada a ignorar la dimensión de la interioridad que, sin embargo, forma parte de la vida. De esta manera, aunque, en su materialidad, explica la vida a la perfección, ésta queda más enigmática de lo que antes era en su estado no explicado. Los dos puntos de vista, fijados desde Descartes en su separación antinatural, son complementarios y se favorecen mutuamente, aunque en detrimento de los objetos que estudian, que de esta manera, literalmente, «se quedan cortos». La comprensión del ser humano queda tan afectada por esta separación como la de la vida extrahumana. Una nueva lectura filosófica del texto biológico puede recuperar, sin embargo, la dimensión interior —lo que mejor conocemos— para la comprensión de las cosas orgánicas, si atribuye a la unidad psicofísica de la vida nuevamente su lugar en el conjunto teórico, un lugar que había perdido desde que Descartes separó lo material y lo mental. De este modo, el enriquecimiento de la comprensión de lo orgánico también será un enriquecimiento para la comprensión de lo humano.

Las grandes contradicciones que el ser humano descubre en sí mismo —libertad y necesidad, autonomía y dependencia, yo y mundo, vinculación y aislamiento, creatividad y mortalidad— tienen sus prefiguraciones germinales ya en las formas más primitivas de la vida, y cada una de ellas mantiene el precario equilibrio entre ser y no ser, encerrando en sí misma desde siempre un horizonte interior de «transcendencia». Este hecho, común a todo lo viviente, se puede seguir en su evolución a través del orden ascendente de las capacidades y funciones orgánicas. Desde el metabolismo, el movimiento y la volición hasta las sensaciones y percepciones, la imaginación, el arte y el concepto hay un ascenso progresivo de libertad y peligro que culmina en el ser humano. Y éste tal vez puede comprender su unicidad de una manera nueva si desiste de entenderse a partir de su separación metafísica con respecto a todo lo demás.

Con independencia de los resultados de las investigaciones sobre la evolución, la multiplicidad existente y simultánea de la vida, especialmente de la vida animal, se manifiesta a modo de una escalera ascendente, que se extiende entre lo «primitivo» y lo «evolucionado» y en cuyos peldaños encuentran su lugar la complejificación de las formas y la diferenciación de las funciones, la sensibilidad de los sentidos y la intensidad de los instintos, el dominio de los miembros corporales y la capacidad de actuar, la reflexión de la conciencia y la aspiración a la verdad. Se puede interpretar el progreso que se manifiesta aquí de dos maneras: según los conceptos de la percepción y de la actuación (o sea, del «saber» y del «poder»). Esto significa, por un lado, según la amplitud y precisión de la experiencia y de los grados ascendentes de la presencia sensorial del mundo que, a través del reino animal, llevan en el ser humano hasta la objetivación más completa y libre de la totalidad de lo existente. Por otro lado, se puede interpretar el progreso —en paralelo con el primer concepto e igualmente culminando en el ser humano—, según la magnitud y

el tipo de las intervenciones en el mundo, o sea según los grados de una progresiva libertad de acción. Con respecto a las funciones orgánicas, estas dos vertientes tienen su representación en la percepción y la motilidad. Las relaciones recíprocas y las interferencias entre ambos aspectos son el tema constante del estudio empático de la vida animal.

En lo que hemos dicho hasta aquí, el concepto «libertad» aparece en relación con la percepción y la actuación. Se suele esperar encontrar este concepto en el ámbito del espíritu y de la voluntad, pero no antes. Sin embargo, yo sostengo nada menos que ya el *metabolismo* mismo, el estrato básico de toda existencia orgánica, permite reconocer la dimensión de la libertad. Para muchos esto debe resultar extraño. Pues ¿qué podría estar más alejado de la libertad que el ciego automatismo de los procesos químicos en nuestro cuerpo? Quiero tratar de demostrar, no obstante, que en las reacciones oscuras de la substancia orgánica más arcaica resplandece por primera vez un principio de libertad dentro de la extensión infinita de la inevitabilidad que predomina en el universo físico. Se trata de un principio que es ajeno a los soles, planetas y átomos. Si queremos aplicar este concepto a un principio tan global, parece que hemos de excluir inicialmente todos sus significados mentales. «Libertad» tiene que designar un modo de ser objetivamente diferenciable, es decir, una manera de existir que es propia a lo orgánico en sí mismo y que por tanto comparten todos los miembros —pero ningún no-miembro— de la clase «organismo». Se trata de un concepto ontológico descriptivo que en un primer momento puede referirse a meros hechos corpóreos. Pese a toda objetividad física, sus características descritas en el nivel primitivo constituyen, no obstante, la base ontológica de aquellos fenómenos superiores que merecen inmediatamente la denominación «libertad», y también los supremos entre ellos permanecen vinculados a los comienzos modestos en el estrato orgánico básico, siendo éste la

condición de su posibilidad. Por eso, la primera aparición de ese principio en su figura desnuda y elemental de objeto significa la irrupción del ser en el espacio ilimitado de las posibilidades, que se extiende hasta la amplitud más vasta de la vida subjetiva y que en su totalidad está bajo el signo de la «libertad».

Tomado en este sentido fundamental, el concepto de *libertad* puede servir como hilo conductor para la interpretación de lo que llamamos «vida». Aunque el secreto de los orígenes nos quede cerrado, una vez que nos encontramos dentro del ámbito de la vida misma, ya no tenemos que conformarnos con hipótesis. El concepto de libertad tiene aquí su lugar desde un principio y lo necesitamos para la descripción ontológica de su dinámica más elemental.

Mas, el camino ascendente desde allí no es sólo una historia de éxitos. El privilegio de la libertad lleva la carga de la precariedad y significa el existir en peligro. Pues la condición básica de este privilegio consiste en el hecho paradójico de que, por medio de un acto primario, la substancia viviente se separó de la integración general de las cosas en la totalidad de la naturaleza, de modo que quedó encarada al mundo introduciendo así la tensión entre «ser y no ser» en la anterior seguridad indiferente de la posesión de la existencia. La substancia viviente efectuó esto al entrar en una relación de independencia precaria frente a esa misma materia que ciertamente es imprescindible para su existencia, de modo que su propia identidad se diferenció de la de su materia temporal por medio de la cual se constituye en una parte del mundo físico común. Hallándose así en un estado de indecisión entre ser y no ser, el organismo llegó a poseer su ser sólo de manera condicional y revocable. Con este aspecto doble del metabolismo —su capacidad y necesidad— el *no ser* se introdujo en el mundo como una alternativa inherente al ser mismo; y sólo de esta manera «ser» adquiere un significado acentuado: íntimamente caracterizado por la amenaza de su negación, el ser debe reafirmarse en el mundo, y el ser

que se reafirma es existencia que incluye el pretenderse a sí misma. De esta manera, en vez de ser un estado dado, el ser se ha convertido en una posibilidad constantemente propuesta, a la que debe arrebatar a su contrario siempre presente, el no ser, por el que al final, sin embargo, será inevitablemente devorado.

El ser, que se halla suspendido así en la posibilidad, es plenamente un hecho dominado por la *polaridad*, y la vida manifiesta esta polaridad incesantemente en las antítesis básicas entre las que se tensa su existencia: la antítesis entre ser y no ser, entre el sí-mismo y el mundo, entre forma y materia, entre libertad y necesidad. La más fundamental de todas estas polaridades es la de ser y no ser. A esta polaridad el organismo debe arrebatar su identidad para constituirse en un esfuerzo extremo y constante de aplazamiento, aunque su final está predeterminado. Porque el no ser tiene de su lado la generalidad o la igualdad de todas las cosas. Al final, la resistencia que el organismo le opone ha de terminar en la sumisión, en la que la individualidad se desvanece para no volver a ser nunca más esta misma y única que fue. Aunque la mortalidad sea la contradicción fundamental de la vida, es un hecho obvio el que pertenezca inseparablemente a su esencia y que ni siquiera se puede pensar la una sin la otra. La vida no es mortal a pesar de ser vida, sino *por el hecho* de serlo, por su constitución originaria; porque la relación entre forma y materia en que la vida se basa, tiene este carácter revocable y carente de garantías. Su realidad, paradójica y siempre contradictoria con la naturaleza mecánica, en el fondo es una crisis incesante, cuya superación nunca es segura, siendo de hecho tan sólo la perpetuación de esa crisis. El enorme precio de la angustia que la vida tuvo que pagar desde un principio y que aumenta en paralelo con su evolución superior, suscita siempre de nuevo la pregunta por el sentido de esta hazaña peligrosa. Con esta pregunta, que plantea el ser humano —atrevida como la substancia misma en sus tentativas de darse forma en el primer estadio oscuro de la

vida— sólo se traduce en lenguaje, tras millones de años, la incertidumbre originaria de la vida en sí misma.

En cuanto a la teoría del conocimiento que subyace al punto de vista de estas consideraciones y todas las que seguirán, sólo quiero decir que confieso cometer el tan criticado delito del *antropomorfismo*.¹ Y lo hago después de cuatro siglos de existencia de las ciencias naturales modernas. Pero tal vez, en un sentido correctamente entendido, el ser humano sea, en efecto, la medida de todas las cosas; ciertamente no por la legislación que ejerce su razón, pero sí por el carácter paradigmático de su integridad psicofísica, que representa el estado más extremo de la concreta totalidad ontológica que conocemos. *Desde esta cumbre hacia abajo* habría que determinar, por tanto, las clases de ser, es decir, de manera privativa por medio de sustracciones progresivas de propiedades hasta el grado mínimo de la mera materia elemental, o sea, como un cada vez menos, un «todavía no» más y más lejano, en lugar de proceder a la inversa, deduciendo de manera acumulativa la forma más perfecta de esta base. En el primer caso, el determinismo de la materia inanimada sería una libertad que duerme y a la que todavía no se ha despertado.

Para la reflexión que habría que hacer en este lugar sobre los aspectos filosóficos de la teoría de la evolución, especialmente del darwinismo, remito al capítulo que dediqué a este tema en un libro anterior.² Sin embargo, quiero mencionar aquí al me-

1. Véanse sobre este tema mis exposiciones en: Hans Jonas, *Organismos und Freiheit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1973, pp. 56-59.

2. «Philosophische Aspekte des Darwinismus», en: op. cit., capítulo 3, pp. 60-85. El libro citado, *Organismus und Freiheit*, con el subtítulo «Ansätze zu einer philosophischen Biologie» [Puntos de partida para una biología filosófica] constituye la base del desarrollo de las ideas de este ensayo, donde he incluido algunos pasajes en su versión textual.

nos un argumento para justificar el «antropomorfismo» que acabó de confesar. La doctrina de la evolución significa la victoria final del monismo sobre cualquier dualismo anterior, incluido el cartesiano. Pero precisamente por ser una victoria total, ella privó a la empresa monista, es decir materialista, de la protección que el dualismo le había ofrecido durante algún tiempo. Porque la idea de la evolución destruyó la posición especial del ser humano, que había otorgado la carta de franquicia al tratamiento cartesiano, puramente fisicalista, de todo lo no humano. La *continuidad* de la descendencia, que unió al ser humano con el mundo animal, hizo imposible seguir considerando el espíritu humano y los fenómenos espirituales en general como la irrupción repentina de un principio ontológicamente extraño precisamente en este punto de la totalidad del flujo de la vida. El aislamiento del ser humano cayó como última fortaleza del dualismo, de modo que la evidencia propia de aquél volvió a ser nuevamente disponible para la interpretación de todo aquello a lo que pertenece. Porque si ya no era posible considerar el espíritu humano como discontinuo con respecto a la historia prehumana de la vida, tampoco era justificable negar grados proporcionales de espíritu a las formas antepasadas más próximas o lejanas y con ello a cualquier escalón de la animalidad. La evidencia de la comprensión ingenua recuperó su legitimidad gracias al avance teórico; aunque eso ocurriera en contra de su propia tendencia.

De esta manera el evolucionismo socavó el edificio de Descartes más eficazmente de lo que cualquier crítica metafísica habría podido hacerlo. A causa de la exasperación sobre la humillación que la doctrina de la descendencia animal había supuesto para el ser humano, se pasó por alto que por el mismo principio se devolvió parte de su dignidad al mundo global de lo viviente. Si el ser humano es pariente de los animales, entonces los animales también son parientes del ser humano y, por tanto, portado-

res graduales de esa interioridad de la que el ser humano, el más avanzado de su especie, es íntimamente consciente. Después de la concentración o contracción, que la fe cristiana en la transcendencia y el dualismo cartesiano habían impuesto a la fuerza, gracias al principio de la gradación continua, volvió a extenderse nuevamente desde el ser humano el reino del «alma» —con sus atributos de sentimiento, aspiración, sufrimiento y placer— a todo el dominio de lo viviente. El principio de la continuidad cualitativa que admite gradaciones infinitas de imprecisión y claridad de la percepción, se ha convertido, gracias al evolucionismo, en un complemento lógico de la genealogía científica de lo viviente. ¿En qué punto de la inmensa extensión de esta serie puede trazarse entonces con buenas razones una línea divisoria con un «cero» de interioridad en el lado que está de espaldas a nosotros y un «uno» inicial en el lado que está cara a nosotros? ¿En qué otro punto si no en el comienzo de la vida puede situarse el comienzo de una interioridad? Mas, si la interioridad es coextensiva con la vida, no puede bastar una interpretación meramente mecanista de la vida, es decir, una interpretación puramente en conceptos de exterioridad.

De esta manera ocurrió que en el momento en que el materialismo ganó su plena victoria, el objeto propiamente dicho de esta victoria, la «evolución», dinamitó las fronteras del materialismo para plantear nuevamente la cuestión ontológica; justo cuando parecía que se había acabado de decidirla. Retomémosla en forma de un experimento mental poniéndonos en el lugar del supremo maestro divino de cálculo, imaginado por Laplace, que tiene ante su mirada analítica —en un corte transversal arbitrario a través del tiempo— todas las partículas simultáneas del mundo corpóreo y que integra su multiplicidad vectorial en una ecuación universal. Intentemos ver con sus ojos, cuando su mirada se fija casualmente en un organismo. ¿Qué es lo que «veríamos»?

Como cuerpo mayor complejo (lo que ya es incluso una

bacteria) el organismo mostraría los mismos rasgos generales que otros agregados. Pero dentro de él y alrededor de él se observarían procesos especiales que harían su unidad fenoménica aún más cuestionable que la de los cuerpos habituales y que anularían casi por completo su identidad material en el transcurso del tiempo. Me refiero a su metabolismo, a su intercambio de materia con el entorno. Para el observador que lo analiza, en este curioso proceso existencial las partes materiales de las que se compone el organismo en un momento dado sólo son contenidos transitorios cuya identidad propia no coincide con la identidad del todo al que atraviesan. Este todo, sin embargo, conserva su identidad precisamente por medio de la materia ajena que lo atraviesa como un sistema espacial, es decir, como cuerpo viviente. Materialmente nunca es igual, y sin embargo permanece como este sí-mismo idéntico precisamente por el hecho de que no continúa siendo la misma materia. Si realmente alguna vez se vuelve uno con la mismidad de su suma material disponible —si alguna vez dos «cortes temporales» suyos se vuelven idénticos entre ellos—, entonces ha dejado de existir: está muerto.

Hay que tener presente esta permeabilidad total del metabolismo dentro de los sistemas vivientes. La imagen de «influjo y reflujo» no resume del todo la naturaleza radical de este hecho. En un motor tenemos el influjo de combustible y el reflujo de residuos de la combustión, pero las partes del motor mismo, por las que pasa este flujo, no participan en él. De modo que la máquina se mantiene como un sistema pasivo, idéntico a sí mismo frente a la materia cambiante que lo «alimenta»; y también sigue existiendo de igual manera si se suspende toda alimentación: entonces es la misma máquina en estado inactivo. En contraste con ello, si definimos un cuerpo viviente como «sistema metabolizante», debemos incluir que el sistema mismo es en su totalidad y continuamente el resultado de su actividad metabólica y, además, que ninguna parte de ese «resultado» deja de ser

objeto del metabolismo, al tiempo que es su ejecutor. Tan sólo por esta razón es incorrecto comparar el organismo con una máquina.

¿Sería tal vez posible, en cambio, compararlo con un movimiento ondulante en un medio material, por ejemplo, sobre la superficie del agua? Las unidades oscilantes, de las que se constituye sucesivamente en su movimiento progresivo, ejecutan sus movimientos de manera aislada, y cada una sólo participa momentáneamente en la composición de la ola individual. Sin embargo, en tanto forma englobadora de la perturbación que se extiende, la ola tiene su unidad propia bien definida, su historia propia y sus leyes propias. Y esta forma transcendente, esta estructura de un proceso, es de otro orden que la de una estructura cristalina, donde la forma se adhiere inseparablemente a la persistencia del material. ¿Se podría decir tal vez algo parecido también de la continuidad formal transitoria de aquellos complejos que llamamos «organismos»? También en este caso el análisis del contable supremo laplaciano, no obnubilado por las sumas aleatorias de los sentidos, debe fijarse, a fin de cuentas, en esos elementos transicionales, que sólo en su propia duración representan las identidades inmediatas en la construcción mecánica de los complejos y que permanecen como únicos residuos de su análisis. El proceso de la vida se mostrará entonces como un haz de series de procesos en el lado de estas unidades permanentes de la substancia general: *ellos* son los verdaderos actores, que se mueven por una causación cada vez particular a través de configuraciones determinadas, y el organismo sería precisamente *una* configuración de este tipo. Así como la ola no es más que la suma morfológica de la entrada sucesiva de nuevas unidades en el movimiento general, que progresa gracias a ellas, también habría que considerar el organismo como una función integral de la materia cambiante, y no el metabolismo como una función del organismo. Y, al final, todos los rasgos de una entidad autó-

noma y autorreferencial aparecerían como puramente fenoménicos, es decir ficticios.

¿Concederíamos también a este resultado de un análisis estrictamente físico, como de costumbre, que es *más verdadero* que nuestra visión ingenuamente sensorial del objeto? En este caso decididamente no, y aquí nos encontramos en suelo firme, porque aquí, gracias a la circunstancia de que nosotros mismos somos cuerpos vivientes, disponemos de conocimientos desde nuestro interior. Debido al testimonio inmediato de nuestro cuerpo, podemos decir lo que ningún observador carente de cuerpo estaría en condiciones de afirmar, o sea que al matemático divino en su homogénea visión analítica se le escapa el punto decisivo, el punto de la vida misma. Podemos decir que ésta es individualidad autocentrada, existente por sí misma y en oposición a todo el mundo restante, con un límite esencial entre interior y exterior; a pesar, o incluso sobre la base del intercambio efectivo. Para cualquier otra forma de agregado puede ser cierto que la unidad visible, que la hace aparecer como un todo, no sea más que el producto de nuestra percepción sensorial, de modo que no posee un estatuto ontológico sino solamente fenomenológico. Pero entonces ocurre que en los seres vivientes la naturaleza nos depara la sorpresa de que la continuidad universal de las condiciones terrestres genera una posibilidad existencial totalmente nueva: la posibilidad de los sistemas materiales de ser unidades de una multiplicidad. No lo son no gracias a una percepción sintética de la que son objeto en un momento dado, ni tampoco gracias a la mera coincidencia de fuerzas que ligan sus partes entre ellas, sino que se mantienen constantemente gracias a ellas mismas, en pro de ellas mismas y por ellas mismas. La totalidad es aquí la ejecución activa de la autointegración; la forma no es el resultado, sino la causa del ensamblaje material del que se constituye sucesivamente. La unidad es aquí autounificadora por medio de la multiplicidad

cambiante. La mismidad es la constante autorrenovación por medio de un proceso sostenido por el flujo de lo siempre diferente. Sólo esta autointegración activa de la vida propociona el concepto ontológico del individuo o sujeto, a diferencia de lo puramente fenomenológico.

Este individuo ontológico, su existencia en cada momento, su duración y su mismidad en la duración son, por tanto, esencialmente su propia función, su propio interés, su propio esfuerzo constante. En este proceso de la existencia autoconservadora la relación del organismo con su sustancia material es doble. Aunque depende de la disponibilidad de ésta como material, es independiente de la identidad de esta sustancia en cada caso. Su propia identidad funcional no coincide con la identidad substancial de sus partes, aunque éstas constituyan el organismo completamente en cada momento. En una palabra, la forma orgánica se halla en una relación de *libertad precaria* con la materia y, más concretamente, en una situación de inversión de la relación ontológica generalmente vigente: la materia cede su prioridad frente a la prioridad de la forma, una prioridad que ésta, sin embargo, sólo tiene al precio de la dependencia simultánea. Porque la unidad concreta de materia y forma en cada caso se da, evidentemente, también aquí y consiste en la coincidencia de la forma con la base material en cada instante. Ahora bien, mientras en lo inanimado cualquier punto momentáneo de una totalidad material ofrece a ésta de manera completa y cualquier otro punto que lo sustituya será equivalente, el corte transversal momentáneo de un organismo, por completo que sea materialmente, proporciona todo menos lo esencial, que es la vida, porque la forma de ésta sólo se puede encontrar en la dimensión temporal y en sus totalidades funcionales. Es el tiempo y no el espacio simultáneo lo que constituye el medio de la totalidad formal de lo viviente. Mas, su temporalidad no es la particularización indiferente que el tiempo significa para los movimientos de la materia

y para la sucesión de sus estadios, sino que es el modo cualitativo de la representación de la forma de la vida misma.

La identidad *consigo mismo*, que en la existencia inanimada sólo es un atributo lógico cuyo enunciado no sobrepasa la tautología, adopta en la existencia viviente un carácter con contenido ontológico, que se efectúa constantemente a sí mismo y en función propia frente a la otredad material.

En consecuencia, la *libertad básica* del organismo consiste en una cierta independencia de la forma con respecto a su propia materia. Su aparición en los comienzos de la vida significa una revolución ontológica en la historia de la «materia». El desarrollo y aumento de esta independencia o libertad es el principio de todo progreso en la historia de la evolución de la vida que, en su transcurso, va experimentando otras revoluciones, siendo cada una de ellas un nuevo paso en la dirección tomada, es decir, la apertura de un nuevo horizonte de libertad. El primer paso fue que, por medio del metabolismo, la forma se emancipara de la identidad inmediata con la materia. Esto significa también la emancipación con respecto al tipo vacío y fijo de la identidad consigo misma, propia a la materia, en dirección a un tipo de identidad mediata y funcional. ¿Cuál es el carácter de esta identidad?

La partícula de una masa, identificable en su lugar espacio-temporal, es simple y es lo que es sin su propia contribución; es inmediatamente idéntica consigo misma y no está en condiciones de sostener esta identidad consigo misma como un acto de su existencia. La identidad consigo misma en un momento dado es el vacío y lógico $A = A$; la identidad de su sucesión o duración es la permanencia vacía, no una reafirmación nueva. Su «trayectoria» ininterrumpida en el continuo espacio-temporal es aquí el único criterio de la identidad en la duración; y como no hay huella alguna de una *amenaza* para su existencia, no tenemos razones para atribuir a su persistencia, más allá de este estado exterior, un conato de interioridad.

La identidad orgánica, en cambio, tiene que ser de otra índole muy diferente. En la continuidad precaria y metabolizante de la forma orgánica, con su incesante transformación de componentes, no disponemos de un sustrato persistente —de una «trayectoria» singular o de un «haz» de trayectorias— como polo de referencia de una identidad exterior. Es una identidad *interior* de la totalidad, que supera la identidad colectiva del sustrato presente y evanescente en cada caso, y que debe englobar las sucesiones cambiantes. Esta identidad interior está implicada en la aventura de la forma y se induce espontáneamente de su testimonio morfológico exterior, que es lo único accesible a la observación. Pero ¿de qué inducción se trata? y ¿quién la lleva a cabo? ¿Cómo el observador no preparado puede concluir algo que no resultaría jamás de un mero análisis del estado físico? En efecto, el observador no preparado no puede hacerlo. El observador de la vida debe estar preparado por la vida, es decir, lo que necesita es su propia experiencia con su existencia orgánica para que esté en condiciones de sacar aquellas «conclusiones» que de hecho saca constantemente. Y esta es la ventaja —tan obstinadamente negada o despreciada en la historia de la teoría del conocimiento— de la circunstancia de que tenemos un *cuerpo*, es decir, de que somos cuerpo. En resumen, *estamos* preparados en virtud de lo que somos. Sólo por medio de la posibilidad resultante de una interpolación de nuestra identidad interior podemos comprender el hecho meramente morfológico (y como tal carente de sentido) de la continuidad metabolizante como un *acto* incesante, es decir, podemos comprender la continuidad como continuidad de sí mismo de algo.

La introducción del concepto «sí mismo», imprescindible en la descripción incluso del caso más elemental de vida, indica que con la vida como tal se introdujo la identidad *interior* en el mundo y, por consiguiente, y junto con ella, también su aislamiento de sí misma del resto de la realidad. La mismidad del