

# Críticas al darwinismo desde la filosofía de la vida de Hans Jonas

## Critiques of Darwinism from the Philosophy of Life of Hans Jonas

José Yáñez-González  

Universidad San Sebastián, Concepción, Chile.

**Enviado:** 14/03/2025

**Evaluado:** 17/03/2025

**Aceptado:** 19/06/2025

**Editora:** Andrea Báez Alarcón

**Como citar:** Yáñez-González, J. (2025). Críticas al darwinismo desde la filosofía de la vida de Hans Jonas. *Revista de Filosofía UCSC*, 24(2), 113 - 128. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2025.24.2.3073>

### Resumen

El 'organismo' ha sido objeto de las investigaciones biológicas que, desde el siglo XVII, en su mayoría, buscan dar resuelta la esencia de la vida en términos de interacciones puramente mecánicas. Sin embargo, existen enfoques que permiten comprender este concepto desde la ontología, profundizando en su naturaleza teleológica y contemplando un horizonte interno que trasciende la mera iteración mecánica de la materia viva. En *El principio vida*, Hans Jonas se aventura en esta problemática y sostiene que lo orgánico, en su totalidad, guarda y delata principios que lo distinguen radicalmente del resto del mundo no vivo: un modo de existir singular, caracterizado por un frágil equilibrio entre el 'ser' y el 'no-ser', es decir, entre la autoconservación y la constante amenaza de la muerte. El objetivo de este trabajo es analizar el concepto de teleología con el que Jonas describe el fenómeno orgánico y, a partir de ello, exponer las diversas problemáticas y comparaciones que surgen frente a la teoría de la selección natural de Darwin.

**Palabras clave:** *teleología, ontología, evolución, Jonas, Darwin.*

### Abstract

The 'organism' has been the subject of biological investigations, which since the 17th century have mostly sought to resolve the essence of life in terms of purely mechanical interactions. However, there are approaches that allow understanding this concept from ontology, delving into its teleological nature and contemplating an internal horizon that transcends the mere mechanical iteration of living matter. In *The Phenomenon of Life*, Hans Jonas ventures into this issue and argues that the organic, in its entirety, holds and reveals principles that radically distinguish it from the

rest of the non-living world: a unique mode of existence characterized by a fragile balance between 'being' and 'non-being,' that is, between self-preservation and the constant threat of death. The aim of this work is to analyze the concept of teleology with which Jonas describes the organic phenomenon and, based on this, to expose the various problems and comparisons that arise in relation to Darwin's theory of natural selection.

**Keywords:** *teleology, ontology, evolution, Jonas, Darwin.*

## 1. Introducción

En el intento de formular una ontología del fenómeno biológico nos encontramos con posturas críticas al modelo mecanicista de la ciencia moderna, principalmente porque este hereda los mismos problemas que el dualismo clásico, a saber, ¿cómo conciliar una metodología que aborda el mundo desde la vereda de lo absolutamente material y mecánico con cuestiones relativas a la experiencia vital e interior del ser humano?, o bien, ¿cómo encaja la subjetividad o la consciencia de un ser vivo en un modelo explicativo mecanicista? Pero además de estas cuestiones capitales, será más bien la pertinencia de los desafíos que supone una ontología de la vida la que guíe nuestra investigación; de tal forma que se deberán abordar cuestiones como la relación entre materia y forma orgánica, su dinámica con el ambiente y otros elementos pertinentes que le compete estudiar a la ontología.

Al respecto, el filósofo judío-alemán Hans Jonas elabora su propuesta metafísica sobre el fenómeno de la vida durante la segunda mitad del siglo XX, como resultado de una recopilación no sistemática de artículos que escribió entre 1950 y 1965, tras haber participado durante años en la Segunda Guerra Mundial. En el campo de batalla, la fragilidad de la vida se veía expuesta, experiencia que marcaría profundamente su trayectoria como pensador e historiador del gnosticismo, volteando su interés al fenómeno de la vida.

Influenciado por esa experiencia como soldado, Jonas recopiló el resultado de sus investigaciones bajo el nombre de *El principio vida*, publicado en 1966 originalmente en inglés y traducida al español en el año 2000. En el tercer ensayo de esta obra, titulado 'Aspectos filosóficos del darwinismo', el autor critica cómo Darwin acabó por completar el proyecto mecanicista iniciado por Descartes, extendiéndolo hasta el corazón de la dinámica evolutiva de la vida. Según Jonas (2000), la dirección que tomaba el mecanicismo —del que bebe la teoría darwiniana— buscaba "la reconstrucción de un posible origen [...] a partir de estados previos, y en último término a partir de un indeterminado estado originario de la materia" (p. 62), subrayando que tal origen debía ser necesariamente más simple que los efectos procedentes, es decir, en el entramado mismo de la vida. De este modo, cualquier planteamiento sobre un *ens realissimum* como causa primera más 'real' o 'perfecta' se invierte: se trata ahora de buscar una explicación simple del origen de la naturaleza, completamente al margen de cualquier diseño previo. En síntesis, la causa ya no es más real, compleja o perfecta que el efecto; por lo tanto, nuestro conocimiento sobre las primeras causas de

la vida parece resolverse si nos limitamos a indagar en los orígenes más simples de su mecanismo.

Tanto biólogos como filósofos opusieron resistencia severa frente a estas explicaciones mecanicistas, y no será sino hasta el siglo XIX cuando la teoría de la evolución logra someter el fenómeno de la vida a dicho esquema. Para Jonas (2000), una de las principales dificultades del llamado sometimiento —y a la vez la motivación de su propuesta— radica en que “cuanto más admirablemente están construidas esas estructuras [orgánicas], menos posible parece concebir su surgimiento de otra forma que en virtud de un propósito o plan” (p. 65). Esto sugiere que dichas estructuras difícilmente podrían originarse a partir de movimientos puramente aleatorios y no intencionados.

A diferencia de otras estructuras cósmicas y relativamente permanentes, el desarrollo de los organismos revela ante nosotros su devenir constante. Así, del mismo modo que sabemos con certeza que, bajo condiciones propicias, una célula germinal culminará en un organismo maduro, también debemos considerar que, en el caso del viviente, “[el] génesis forma parte de la imagen íntegra de la entidad” (Jonas, 2000, p. 65). Y de esta manera, podemos concebir un auténtico ‘plan de crecimiento’ teleológico que parte de las meras células germinales, puesto que “lo que «se desenvuelve» estaba «envuelto» en la célula germinal; su potencia en esta se deriva de su acto en el antecesor” (Jonas, 2000, p. 66).

A partir de la noción de reproducción, el argumento de la causa formal se sitúa más allá del esquema mecanicista, el cual opera exclusivamente bajo la causa eficiente. Incluso el concepto de *development* o evolución (anterior al sentido específico que adquirirá con Darwin) se oponía al mecanicismo y suponía una forma de ontología clásica. Sin embargo, con Darwin se inicia un proyecto abiertamente antiplatónico que desecha las esencias inmutables, a la par que rechaza las causas formales y finales propias de los organismos, en favor de un mecanicismo que terminará por extenderse a toda la naturaleza.

Frente a este panorama, Jonas defiende la reintegración de la causa final en la naturaleza, argumentando que “la exclusión de la teleología no es un resultado inductivo de la ciencia moderna, sino un decreto apriorístico de la misma” (Jonas, 2000, p. 55). Asimismo, reincorpora en su teoría la distinción entre materia y forma, de tal manera que la forma conserva su identidad en función de la disponibilidad de la materia, por medio del proceso metabólico que constituye la dinámica propia de la ontología de lo viviente. A partir de aquí exploraremos los alcances y las críticas que Jonas formula a la teoría darwiniana, con mayores y menores dificultades, en el afán de reposicionar al organismo como un ente que desborda la explicación mecánica de la vida y qué, además, posee un horizonte teleológico capaz de iluminar sus dinámicas y características esenciales.

## 2. El problema Teleológico-Evolutivo

Jonas (2000) sostiene que el proceso de la vida no puede ser ‘ciego’ y, en su crítica a la teoría

de la evolución, se posiciona desde la idea de una teleología inmanente. Afirma con claridad que no podemos aceptar que el proceso evolutivo:

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

Jonas parece así abogar por un *telos* inmanente que constituye a cada individuo orgánico y no sólo a la especie humana, concibiendo una especie de continuidad ontológica entre todas las formas de vida, que culmina en el humano. Y es que el carácter “aparente” de la teleología sólo dejaría en suspenso la subjetividad primitiva que ya se manifiesta en las primeras formas vivientes. En palabras de Raymond Noble y Denis Noble (2017):

El neo-darwinismo no posee las herramientas conceptuales necesarias ni siquiera para comenzar a comprender la transición hacia la orientación a fines y el propósito creativo, puesto que asume a priori que estos no existen, sino que son meramente «aparentes». Al insistir en el papel necesariamente exclusivo del azar ciego para generar novedad, ignora el hecho de que dicho azar debe ser —y ha sido— aprovechado por los organismos, los cuales son, por tanto, agentes activos en su propio desarrollo y evolución. (p. 12)

En este sentido, la tesis de Jonas critica con fuerza el carácter ‘indiferente’ y ‘casual’ atribuido al proceso evolutivo dentro del marco mecanicista. Su primera objeción se dirige precisamente a la selección natural, cual explica la desaparición de las formas menos aptas, pero no necesariamente aclara cómo surgen nuevas formas. Juan Jesús Gutierrez (2022), explora esta misma idea al mostrar cómo la selección natural reemplaza el puesto de la teleología, con el azar como factor prioritario en los mecanismos de variabilidad entre especies e intraespecie, y sin que exista propósito alguno o fin inmanente en la vida que consagre algún camino determinado. En sus palabras:

La selección natural elige entre los materiales que le son ofrecidos, sin embargo, el surgimiento de nuevas formas «queda enteramente en manos del juego arbitrario de las desviaciones del modelo». De este modo, el progreso se produce por el infortunio, el ascenso por el azar. (p. 60)

A partir de esta interpretación, cabe preguntarse, como lo hace el propio Jonas (2000): “¿cuál es la respectiva proporción causal de la variabilidad y de la selección?” (p. 75). Es decir, ¿cuántos elementos son responsables de generar la variabilidad y cuántos otros determinan el papel de la selección natural? Esto cobra especial relevancia si consideramos que la selección natural asume un rol análogo al de la teleología, en tanto parece dirigir el proceso evolutivo hacia ciertas direcciones, aunque opere sin un fin intrínseco o extrínseco. Y si bien podemos aceptar que la variabilidad genética surge de mutaciones y otras alteraciones de carácter primordialmente estocástico, lo cierto es que la selección natural, aunque carece de un propósito consciente, ‘decide’ cuáles variaciones resultan favorables o desfavorables según su adaptabilidad al entorno.

Así, si la selección natural no crea variaciones —como enfatiza Jonas—, sí ‘decide’ sobre ellas y actúa como si guiara el proceso, lo que la convierte en un sustituto funcional de la teleología, en la medida en que favorece ciertas direcciones evolutivas por su propia naturaleza eliminativa. Esto introduce la idea de un ‘progreso’ observable, entendido en términos de adaptación.

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

En este sentido, la evolución darwiniana, aunque determina qué características resultan ventajosas en un entorno particular, no es creativa en sí misma, sino más bien reductora: ‘favorece’ eliminando. Selecciona entre las variaciones existentes, pero no las origina. Por ello, Jonas (2000) sostiene que “su naturaleza propia [es] un sustitutivo negativo de la teleología: explica la desaparición, no la aparición de formas; reprime, pero no crea” (p. 75). Así, aunque el mecanismo actúa bajo criterios que “por mecánicos que sean, con todo favorecen el «progreso» en ciertas direcciones” (Jonas, 2000, p. 75), dicho progreso carece de un fin intencional o intrínseco.

Para Darwin, las variaciones —o formas— emergen del ‘juego arbitrario de las desviaciones del modelo’, a las que posteriormente denominamos ‘malformación’ o ‘mejora’, según los efectos que produzcan en relación con la selección. Pero en el fondo, esta variabilidad no contiene en sí misma ningún criterio propio: será la teoría darwiniana la que, según Jonas, forzará a etiquetar tales desviaciones como ‘malformaciones’ o ‘mejoras’ solo a posteriori. Esto conduce a lo que Jonas denomina ‘la paradoja del progreso por el infortunio’: el progreso, entendido como la aparición de formas cada vez más aptas para la supervivencia, surge del azar y la pura contingencia, es decir, de un proceso no dirigido por propósito ni plan alguno. Y ahí precisamente se instala la paradoja: ¿cómo puede una idea de progreso evolutivo —concebida como el surgimiento y adaptación de formas más idóneas para sobrevivir — provenir del azar y la contingencia más absoluta?

Siguiendo su argumentación, Jonas (2000) observa que la creación de formas atribuida a la variabilidad procedente de alteraciones genéticas se convierte, en realidad, en una manifestación de “inestabilidad”, dado el carácter azaroso de las mutaciones y de la variabilidad genética que estas producen. Este punto es clave para comprender la crítica que Jonas (2000) dirige a la teoría de la evolución, pues le acusa de postular un falso progreso evolutivo, precisamente debido al carácter puramente eliminativo de la selección natural. En sus palabras, la teoría de la variabilidad genética por alteraciones “finge poseer creatividad” (p. 75), ya que todo sistema genético que funcione fielmente como trasmisor de herencia debe tener como ‘virtud esencial’ la estabilidad.

En este sentido, las mutaciones son una perturbación de esa estabilidad, que compromete

la transmisión regular del patrimonio hereditario. Y si tales perturbaciones provienen de fuerzas externas —como la radiación— significa que han logrado “atravesar las barreras estabilizadoras del sistema” (Jonas, 2000, p. 76), por lo que deberían considerarse, en el fondo, como una ‘avería mecánica’. Dado que sus efectos se manifestarán en un organismo descendiente, lo ‘útil’ o ‘inútil’ que pueda llegar a ser esa mutación resulta indiferente al hecho de que, para el organismo original, dicha mutación constituye una malformación, una desviación ‘patológica’ respecto de la norma. De ahí la contundente sentencia de Jonas (2000):

El elevado grado de organización alcanzado por todo animal o por el hombre se revelaría como una gigantesca monstruosidad en la que ha venido a parar la ameba original a consecuencia de una larga serie de enfermedades. (p. 76)

Independiente del valor que pueda atribuirse a la nueva forma adquirida por el organismo, si la teoría evolutiva estuviese en lo correcto tal como está formulada, resultaría imposible distinguir lo ‘patológico’ de lo ‘enriquecido’. Ambos serían criterios externos a la esencia de la variabilidad genética. Lejos de ser un indicativo de progreso, la variación debería entenderse entonces como un proceso marcado por la ‘inestabilidad’. Bajo esta perspectiva, todo aquello que conduzca a alteraciones genéticas no es más que un accidente cuya cualidad dañina o beneficiosa “(y que sea dañina es ciertamente la regla general) solamente se decida *post hoc* en la lotería de la selección natural” (Jonas, 2000, p. 76). Siendo así, toda forma que ha ayudado a un organismo a sobrevivir es, en realidad, el resultado de una variedad anormal indistinguible de las formas no aptas para su sobrevivencia. Y entonces, cabe preguntarse: ¿es realmente capaz una biología mecanicista de dar cuenta plena del fenómeno de la vida?

Sin embargo, la primera parte del argumento de Jonas representa solo un lado de la discusión, pues Stephen Jay Gould también se hace cargo del problema y plantea que la selección natural fue concebida por Darwin como una auténtica fuerza creativa. Gould (2004) sostiene que los proponentes de la teología natural predarwiniana, como William Paley (1803), mantenían una visión negativa de la selección natural, entendiéndola únicamente como un mecanismo de preservación mediante la eliminación de los inadaptados. En sus palabras, “en esta formulación negativa, la selección natural actuaba solo para preservar la constancia del tipo a base de eliminar las variantes extremas y los inadaptados que amenazaban con degradar la esencia de la forma creada” (Gould, 2004, p. 164). Esta concepción del problema es profundamente creacionista, pues para sostener que la selección natural operaba eliminando las variantes inadaptadas, se requería aceptar previamente que cada especie fue creada por Dios, o alguna entidad trascendente, en su forma actual, y sin pasar por un proceso gradual de evolución. Por el contrario, Jonas se perfilaría, en palabras del propio Gould, como un ‘evolucionista no darwiniano’ —al igual que figuras como C. Lyell (1860) o E.D. Cope (1887)—, dado que acepta que los organismos evolucionan, pero considera que la selección natural actúa exclusivamente como un verdugo que elimina a los no aptos, atribuyendo a otras fuerzas o causas la creatividad que da origen a lo apto.

Para comprender adecuadamente el planteamiento de Gould, cabe explorar el contexto en el que se desarrollaba esta discusión. Existía, en efecto, una paradoja en el argumento central de Darwin que dificultaba a sus contemporáneos —y probablemente también a Jonas— aceptar que la selección natural es una fuerza positiva. Gould (2004) formula esta paradoja de la siguiente manera: “si la selección natural no puede hacer otra cosa que escoger entre variantes originadas por otros medios, ¿cómo puede afirmarse que es una fuerza «progresiva», o «creativa», o «positiva?»” (p. 166). Y Darwin consigue resolverla clarificando tres requerimientos e implicaciones:

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

Además, estos tres requerimientos señalados por Darwin deben entenderse bajo dos condiciones adicionales:

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

De esta forma, Darwin sostiene que, aunque la selección natural no genera nuevas variaciones, sí determina cuáles de ellas serán preservadas en la población. Al favorecer ciertas variaciones y descartar otras, la selección natural puede encauzar el desarrollo de características complejas y adaptativas. Este proceso puede ser calificado como ‘creativo’ en la medida que confiere forma y dirección a la evolución, dando lugar a la aparición de nuevas especies y adaptaciones. Siguiendo el análisis de Gould, la selección natural actúa como un mecanismo que preserva diferencialmente ciertas variaciones favorables, configurando así una ‘región sesgada’ dentro de la ‘esfera isotrópica de potencial’, es decir, dentro del conjunto de posibles variaciones genéticas. A través de la acumulación de estos pequeños cambios, la selección logra impartir una dirección al proceso evolutivo, conduciendo a adaptaciones significativas a lo largo del tiempo. En palabras del propio Gould (2004): “la selección natural debe considerarse ‘creativa’ (en cualquier sentido ordinario del término) si su acción focal de preservación y muerte diferencial puede traducirse en la causa primaria que imparte dirección al proceso del cambio evolutivo” (p. 166).

A partir de esto, podemos concluir que la noción de ‘preservación diferencial’ de variaciones por obra de la selección natural no puede ser considerada creativa en el sentido pleno que exige Jonas. Ello se debe a que la variabilidad genética, que constituye la materia prima del proceso evolutivo, proviene de mutaciones aleatorias que Jonas describe precisamente como ‘inestabilidad’ o incluso ‘averías’. En este sentido, el supuesto carácter creativo de la selección queda matizado, pues depende de un trasfondo azaroso que escapa a toda dirección intrínseca.

Si la generación de mutaciones no es dirigida, el supuesto ‘progreso’ evolutivo que surge de estas variaciones nos obliga a considerar al menos dos interpretaciones posibles. La primera sugiere que la selección natural podría encubrir una teleología implícita en sus fundamentos, lo cual resulta abiertamente contradictorio con el planteamiento darwiniano, ya que la ausencia de toda dirección intencional es precisamente una condición indispensable para que la selección natural sea comprendida como un mecanismo creativo, incluso respecto de los procesos de variabilidad genética. Si aceptáramos esta posibilidad, habría que admitir que los mismos mecanismos generadores de mutaciones deberían también carecer por completo de cualquier orientación.

La segunda interpretación, en cambio, plantea que la teleología no sería un atributo exclusivo de la selección natural, sino que estaría presente de forma más radical y originaria en toda la naturaleza de la vida. Desde esta perspectiva, incluso las dinámicas que producen nuevas formas orgánicas y genéticas manifiestan ya una orientación inherente a lo viviente. Una vez generadas estas formas, quedarían entonces sometidas al proceso eliminativo del entorno, el cual define el papel específico de la selección natural. Esto refuerza la idea de que la selección natural podría ser vista como un proceso con rasgos teleológicos en la medida en que opera como un filtro dinámico, guiando la evolución hacia configuraciones progresivamente más adaptadas. Como señala Jonas (2000), “tan pronto existe vida, ella misma va determinando progresivamente sus propias condiciones para el juego mecánico de las variaciones” (p. 67).

### 3. Teleología jonasiana

En la misma línea crítica, Mario Bunge y Martin Mahner (2000) consideran que el mecanicismo “resulta inadecuado aunque sólo sea porque se da de patadas con la evidencia de que estar vivo no es lo mismo que estar muerto” (p. 166). Las propiedades emergentes asociadas a la vida difieren del modelo explicativo mecanicista, pues la materia inerte no se organiza jerárquicamente, no se adapta internamente al entorno, no tiene un intercambio activo con su medio ni tampoco se reproduce como lo hace la vida.

En este sentido, Jonas (2000) advierte que “la reducción de la causalidad teleológica a la mecánica, por grandes que sean sus ventajas para la descripción analítica, no ha ganado nada en lo que respecta a la comprensibilidad del nexo mismo” (p. 41) entre ambas dimensiones de lo orgánico. Renunciar a la comprensión teleológica de la vida en favor de explicaciones puramente mecánicas implica también renunciar a una parte de la inteligibilidad del mundo. No pretendemos, sin embargo, desechar la explicación mecánica de los fenómenos vitales, pero sí subrayar que existen sólidos argumentos para considerar su insuficiencia.

En esta línea, Bunge y Mahner (2000) proponen lo que denominan ‘biosistemismo’, una tesis que sostiene que “los seres vivos, aunque compuestos de subsistemas fisicoquímicos, tienen propiedades emergentes, en particular leyes, de las que sus componentes carecen” (p. 166). Esta estructura sistémica emergente otorga un valor adicional a la materia viva, que la distingue de la

simple suma de sus partes. En un sentido semejante, Andres Moya (2011), sostiene que cada componente o parte de un sistema “funciona según su propia lógica o según las leyes que caracterizan su nivel de emergencia” (p. 52).

Estas tesis surgen como respuestas al mecanicismo, que entiende la vida no simplemente *como* si fuera una máquina, sino como ingeniería propiamente tal. Siguiendo este argumento, el químico Georg Ernst Stahl ya en el siglo XVIII definía el concepto de organismo como una entidad organizada cuyas propiedades emergentes son ajenas al resto de la materia no viva. En palabras de Ettxeberria y Umerez (2006):

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

A la luz de estos enfoques, puede sostenerse que la ontología jonasiana ofrece un marco integrador y dinámico para comprender la emergencia de los niveles jerárquicos que configuran la vida. Su propuesta se distingue precisamente por su capacidad para articular la teleología con los principios mecánicos que subyacen a los procesos materiales. A diferencia de las perspectivas reduccionistas, que reducen las propiedades emergentes de lo vivo a simples manifestaciones de mecanismos físicos, Jonas sostiene que dichas propiedades son el resultado de una organización interna compleja, que salvaguarda una identidad propia: una forma orgánica caracterizada por una actividad incesante y autodeterminada.

Una de las cuestiones centrales que Jonas intenta esclarecer es la relación que existe en el organismo biológico entre su interioridad y exterioridad. Para ello recurre a la teleología, pero no en el sentido kantiano de una fuerza ‘reguladora’, sino intentando situarla como fuerza ‘constitutiva’ del organismo. Así lo destaca Francesca Micheli ni cuando explica el giro que introduce Jonas respecto de Kant: “esto significa que no es un concepto explicativo [la teleología como fuerza reguladora], sino uno que simplemente nos permite usar una analogía remota con nuestra propia causalidad en términos de propósito” (Micheli ni, 2020, p. 145). En este debate sobre la pertinencia y el estatuto de la teleología, Micheli ni subraya con precisión el núcleo del planteamiento de Jonas, comprendiendo la teleología no como un simple recurso heurístico, sino como un principio constitutivo sin el cual no es posible dar cuenta del dinamismo, la vulnerabilidad y la autonomía propia de lo viviente:

Es precisamente en relación con la necesidad de la individualidad orgánica que Jonas analiza la dimensión teleológica de lo vivo. Su ser —y, por lo tanto, su propia teleología— es la interacción continua con el entorno, mediante la cual lo vivo se renueva incesantemente. La individualidad biológica es algo, según Jonas, que debe alcanzarse en cada momento frente a la materia externa y las limitaciones internas. La existencia del organismo se considera precisamente el resultado de la circunstancia de estar constantemente amenazado como fin. (Micheli ni, 2020, p. 146)

Para refinar aún más la definición de teleología haremos una distinción entre dos maneras en que esta puede entenderse. En términos generales, poseemos dos perspectivas: trascendente e inmanente. La teleología trascendente postula que la vida —y, por extensión, la naturaleza— está orientada hacia un propósito último que trasciende su propia existencia, generalmente asociado a la voluntad de un creador, una causa externa o a un destino metafísico predeterminado. Por el contrario, la teleología inmanente plantea que el fin de la vida está contenido en su propia estructura y dinámica interna. Según esta visión, la vida no existe para alcanzar un objetivo externo, sino que encuentra su finalidad en la autoconservación, la autoorganización y la capacidad de desplegarse en sus múltiples formas. Esta concepción, que subraya la autonomía inherente a los procesos vitales, describe a los organismos como sistemas cuya orientación hacia la persistencia y la expansión emerge de su propia naturaleza. En lugar de depender de un principio externo, la vida se configura como un fenómeno que halla en sí mismo su razón de ser.

Jonas observa que el rechazo de la teleología responde más a un compromiso ideológico con el mecanicismo que a una conclusión fundada en el análisis de los fenómenos vitales. Para él, el mecanicismo, al reducir la vida a meros procesos físicos-químicos, ignora aspectos fundamentales del fenómeno vivo, como su capacidad de autoorganización, su tendencia a la autoconservación y su relación con un entorno que no solo lo condiciona, sino que también es transformado por su actividad. En este sentido, puede argumentarse que la vida no puede ser comprendida plenamente mediante las categorías de causa y efecto propias de la física clásica, ya que estas carecen de los recursos conceptuales necesarios para dar cuenta del dinamismo y la finalidad intrínseca a los sistemas vivos. Por ello, Jonas insiste en que una comprensión adecuada de la vida exige superar el horizonte estrictamente mecanicista y recuperar una perspectiva que integre una teleología inmanente como rasgo esencial del organismo.

La exclusión de la teleología ha sido históricamente el resultado de una lucha contra el antropomorfismo, esto es, contra la tendencia a proyectar en la naturaleza características propiamente humanas, como la intención o los fines. Sin embargo, aunque esta proscripción fue útil en su contexto original, ahora podría estar limitando nuestra comprensión de la vida y de la naturaleza en su totalidad. Al rechazar a priori las causas finales, la ciencia moderna se ha privado de una dimensión explicativa potencial, cuando bien podría la causa final formar parte de la batería de explicaciones causales aplicables a los objetos naturales. Y es que la causa final que Jonas (2000) reivindica no es algo arbitrario o ‘antinatural’; por el contrario, representa una tendencia profundamente familiar para la experiencia humana y cierta naturalidad para el espíritu. En sus palabras, “es precisamente nuestra propensión a la explicación teleológica lo que la hace sospechosa” (p. 55).

Para aportar claridad a la distinción de la causa final, Ignacio Falgueras profundiza en este *telos* inmanente a la vida, subrayando que:

La vida orgánica no consiste en un proceso de mediación sino en un sistema de fines. [...] Es

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

Desde otra perspectiva, algunos biólogos sostienen que el término ‘teleología’ no debería excluirse del vocabulario biológico, dado que ofrece un valor explicativo insustituible para entender ciertas características orgánicas que poseen precisamente una naturaleza teleológica. Eso sí, subrayan la importancia de aclarar su significado dentro de un marco de causalidad natural y mecánica. Así, Francisco Ayala, ejemplifica cómo un proceso de equilibrio en un sistema orgánico puede describirse legítimamente mediante un concepto teleológico, en tanto orientado a la preservación del sistema como fin del proceso. Según Ayala (1998):

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

Ayala coincide con Darwin en que la dinámica evolutiva de la naturaleza es, en esencia, un proceso puramente mecánico, entendiendo así el fin de los sistemas teleológicos como un mecanismo que contribuye a la preservación o mantención del propio sistema, asegurando para lograr una eficacia reproductiva (Ayala, 1968). De este modo, se aleja tanto del diseño inteligente como del vitalismo, evitando así teorías metafísicas que postulen finalidades externas o entidades rectoras sobrenaturales.

Del mismo modo, Jonas no sólo critica el mecanicismo como la fórmula teórica que pretende ofrecer el máximo sostén explicativo, sino también —al igual que Ayala— se aparta de la creencia en quintaesencias o sustancias trascendentales encargadas de explicar la cualidad fundamental de la materia viva. En palabras de Micheleni (2020):

Como es bien sabido, Jonas también reconoce los límites y riesgos tanto del mecanicismo como del vitalismo. Sin embargo, [...] considera al organismo vivo como una excepción, una «sorpresa ontológica» en la historia de la naturaleza. Es cierto, de hecho, que, como lo fue para Kant, pero en desacuerdo con Schelling, el punto de partida de Jonas es el ya existente *ser organizado*. Al hacerlo, concibe una ontología de lo vivo entendida como una alternativa tanto al vitalismo como al reduccionismo mecanicista. (p. 144)

Por otro lado, para comprender el rechazo histórico de la teleología, resulta fundamental situarse en la modernidad, un período en el cual toda forma de experiencia interna orientada a explicar el mundo quedó excluida bajo el paradigma mecanicista. Francis Bacon desempeñó un papel crucial en este proceso al identificar la teleología como uno de los ‘ídolos de la tribu’. Criticó la teleología precisamente por su vinculación con la filosofía aristotélica, considerando que esta

proyectaba características humanas sobre la naturaleza y contaminaba así la investigación filosófica. En sus palabras: “Pretendiendo remontarse más allá, acaba por caer más cerca, como es en las causas finales, que arrancan más bien de la naturaleza del hombre que de la del universo, corrompiendo con ello de mil modos la filosofía” (Bacon, 2000, p. 44). Así, la teleología fue condenada no solo como una estrategia metodológica inadecuada, sino también como un auténtico obstáculo epistemológico que debía ser superado para avanzar en la comprensión racional de la naturaleza.

Sin embargo, Jonas introduce un matiz respecto del carácter metafísico de la teleología o causa final, señalando que esta fue excluida del campo de la realidad objetiva debido a que el ‘argumento antropomórfico’ descansaba sobre una metafísica dualista. Fue gracias a la división cartesiana entre *res extensa* y *res cogitans* que la teleología pasó a comparecer únicamente en la esfera de la *res cogitans*, disociada del mundo físico, y ‘tierra natal’ reconocida por albergar fines o propósitos. Pero una vez que el dualismo se reveló insostenible para explicar la vida, el materialismo científico, al quedarse con todo el dominio ontológico a su disposición, ya no contó con la ‘coartada dualista’ para justificar la expulsión de la teleología, recayendo entonces sobre él la responsabilidad de explicar, en términos puramente físicos, todos los fenómenos propios de la *res cogitans*.

En este sentido, la crítica de Bacon hacia la teleología, —que la consideraba un ‘ídolo de la tribu’ por provenir más de la ‘naturaleza del hombre’ que de la ‘naturaleza del cosmos’—pierde fuerza en el momento en que el dualismo deja de sostenerse. Finalmente, será la propia teoría evolutiva la que contribuirá a disolver la separación entre ‘naturaleza’ y ‘hombre’, debilitando así las objeciones al antropomorfismo y reabriendo el problema de la teleología en el marco de una ontología monista. Lúcidamente, Jonas (2000) formula así el dilema último que emerge de este problema: frente al colapso del dualismo y bajo un horizonte ontológico monista, nos vemos compelidos a elegir entre dos alternativas radicales que determinarán nuestra comprensión de la vida y de nosotros mismos:

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

Como consecuencia de la explicación puramente mecánica —esto es, la segunda opción planteada por la cita anterior—, podemos afirmar que los sistemas armónicos vivos, que surgen sin propósito de la naturaleza “en virtud de una fuerza ciega, es decir, en virtud del mero principio del cambio en sí y sin ningún otro principio rector que la posibilidad y la ocasión” (Jonas, 2000, p. 95), acabarán por admitir, con el paso del tiempo, como única forma de cambio y devenir la repetición. En tal escenario, todo equilibrio dinámico que contemplen se reducirá a un retorno

periódico de estados idénticos. Esta problemática que plantea Jonas retoma el debate acerca de la supuesta creatividad de la selección natural, sosteniendo que, frente a la interpretación de Gould examinada anteriormente, el modelo mecanicista darwiniano no podría ser creativo y, al mismo tiempo, excluyente de teleología.

Esta crítica de Jonas se despliega en dos momentos, especulando sobre las últimas consecuencias del proceso mediante el cual operan los sistemas vivos y su mecanismo de selección. El primer momento describe cómo los procesos mecánicos de los sistemas vivos se vuelven progresivamente más específicos y restrictivos a medida que se repiten. Si bien, en un inicio, las condiciones que permiten la selección son relativamente más amplias, con cada iteración el mecanismo impone reglas más estrictas, actuando con mayor precisión sobre qué puede ser seleccionado y qué no. A este proceso Jonas lo denomina ‘canalización’ de las posibilidades de selección. Cabe señalar cierta afinidad entre este concepto de ‘canalización’ y la noción de ‘selección direccional’ en la teoría evolutiva, que describe cómo ciertos rasgos son favorecidos a lo largo del tiempo, guiando la evolución en una dirección particular. Ambos sugieren que, aunque puede haber variabilidad inicial, los procesos evolutivos tienden a estabilizarse en formas cada vez más definidas y restringidas.

No obstante, en el segundo momento, la canalización llega a un punto tal que las posibilidades se tornan tan específicas que el sistema solo puede perpetuar una forma particular. En este estadio, el sistema ya no genera nuevas configuraciones, sino que simplemente se repite a sí mismo como única forma de cambio, lo que resulta paradójico, pues el devenir queda reducido a la mera repetición de lo ya existente. A este fenómeno Jonas lo llama ‘repetición’.

Por lo tanto, aunque el mecanismo de selección en los sistemas vivos sea dinámico, no constituye un proceso verdaderamente creativo, sino más bien una operación que, al reiterarse, termina por estabilizar las formas previamente existentes. Este punto de vista podría parecer contradictorio, considerando que el propio Jonas admite la idea de una ‘canalización’ evolutiva. Sin embargo, sin el elemento teleológico, podría interpretarse que, aunque dicha canalización aparenta conferir cierta dirección, en última instancia produce solo la repetición de lo dado, limitando así la emergencia de nuevas formas. Más claramente, ‘tanto la posibilidad como la ocasión se canalizan en una *dirección* más y más determinada, hasta que una vez acabado el sistema solamente admite su propia posibilidad y representa él mismo la ocasión permanente de su realización, es decir, de su repetición como única forma de cambio’ (Jonas, 2000, p. 96).

El último argumento que exploraremos en esta investigación sostiene que todas las posibilidades que la vida manifiesta hoy ya estaban intrínsecamente contenidas en sus orígenes. Así como el ser humano puede atribuir subjetivamente una finalidad a ciertos objetos, la naturaleza también albergaría características teleológicas que el humano es capaz de reconocer como fines objetivos. En palabras de Jonas (2000), “la posibilidad [que tiene el organismo] de hacer lo que ha hecho estaba situada ya en su naturaleza inicial” (p. 14), entendiendo esta solo como el segundo

momento que es posible analizar, luego del enigma que significa el origen de la vida —o de aquella naturaleza inicial.

A partir de ahí, el potencial inherente para desarrollar diferentes manifestaciones de la vida debe entenderse como un componente integral del propio concepto de sustancia física. Esto implica que no debemos concebir la sustancia como una entidad estática y material, sino también como portadoras de una potencialidad intrínseca que se despliega a lo largo del tiempo, tal como plantea Aristóteles en su *Física* (II 1, 193b8). En palabras de Alejandro Vigo (2007), “la función específica de un objeto natural consiste, a juicio de Aristóteles, en la actualización y despliegue de aquellas potencialidades que están vinculadas con sus propiedades esenciales” (pp. 111-112).

En este sentido, Jonas (1998) sostiene que la finalidad o el propósito evidente en las diversas formas de vida debería reintegrarse en nuestra comprensión de la causalidad que opera en el estrato orgánico. Esto significa reconocer que los procesos físicos que originan la diversidad y complejidad de la vida no son meramente deterministas y mecánicos, sino que reflejan un dinamismo constante y una dimensión interna capaz de fijar fines. En sus propias palabras: “la vida es un fin en sí mismo, es decir un fin que se pretende y se persigue activamente a sí mismo” (p. 244).

Así, Jonas propone incluir la potencia original de la subjetividad en el concepto universal de sustancia física y, al mismo tiempo, incorporar la finalidad en el concepto de causalidad, de modo que la teleología opere inmanentemente dentro de la causalidad universal. En palabras de Andreas Weber y Francisco Varela (2002), la teleología intrínseca propuesta por Jonas reivindica al organismo desde su base material con vistas a su horizonte interno, aceptando que “los organismos son sujetos que tienen finalidades en función de valores encontrados en la realización de su vida” (p. 101).

Para Jonas, la finalidad no se sitúa fuera del organismo ni lo llama activamente a concretar determinados actos o procesos; antes bien, busca explicar la ‘razón’ por la que los organismos son como efectivamente son en su dinámica evolutiva, mediante una tendencia latente que acompaña a la materia desde sus orígenes. Por ello, Jonas (1995) advierte que resulta “más prudente hablar de disposición para la meta, en vez de orientación hacia la meta” (p. 135).

En este sentido, esta disposición o anhelo aprovecharía las ocasiones ofrecidas por las casualidades del universo para concretarse. Jonas (1998) aborda esta idea ejemplificando la improbabilidad misma de la vida en la Tierra, considerando que las condiciones favorables para su surgimiento constituyen un evento excepcional. Es precisamente ahí donde “aparece la predisposición y la existencia subjetiva tiene su oportunidad. En su aprovechamiento entra entonces en juego algo más que la casualidad neutral” (pp. 243–244).

#### 4. Conclusiones

Jonas destaca la profunda dialéctica implicada en el movimiento anti-antropomórfico de la

ciencia moderna. Inicialmente, se eliminó la personificación mística y, posteriormente, incluso la teleología impersonal, con el objetivo de lograr una explicación más estricta y ‘pura’ de la naturaleza. Sin embargo, la explicación basada exclusivamente en la causa eficiente aún dependía, de manera inadvertida, de elementos animistas, como la representación de fuerza, la causalidad, anhelos y tendencias, derivadas de la experiencia personal del organismo.

Para Jonas, la eliminación completa del animismo privó a la ciencia del terreno de sustentación necesario para una explicación racional, conduciéndola finalmente a una renuncia agnóstica respecto de la posibilidad del saber entendido como comprensión de sus objetos. Este proceso culminó en el materialismo postdualista, que renunció a la imposición metafísica en favor de un modelo de naturaleza radicalmente desvitalizado.

De este modo, Jonas sugiere que solo mediante la recuperación de una ontología que reconozca la unidad psicofísica y el carácter teleológico inmanente de los organismos es posible superar el estancamiento epistemológico y ontológico de la ciencia. Este replanteamiento no solo tiene consecuencias teóricas, sino también éticas, pues implica repensar la responsabilidad humana frente a la vida en su totalidad, comprendida ahora como un fenómeno portador de fines internos y dotado de un valor que trasciende su mera utilidad instrumental.

Así, el pensamiento de Jonas nos invita a reconsiderar nuestra comprensión y posición en el mundo natural, cuestionando el paradigma mecanicista para abrir espacio a una visión más rica y comprometida, que logre integrar la interioridad, la finalidad y la complejidad intrínseca de lo viviente en un horizonte ontológico que haga justicia a la experiencia humana y a la diversidad de formas de vida que pueblan con interioridad el universo.

## 5. Bibliografía

- Ayala, J. (1968). Biology as an autonomous science. *American Scientist*, 56(3), 207–221.
- Ayala, J. (1998). *Teleología y adaptación en la evolución biológica*. Fondo de Cultura Económica.
- Bacon, F. (2000). *The new organon*. Cambridge University.
- Darwin, C. (1859). *On the origin of species*. John Murray.
- Falgueras, I. (1988). La noción de sistema en Schelling. En I. Falgueras (Ed.), *Los comienzos filosóficos de Schelling*. Universidad de Málaga.
- Gould, S. J. (2004). *La estructura de la teoría de la evolución*. Tusquets.
- Gutierrez, J. (2022). *La biología filosófica de Hans Jonas: Una base epistemológica para la bioética*. Comillas.
- Ibaca, J. (2018). *Adaptación y teleología: Un examen desde la biofilosofía de Ernst Mayr y Francisco José Ayala* [Tesis de magíster, Universidad de Concepción]. Repositorio Universidad de Concepción. <http://repositorio.udec.cl/jspui/handle/11594/3558>

- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder.
- Jonas, H. (1998). *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Herder.
- Jonas, H. (2000). *El principio vida: Hacia una biología filosófica*. Trotta.
- Jonas, H. (2005a). *Memorias*. Losada.
- Jonas, H. (2005b). *Poder o impotencia de la subjetividad*. Paidós.
- Mahner, M., & Bunge, M. (2000). *Fundamentos de biofilosofía*. Siglo Veintiuno.
- Michellini, M. (2020). La paradoja de lo viviente: Jonas y Schelling sobre la autonomía del organismo. *Rivista di estetica*, 74, 139–157. <https://doi.org/10.4000/estetica.7101>
- Moya, A. (2011). *Naturaleza y futuro del hombre*. Síntesis.
- Noble, R., & Noble, D. (2017). Harnessing stochasticity: How chance and purpose work together in the living world. *Biología*, 6(4), 47. <https://doi.org/10.3390/biology6040047>
- Vigo, A. (2007). *Aristóteles: Una introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad.