



Vida personal y vida biológica: continuidad o separación

Albert Gutberlet, L.C.

Introducción

Uno de los problemas más candentes de la bioética es la pregunta sobre cuándo, en la vida de un individuo humano, se puede hablar de una *vida personal*, y cuando no: el embrión, que no está dotado de conciencia, ¿posee una vida personal, o más bien una “vida puramente biológica”? El hombre en estado de coma, en el que solamente se realizan funciones vegetativas, ¿sigue siendo persona, o ya es un “mero vegetal”?

¿Cuál es la relación entre vida consciente (o autoconsciente), y la vida orgánica? Desde la antigüedad, ambas realidades se han indicado con el mismo nombre: “vida”. Esta coincidencia de nombres, ¿es meramente accidental? ¿puramente histórica, etimológica? ¿O existe una verdadera analogía entre las dos realidades? Y en el hombre, en que ambos tipos de vida se realizan, ¿cuál es la relación entre ellas?

Vida biológica y vida consciente a lo largo de la historia del pensamiento

Desde los albores de la reflexión filosófica, el tema de la vida ha tenido un puesto privilegiado. ¿Cuál es el elemento fundamental que distingue el ser vivo del cadáver?

Los presocráticos vieron la distinción fundamental en el *movimiento*. Aquello que está en movimiento, es vivo, aquello que permanece fijo, está muerto. Por ello, llamaban “alma” o principio vital aquel elemento que consideraban el más móvil: para ANAXÍMENES¹ y DIÓGENES DE APOLONIA² el aire, para HERÁCLITO³ el fuego, para DEMÓCRITO⁴ los átomos más sutiles. Ahora, dado el hecho que todas las cosas se mueven de alguna manera, ellos llegaron a una especie de “hilozoísmo”, es decir: toda la materia está animada.

PLATÓN logró expresar mejor la diferencia entre lo viviente y lo inerte: «Todo cuerpo que desde fuera sea movido es inanimado; al contrario, todo cuerpo que desde dentro se mueva por sí y para sí será animado»⁵. Desde ahora en adelante, lo viviente será entendido como aquello *capaz de automovimiento*.

Lo propio de la vida es, por tanto, la inmanencia o interioridad. Es imposible hablar de “automovimiento”, si no se entiende que haya un “autó” capaz de moverse. Tal “autó”, para ARISTÓTELES, es la *substancia individual*. «Cada cuerpo natural viviente es una substancia»⁶. Pero, a diferencia de los seres inanimados, la substancia viviente – cualquier substancia viviente – posee una cierta interioridad: el viviente lleva *dentro de sí* el propio fin. El alma no solo es la esencia del cuerpo, sino también “origen de su movimiento” y su “fin”⁷. A la noción platónica del automovimiento, se añade por tanto aquella del movimiento hacia un fin inmanente.

PLOTINO ahonda aún más en el significado de la actividad inmanente, y ve su máxima expresión en la *reflexión* del alma sobre sí misma. La vida, en su expresión más pura, es por tanto algo divino: es la autosuficiencia de Dios que encuentra su plena felicidad en la contemplación de sí mismo, sin la necesidad de ir más allá de sí⁸.

¹ Cfr. DIELS, *fr.* 2.

² Cfr. DIELS, *fr.* 5.

³ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, VIII, 5, 1340 b 19.

⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, I, 2, 404, 1.

⁵ PLATÓN, *Fedro*, 245 d.

⁶ ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 1, 412 a.

⁷ ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 4

⁸ «La sabiduría y la justicia no se pueden ver saliendo del Alma; el Alma ve estas cosas en sí misma, en su reflexión sobre sí misma; en su primer estado las ve en sí como estatuas que el tiempo ha enmohecido y que ella limpia. Es como si se tratara de un oro que tuviera un Alma y se liberara del fango que lo cubriese; al principio, en su ignorancia de sí, no se vería como oro, pero luego se admiraría a sí mismo, al verse aislado, y no desearía tener otra belleza extraña, sino que sería tanto más fuerte cuanto más se lo dejara librado a sí mismo». PLOTINO, *Enneadi*, IV, 7, 10.

Desde esta perspectiva – así será para todo el pensamiento neoplatónico y el pensamiento cristiano de inspiración neoplatónica (PORFIRIO⁹, PROCLO¹⁰, SAN GREGORIO DE NISA¹¹ y particularmente SAN AGUSTÍN¹²) – el modo privilegiado de acceso al fenómeno de la vida es aquel de la *introspección*.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, buscando la unión entre la visión aristotélica que parte “desde abajo” (desde la vida orgánica) y la visión neoplatónica que parte “desde lo alto” (desde la vida divina), distingue diversos grados de vida, según el grado de inmanencia¹³: El grado ínfimo lo constituye la vida vegetativa, ya que su actividad vital comienza desde lo externo – se asimila una sustancia ajena mediante la nutrición – y termina también en lo externo, pues el crecimiento de la planta es una acumulación de “partes extra partes”, y su último término, el fruto o la semilla, está destinado a ser separado de ella¹⁴. El siguiente grado es el de la vida sensitiva, ya que el conocimiento sensitivo, aunque comience por un estímulo externo, termina en un acto interno que se prolonga aún en la memoria¹⁵. La vida humana constituye un nivel todavía más alto, pues a pesar de la necesidad de formar conceptos partiendo de datos sensibles (por lo que la inmanencia no es total), el intelecto humano es capaz de una “reditio completa”, en la cual ella misma llega a ser objeto de conocimiento¹⁶. Por encima de la vida humana, se encuentran finalmente la vida angelical y la vida divina. El

⁹ Stob, *Ecl.*, I, 818

¹⁰ *Inst., theol.*, 15

¹¹ *De. anima et resurrectione*, pp. 98 ss.

¹² Cfr. *Soliloquios*, I, 2; *De Vera Religione*, § 39.

¹³ «Principium autem huius intentionis hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum.» TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, IV, 11.

¹⁴ «Est tamen vita plantarum imperfecta: quia emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat, finaliter omnino extrinsecum invenitur. Humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos; et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et in terram cadens, sementina virtute producit aliam plantam. Si quis etiam diligenter consideret, primum huius emanationis principium ab exteriori sumitur: nam humor intrinsecus arboris per radices a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum.» Ibid.

¹⁵ «Sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit; a quibus procedit in imaginationem; et ulterius in memoriae thesaurum.» Ibid.

¹⁶ «Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus patet.» Ibid.

acto inmanente por excelencia será el autoconocimiento de Dios, donde hay una identidad plena entre él que conoce y lo conocido¹⁷.

En la concepción aristotélico-tomista, el alma es el principio que reúne la dispersión extensiva del cuerpo en una unidad individual, y confiere al viviente su interioridad. Esta unidad comienza a romperse con la “superposición de las formas” que caracteriza el pensamiento del Beato DUNS SCOTO: Mientras el Aquinate sostenía que la “forma corporeitatis” del cuerpo es integrada en la única forma substancial del viviente, el “doctor subtilis” admite dos formas independientes¹⁸. Es el inicio de la disolución del individuo que culminará en el dualismo cartesiano.

DESCARTES introduce dos cambios radicales que conciernen la comprensión de la vida: la exteriorización del cuerpo y la interiorización del alma. El cuerpo, para Descartes, es pura extensión, es decir, la negación más radical de la unidad. La pura extensión no es más que una infinita exterioridad. El cuerpo, por lo tanto, no es solamente externo al alma, sino también indefinidamente externo a sí mismo¹⁹. Podemos decir que el “cuerpo-máquina” de Descartes es la antítesis de la vida, porque es la antítesis de la interioridad y de la inmanencia. Por otra parte, el alma es principalmente *reflexión sobre sí misma*, y sólo secundariamente relación con el mundo²⁰. Entre la “res cogitans” quasi angelical y el cuerpo-máquina se abre así un abismo, y será una nueva noción de substancia («aquello que existe en tal modo que para existir no tiene necesidad de ninguna otra cosa»²¹) a sancionar, al menos teóricamente, una plena autonomía de las dos esferas. Se oponen ahora un mundo material *mecanicista* a una psicología *espiritualista*.

Un segundo modo de pensar el cuerpo como pura exterioridad es el atomismo, reintroducido en occidente por GASSENDI. El mecanicismo atomista se distingue del mecanicismo geométrico, cartesiano, en varios puntos: una (al menos aparente) recuperación de la *individualidad*, pues en vez de una única “res extensa” (mundo), se postula una cantidad enorme de “res extensae” (átomos); la distinción entre lo “lleno” (átomo) y lo “vacío” (espacio); la idea de la *impenetrabilidad*

¹⁷ «Ultima igitur perfectio vitae competit deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra ostensum est, et ita oportet quod intentio intellecta in deo sit ipsa divina essentia.» Ibid.

¹⁸ DUNS SCOTO, *Opus Oxoniensis.*, IV, 11, q. 3;

¹⁹ Cfr. DESCARTES, RENE, *Principia Philosophiae*, II, 4.

²⁰ Cfr. DESCARTES, RENE, *Discours de la Methode*, IV, 4.

²¹ DESCARTES, RENE, *Principia Philosophiae*, I, 51.

o *solidez*, que es la expresión de la irremediable exterioridad de los diversos átomos entre sí.

Ante la marcha triunfal del mecanicismo, LEIBNIZ buscó salvar al menos la interioridad de la “res cogitans”. Quizás el mayor mérito de la reflexión leibniziana fue el haber descubierto la profunda contradicción de la cosmología mecanicista: la “extensión pura” es la máxima carencia de unidad, y no puede por sí misma constituir una substancia. Tampoco el atomismo resuelve este problema, ya que también los átomos siguen siendo pura extensión²². De ahí la necesidad de reintroducir las “formas substanciales” o “entelequías” aristotélicas²³. Sin embargo, en el afán de salvaguardar de alguna manera también el mecanicismo, Leibniz se vio forzado a despojar la “res extensa” de su carácter de substancia, reduciéndola a mero fenómeno mental (“Erscheinung”)²⁴. Subsiste así únicamente la “res cogitans” que, como mónada posee una actividad puramente inmanente, la *representación* (“Vorstellung”). Leibniz propuso un nuevo modelo de *grados de vida*, basado en los grados de claridad y distinción de la representación. El grado ínfimo es constituido por las “mónadas puras” que poseen una “representación oscura”, o sea, no-consciente; en el siguiente nivel se encuentran las almas de las plantas y de los animales, que según Leibniz son dotados de conciencia; por encima de ellos se coloca el alma humana, capaz de representaciones autoconscientes, pero confusas; y en la cima, la mónada divina, donde la representación es plenamente clara y distinta.

IMMANUEL KANT advirtió en modo todavía más agudo las contradicciones internas de la visión mecanicista, aunque tampoco él se atrevió a ponerla en tela de juicio como paradigma científico. En la *Critica del Juicio*, el filósofo de Königsberg constata que la representación mecanicista de los vivientes no concuerda con nuestro conocimiento espontáneo de ellos. Los conocemos como un *todo*, cuyas partes no son plenamente inteligibles fuera del contexto total. El organismo viviente no se nos presenta como máquina, sino como individuo que posee una *fuerza formativa* (“bildende Kraft”) de organizar la materia²⁵. Si bien Kant redujo esta idea de lo viviente a un “a priori”

²² LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM, *Monadologia*, Meiner, Leipzig, § 1.

²³ Cfr. LEIBNIZ, G.W., *Neues System der Natur*, Meiner, Leipzig, 260; *Lettera a Remond del 10 enero 1714*.

²⁴ Leibniz habla de “fenómenos bien fundados” (“wohl begründet”) e “relacionados entre sí” (“untereinander verknüpft”). Ibid.

²⁵ HIRSCHBERGER, JOHANNES, *Geschichte der Philosophie*, Vol. II, Herder, Friburgo, 1955, pp. 326-7.

de la mente, la vió sin embargo como algo inseparable de la conciencia espontánea, y en contradicción con el modelo mecanicista. No obstante, éste último seguía siendo para él el único modelo viable para la ciencia. Ahora bien, la crítica más contundente contra el “Weltbild” de los mecanicistas se encuentra, sin lugar a duda, en la *Crítica de la Razón Pura*, en el capítulo en torno a las antinomias de la razón pura²⁶. Kant muestra aquí con claridad diáfana (aunque ésta no haya sido su intención) que un mundo, como lo concibe el mecanicismo, no puede, en absoluto, subsistir. La segunda antinomia desarrolla el argumento iniciado por Leibniz por el que se demuestra que – siempre bajo la condición que los cuerpos sean mera extensión o cantidad – es imposible tanto que exista una única substancia extensa, cuanto que existan partes no ulteriormente divisibles. La tercera y la cuarta antinomia examinan la presunta “autonomía” del mundo físico, pues es inconcebible que un mundo que consiste de puros hechos mecánicos (i.e. espacio-temporales y por ende contingentes) sea en su totalidad absolutamente necesario o autónomo.

Mientras el iluminismo francés (LA METTRIE, D’HOLBACH, HELVETIUS, CABANIS) y el positivismo, siguieron precipitándose por la vía del mecanicismo materialista, el idealismo alemán buscó explorar más a fondo la *vida del espíritu*. La interioridad e inmanencia del espíritu humano es pensado cada vez más con rasgos propiamente divinos, hasta llegar al concepto de *espíritu absoluto* de HEGEL. El mundo y la historia son, para Hegel una emanación interna del espíritu, cuya única función es el autoconocimiento del espíritu mismo. El espíritu no solamente posee una interioridad, sino es el “Absoluto”, i.e., lo Único, y todo es inmanente a él. La inmanencia llega a ser autonomía total, una autonomía que en última instancia excluye también la comunión de personas²⁷.

²⁶ KANT, IMMANUEL, *Kritik der Reinen Vernunft*, B 448 ss.

²⁷ Es muy elocuente la conclusión de la *Fenomenología del Espíritu*, donde Hegel afirma que, a no ser por el recuerdo de la historia comprendida, el espíritu absoluto sería la soledad sin vida: «Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins, ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffnen Organisation aber die *Wissenschaft* des *erscheinenden Wissens*; beide zusammen, die begriffne Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre.» HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Die Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg, 1995.

Por otra parte, siguiendo fundamentalmente la inspiración de las antinomias kantianas, Hegel logra una auténtica *superación* (“Aufhebung”) del mecanicismo, que como visión del mundo es contradictorio e insuficiente. En su filosofía de la naturaleza, el filósofo alemán reconoce la existencia de grados de ser y de vida, irreducibles entre sí, que sin embargo conservan (“aufheben”) en sí las formas inferiores, elevándolas (“aufheben”) a un nivel superior. Existe así una continuidad que abarca no solamente la vida consciente, sino también la vida puramente orgánica. Aquí, Hegel desarrolla ulteriormente la “Naturphilosophie” de SCHELLING, que hablaba de “Stufen” (peldaños, grados) de lo viviente, que se suceden dialécticamente. Ahora bien, mientras la naturaleza para Schelling tiene carácter objetivo, para Hegel es solamente un momento del desarrollo del espíritu. Ambos, sin embargo, se oponen claramente a un evolucionismo materialista que estaba por despuntar en la comunidad científica de su tiempo.

Al mencionar a Schelling, nos introducimos en otro movimiento filosófico-cultural en abierta oposición al mecanicismo, que exalta precisamente la naturaleza como organismo *vivo*: el romanticismo. En este contexto es obligatorio hacer mención de Johann Wolfgang von GOETHE. Éste, en su *Farbenlehre* logra formular una intuición de mucha importancia: La vida – como muchas otras realidades, entre ellas los colores – es un *fenómeno originario* (“Urphänomen”); es decir, una “intuición” que nos es dada, que no puede ser ulteriormente analizada, descompuesta, porque en sí es simple. La vida es algo que, en nuestro contacto con los vivientes, simplemente se nos *manifiesta*, se nos *da* en toda su simplicidad. Tratar de analizar ulteriormente este *datum*, buscando por ejemplo una explicación mecánica, equivale a *ignorar* lo que es manifiesto. Para entender un fenómeno originario, no es posible la definición (que implica la composición), sino solo el *esclarecimiento*²⁸.

Hacia finales del siglo XIX e inicios del XX, el tema de la vida cobra una relevancia del todo especial, en el así llamado “vitalismo”. Nuevamente se trata de un movimiento de “resistencia” contra el mecanicismo. Podemos hablar de un vitalismo propiamente *filosófico* (BERGSON, NIETZSCHE, BLONDEL, DILTHEY, SIMMEL y EUCKEN), y de un vitalismo *biológico-filosófico*, donde destacan DRIESCH, UEXKÜLL y PLESSNER.

²⁸ GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON, *Farbenlehre*, in: Goethe, *Sämtliche Werke*, Cotta, Stuttgart, 1848, p. 68. Véase también *Goethes Gespräche mit Eckermann*, Insel, Leipzig, 1921, pp. 432, 448, 514, 567, 591, 639.

La preocupación de fondo del vitalismo bergsoniano es la de salvaguardar la interioridad, irrepetibilidad, libertad y creatividad de la vida humana. Podríamos describir su proyecto como un cambio de paradigma: Los vivientes ya no son máquinas complejas, sino al contrario, lo inerte es el lugar donde queda inhibido el “élan vital”. Bergson concibe el cosmos como materia penetrada en todas partes por el ímpetu vital. La materia “inerte”, en la que se verifican las leyes mecánicas sería simplemente la “periferia”, donde las “hondas vitales” están prácticamente neutralizadas. El lugar donde la vida encuentra menos resistencia y se despliega con toda espontaneidad es el hombre, consciente y libremente creativo. La vida, por tanto, debe ser entendida “desde dentro”, pues ella es “intensidad” y “duración”, lo opuesto de la extensión²⁹.

Si Bergson se oponía al mecanicismo desde la experiencia interior, el vitalismo biológico-filosófico lo rechazaba en base a la misma observación externa de los organismos. Driesch había sido alumno de Ernst Haeckel en Jena, pero llegó a convencerse de la insuficiencia de su visión mecanicista-materialista al estudiar el desarrollo embrionario de los erizos de mar, que al ser divididos no daban lugar a individuos incompletos, sino que reproducían en tamaño más pequeño el individuo completo.

Contemporaneamente, el mecanicismo entraba en crisis también desde el punto de vista estrictamente físico, ya que la física cuántica introducida por Planck y el principio de indeterminación de Heisenberg contradecían el determinismo craso subyacente a toda forma de mecanicismo tradicional.

Status quaestionis

Quisiéra ahora analizar brevemente cómo la discusión sobre la continuidad o discontinuidad entre vida biológica y vida consciente/espiritual se prolonga en nuestros días. Su discusión ha llegado a ser un debate interdisciplinar, entre las ciencias físicas, químicas, biológicas y la filosofía. Quisiera empezar con algunos acercamientos desde el lado de la ciencia.

²⁹ Cfr. HIRSCHBERGER, JOHANNES, *Geschichte der Philosophie*, 519-23.

El acercamiento científico

Que el surgir de la física cuántica constituye una amenaza real para el paradigma mecanicista, y que el mecanicismo, al menos en su forma “pura y dura” es insostenible, fue rápidamente aceptado por la comunidad científica. Existe, para la ciencia, un abismo incolmable entre el ámbito microfísico y el ámbito macrofísico, y es estructuralmente imposible reducir con exactitud el comportamiento de un cuerpo macrofísico (e.g. un litro de agua en una jarra) al comportamiento de sus elementos microfísicos (moléculas de H₂O). Por lo tanto, es igualmente imposible reducir con exactitud el comportamiento del viviente al comportamiento de sus respectivos elementos microfísicos, y ésta era la pretensión del mecanicismo.

Mantenerse en una posición mecanicista sigue siendo una opción válida para muchos científicos, para algunos incluso la única posible. Pero hay que reconocer que valdrá solamente como hipótesis; y se busca, por medio de analogías, hacer lo más plausible posible tal hipótesis.

En 1944, el físico austriaco y premio nobel Erwin SCHRÖDINGER escribe un libro de primera importancia, en el que afronta, desde un punto de vista no solamente científico, sino también filosófico, el tema de la vida: *What is Life?*. Hay dos hechos – así Schrödinger – que conciernen el fenómeno de la vida y de los vivientes, que deben perturbar al físico: Por un lado, la enorme estabilidad del material genético de todo viviente; y por otro lado, su aparente capacidad de desafiar las leyes de la termodinámica.

El código genético, observa Schrödinger, permanece fundamentalmente invariable, no solo en la vida de un individuo, sino en cierto modo también a lo largo de la historia de una especie. Así, rasgos físicos característicos de una familia noble se han mantenido durante siglos³⁰. Ahora bien, la física cuántica nos enseña que los elementos microfísicos poseen un movimiento caótico, y solamente cuando la cantidad de las partículas es muy grande, se puede observar orden y estabilidad en el conjunto. Para decirlo en términos matemáticos: la inexactitud de las leyes mecánicas es inversamente proporcional a la raíz

³⁰ «What degree of permanence do we encounter in hereditary properties and what must we therefore attribute to the material structures which carry them? The answer to this can really be given without any special investigation. The mere fact that we speak of hereditary properties indicates that we recognize the permanence to be almost absolute.» SCHRÖDINGER, ERNST, *What is life*, Cambridge, 1995, 31.

cuadrada de los átomos implicados³¹. Ahora bien, los genes que contienen nuestro material hereditario son tan pequeños (un millón o poco más de átomos³²), que su carácter ordenado y su estabilidad enorme no parecen tener explicación.

Por otro lado, desconcierta al físico el hecho de que la materia viviente evite durante un tiempo asombrosamente largo (i.e.: lo que dura la 'vida') el decaimiento hacia el equilibrio termodinámico. En todo sistema físico existen diversos tipos de fricción, por lo que las distintas formas de energía se transforman progresivamente en energía térmica, i.e., el movimiento caótico de las partículas elementales. La máxima entropía o equilibrio termodinámico es el resultado final de este proceso, donde la única forma de movimiento es el térmico. Por ello, a las máquinas que construimos, debemos continuamente suministrar energía, para evitar que se paren. ¿Por qué, entonces, "no se para" el organismo viviente³³?

Ahora bien, de todos modos, Schrödinger no considera que estos "misterios" del fenómeno vital contradigan necesariamente el paradigma mecanicista, y que se tenga que admitir un alma para explicar tal fenómeno. Por ejemplo, para explicar la estabilidad de los cromosomas, basta considerarlas no como un conjunto de átomos, sino como una grande molécula o cristal³⁴. Para explicar por qué los vivientes evitan la entropía y el equilibrio termodinámico durante tanto tiempo, basta considerar que ellos "se nutren de entropía negativa", i.e., logran emitir energía térmica al ambiente, asimilando en cambio otros tipos de energía que les permiten "seguir funcionando". Es interesante que la expresión en inglés ("they feed on negative entrophy"³⁵) logra evitar el pronombre "se" ('themselves'), que se acercaría mucho a la admi-

³¹ Cfr. Ibid. 17.

³² Schrödinger habla de un tamaño de 300 Å cúbicos, i.e. aproximadamente 100 o 150 distancias atómicas. Ibid. 30.

³³ «What is the characteristic feature of life? When is a piece of matter said to be alive? When it goes on 'doing something', moving, exchanging material with its environment, and so forth, and that for a much longer period than we would expect an inanimate piece of matter to 'keep going' under similar circumstances». Ibid. 69.

³⁴ Schrödinger explica que, en general, existen solamente dos estados de la materia: el molecular, sólido o cristalino (e.g. los metales, el carbón etc.), donde muchos núcleos atómicos se unen en una estructura estable, y el gaseoso, líquido o amorfo, donde los átomos (o moléculas simples como el H₂O) se mueven de forma caótica. Mientras los cristales tradicionalmente conocidos contienen la misma estructura molecular indefinidamente repetida, los genes son "sólidos aperiódicos", en cuanto que esta repetición está completamente ausente, y cada átomo y cada grupo de átomos tiene un papel particular. Cfr. Ibid. 59-60.

³⁵ Ibid. 70.

sión de una “actividad inmanente” y de un “autó” por parte del viviente.

El libro de Schrödinger abre la discusión en muchas direcciones, una de ellas es la relación entre las leyes dinámicas (“order from order”) y las leyes estadísticas (“order from disorder”). Cuando la niebla cae sobre un valle, lo hace según leyes estadísticas; pues cada molécula de H_2O se mueve en modo desordenado, pero dado que hay un gran conjunto de moléculas, el todo se ajusta en modo aproximativo a una ley estadística: Desde el desorden se produce orden. En un reloj, parecen prevalecer más bien las leyes dinámicas: el reloj es exacto, porque todas sus partes se mueven con exactitud (“order from order”). Los vivientes se presentan como un caso único de “order from order”: hay un orden admirable en los elementos (i.e. el código genético contenido en cada una de las células) y hay nuevamente un orden extraordinario en el comportamiento del todo, donde nada sucede casualmente. Ahora bien, Schrödinger (contradiendo a Planck), sostiene que en el fondo, todas las leyes son estadísticas, que el orden proviene siempre desde el desorden. Esto porque da una interpretación *real* al principio de indeterminación de Heisenberg, mientras Planck le concede solamente una función *epistemológica*. Para Planck, los eventos microfísicos poseen un orden, pero tal orden no es conocible por el hombre. Para Schrödinger, el desorden, la indeterminación, es *real*. Todos los que sigan a Schrödinger sobre esta vía, queriendo además mantener el paradigma mecanicista o fisicalista, tendrán que explicar la vida como un evento estadístico, como un orden que proviene del desorden.

Una propuesta para lograr esta explicación es la así llamada “teoría del caos”, cuyo máximo representante es Ilya PRIGOGINE, químico y físico de origen ruso, nacido en Moscú en 1917³⁶. Esta teoría, en un principio, se desarrolla en *contra* del determinismo clásico y del reduccionismo de todo fenómeno a leyes mecanicistas. Según el mecanicismo clásico, para poder predecir el clima de un determinado día, sería necesario conocer con exactitud la posición y movimiento actual de zillones y zillones de átomos. Prigogine sostiene, en cambio, que es posible lograrlo con el uso de una decena de variables. (Una pequeña serie de fórmulas puede “producir” un enorme caos – y posteriormente de nuevo una sorprendente armonía, orden y simetría). Para ello es necesario ver los sistemas, ya no como un conjunto de partículas ele-

³⁶ Sus obras más importantes son *Estructura, estabilidad y fluctuaciones* (1971); *Autoorganización en los sistemas de no equilibrio* (1977); *La nueva alianza* (con I. Stengers, 1979); *Física, tiempo y devenir* (1980); *El nacimiento del tiempo* (1983); *Entre el tiempo y la eternidad* (1988).

mentales, sino como un *todo*, es decir, se requiere una visión holística de los sistemas físicos. Esto permite – aunque sólo desde un punto de vista estrictamente matemático geométrico – considerar algunos fenómenos muy complejos de la naturaleza (como el ser viviente) como un todo, como una unidad de sentido que hay que interpretar como tal. Sin embargo, conviene tener en cuenta que estamos aún muy lejos de una afirmación de la *irreductibilidad* del individuo viviente a la materia inerte. El “todo” viviente, para Prigogine, no es fundamentalmente diverso de una nube o de una galaxia, donde también se observa un cierto dinamismo “order from disorder”. Estamos aún dentro de una visión puramente matemático-geométrica del universo.

Algo análogo se diga de la geometría de los “fractales” de Benoit MANDELBROT, que tiene sus antecedentes en la obra de algunos matemáticos del siglo XIX, tales como KOCH, KANTOR, PEANO, HILBERT, SIERPINSKI y otros. Los fractales son entidades geométricas capaces de “reproducirse” a sí mismas, en escala cada vez más grande: siguiendo una fórmula relativamente simple, una línea trazada no llega a realizar una forma geométrica cerrada, sino una entidad en constante “crecimiento”. Cuandoquiera que se pare el proceso, se presenta una figura geométrica total, pero mientras más detalladamente se analizan sus contornos, se ve que en diversos niveles de finura se reproduce cada vez exactamente la misma figura geométrica del todo. Esto ha sido comparado a las mónadas de Leibniz, que contienen en sí la “armonía preestablecida” del todo. El todo contenido en cada una de sus partes, esto parecía también ser la ley de los vivientes que – al menos según la comprensión vulgar – contienen en cada una de sus partes (cada núcleo celular) la información completa del todo. Mandelbrot sostiene que la geometría de los fractales se puede aplicar de modo igual a fenómenos tan variados como la forma de las líneas costeras, la formación de montañas, la forma de las nubes, de los polímeros, las circunvoluciones cerebrales, la formación y ramificación de las estructuras pulmonares, la ramificación de árboles y arbustos, el estudio de patrones meteorológicos, y los procesos de la morfogénesis biológica³⁷.

El matemático y filósofo francés René Thom propone otra clave hermenéutica para entender, entre otros muchos fenómenos, el de la

³⁷ Las obras fundamentales acerca del tema de los fractales y su aplicación a los fenómenos naturales son *La geometría fractal en la naturaleza* (1977) y *Fractales. Forma, azar y dimensiones* (1977).

vida: la teoría de las catástrofes³⁸. Tomemos una ecuación con cuatro variables y su representación gráfica dentro de unas coordenadas cartesianas. Cambiemos ahora lentamente algunos valores. Las curvas serán muy semejantes, hasta que llegemos a un cierto “punto crítico”, donde la curva cambia radicalmente de aspecto. Donde, por ejemplo, antes se veía una forma abierta hacia arriba, (U), ahora se observa la orientación inversa (\cap). Estos cambios bruscos, se llaman precisamente las “catástrofes”. Su principio se verifica luego en eventos dinámicos: un avión rompe la barrera del sonido, una biga se rompe, el agua se solidifica a 0°C etc. Thom busca extender su teoría a todos los fenómenos espacio-temporales, incluida la vida. Una “catástrofe” sería la ruptura de un hueso, el abrirse de una flor, la caída de una manzana, el latido del corazón y también el estallar de un estado maníaco-depresivo o de un tumulto carcelario.

El principio argumentativo de estas y otras teorías, que buscan establecer una cierta “analogía” entre lo viviente y lo no viviente, fue expresado de forma muy clara por el filósofo americano John SEARLE. En realidad, Searle trata el tema de la vida solamente “en passant”³⁹ ya que lo considera ampliamente superado. Pero al tratar de “demostrar” cómo los fenómenos mentales son plenamente compatibles con el fisicalismo ingenuo («todo lo que existe en el mundo son partículas físicas con sus propiedades y relaciones»⁴⁰), revela el principio que “resuelve” también el problema de la vida. Su razonamiento de fondo es éste: el comportamiento del agua (su carácter líquido, por ejemplo) no es idéntico al de sus partes microfísicas (no decimos que un átomo de agua, aisladamente tomado, es líquido o “mojado”). El modo exacto en que el comportamiento de los elementos microfísicos causan el comportamiento macrofísico, nos es desconocido; pero nadie dudará que la liquidez del agua es causada por el comportamiento de sus átomos. Lo mismo dígase entonces del viviente, y en particular del viviente consciente “hombre”: Al igual que el carácter “líquido” o “mojado” del agua es compatible con el fisicalismo, también la vida, y en particular la vida consciente, lo debe ser.

Resumiendo podemos decir que las diversas teorías buscan proponer una analogía plausible⁴¹ entre fenómenos puramente físicos o

³⁸ Entre sus obras más destacadas se encuentran *Estabilidad estructural y morfogénesis* (1972); *Modelos matemáticos y morfogénesis* (1980); *Parábolas y catástrofes* (1984).

³⁹ Cfr. SEARLE, JOHN, *Mentes, cerebros y ciencia*, Cátedra, Madrid 1985, p. 28.

⁴⁰ *Ibid.* 32.

⁴¹ Analogía, de la cual el “argumento” de Searle es solamente el postulado.

matemáticos (la producción de una galaxia, la construcción de un fractal, la ruptura de una biga) y el fenómeno vital. Nótese que, por parte de los vivientes, se toma siempre un elemento aislado, considerado abstractamente: el intercambio de energías, las circunvoluciones cerebrales, la formación y ramificación de las estructuras pulmonares, la ramificación de árboles y arbustos, la ruptura de un hueso, el abrirse de una flor, la caída de una manzana, el latido del corazón. Nunca se aborda la pregunta fundamental: ¿existe algo como “la vida”? Si existe, ¿qué es? ¿Cuál es el método para conocerla en su esencia? Las diversas teorías científicas, aunque muy meritorias dentro de su campo, parten desde una reducción metodológica: *por principio* las diversas expresiones y funciones vitales son consideradas como realidades exclusivamente espacio-temporales (extensas, pluridimensionales, matematizables). La pregunta acerca de la esencia de la vida queda resuelta implícitamente desde el inicio y en modo negativo. De ahí que lo vital puede ser a lo sumo “asombroso” en cuanto que no encaja con las leyes físicas conocidas hasta el momento. Pero la solubilidad “de derecho” del problema quedó ya establecida en un inicio.

Ahora bien, este modo de afrontar la cuestión puede considerarse plenamente legítimo, siempre que no exista otro modo para resolverla. Es decir, a no ser que haya otro modo de conocer, en manera evidente y contundente, la esencia del fenómeno vital, y éste se revele, en este modo, como un hecho *sui generis*, irreductible a lo estrictamente físico.

El acercamiento fenomenológico

La “Wesensschau” de Husserl

Por ello, es inevitable presentar ahora otro modo de acercamiento al fenómeno vital: el de la *fenomenología*. El peligro del cual advierte la fenomenología, y que ella busca superar es el (por lo demás siempre presente) de construir una ciencia sobre meras representaciones abstractas de la realidad, considerando las representaciones como si fueran la realidad misma. De ahí el lema “zurück zu den Sachen selbst” (‘regresemos a las cosas mismas’). Es necesario dejar que las cosas se muestren a sí mismas tal como son, buscando solamente descubrir y contemplar, esclarecer y evidenciar lo que por sí mismo se muestra. HUSSERL enseñaba que también en el contenido objetivo de las cosas

debe existir un “apriori”⁴². Con este “apriori”, Husserl se refería “grosso modo” a lo que Goethe había llamado los “Urphänomene”, i.e., contenidos noéticos no ulteriormente divisibles o analizables. El empirismo había sostenido que existe solamente *un* modo de experiencia, la experiencia sensible o empírica. Los nombres universales no eran más que “flatus vocis”. También Kant había afirmado un único tipo de intuición (“Anschauung”): nuevamente aquella sensible. Husserl, en cambio, muestra que somos capaces de intuir también a nivel intelectual, que hay contenidos noéticos que “se nos muestran”. Además de la intuición sensible, existe también una intuición intelectual, la “Wesensschau”, la intuición de las esencias⁴³.

Scheler y el fenómeno originario de la vida

SCHELER acoge la idea del “apriori” de la “Wesensschau” y la aplica, entre otros, al fenómeno de la vida. Por “apriori” entiende un contenido noético, accesible a una intuición inmediata (“unmittelbare Anschauung”), independientemente de cualquier sujeto que la ponga o de cualquier objeto al que se aplique⁴⁴. El primer ejemplo dado es el de la *vida*. Independientemente del hecho de que nos podemos “equivocar” al distinguir si algo es vivo o no, sabemos lo que significa “vivo”; la “esencia intuible” (“anschauliche Wesen”) de la vida nos debe

⁴² Su punto de partida es la lógica: En sus *Logische Untersuchungen* (1900/01) reivindica, en oposición al psicologismo de su tiempo que en el pensamiento lógico existe un elemento “apriori” que no depende de la psicología del sujeto. El contenido del pensamiento (noema) no es idéntico con el acto de pensar (noesis). El contenido noético de las nociones lógicas es, así Husserl, *objetivo*, i.e., independiente del sujeto que las piense. Pero Husserl no se quedará solamente en el ámbito de la lógica, sino buscará encontrar los elementos “apriori” en todos los campos del conocimiento.

⁴³ Con esto, Husserl se pone en sintonía con el pensamiento clásico. Para Platón, las ideas eran “eidos”, i.e., “lo que es visto”, y Aristóteles usaba el mismo nombre para denotar sus formas. La escolástica traduce el término con el vocablo latino “species” que corresponde en latín a la etimología griega. Tomás de Aquino hablaba literalmente de una “visio intellectualis”, aunque no de una “intuición”, ya que para el Aquinate, el conocimiento intuitivo es el propio de Dios y los ángeles.

⁴⁴ «Als “Apriori” bezeichnen wir alle jene idealen Bedeutungseinheiten und Sätze, die unter Absehen von jeder Art von Setzung der sie denkenden Subjekte und ihrer realen Naturbeschaffenheit und unter Absehen von jeder Art von Setzung eines Gegenstandes, auf den sie anwendbar wären, durch den Gehalt einer *unmittelbaren Anschauung* zur Selbstgegebenheit kommen.» SCHELER, MAX, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Francke, Bern, 1980, p. 67.

ser dada, aun cuando nos equivoquemos o la neguemos⁴⁵. Fenómenos como éste pueden solamente ser dados totalmente, inmediatamente y por sí mismos. De no ser así, no estarían dados en absoluto⁴⁶. Más adelante, al hablar de los “valores vitales”, Scheler vuelve a recalcar que la vida es una “esencia auténtica” (“*echte Wesenheit*”) y no un concepto empírico-genérico⁴⁷, y aún más adelante la llama “fenómeno originario” (“*Grundphänomen*⁴⁸” o “*Urphänomen*⁴⁹”). Además, la vida posee un *valor superior* a lo inerte, y este valor nos es dado inseparablemente con su misma esencia. En la distinción misma que hacemos entre “vida” y “muerte”, la superioridad de la vida respecto a la muerte nos es dada como algo evidente⁵⁰.

Y ¿qué es entonces, para Scheler, este fenómeno irreducible?: El elemento fundamental que constituye el viviente es el “sí mismo” (“*Selbst*”), que se expresa en automovimiento (“*Selbstbewegung*”), autoformación (“*Selbstbildung*”), auto-diferenciación (“*Selbstdifferenzierung*”) y autolimitación (“*Selbstbegrenzung*”)⁵¹.

Unión íntima entre la “Wesensschau” y la experiencia del viviente concreto

La obra de Scheler es un pozo riquísimo de intuiciones, que valdría la pena explorar con más profundidad. Un elemento problemático de la exposición scheleriana es quizás el mismo término “apriori”. Scheler ciertamente no entiende por ello una “idea innata” cuya co-

⁴⁵ «Auch wo wir uns z.B. *täuschen* in der Annahme, es sei etwas lebendig, da muss im Gehalte der Täuschung uns doch das anschauliche *Wesen* des “Lebens” gegeben sein.» Ibid. 68.

⁴⁶ «Das “Was”, das sie gibt, kann nicht mehr oder weniger gegeben sein – so wie wir einen Gegenstand genauer und weniger genau etwa “beobachten” können, oder bald diese, bald jene Züge seiner –, sondern es ist entweder “*erschaut*” und damit “*selbst*” gegeben (restlos und ohne Abzug, weder durch ein “Bild”, noch ein “Symbol” hindurch), oder es ist *nicht* “erschaut” und damit nicht gegeben.» Ibid.

⁴⁷ Ibid. 124.

⁴⁸ Ibid. 172.

⁴⁹ Ibid. 281.

⁵⁰ «Ja es ist z.B. ein evidenten Satz (schon Malebranche spricht ihn als solchen aus), dass das Lebendige unter sonst gleichen Umständen einen höheren Wert als das Tote hat und darum – ganz unabhängig von menschlicher Einfühlung – ein *anderes* Verhalten von uns fordert als das Tote.» Ibid. 280-1.

⁵¹ SCHELER, MAX, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Francke, Bern 1976, p. 13. Cfr. también las “Biologievorlesungen” en *Schriften aus dem Nachlaß*, vol. 5, Bouvier, Bonn, 1993, p. 314 ss.

rrespondencia con la realidad queda para siempre entre paréntesis (como el apriori kantiano, e incluso el husserliano)⁵². Pero sería deseable que hubiera insistido más en la unión entre el “noéma” y la experiencia concreta. Es precisamente en el momento de nuestro encuentro real con un ser viviente, que se realiza – junto a la intuición sensible – también la “Wesensschau”. Es cuando me *encuentro* con una persona (sobre todo cuando entro en diálogo interpersonal con ella) que ella me es dada *indudablemente* como “sí mismo autoconsciente” (“*selbstbewußtes Selbst*”), que me escucha, me entiende, reflexiona, tiene sus convicciones y toma sus decisiones libres. Es cuando me *encuentro* con un animal (por ejemplo jugando con el perro del vecino) que éste me es dado *indudablemente* como “sí mismo consciente” (“*bewußtes Selbst*”), que ve, que escucha, que disfruta, que se cansa... Es cuando me *encuentro* con una planta (como cuando cuido una planta de interior o cultivo un huerto) que ésta se me da como un “sí mismo” que, aun siendo inconsciente, *se nutre, se ramifica, se abre al sol, se protege...* Y éste “sí mismo” que me es dado, no puede ser eliminado de mi conciencia *en el momento del encuentro*. Puede ser eliminado en forma artificial, cuando abstractamente analizo el recuerdo de nuestro encuentro; pero las abstracciones se disuelven en cada nuevo encuentro, y vuelve a presentarse de forma ineliminable el “Urphänomen” de la vida. Dicho sea de paso que la aparición dentro de mí del fenómeno no se realiza de forma milagrosa, automática: si bien la conceptualización espontánea de la vida no es un proceso consciente de inducción artificial, como bien observa Scheler, es sin embargo necesario que el encuentro experiencial llegue a una cierta profundidad: Si me encuentro en “Madame Toussauds”, es bien posible que momentáneamente me quede dudando si tal figura es un hombre o una muñeca; es necesario observar con atención, o incluso dirigir una pregunta a lo que parece tan semejante a una persona real, y quizás lo sea.

Existe una especie de “umbral de intimidad”, a partir del cual se realiza la “Wesensschau”; una vez cruzado este umbral, vemos al viviente como tal, y la intuición del “sí mismo” se hace ineliminable. Al tratarse de una persona humana o de un animal, se supera rápidamente dicho umbral. Basta por ejemplo darse cuenta que “el otro se da cuenta de mí” para percibir la interioridad del otro “sí mismo”. En el caso

⁵² Mientras Husserl mantenía de forma sistemática la “epoché” o suspensión del juicio acerca de la existencia real de las esencias, sus discípulos más destacados (REINACH, VON HILDEBRANDT, EDITH STEIN, el mismo Scheler y otros) consideraban las esencias en modo objetivo. Cfr. REINACH, ADOLF, *Über Phänomenologie*, The Personalist, 50, 1969. VON HILDEBRAND, DIETRICH, *What is Philosophy*, Bruce, Milwaukee, 1960.

de las plantas, el proceso se puede realizar con bastante más lentitud. La vida consciente se manifiesta con relativa facilidad, la vida meramente orgánica en cambio es mucho menos “expresiva”. Para apreciar la vitalidad de las plantas, se requiere una grande paciencia en la observación, dada su relativa inmovilidad. Es necesario observarlas en sus procesos lentos de nutrición, crecimiento, adaptación, regeneración, etc, sin ceder a la tentación de volver a lo fácil de las representaciones abstractas, reductivas.

Hedwig Conrad-Martius, la vida como capacidad de auto-posesión

Por ello, es muy meritoria la obra de Hedwig CONRAD-MARTIUS, discípula de Husserl en Göttingen y bióloga, que en su obra *Die Seele der Pflanze* y luego en forma menos extensa también en *Die Seinsstufen der Natur und der Mensch* hace un excelente análisis de la vida de las plantas. Conrad-Martius ve como característica fundamental de la vida vegetativa la “autoformación” (“*Selbstgestaltung*”) y la “auto-generación” (“*Selbsthervorbringung*”)⁵³. La autora analiza también algunos fenómenos meramente físico-químicos que se asemejan a una cierta forma de “nutrición”, “crecimiento” o “reproducción”, en concreto la formación de los cristales. También los cristales tienen su propia “ley formal”; esta ley está fundada en la naturaleza de los mismos átomos, y los capacita incluso para una cierta *regeneración* de la forma. Ahora bien, la diferencia entre cristales y seres vivientes consiste en que los cristales pueden proceder en cualquier momento de átomos no-cristalizados, mientras que un ser viviente siempre y sólo puede proceder de otro viviente. En el caso del cristal, el “crecimiento” es una “formación hacia fuera” (“*Ausgestaltung*”) y la “reproducción” una mera separación, mientras que en el caso del viviente, el crecimiento es “autoformación” y la reproducción “auto-generación”. Incluso se puede decir – así Conrad-Martius – que la reproducción en el fondo es un “crecimiento más allá de sí mismo” (“*Wachstum über sich selbst hinaus*”) y el crecimiento una “reproducción al interno de sí mismo” (“*Fortpflanzung innerhalb seiner selbst*”)⁵⁴.

Y he aquí que Conrad-Martius propone un principio que me parece esencial para comprender el fenómeno de la vida orgánica, y de la

⁵³ CONRAD-MARTIUS, HEDWIG, *Schriften zur Philosophie*, vol. I, Kösel, Munich, 1963, p. 327, 329 y 358.

⁵⁴ Ibid. 327.

vida en general: Para que el viviente pueda formarse *a sí mismo* y generarse *a sí mismo*, es necesario que antes se *posea* a sí mismo⁵⁵. La vida entonces se comprende como el ser de un individuo, capaz de poseerse a sí mismo, (que en los vivientes corpóreos implica la capacidad de *poseer y dominar el propio cuerpo*).

Vías de acceso a la vida orgánica

La vida orgánica como capacidad de la “reditio in seipsum”

Podemos decir que la vida de las plantas implica una cierta “reditio” del individuo sobre sí mismo. Quizás podamos apreciar esto más si comparamos la planta con una máquina, y particularmente en los procesos de *regeneración*, tan evidentes en los vivientes (pensemos en los fenómenos de cicatrización, o incluso de regeneración de órganos enteros, o simplemente en esta regeneración continua de todos los tejidos que evita el envejecimiento del organismo): La estabilidad de una máquina se basa sobre la estabilidad (rigidez) de sus partes materiales. El viviente, por otro lado, no posee una materia muy rígida; al menos, las partes que expresan más la vitalidad, son las menos rígidas. De todos modos, un ser vivo (e.g. un árbol) puede durar mucho más que una máquina, y su estabilidad consiste precisamente en su capacidad de regeneración. (Una rama muerta, dentro de poco tiempo se desintegra por completo, una rama viva, en cambio, puede durar hasta milenios). Ahora bien, una máquina capaz de auto-regenerarse tendrá necesidad de una parte absolutamente estable, precisamente aquella que tiene la función de la regeneración. Además, debería poseer un proyecto exacto de regenerar cualquier parte de la máquina, por lo que debería existir una especie de “modelo virtual” del todo; luego debe existir un sistema de sensores que puedan “notificar” a la parte regeneradora el *donde* se ha realizado la corrupción. Además, se requiere la capacidad de conseguir desde el exterior la exacta cantidad de material para remplazar la parte corrompida, la capacidad de buscar el material en lugares más lejanos en caso de que no se encuentren cerca y la capacidad de transformar un material encontrado en el material necesario y la de llevarla al lugar justo para luego llevar a cabo la reparación. A cada una de estas funciones se debería asignar una parte diversa de la máquina. Y ninguna de estas partes debería ser corrompible,

⁵⁵ Ibid. 313 y 328.

pues cuando una de ellas se corrompe, la función de regeneración queda interrumpida. O bien debería existir un “regenerador sustituto”, y en caso de que éste se corrompa, otro sustituto y así al infinito. La dificultad de construir una *máquina regeneradora de sí misma* está en el hecho de que ella no es capaz de cumplir una “reditio” sobre sí misma, porque consiste simplemente de “partes *extra partes*”, donde ninguna posee la otra, y el todo no es poseído por nada.

Al contrario, los vivientes no poseen un “órgano regenerador”, sino que el todo viviente se regenera a sí mismo según todo sí mismo (de hecho, nuestro cuerpo regenera prácticamente todas sus células en el transcurso de siete meses)⁵⁶. Hay aquí una “reditio”, una “autoposición” y un “autodominio” asombrosos.

La unidad de todas las funciones vitales de la vida orgánica

Desde el experimento mental de la “máquina regeneradora” emerge otra reflexión: la división de las diversas funciones orgánicas (en nutrición, crecimiento, adaptación, regeneración, reproducción...) es hasta cierto punto artificial. Las separamos mentalmente, pero es una separación entre abstracciones, que difícilmente puede hacerse en el viviente concreto:

¿Cómo separar, “in concreto” el crecimiento de la nutrición? La división de las células ¿pertenece al crecimiento o a la nutrición? Ella comienza con el crecimiento de la membrana, pero simultáneamente requiere la acogida de sustancias externas. Nutrición y crecimiento se unen aquí para formar un único proceso continuo. Tampoco podemos separar el crecimiento de la regeneración y de la adaptación al ambiente, ya que en el mismo proceso de crecimiento, los diversos inci-

⁵⁶ En una visión superficial se puede concebir el material genético como “centro activo” de donde procede toda la actividad vital (incluida la regenerativa). Ésta es, por ejemplo, la teoría propuesta todavía por Schrödinger en 1944. Ahora bien, debemos a Ernst BLECHSCHMIDT el reconocimiento que los cromosomas tienen una función más bien pasiva. La división de las células, por ejemplo (en que se basan las funciones de crecimiento, regeneración y reproducción) no parte desde el núcleo, sino más bien desde la periferia: comienza con el crecimiento de la membrana celular, y sólo al final se realiza la reduplicación del material genético. Cfr. BLECHSCHMIDT, ERICH, *Wie beginnt das menschliche Leben*, Christiana, Stein, 1989⁶, 39-45. (Blechsmidt fue profesor de anatomía. Desde 1942 a 1973 fue director del instituto anatómico de la Universidad de Göttingen. Su campo de especialización fue la embriología humana. Fue el primer científico que documentó en forma completa la evolución del embrión humano. Los resultados de su trabajo están recogidos en la “Humanembryologische Dokumentationssammlung” en Göttingen, con la que Blechsmidt ha logrado fundamentar morfológicamente la embriología humana).

dentos nocivos (lesiones, obstáculos físicos como una roca que cierra el acceso a tierras más profundas, ausencia de sol, de agua o minerales) son integrados y superados. De hecho, la misma división celular sirve, según las diversas situaciones, sea a la regeneración, sea al crecimiento “natural”, sea al crecimiento “adaptativo” (como cuando las raíces cambian la dirección del crecimiento para dar la vuelta a una roca). Tampoco podemos separar la regeneración de la nutrición, ya que en un momento de lesión, el organismo se procura más alimentos (como nosotros que, cuando perdemos mucha sangre, sentimos una sed intensa)⁵⁷. Tampoco es posible separar la reproducción (especialmente en las plantas) del proceso de nutrición-crecimiento-adaptación-regeneración. De hecho, en las plantas – como observa Conrad-Martius – la flor y el fruto (que lleva la semilla) son el culmen del crecimiento, el punto extremo del organismo. La reproducción solamente se realiza por una *separación* de lo que ha *crecido* en la extremidad de la planta. Y podríamos todavía añadir e integrar las funciones de la autoprotección y de la coordinación mutua entre los órganos. (El corazón, por ejemplo, tiene la función de hacer llegar los alimentos a las diversas partes del cuerpo mediante el sistema sanguíneo. Pero si consideramos la vida del organismo en su totalidad, también el corazón, antes de asumir esta función ha tenido que *crecer*).

La actividad orgánica, inteligible solamente desde su fin

Por lo tanto, podemos decir que no existen muchas actividades de la planta, sino una única actividad nutritiva-aumentativa-autoprotectiva-regenerativa-adaptativa-reproductiva-coordinativa. Es verdad que toda actividad orgánica sigue siendo materialmente divisible; pero al *comprenderla*, es necesario comprenderla como unidad; de no ser así, perdería de hecho toda inteligibilidad. En cambio, nuestra experiencia estable e ineliminable es que la actividad orgánica *es inteligible*.

Pero, ¿cómo podemos entender la actividad orgánica *en cuanto unidad*? Sostengo que el único concepto que nos permite hacerlo es el de *fin*: sólo dentro de su fin, los diversos elementos (nutrición, creci-

⁵⁷ Otro ejemplo de la unidad entre nutrición y regeneración es la caída de las hojas del árbol durante el invierno: las hojas son los órganos mediante los cuales el árbol asimila (se nutre de...) la luz del sol. Cuando esta luz carece de intensidad durante mucho tiempo, el organismo deja simplemente de regenerar las células de las hojas, éstas se marchitan y finalmente caen. Así, el árbol no gasta energías en mantener inútilmente los órganos que temporalmente no ejercen su función.

miento...) encuentran su unidad inteligible. Fuera de ello, toda la actividad orgánica se vuelve ininteligible. Ahora bien, ¿cuál es este fin? Propongo llamarlo la *plenitud orgánica*.

La noción de plenitud orgánica y de tendencia vital

La noción de la “plenitud orgánica” como la entiendo aquí contiene muchos aspectos; quiero mencionar dos que me parecen los fundamentales: la figura específica y la salud. Cada viviente orgánico posee una *figura* (“*Gestalt*”) *específica*, por la que es posible distinguir un roble de una encina, un conejo de una ardilla, un águila de un mirlo. Es evidente que esta figura se alcanza mediante el crecimiento y se conserva mediante la regeneración. (Un pino romano, aun si se le cortan las ramas para darle forma de cuadrado, o de cilindro, con el tiempo recuperará su forma típica honguiforme). Este movimiento hacia la figura específica es particularmente impresionante en el embrión, que, en un estado muy inicial es incluso capaz de compensar la pérdida de la mitad de sus células. Solamente si admitimos una tendencia real del embrión a su forma específica se hace inteligible tal capacidad.

La *salud* se refiere, ya no a una relación estática entre partes extensas, sino más bien a la relación dinámica entre los diversos órganos, partes y sustancias del cuerpo. Cuando esta relación es óptima, hay salud, cuando se encuentra perturbada, hay enfermedad. Un cierto grado de salud es necesario para preservar la misma vida del organismo, y ciertas perturbaciones de la misma comportan la muerte. El cuerpo posee muchos modos de defenderse contra la enfermedad, que no podemos analizar aquí. Quisiera mencionar uno en el que es particularmente evidente la relación con lo dicho hasta ahora: la cicatrización. Una herida implica muchos peligros para la salud y la vida del organismo: por una parte, la pérdida de la sangre, por otra, la posibilidad que gérmenes patógenos entren por esta apertura en el organismo. Una primera reacción del cuerpo es la coagulación de la sangre, por la cual se evita la desangración. Contemporáneamente, las células adyacentes comienzan a reproducirse en modo más rápido para formar la cicatriz, incluso “cambiando de naturaleza”: así células musculares u óseas pueden llegar a ser células cutáneas para cerrar más ágilmente la herida. En el caso de que se hubiera perdido mucha sangre, el organismo, para evitar que cese la función necesaria de la circulación sanguínea, pone en movimiento varios mecanismos. Ante todo, se contraen todos los vasos sanguíneos para aumentar el volumen relativo de la

sangre; se regula la presión de las arterias para permitir a la circulación de continuar; el paciente sufre una sed intensa y el agua que bebe da inmediatamente al plasma sanguíneo su volumen anterior. Los glóbulos sanguíneos salen de los órganos donde estaban “en reserva”; finalmente, el meollo óseo comienza a producir más rápidamente los elementos celulares para que la sangre perdida pueda ser regenerada⁵⁸. Todo ello es inteligible solamente desde el fin: preservar la salud y la vida del organismo; y cuando lo experimentamos, de hecho lo entendemos así.

Si, por lo tanto, solamente esta tendencia hacia la figura específica y la salud hacen inteligibles la actividad orgánica de los vivientes, propongo definir la vida orgánica como *el ser de un ente corpóreo, capaz de tender en modo real hacia su propia plenitud orgánica*⁵⁹.

Josef Seifert y las dos vías de acceso al fenómeno vital

En 1997, Josef Seifert publica un libro muy completo en torno al tema de la vida: *What is life*⁶⁰. El uso del título, que coincide con la obra de Schrödinger de 1944, es a propósito: Seifert busca abiertamente el diálogo con el mundo de la ciencia, proponiendo un trabajo interdisciplinar entre ciencia empírica y filosofía⁶¹ para entender el fenómeno de la vida, particularmente de la biológica.

Una de las preguntas más interesantes que Seifert plantea en su libro es la del modo de acceso al dato irreductible de la vida. Nuestro autor piensa que son dos: por un lado, la combinación de la experiencia inmediata de datos asociados con la vida y un conocimiento prefilosófico de los principios que subyacen a estos fenómenos (la vida es observada por medio de efectos y apariencias en los que se manifiesta a sí misma) y, por otro lado, el acceso directo a la vida consciente en

⁵⁸ Cfr. MARCOZZI, *La vita e l'uomo*, Milano, C.E.A., 1946, 51-2; citado por VANNI ROVIGHI, SOFIA, *Elementi di Filosofia*, 83-4.

⁵⁹ Entiendo que quizás pueda haber, dentro de un organismo, ciertos eventos que no parecen tener ninguna relación teleológica con la plenitud orgánica. Reacciones mecánicas o químicas que se realizan igualmente dentro y fuera del organismo, y ni favorecen ni ponen en peligro la salud del viviente. En este caso, sin embargo, ni siquiera se les llamaría actividades orgánicas, en cuanto que no son actividades vitales.

⁶⁰ El título completo es: *What is life, the originality, irreducibility and value of life*, Rodopi, Amsterdam, 1997.

⁶¹ En sintonía con la escuela fenomenológica, Seifert habla del conocimiento de “esencias necesarias” (“*necessary essences*”) mediante la intuición, análisis y deducción filosóficas. SEIFERT, JOSEF, *What is life*, 30-31.

el *cogito*. En el *cogito* nuestra propia vida se da inmediatamente a nuestra experiencia e intelecto como aquello que constituye nuestro ser mismo⁶².

La afirmación de estas dos vías, me parece muy interesante e importante para el diálogo interdisciplinar entre ciencia y filosofía: frecuentemente este diálogo, si se lleva a cabo al nivel de la simple observación externa de los organismos, llega a un punto muerto. Esto sucede cuando el filósofo interpreta todos los datos biológicos desde la “intuición” de la “esencia inteligible” de la vida, mientras el científico los interpreta desde el punto de vista estrictamente científico, i.e. en su carácter meramente espacio-temporal. La argumentación se desarrolla en dos planos diversos, que posiblemente nunca lleguen a tocarse.

Ahora bien, si en la práctica de la discusión es difícil lograr un acercamiento de estos dos planos argumentativos, hay un hecho indudable sobre el cual los dos, filósofo y científico, concuerdan: discutimos, entonces pensamos, y entonces *somos*, o sea: *vivimos*. El *cogito, ergo sum* cartesiano, y el *intelligo, ergo vivo* agustiniano⁶³ son reflexiones de fácil acceso no solamente para el filósofo, sino también para el hombre de formación rigurosamente científica. Si definimos la vida como el *ser de los vivientes*, la conclusión es de una lógica aplastante: pienso (actividad imanente), luego existo (como “sí mismo” autoconsciente), luego vivo.

Quisiera solamente hacer una pequeña puntualización a la exposición de Seifert: partiendo desde la búsqueda cartesiana de una *verdad indudable*, el autor considera (como el mismo Descartes) que la vida del sujeto (“cogito, ergo sum”) es una verdad indudable, mientras que la vida de los organismos que conocemos desde fuera no lo es. Seifert considera que la hipótesis cartesiana por la que los mismos animales serían *autómatas* privados de conciencia, aunque altamente implausible, es de algún modo concebible. Siguiendo las reflexiones que expuse más arriba, yo diría que bajo ciertas condiciones es posible dudar de la vida de los organismos externos, pero bajo otras condiciones no lo es: me refiero al mismo ejemplo que mencioné antes; en el momento en que estoy jugando con un perro, en el que tomo una pelota en mis manos, la levanto para tirarla, y siento la mirada del animal pen-

⁶² Ibid. 27-30.

⁶³ Seifert cita a los dos (Ibid. 81-2). Para Agustín, siguiendo la tríada platónica “esse – vivere – intelligere” es evidente que el conocer implica el vivir y el vivir implica el ser: «et nulli est dubium nec quemquam intellegere qui non uiuat, nec quemquam uiuere qui non sit.» SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, X, 10, 10.

diente de cada uno de los movimientos de mi brazo, y una vez que suelto la pelota le veo arrancar con toda su fuerza, no pudiendo contener su pasión y su impaciencia por alcanzarla, en este momento me es *imposible dudar* de que él sea un ser viviente y consciente; porque el dudar no es un acto de la voluntad, no es algo que *pongo*, sino es algo que *me sucede*, y en estos momentos simplemente *no me sucede*. El animal se me impone como viviente, me es dado indudablemente como tal. Si luego me retiro a una oficina y empiezo a manejar abstracciones, me es posible hipotizar que “un animal en abstracto” sea solamente un autómatas muy complejo. No niego, entonces, que fuera del “umbral de intimidad” del que hablábamos antes, sea posible dudar del carácter vital de los animales y de las plantas. Pero dentro de ese umbral, sostengo que es imposible. En este sentido, creo que también la “vía exterior” es una vía fecunda.

La “vía interior” de Robert Spaemann

Robert SPAEMANN, en su libro reciente *Personen*⁶⁴, hace una reflexión muy interesante respecto a este tema. En primer lugar, siguiendo a HARTMANN y HEIDEGGER, y en sintonía con Seifert, considera que la noción de la *vida* (entendida sobre todo como “bios”, i.e., vida orgánica) no es una idea “clara y distinta” en el sentido cartesiano. Por ello, al interno del sistema cartesiano, la vida orgánica, que constituye el punto de unión entre el espíritu humano y la materia, tuvo que ser eliminada, dando así lugar al dualismo antropológico. Ahora bien, no siendo la vida orgánica una *clara et distincta perceptio*, ¿cómo puede ser conocida? Solamente – así Spaemann – mediante y por analogía con la vida consciente.

Esto quiere decir que la “vía interior” no solamente es *una vía* para conocer la esencia de la vida orgánica, sino que sería incluso la *única vía*. Y acerca de este camino, Spaemann da una breve, pero muy valiosa información: Lo que caracteriza la vida orgánica es la tendencia inmanente (nosotros hablábamos de la tendencia hacia la plenitud orgánica). Ahora bien, nuestra única experiencia directa de una tendencia es la de nuestro *querer*, que es una tendencia *intencional*. Sin embargo, hablar de una *tendencia vital* (no-intencional e inconsciente) y atribuirla a las plantas, no es ninguna metáfora: de hecho, nuestro

⁶⁴ SPAEMANN, ROBERT, *Personen, Versuche über den Unterschied zwischen “etwas” und “jemand”*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2000. Usaremos la traducción española: *Personas*, EUNSA, Pamplona, 2000.

querer intencional no podría existir, si no se basara en una *tendencia natural*. Si nosotros queremos y decidimos beber una limonada (el ejemplo es mío), es porque antes de la decisión hemos sentido la sed; y aun antes de sentirla, hay una tendencia inconsciente de nuestro organismo hacia lo bebible. Si no hubiera esas tendencias inconscientes de base, todo el mundo nos sería indiferente, y al final no habría razones para tomar decisiones⁶⁵. El querer, más que “poner” una tendencia, es “descubrir” y “seguir” una tendencia que ya está allí⁶⁶.

El método para conocer la vida orgánica sería entonces, según Spaemann: conocer la tendencia consciente (instinto) o intencional (querer) desde dentro, y luego sustraer de ella sucesivamente la intencionalidad y la conciencia⁶⁷.

Conclusión

Basado en estas intuiciones de Robert Spaemann quisiera añadir alguna reflexión conclusiva. Parece que cuando Spaemann niega que la vida sea una “clara et distincta perceptio”, contradice a Goethe, Scheler, Conrad-Martius y Seifert, que la definen como una esencia que se muestra por sí misma. Pero, evidentemente, la percepción clara y distinta de Descartes no es lo mismo que la “Wesensschau” de los fenomenólogos. En sentido estricto, la percepción clara y distinta es un conocimiento propiamente divino; ni siquiera la *res cogitans* y la *res extensa* son conocidas por una percepción clara y distinta, ya que ambas son realidades contingentes. Conocer la esencia de la vida orgánica mediante la “Wesensschau” no es una “clara et distincta perceptio”, y no obstante es la intuición de algo que se muestra por sí mismo.

⁶⁵ «Si queremos aclarar qué significa tender a algo, tenemos que hablar del querer y el obrar conscientes. De ese hecho han inferido algunos la idea de que dirigirse a un fin sólo es posible como querer consciente y fijación consciente de fines. Fuera de eso, el modo teleológico de hablar no estaría justificado, o habría que entenderlo exclusivamente en sentido metafórico. Esto no es acertado porque sólo podemos querer experimentando en nosotros una tendencia originaria como la señalada. Sin ella, el mundo nos sería indiferente, y no hallaríamos ninguna razón para querer una cosa en vez de otra.» Ibid. 71.

⁶⁶ «Basta con reparar en que el querer consciente descubre en sí una tendencia, a la cual pertenece como fenómeno el preceder a la conciencia de la tendencia y el “volver en sí” cuando se toma conciencia de ella.» Ibid.

⁶⁷ «Si ahora queremos describir qué es este tender, tenemos que recurrir a palabras que proceden del ámbito del querer consciente, y a continuación eliminar, en el uso de esas palabras, el momento de intencionalidad.» Ibid.

Por lo tanto, la “vía interior” no excluye la vía exterior: la vida de un animal con el que entro en relación me es dada, aunque no como idea clara y distinta. Sin embargo, Spaemann tiene razón en el sentido que el “*princeps analogatum*” de la vida es la vida intencional, autoconsciente, como la experimentamos nosotros, por lo cual, sí, conocemos en cierto modo la vida orgánica a través y por comparación con la vida intencional.

Pero añadiría un pensamiento más: llegamos a conocer la “tendencia natural” que caracteriza la vida orgánica no simplemente “eliminando” de nuestra experiencia tendencial la intencionalidad y la conciencia. Al contrario, es mediante la conciencia y la autoconciencia que llegamos a conocer *en nosotros* la tendencia natural. Para volver al ejemplo que aduje en su momento: cuando decido beber una limonada, es porque tomo conciencia refleja de mi sed. Y la sed, a su vez, como impulso sensible, no es más que tomar conciencia de una necesidad de mi organismo. Tener sed o no tenerla, no es cuestión meramente de placer o dolor; en la sed, cuando es fuerte, tengo una viva sensación de todo mi cuerpo, me siento débil, siento que estoy perdiendo mi plenitud orgánica. Percibo la *necesidad orgánica* de beber. En una palabra, me experimento a mí mismo como un viviente orgánico, que tiene necesidades vitales, y que por tanto *tiende* hacia su propia plenitud orgánica. La noción de “necesidad” (“*Bedürfnis*”) no es una sobreposición por reflexión respecto a la experiencia de la sed. Ella está implicada en la sensación misma de la sed, sobre todo cuando es intensa. Siento la plenitud corporal decaer; experimento un sentimiento vital negativo, y lo siento *como algo negativo*, i.e., como algo que se ha de evitar, de superar. La sensación de decaimiento corporal se presenta como algo que no ha de ser; i.e., en ella misma experimento por su contrario el valor del bienestar corporal, y con este valor su “deber ser” (“*sein-sollen*”) que es la expresión de una tendencia (“*Streben*”). No se trata, ciertamente, de una tendencia capaz de cumplirse por sí sola – como sucede en las plantas – sino una tendencia que, precisamente, se hace consciente y autoconsciente para poder ser “administrada” libremente por el sujeto personal. Pero puedo decir que, mediante su “hacerse consciente y autoconsciente”, llego a vivir desde dentro la tendencia hacia mi propia plenitud orgánica. O, para decirlo en palabras algo crudas: me doy cuenta que soy un vegetal desde dentro.

Volviendo ahora a nuestro punto de partida, nos preguntamos: ¿qué implicaciones tienen estas reflexiones para nuestra concepción de la relación entre vida biológica y vida personal? En primer lugar

podemos decir que tanto la vía exterior como la vía interior nos revelan al viviente orgánico como un “sí mismo” (individuo dotado de interioridad). Y en segundo lugar concluimos que el “sí mismo” orgánico de nuestro cuerpo es idéntico con el “sí mismo” autoconsciente y personal. Por lo tanto, no parece admisible hablar de una “vida meramente biológica” como opuesta a la vida personal.

Concluyo con una idea de Robert Spaemann que me parece clave: en nosotros, la actividad orgánica es, al menos en parte, *potencialmente consciente y potencialmente intencional* o autoconsciente. Existen en nosotros tendencias vegetativas que nunca llegan a la superficie de la conciencia, como el crecimiento, la digestión etc. Pero existen otras (como la tendencia nutritiva) que en un momento dado se hacen conscientes y autoconscientes, de manera que nos vemos directamente confrontados con ellas. Pero no existe ninguna razón para suponer que la vida orgánica del embrión *no sea la misma vida individual* que más tarde llegará parcialmente a cruzar el umbral de una autoconciencia. Más bien es de suponer que la misma vida orgánica del embrión es ya potencialmente autoconsciente. Es más, es necesario que sea así, ya que de otro modo, la autoconciencia nunca podría penetrar la vida orgánica *desde dentro*, como hemos visto que sucede.

Summary: *Historically, there are two approaches to the phenomenon of life: the one that begins from organic life and the one that begins from conscious life. Many thinkers (such as Thomas Aquinas, Leibniz, Schelling, Hegel and Bergson) have seen a real continuity and analogy between the two. In our days, the discussion, particularly regarding organic life, has become interdisciplinary. Many times, though, the particular viewpoint of scientists and that of philosophers are difficult to reconcile. Therefore, thinkers as Seifert and Spaemann propose a new approach to the knowledge of life even in its organic form: Besides the traditional approach which begins by external observation of living organisms, there is also the possibility of gaining a certain knowledge of organic life from the analysis of self-conscious human experience. Exploring this possibility, it can be shown that in man, the “organic self” and the “self-conscious self” are identical.*

Key words: life (organic, conscious), immanence, degrees of life, quantum theory, chaos theory, fractals, theory of catastrophies, intuition of essences, self, organic plenitude, vital tendency.

Palabras clave: vida (orgánica, consciente), immanencia, grados de vida, teoría cuántica, teoría del caos, fractales, teoría de las catástrofes, intuición de esencias, sí mismo, plenitud orgánica, tendencia vital.