
LA CARGA QUE NOS HACE SENTIR. HANS JONAS Y LA PARADOJA DE LA MUERTE

*The Burden that Makes us Feel: Hans Jonas
and the Paradox of Death*

Juan Jesús Gutierrez Carrasco

Universidad Pontificia Comillas

gutierrez@comillas.edu / <https://orcid.org/0000-0002-7556-7373>

Recibido: 13 de febrero de 2026

Aceptado: 20 de abril de 2026

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol290.i1468.y2026.002>

RESUMEN: Este artículo analiza la concepción de la mortalidad en la filosofía de Hans Jonas, explorando la dialéctica entre la "carga" biológica y la "bendición" existencial que define la condición humana. Partiendo de la evidencia antropológica de la tumba como primer artefacto de la libertad moral, el texto desciende a la fundamentación biológica de la vida. Se examina el metabolismo como una "libertad necesitada" que inaugura la interioridad subjetiva y el valor del sentir frente a la amenaza del no-ser. Finalmente, se aborda la mortalidad como una condición necesaria para la novedad histórica y la integridad de la identidad personal, ofreciendo una crítica jonasiana a las aspiraciones contemporáneas de inmortalidad tecnológica. Se concluye que la finitud no es una carencia del sistema vital, sino el marco ontológico que fundamenta la responsabilidad y el sentido de la existencia.

PALABRAS CLAVE: Hans Jonas, mortalidad, metabolismo, finitud, identidad, sentir, subjetividad.

ABSTRACT: This article analyzes the conception of mortality in the philosophy of Hans Jonas, exploring the dialectic between the biological "burden" and the existential "blessing" that defines the human condition. Taking as its starting point the anthropological evidence of the tomb as the first artifact of moral freedom, the text descends to the biological foundations of life. It examines metabolism as a "needy freedom" that inaugurates subjective interiority and the value of feeling in the face of the threat of non-being. Finally, it addresses mortality as a necessary condition for historical novelty and the integrity of personal identity, offering a Jonasian critique of contemporary aspirations toward technological immortality. The article concludes that finitude is not a deficiency of the

living system, but the ontological framework that grounds responsibility and the meaning of existence.

KEYWORDS: Hans Jonas, mortality, metabolism, finitude, identity, feeling, subjectivity.

“Señor, a cada uno dale su muerte,
una muerte que de cada vida brote y en que
haya amor, significado y sufrimiento” (Rilke).

1. INTRODUCCIÓN

Rilke pedía en sus versos que se nos concediera una “muerte propia”, un morir que brotara de la propia vida como su fruto final. Esta intuición poética encierra una de las verdades más profundas del ser humano: su propia mortalidad. Desde los orígenes de la cultura, la conciencia de la muerte ha acompañado a la vida humana como una pregunta ineludible, generando mitos, ritos, creencias y sistemas de pensamiento orientados a dotarla de sentido. En el contexto contemporáneo, esta antigua inquietud adopta formas nuevas. El debate sobre la mortalidad ya no se limita a su significado existencial o religioso, sino que se desplaza con fuerza hacia el ámbito tecnocientífico: el alargamiento radical de la vida, la lucha contra el envejecimiento, la mejora biotecnológica del organismo humano o incluso la promesa de una superación de la muerte. Estas aspiraciones, lejos de ser neutras, conllevan profundas implicaciones antropológicas y éticas, pues ponen en cuestión si la mortalidad debe seguir siendo comprendida como un límite constitutivo de la condición humana o como un defecto que ha de ser corregido.

Este ensayo parte de una convicción fundamental: la mortalidad no es un simple accidente biológico ni una carencia contingente del ser humano, sino un rasgo estructural de la vida misma y, de modo eminente, de la vida humana consciente. Más aún, sólo el ser humano sabe que ha de morir; sólo él llora a sus muertos, los entierra y los recuerda. En esta conciencia reflexiva de la muerte se juega algo decisivo de su humanidad.

Desde esta perspectiva, la propuesta filosófica de Hans Jonas resulta especialmente fecunda. Para Jonas, la mortalidad no es únicamente una amenaza externa que se cierne sobre la vida, sino una posibilidad constitutiva inscrita en la propia estructura de lo viviente. En ella convergen dos significados inseparables: por un lado, la exposición permanente a la posibilidad de la muer-

te, la “carga” de la mortalidad; por otro, la necesidad última de morir, que paradójicamente se revela como su “bendición”. Esta ambivalencia no es un añadido posterior, sino que brota del modo mismo de ser de la vida.

El objetivo de estas páginas no es abordar directamente los debates biomédicos actuales en torno a la prolongación de la vida, sino profundizar en el significado antropológico y ontológico de la muerte a partir de la filosofía de Jonas. En particular, se mostrará cómo la conciencia de la mortalidad da lugar a formas específicamente humanas de mediación con el mundo, entre ellas, la tumba como artefacto simbólico, y cómo de esta confrontación originaria con el no-ser surgen la subjetividad, la reflexión metafísica y la responsabilidad ética. Lejos de constituir una mera limitación, la mortalidad aparece, así, como la condición de posibilidad de la interioridad, del sentido y de la historia humana.

2. LA TUMBA COMO MEDIACIÓN ESPECÍFICAMENTE HUMANA

Uno de los rasgos más originales de la antropología filosófica de Hans Jonas consiste en mostrar que la conciencia de la muerte no permanece en el ser humano como un mero dato interior o psicológico, sino que se objetiva históricamente en formas simbólicas concretas. Junto a la herramienta, extensión del poder práctico, y la imagen, anticipación de la representación, Jonas identifica un tercer *artefacto* propiamente humano: la tumba.

A diferencia de los dos anteriores, la tumba no puede integrarse en una lógica funcional o adaptativa. No sirve para producir, ni para comunicar información útil, ni para asegurar la supervivencia biológica del grupo. Su significado es de otro orden. La tumba testimonia una relación con la muerte que desborda el horizonte de la mera facticidad natural y manifiesta una libertad que ya no es sólo instrumental, sino moral y simbólica.

Mientras que la herramienta y la imagen podrían, al menos en principio, inscribirse en el proceso evolutivo como prolongaciones de una finalidad biológica, la adaptación al entorno, la tumba señala una ruptura cualitativa. Ningún animal entierra a sus muertos ni conserva su memoria. La atención al cadáver, el cuidado ritual del cuerpo sin vida y la preservación del lugar de enterramiento expresan que, para el ser humano, la muerte no agota el sentido del viviente que ha sido. En este gesto se insinúa ya una resistencia a aceptar que la vida humana quede definitivamente cancelada en el no-ser.

Jonas subraya que, desde sus formas más arcaicas, el enterramiento va acompañado de prácticas simbólicas que sugieren una expectativa de supervivencia. El muerto es preparado para un "viaje", se le rodea de objetos, se le orienta, se le confía a un espacio diferenciado. La muerte aparece así no como un puro final, sino como un umbral. En palabras de Vicente Arregui,

Todos los autores consideran que las prácticas rituales de enterramiento implican una creencia en alguna forma de inmortalidad. Esta creencia es tan antigua como la conciencia de la muerte, ya que en el momento mismo en que el ser humano descubre que es mortal, se piensa a sí mismo como inmortal (Arregui, 1992, p. 323).

Este dato resulta decisivo: la conciencia de la muerte no conduce inmediatamente a la negación del sentido, sino que suscita una afirmación que trasciende la evidencia empírica. La tumba se convierte así en el primer lugar donde lo visible remite a lo invisible, donde lo sensible apunta a lo suprasensible. El culto a los muertos no es una mera expresión emocional, sino una estructura simbólica en la que se articula una comprensión del ser humano que se resiste a quedar reducida a su caducidad biológica.

En este mismo horizonte se inscriben las observaciones de Lewis Mumford sobre los primeros vestigios simbólicos de la humanidad que revelan la "susceptibilidad humana a los sentimientos profundos acerca de las cuestiones del más allá" (Mumford, 2010, p. 39). Las huellas de manos mutiladas en las paredes de cuevas prehistóricas, especialmente en África y Australia, sugieren prácticas rituales vinculadas al duelo. La pérdida de una falange, realizada como gesto simbólico, representa una pérdida mayor: la del otro que ha muerto. Mediante una herida asumida voluntariamente, el ser humano incorpora en su propio cuerpo la ausencia del muerto, convirtiendo el dolor en memoria.

Estas prácticas permiten reconocer, como afirma Mumford, "el más antiguo recordatorio público de la muerte" (Mumford, 2010, p. 39). Pero, más aún, revelan una temprana conciencia reflexiva del propio ser. Antes incluso de la articulación plena del lenguaje, el ser humano parece haber intuido que su existencia está envuelta en un misterio que exige ser simbolizado. Como escribe Mumford,

Parece probable que los pueblos más primitivos, quizá antes de poseer el lenguaje, ya tuvieran cierta oscura conciencia del misterio de su propio ser: un incentivo para reflexionar y autodesarrollarse mayor que cualquier esfuerzo pragmático para ajustarse a un entorno más estrecho (Mumford, 2010, p. 38).

La tumba, en este sentido, no es sólo un lugar para los muertos, sino un dispositivo antropológico fundamental. En ella se cruzan memoria, identidad y trascendencia. El recuerdo ritualizado prolonga la presencia del ausente y funda una continuidad simbólica. Desde esta perspectiva, puede sostenerse que la reflexión filosófica nace, en última instancia, de la experiencia de la muerte. Al enfrentarse con la finitud irreversible del otro, y, por anticipación, con la propia, la conciencia humana se ve obligada a distanciarse de la inmediatez vital. Este alejamiento del sí mismo no supone una pérdida de identidad, sino su descubrimiento. Como señala Jonas, sólo abandonando la inmediatez de la vida, sólo aceptando el sacrificio de la evidencia sensible, la conciencia puede reconocerse como mismidad. Así, de las tumbas se elevan dos formas fundamentales de la cultura humana: la metafísica, como interrogación por el ser más allá de lo dado, y la historia, como memoria de lo que ha sido y ya no es. Ambas comparten un mismo gesto originario: la negativa a aceptar que el sentido quede clausurado por la muerte, que la vida humana posee un valor que no se disuelve con la desaparición física. En este gesto se revela ya la ambivalencia de la mortalidad: carga inevitable para la vida, pero también condición de posibilidad de una comprensión más profunda de lo humano.

3. VIDA, METABOLISMO Y LIBERTAD ONTOLÓGICA

La conciencia humana de la muerte, objetivada simbólicamente en prácticas como el enterramiento, remite en último término a una condición más originaria: la mortalidad como rasgo constitutivo de la vida misma. Antes de convertirse en experiencia reflexiva o en problema existencial, la muerte es una posibilidad inscrita en el modo de ser de todo organismo viviente. La originalidad de la propuesta jonasiana consiste precisamente en haber situado la cuestión de la mortalidad en el plano ontológico, mostrando que vida y muerte no son términos exteriores entre sí, sino dimensiones inseparables de un mismo fenómeno.

El punto de partida de esta ontología de la vida es una pregunta aparentemente sencilla: ¿cuál es la manera de ser propia de un organismo? Frente a la concepción clásica del ente como sustancia idéntica a sí misma, Jonas sostiene que los organismos son entes cuyo ser es obra de ellos mismos (Jonas, 2012, p. 96). No son simplemente algo que está ahí, sino algo que tiene que hacerse y rehacerse continuamente para seguir siendo. Su ser no consiste en una identidad fija, sino en una actividad sostenida en el tiempo.

En este punto, la ontología de la vida desarrollada por Jonas muestra una afinidad estructural con la intuición aristotélica del viviente como *energeia*, como ser cuya forma consiste en su actividad, si bien corregida y radicalizada por la biología moderna del metabolismo. Esta idea resuena también en el concepto de *autopoiesis* desarrollado por Maturana y Varela (1998), quienes definen lo vivo como un sistema que se produce a sí mismo continuamente. Para estos autores, al igual que para Jonas, la vida es una red de procesos de producción de componentes que resultan en la misma red que los produjo. La materia entra y sale, pero la organización permanece.

Esta peculiar forma de ser recibe en la biología contemporánea el nombre de metabolismo. Metabolizar significa existir mediante un intercambio constante de materia con el entorno: incorporar, transformar y expulsar materia ajena para mantener la propia forma (Jonas, 2012, p. 97). El organismo no se conserva permaneciendo idéntico a su materia, sino sustituyéndola incesantemente. La identidad del viviente no reside, por tanto, en la permanencia de sus componentes materiales, sino en la continuidad de su forma activa.

Aquí emerge una primera paradoja decisiva. Al romper la identidad con la materia concreta de la que está compuesto, el organismo adquiere una forma elemental de libertad. A diferencia de un objeto físico, cuya conservación no exige acción alguna por su parte, el organismo viviente debe afirmarse activamente en el ser. Un ente inorgánico es simplemente lo que es; su identidad se mantiene por mera permanencia. Como señala Jonas (2000, p. 123), una piedra no tiene que “esforzarse” por ser piedra; su identidad está garantizada por la inercia de sus átomos. El organismo, en cambio, no es sin más, sino que tiene que ser. Su identidad no está garantizada, sino que depende de una tarea constante. En cada instante, el ser vivo debe apropiarse de nuevo de su ser, bajo la amenaza permanente del no-ser. Esta “libertad de forma” puede ser analizada bajo la óptica de la termodinámica de sistemas abiertos. Como explicaría años después Ilya Prigogine (1977), los seres vivos son estructuras disipativas que mantienen su orden interno a través de un flujo constante de energía.

Con la existencia metabolizante, el no-ser deja de ser una mera negación externa y se convierte en una posibilidad inherente a la existencia misma. Por ello, desde el punto de vista ontológico, la vida introduce en el mundo una novedad radical: la aparición del no-ser como alternativa interna al ser. El ser vivo no sólo puede dejar de ser; vive precisamente en la tensión entre ser y no-ser. Su existencia es, en sentido estricto, una existencia en riesgo. Esta independencia relativa respecto de la materia constituye, en términos jonasianos, una libertad ontológica: no una libertad de elección conscien-

te, sino una emancipación del determinismo material inmediato. Sin embargo, esta misma libertad tiene su reverso. Precisamente porque el organismo no coincide con una materia fija, depende radicalmente del proceso que lo mantiene. La libertad frente a la materia se convierte así en dependencia del intercambio. El organismo es libre sólo en la medida en que logra sostener el proceso metabólico que lo constituye; si éste se interrumpe, su ser cesa: “el uso de la libertad de la que goza el ser viviente es más bien una severa *necesidad*” (Jonas, 2012, p. 99). En este sentido, la libertad de lo viviente no es un privilegio estable, sino un éxito precario que debe renovarse sin descanso.

Esta “libertad necesitada” sitúa a la vida en una lucha constante contra la entropía. Desde una perspectiva biofísica que complementa a Jonas, Schrödinger (2015) en su célebre obra *¿Qué es la vida?*, afirmaba que el organismo se mantiene vivo alimentándose de “entropía negativa” (*negentropía*). La vida es un estado de desequilibrio mantenido activamente; es una resistencia al equilibrio térmico que, en biología, es sinónimo de muerte. Esta situación explica por qué Jonas afirma que el uso de la libertad propia del viviente es, en realidad, una severa necesidad. El organismo es libre de mantenerse siendo él mismo sólo en la medida en que está obligado a hacerlo. Su apertura al mundo, condición de su subsistencia, es también la fuente de su vulnerabilidad. Depende de un entorno que no controla, del cual necesita obtener aquello que le permite continuar, pero que al mismo tiempo puede negárselo o destruirlo.

Jonas eleva esta observación física al plano existencial, pues la precariedad revela la raíz ontológica de la mortalidad. La muerte no es un accidente que sobreviene desde fuera, sino la posibilidad permanente de que el proceso constitutivo del ser vivo fracase. Vivir significa estar siempre expuesto a la interrupción de aquello mismo que hace posible la vida. La muerte acompaña al organismo desde su origen como su sombra inevitable: “La vida lleva en sí misma la muerte, su propia negación” (Jonas, 2012, p. 100). Así, la vida se revela como una forma de ser esencialmente expuesta. El organismo está separado del mundo en cuanto forma autónoma, pero necesita del mundo para reafirmarse. Es independiente y dependiente a la vez; aislado en su identidad, pero necesitado de contacto; amenazado tanto por el exceso como por la carencia. Su temporalidad es, por ello, frágil y siempre provisional.

En esta dialéctica originaria se inscribe la mortalidad como “carga” inevitable de la vida. La vida no puede desprenderse de la muerte sin dejar de ser lo que es. Pero, al mismo tiempo, es precisamente esta exposición al no-ser la que confiere a la vida su carácter afirmativo. El ser vivo no existe de manera indiferente, sino que se afirma activamente frente a la posibilidad de su

negación. Vivir es, en último término, elegir el ser contra el no-ser, aun sabiendo que esta elección está destinada a fracasar. Esta noción de "interés" u "orientación a fin" nos aleja del mecanicismo de Descartes, quien veía a los animales como meros autómatas. Para Jonas, y más tarde para filósofos como Evan Thompson (2010) en su obra *Mind in Life*, el metabolismo ya contiene una forma de "sentido" o *surplus* ontológico: la vida no solo sucede, sino que se esfuerza por suceder.

De este modo, la mortalidad aparece como la condición ontológica de la autoafirmación del ser. Sólo en la confrontación permanente con la posibilidad de dejar de ser puede el ser sentirse a sí mismo, reconocerse como valioso y convertirse en su propio fin. La vida no se limita a estar ahí: le va su ser en cada uno de sus actos.

4. SUBJETIVIDAD, SENTIR Y AFIRMACIÓN DEL SER

Si la vida, en cuanto metabolismo, se halla estructuralmente expuesta al no-ser, cabe preguntarse qué obtiene a cambio de esta precariedad constitutiva. ¿Por qué la vida persevera en su ser, aun sabiendo, al menos implícitamente, que su destino es la muerte? Para Jonas, la respuesta no se encuentra en una finalidad externa ni en un cálculo utilitarista, sino en una ganancia ontológica radical: la aparición de la subjetividad y del sentir.

Para profundizar en esta "invisible dimensión interior", es necesario conectar la tesis de Jonas con la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty (1994). Para este autor, el cuerpo no es una máquina, sino un *cuerpo vivido* (*corps propre*). La subjetividad jonasiana es precisamente este "sentirse desde dentro". El animal no solo reacciona a estímulos, sino que experimenta el mundo desde un centro de gravedad propio. Esta capacidad de sentir expone al sujeto tanto al dolor como al placer, al miedo y al deseo. La vida no sólo se conserva; en determinados niveles de complejidad, se siente a sí misma. Con la emergencia del sentir, la realidad adquiere una nueva dimensión: la interioridad. Allí donde antes sólo había procesos físico-químicos, surge ahora un "para sí", una perspectiva desde la cual el mundo se hace relevante. El organismo ya no se limita a reaccionar mecánicamente a estímulos, sino que experimenta placer y dolor, atracción y repulsión, miedo y deseo. El mundo deja de ser neutral: se carga de significado vital.

Este paso es decisivo. El sentir introduce una polaridad cualitativa en la existencia: aquello que favorece la vida se experimenta como bueno, aquello

que la amenaza, como malo. De este modo, la vida se convierte en algo que importa, no sólo de hecho, sino para sí misma. El ser viviente no es indiferente a su propio destino, sino que se interesa por él. En este interés originario se funda toda valoración posterior. Desde esta perspectiva, la subjetividad no aparece como un añadido tardío o superfluo, sino como la culminación de una tendencia inscrita desde el origen en la estructura de la vida:

No podemos saber dónde exactamente se abrió de hecho esta misteriosa dimensión en el progreso de la vida hacia formas superiores. Pero personalmente me inclino a suponer su comienzo infinitesimal en la célula más temprana que se autoconservó y se multiplicó, o sea, en el primer brotar de una interioridad, el mínimo reflejo de una subjetividad difusa, mucho antes de que ésta se concentrara en los cerebros que llegarían a ser sus órganos especializados. Sea como sea, en algún momento del ascenso de la evolución, a más tardar en la aparición simultánea de percepción y movilidad en los animales, apareció esta invisible dimensión interior para desenvolverse en formas de vida cada vez más subjetivas de una interioridad que se exterioriza en su comportamiento y que se transmite en un entendimiento recíproco entre ellas (Jonas, 2012, p. 103).

La interioridad no niega la ontología del metabolismo, sino que la intensifica. Allí donde la vida se siente, la lucha por el ser adquiere una profundidad nueva: ya no se trata sólo de persistir, sino de preservar una forma de experiencia.

El sentir, sin embargo, no es un don exento de ambigüedad. Precisamente porque abre la dimensión de la interioridad, expone al viviente tanto al placer como al sufrimiento. El dolor, el miedo y la angustia no son anomalías, sino posibilidades inseparables del sentir mismo. La subjetividad intensifica la vulnerabilidad: cuanto más rica es la vida interior, más aguda es la exposición al daño. Esto plantea una objeción decisiva: ¿no sería preferible una existencia carente de interioridad, pero también de sufrimiento? ¿No convierte el sentir la carga de la mortalidad en algo aún más gravoso? Jonas afronta esta dificultad de manera directa. Para él, la historia de la vida, y, de modo eminente, la historia humana, muestra que la subjetividad se afirma a sí misma incluso frente a un balance negativo de placer y dolor. La vida sensible dice "sí" a sí misma aun cuando el sufrimiento sea intenso. El argumento es tan simple como contundente: incluso en las condiciones más extremas de miseria, raramente el ser humano desea una supervivencia desprovista de sentir. Si quiere seguir viviendo, quiere hacerlo sintiendo y pensando, no como un mero mecanismo funcional. El rechazo de una vida puramente automática

revela que el valor de la interioridad no se mide por la cantidad de placer que produce, sino por el hecho mismo de ser interioridad.

En vista del obrar de la selección natural, habríamos de decir que la evolución de la conciencia también debe revelar su utilidad en la lucha por la existencia. La conciencia poseería un poder causal sobre la conducta, así la interioridad subjetiva tiene un efecto sobre nuestro comportamiento que asegura la supervivencia. Sin embargo, Jonas se aleja de un crudo funcionalismo. Como también sostiene Antonio Damasio (2013) en *El error de Descartes*, los sentimientos no son solo herramientas para la supervivencia, sino que son la base misma de la conciencia y de la valoración de la vida. Unos "medios" de la supervivencia tales como percepciones sensoriales y sentimientos, entendimiento y voluntad, capacidad de dominio sobre las extremidades y elección entre distintas metas nunca deben enjuiciarse solo como medios para fines, sino siempre también como cualidades de la vida que se trata de conservar. El ser viviente sensible procura conservarse como sensible, aspira a continuar manteniendo la actividad del sentir como tal. Y es que, dice Jonas, "incluso el más enfermo entre nosotros, si es que realmente quiere seguir viviendo, quiere hacerlo pensando y sintiendo, no sólo digiriendo" (Jonas, 2012, p. 105).

Pero ¿qué ocurriría si la suma de los sufrimientos siempre superara la de las alegrías en el reino de la vida? Esta es la pregunta que atormentaba a Schopenhauer (2005), para quien la voluntad de vivir era un impulso ciego y doloroso que debería ser negado. Jonas, en cambio, ofrece una respuesta vitalista: podríamos constatar que no hay apenas un extremo de miseria que haga callar el "¡sí!" a la mismidad sensible. Incluso "aun cuando el mayor sufrimiento se aferra a ella, raras veces se escoge el camino del suicidio y nunca se desea una 'supervivencia' sin sensibilidad" (Jonas, 2012, p. 106)¹.

Precisamente la historia del sufrimiento de la humanidad nos enseña que el tomar partido a favor de la interioridad resiste por sí mismo de manera invencible al balance de sufrimientos y alegrías. Y es que "el mero hecho de la presencia de algún merecer-la-pena en el universo recompensa infinitamente cualquier tributo de sufrimiento que pueda exigir a cambio" (Jonas, 2012, p. 107). Aquí, el "merecer-la-pena" es la cualidad estética y ética que solo

¹ Cf. Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, §276. Sobre la afirmación de la vida incluso en condiciones de sufrimiento extremo, podría establecerse un sugerente paralelismo con la concepción trágica de la existencia en Nietzsche, si bien en Jonas esta afirmación no es voluntarista ni estética, sino ontológicamente fundada en la estructura misma de la vida sensible.

un ser mortal y sintiente puede percibir. Como sugiere Frankl (2020) en su análisis del sentido, incluso en las condiciones de mayor dolor, la conciencia humana busca un *para qué*, y esa búsqueda es, en sí misma, la manifestación de la bendición de ser un sujeto:

Un hombre que se vuelve consciente de su responsabilidad ante quien lo aguarda con todo su corazón, o ante una obra por terminar, nunca será capaz de tirar su vida por la borda. Conoce el *porqué* de su existencia y podrá soportar casi cualquier *cómo* (Frankl, 2020, p. 109).

La mortalidad, por tanto, no es un error de la naturaleza, sino la condición técnica necesaria para que el universo deje de ser un mecanismo sordo y se convierta en un teatro de significados, goces y sufrimientos. Solo un ser que puede perderlo todo (su vida) es capaz de valorar algo. La finitud no es el enemigo del sentido, sino su condición. Allí donde la existencia es vulnerable, allí donde puede ser negada, emerge la posibilidad de afirmarla como digna de ser vivida. La subjetividad, por tanto, no es un accidente evolutivo sin relevancia ontológica, sino la respuesta de la vida a su propia precariedad. Frente al riesgo permanente del no-ser, la vida desarrolla una interioridad capaz de experimentar, de preferir, de desear. En esta capacidad de sentir-se a sí misma reside la recompensa por haber asumido la carga de la mortalidad.

5. MORTALIDAD, EVOLUCIÓN Y SENTIDO HISTÓRICO

La mortalidad no acecha solo a la vida individual, que debe autoconservarse, sino que se revela también como un factor decisivo en el despliegue de la vida en su conjunto y, de modo eminente, en la emergencia de la historia humana. La muerte no sólo pone fin a los organismos singulares, sino que introduce en el proceso vital una dinámica de renovación, diferenciación y novedad sin la cual la vida quedaría condenada a la repetición estéril.

Jonas subraya que el envejecimiento y la muerte no son anomalías que sobrevienen accidentalmente a la vida, sino consecuencias necesarias de su propia estructura. El metabolismo, en cuanto proceso temporal que debe mantenerse sin interrupción, está expuesto al desgaste progresivo. La muerte aparece como el punto final de una trayectoria vital en la que la autoafirmación del ser no puede prolongarse indefinidamente. En este sentido, la

mortalidad confirma lo que el concepto mismo de evolución ya presupone: todo lo que vive tiene que morir.

Esta inevitabilidad biológica no debe leerse como un defecto de la naturaleza, sino como su mayor acierto estratégico. Desde esta perspectiva, la selección natural adquiere un significado que trasciende la mera descripción biológica. Como señala Jonas:

¿Qué otra cosa sería la selección natural con su premio de la supervivencia, este motor principal de la evolución, si no la utilización de la muerte para la promoción de formaciones nuevas, para el favorecimiento de la diversidad y la criba de formas superiores de vida en las que surge la subjetividad? (Jonas, 2012, p. 108).

La muerte no es, por tanto, un simple residuo negativo del proceso evolutivo, sino un instrumento mediante el cual la vida se abre camino hacia formas cada vez más complejas. Al poner fin a las configuraciones que ya no pueden sostenerse, la mortalidad libera espacio para la aparición de lo nuevo. Sin muerte no habría diversidad; sin diversidad, no habría posibilidad de ascenso en la complejidad vital; y sin este ascenso, no habría subjetividad. La finitud es el precio que la vida paga por su propia excelencia y por la capacidad de sentir.

Este mismo principio se prolonga, con una intensidad inédita, en el ámbito humano. A diferencia de la evolución biológica, la historia humana no se limita a la transmisión genética, sino que incorpora una evolución no biológica basada en la memoria, el lenguaje, la tradición y la cultura. Sin embargo, incluso en este plano, la mortalidad sigue desempeñando un papel estructurante. La desaparición de las generaciones anteriores no es sólo una pérdida, sino también la condición de posibilidad para que nuevas generaciones entren en escena y aporten una mirada inédita sobre el mundo.

La historia es, por definición, un movimiento de relevo. Para profundizar en esta idea, debemos considerar que la cultura no es un objeto estático, sino un proceso vivo que requiere ser reinterpretado. Si los mismos individuos permanecieran indefinidamente, la interpretación del mundo se volvería rígida. Aquí se hace visible la íntima relación entre mortalidad y natalidad. Cada nacimiento introduce en el mundo a alguien que lo ve por primera vez, que se asombra donde otros se han habituado, que formula preguntas allí donde otros han encontrado respuestas definitivas. La continuidad histórica no se sostiene pese a la muerte, sino gracias a ella. Como escribe Jonas: "la juventud, con todas sus torpezas y necesidades, con su afán y sus preguntas, es la

eterna esperanza de la humanidad" (Jonas 2012, p. 110). La tesis jonasiana sobre el relevo generacional encuentra su eco más potente en el concepto de *natalidad* de Hannah Arendt (2011). Para Arendt, el nacimiento es el "milagro" que salva al mundo de su ruina natural, pues introduce la capacidad de iniciar algo nuevo.

El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y "natural" es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido. Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza, dos esenciales características de la existencia humana [...] (Arendt, 2011, p. 265).

Jonas complementa esto al afirmar que para que ese "nuevo comienzo" arendtiano sea posible, debe haber un final. La historia humana necesita este relevo constante para no quedar atrapada en la inercia del pasado. Sin la caducidad de las generaciones, la cultura correría el riesgo de convertirse en un depósito muerto de logros acumulados, incapaz de renovarse desde dentro. La mortalidad actúa, así, como una fuerza silenciosa que protege a la humanidad contra el estancamiento, el aburrimiento y la rutina, como la guardiana de la espontaneidad.

Este dinamismo adquiere una relevancia particular cuando se considera el contexto contemporáneo. El éxito creciente de la medicina en la lucha contra la muerte prematura ha conducido a un aumento significativo de la esperanza de vida. Sin embargo, Jonas advierte que la prolongación indefinida de la vida no es una meta éticamente neutra (Jonas, 1997). Si el alargamiento de la existencia se produce a costa de estrechar cada vez más el espacio de la juventud, la estructura misma de la historia humana se ve alterada.

Jonas nos invita a reflexionar sobre la fenomenología del pasado acumulado. Un ser que viviera siglos cargaría con un fardo de recuerdos, prejuicios y experiencias que terminaría por asfixiar su capacidad de presente. El espíritu humano es finito no solo en su biología, sino en su capacidad de retener y procesar sentido. Un pasado infinito nos convertiría en espectadores hastiados de un mundo que ya no sabríamos interrogar. La pregunta se impone entonces con toda su fuerza: ¿debemos intentar realmente prolongar aún más la vida, manipulando y engañando el reloj biológico natural de nuestra mortalidad?

Desde el punto de vista del bien común, la respuesta de Jonas es clara y deliberadamente provocadora. Una humanidad compuesta mayoritariamente por individuos de edad avanzada, aferrados a un pasado cada vez más pesado, corre el riesgo de perder la frescura, la creatividad y la apertura al futuro que sólo las nuevas generaciones pueden aportar. Es lo que el físico Max Planck observó con crudeza al afirmar que las grandes verdades no triunfan convenciendo a los oponentes, sino porque estos finalmente mueren y surge una nueva generación familiarizada con el cambio. Jonas eleva esta observación a categoría ontológica: la mortalidad es el antídoto contra la parálisis del espíritu; es la que garantiza que la humanidad no se consuma en una conservación improductiva de sí misma.

Por ello, puede afirmarse que la mortalidad no es únicamente una condición biológica de la vida, sino también una condición ética e histórica del sentido humano. Gracias a ella, la humanidad no queda encerrada en una repetición interminable de sí misma, sino que permanece abierta a la novedad, a la corrección de errores y a la aparición de formas inéditas de comprensión y de convivencia. En este horizonte, la muerte deja de aparecer exclusivamente como una desgracia individual para revelarse como un elemento estructural del devenir histórico. La vida humana, precisamente porque es finita, puede ser historia; y precisamente porque es historia, puede ser portadora de sentido.

6. MORTALIDAD, IDENTIDAD PERSONAL Y FINITUD INDIVIDUAL

Si en el plano de la vida en general y de la historia de la humanidad la mortalidad puede comprenderse como condición de renovación y sentido, la cuestión se vuelve más compleja cuando se considera desde la perspectiva del individuo singular. La muerte no sólo pone término a un proceso vital, sino que interrumpe una biografía concreta, una historia personal irrepetible. Desde este punto de vista, la pregunta por la mortalidad adopta un tono existencial más dramático: ¿puede ser la muerte una bendición también para quien la padece?

Jonas no elude esta dificultad. Al contrario, la sitúa en el centro de su reflexión, precisamente para evitar una justificación abstracta de la mortalidad que se limite al bien del conjunto y olvide el valor del individuo. Si bien es cierto que el bien de la humanidad no coincide necesariamente con el bien

de cada sujeto particular, también lo es que una reflexión ética adecuada no puede sacrificar sin más la experiencia personal de la finitud.

En este punto, Jonas se aleja del optimismo biológico para entrar en el terreno de lo que Miguel de Unamuno llamaba el "sentimiento trágico de la vida". Para Unamuno, el hambre de inmortalidad es lo que define al hombre, "el hombre es el animal que sabe que ha de morir", pero es precisamente en el choque contra el muro de la muerte donde nace la verdadera autoconciencia. De ahí su célebre confesión:

No quiero morir, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia (Unamuno, 2024, p. 75).

La pregunta de Jonas es si realmente la prolongación indefinida de la vida sería realmente deseable para los individuos mismos. La tentación de la inmortalidad suele presentarse como la posibilidad de seguir disfrutando ilimitadamente de los bienes de la existencia: conocimientos adquiridos, relaciones, logros, placeres y experiencias futuras. Sin embargo, esta aspiración ignora un límite estructural de la condición humana: la finitud de la identidad personal.

El ser humano no es sólo un organismo que persiste en el tiempo, sino un sujeto que debe integrar narrativamente su pasado para mantener la unidad de su yo. Esta preocupación por la continuidad significativa de la identidad encuentra un eco, aunque desde presupuestos distintos, en el célebre ensayo de Bernard Williams (1973), *The Makropulos Case*. Williams argumenta que una vida indefinidamente prolongada pondría en riesgo la identidad personal, pues los deseos categoriales que estructuran nuestra biografía acabarían por extinguirse o transformarse radicalmente. En una clave diferente, Hans Jonas subraya también que la identidad humana no es mera acumulación de experiencias, sino apropiación responsable de una historia vivida bajo la condición constitutiva de la finitud:

El pasado dentro de nosotros crece constantemente, se agrava su peso de conocimientos, opiniones, sentimientos, decisiones, capacidades adquiridas y hábitos adoptados y, evidentemente, de cosas y más cosas que o bien se recuerdan o, aunque estén olvidadas, siguen de alguna manera registradas. El espacio para todo esto es finito [...] (Jonas, 2012, p. 113).

El paso del tiempo no sólo añade experiencias, sino que las sedimenta, configurando un trasfondo cada vez más denso que el sujeto debe cargar consigo². En la vejez, este pasado acumulado puede convertirse en un peso que dificulta la apertura al presente. Esta “fatiga del ser” también fue explorada por Simone de Beauvoir (2013) en su obra *La vejez*, donde analizó cómo el tiempo excesivo puede vaciar de significado las acciones presentes. La identidad corre entonces el riesgo de fijarse, de quedar anclada en lo que fue, perdiendo la capacidad de renovarse desde dentro.

Jonas plantea aquí una alternativa inquietante: una existencia interminable sólo sería posible al precio de una de estas dos pérdidas. O bien el sujeto debería desprenderse continuamente de su pasado, sacrificando la continuidad de su identidad personal; o bien quedaría atrapado en un pasado cada vez más extenso, incapaz de habitar verdaderamente el presente. En el primer caso, la inmortalidad supondría una forma de amnesia estructural; en el segundo, una petrificación de la vida interior.

Si optamos por el olvido, como en el mito de Leteo, dejamos de ser quienes somos. Si optamos por el recuerdo infinito, nos convertimos en lo que Jonas denomina un “anacronismo deambulante”: alguien que ha sobrevivido a su propio tiempo y que ya no encuentra un mundo que pueda reconocer como suyo. Esta figura recuerda a los “inmortales” de Jorge Luis Borges, quienes, tras siglos de vida, pierden todo interés por el mundo y se sumergen en una indiferencia absoluta, pues “en un plazo infinito, le ocurren a todo hombre todas las cosas” (Borges, 1949).

Desde este punto de vista, la mortalidad aparece como una condición silenciosa de la identidad personal. El límite temporal no sólo pone fin a la vida, sino que la hace habitable. Aquí Jonas se encuentra con su maestro Heidegger y su noción del *Dasein* como “ser-para-la-muerte”. Para Heidegger, la muerte es la posibilidad que da sentido a todas las demás posibilidades (Heidegger, 1986, p. 274); solo porque voy a morir, mi tiempo es “mío” y mis elecciones son urgentes. Saber que el tiempo es finito obliga a seleccionar, a priorizar, a comprometerse. La vida no se diluye en una sucesión indefinida de posibilidades, sino que adquiere forma, densidad y dirección.

En este sentido, Jonas sostiene que la conciencia de la muerte puede desempeñar una función ética positiva. Lejos de paralizar la existencia, el saber que “sólo estamos aquí por un tiempo breve y que éste tiene un límite no

² Sobre la identidad personal como integración narrativa del tiempo vivido, cf. Ricoeur (2006).

negociable” puede convertirse en un estímulo para vivir de tal modo que los días cuenten realmente (Jonas, 2012, p. 115).

La finitud temporal introduce así una exigencia de responsabilidad personal. Cada decisión adquiere peso precisamente porque no puede ser infinitamente postergada. La vida mortal no permite ensayos ilimitados ni correcciones indefinidas. En este carácter irrevocable se funda tanto la seriedad como la dignidad de la existencia humana. Al poner límite a la duración, la muerte intensifica el valor del tiempo vivido; es el marco que permite que la vida individual se convierta en una obra de arte acabada y no en un borrador interminable.

7. LA CARGA Y LA BENDICIÓN DE LA MORTALIDAD

La mortalidad no es un residuo biológico ni un error de cálculo de la naturaleza que deba ser erradicado; es, en rigor, la arquitectura misma sobre la que se asienta la posibilidad de una vida auténtica. En la ontología de Hans Jonas, como hemos visto, la muerte no actúa como un final externo que interrumpe el flujo vital, sino como la fuerza interna y constitutiva que permite que la existencia adquiera peso, densidad y sentido. La ambivalencia de la finitud, su doble carácter de carga y bendición, no representa una contradicción lógica, sino la paradoja fundamental de la “libertad necesitada”. Al desprenderse de la inercia de la materia inorgánica, el organismo abraza una soberanía precaria; se convierte en un ser al que “le va su propio ser” en cada acto metabólico, inaugurando un horizonte de interés y preocupación que la materia inerte jamás podría conocer.

Esta fragilidad ontológica es, precisamente, la fuente de la nobleza humana. Al igual que la “caña pensante” de Pascal, cuya dignidad reside en el conocimiento de su propia debilidad, el sujeto jonasiano descubre su valor en la confrontación con el no-ser. La finitud no anula el valor de la vida, al contrario, lo fundamenta al convertir cada instante en un evento irrevocable. Esta perspectiva nos permite conectar la biología filosófica de Jonas con la logoterapia de Viktor Frankl: la vida no es valiosa a pesar de que termine, sino que su valor se concentra y se intensifica precisamente en su carácter único, perecedero e irrepetible. Solo un ser que puede perderlo todo es capaz de experimentar algo como “merecer-la-pena”.

Desde el plano de la identidad personal, la mortalidad actúa como la guardiana de nuestra singularidad. La vida humana es, esencialmente, una mis-

midad narrativa que, como bien sugirió Paul Ricoeur, requiere de un final para ser comprendida como una totalidad con sentido. Sin el límite del tiempo, la identidad se disolvería en un flujo infinito de experiencias sin centro, cayendo en el tedio o en la amnesia estructural necesaria para soportar una eternidad vacía. En este sentido, la finitud es la que otorga a nuestra biografía una forma habitable, permitiendo que el pasado se sedimente no como una losa asfixiante, sino como el suelo firme de nuestra identidad. Asimismo, este límite individual es lo que garantiza la “frescura del mundo” a través de la natalidad arendtiana, la muerte de los individuos es el sacrificio necesario para que la historia permanezca abierta a la novedad y al asombro de las generaciones venideras.

Frente a la embriaguez del transhumanismo contemporáneo y su aspiración a una “salvación técnica” mediante la abolición del límite, la filosofía de Jonas se erige como una advertencia civilizatoria. Pretender eliminar la mortalidad equivale a dismantelar la estructura misma de la responsabilidad. Como sugieren Levinas y Heidegger, el compromiso moral y la autenticidad solo florecen bajo la sombra de la vulnerabilidad. La responsabilidad nace del mandato que emana de la fragilidad del otro, de modo que, si la vida fuera invulnerable, la ética carecería de objeto. El intento de alcanzar una inmortalidad técnica no representaría el triunfo del hombre, sino su deshumanización definitiva, al vaciar de gravedad sus elecciones y de urgencia sus afectos.

En este sentido, la “bendición” de la mortalidad no debe entenderse en clave retórica, sino estructural. La finitud preserva a la existencia humana de la indiferenciación temporal y otorga consistencia a la decisión. Sin límite, la acción perdería su irreversibilidad y, con ella, su peso normativo. La conciencia de la propia caducidad no añade dramatismo artificial a la vida, sino que configura el horizonte dentro del cual cada elección puede ser significativa.

Asumir la mortalidad no es, pues, una capitulación ante el silencio, sino la afirmación más alta de nuestra voz. Es aceptar que la belleza de la música reside en que el silencio la espera al final de la partitura. La carga de ser mortales es el peso que mantiene nuestros pies sobre la tierra, pero es también la bendición que permite que nuestros actos dejen una huella real en el tiempo. Como bien comprendió Jonas, el sol solo brilla con tal intensidad porque sabemos que ha de ponerse, y es en ese crepúsculo inevitable donde la vida humana, en toda su esplendorosa y frágil finitud, encuentra finalmente su hogar y su sentido.

Referencias

- Arendt, H. (2011). *La condición humana*. Paidós.
- Arregui, J. V. (1992). *El horror a la muerte: el origen de la conciencia de la finitud*. Tecnos.
- Bauman, Z. (2007). *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*. Paidós.
- Beauvoir, S. (2013). *La vejez*. Debolsillo.
- Borges, J. L. (1949). *El Aleph*. Losada.
- Damasio, A. (2013). *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Booket.
- Dawkins, R. (1990). *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*. Salvat.
- Frankl, V. E. (2020). *El hombre en busca de sentido*. Herder.
- Gevaert, J. (2003). *El problema del hombre: introducción a la antropología filosófica*. Sígueme.
- Gutierrez, J. J. (2022). *La biología filosófica de Hans Jonas. Una base epistemológica para la bioética*. Universidad Pontificia Comillas.
- Heidegger, M. (1986). *Ser y tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder.
- Jonas, H. (1997). *Técnica, medicina y ética*. Paidós.
- Jonas, H. (2000). *El principio vida: hacia una biología filosófica*. Trotta.
- Jonas, H. (2012). *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Herder.
- Levinas, E. (2006). *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra.
- Maturana, H., & Varela, F. (1998). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Editorial Universitaria.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. Planeta.
- Mumford, L. (2010). *El pentágono del poder: el mito de la máquina II*. Pepitas de Calabaza.
- Prigogine, I. (1977). *Self-Organization in Non-Equilibrium Systems*. Wiley.
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI editores.
- Schopenhauer, A. (2005). *El mundo como voluntad y representación*. Akal.
- Schrödinger, E. (2015). *¿Qué es la vida?* Tusquets Editores.
- Thompson, E. (2010). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. The Belknap Press.
- Unamuno, M. (2024). *Del sentimiento trágico de la vida*. Alianza editorial.
- Varela, F. J. (1996). Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), 330-349.
- Williams, B. (1973). *Problems of the Self*. Cambridge University Press.