



Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

# **LA FILOSOFÍA DE LA VIDA EN HANS JONAS. EN MEDIA TEZ HACIA LA ETERNIDAD.**

Autor: Juan Jesús Gutierrez Carrasco

Director: Dr. Antonio Jesús de María Sánchez Orantos

Co-directora: Dra. Alicia Villar Ezcurra

MADRID | Abril 2021

TESIS DOCTORAL

**LA FILOSOFÍA DE LA VIDA EN  
HANS JONAS**  
**En mediatez hacia la eternidad**

Juan Jesús Gutierrez Carrasco

Director: Dr. Antonio Jesús de María Sánchez Orantos  
Co-directora: Dra. Alicia Villar Ezcurra





## *A quienes llevo en el corazón*

A Antonio Sánchez Orantos por su dejar hacer. A Alicia Villar por sostener infranqueablemente la investigación.

A mi familia, mis padres, mi hermana, mis abuelos, mi tía, quienes, aun a veces sin comprender, siempre han estado ahí.

A esas personas especiales que han ocupado mi corazón estos años.

A todos mis amigos, los de aquí, los de allí, los de hoy, los de siempre.

A mis maestros, los que me enseñaron a escribir, los que me ayudaron a madurar, los que me formaron en el pensamiento crítico, los que me hicieron amar las humanidades, los que pusieron las bases de lo que hoy soy.

A mis hermanas, Hijas de la Virgen de los Dolores, por nutrir el espíritu, por iluminar con la luz de la Fe.

A las Universidades Pontificia Comillas y Católica de Ávila por su confianza en mí.

A todos aquellos con los que me he cruzado y compartido camino.

Al Artífice de la vida.



# ÍNDICE

<b>Siglas</b> .....	<b>10</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO 1. UN RECORRIDO VITAL</b> .....	<b>24</b>
<b>BLOQUE I. VIDA</b> .....	<b>50</b>
<b>CAPÍTULO 2. DEL ANIMISMO CLÁSICO AL MECANICISMO MODERNO. EL DUALISMO, SU DERIVACIÓN EN EL MATERIALISMO Y SU REPERCUSIÓN EN LA COMPRENSIÓN DE LO VIVO</b> .....	<b>50</b>
2.1 RECORRIDO.....	51
2.1.1 Ante el animismo... la muerte como enigma.....	51
2.1.2 El panmecanicismo... la vida como problema.....	52
2.1.3 El papel del dualismo .....	53
2.1.4 La polaridad postdualista: idealismo <i>versus</i> materialismo.....	55
2.2 LA TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN.....	57
2.2.1 El dualismo cartesiano: origen del evolucionismo.....	57
2.2.2 Caracterización científica de las t <sup>a</sup> de la evolución y de la selección natural.....	59
2.2.3 Del evolucionismo al monismo jonasiانو.....	74
2.2.4 La evolución en la filosofía de Hans Jonas. ....	75
2.3 CONCLUSIÓN .....	81
<b>CAPÍTULO 3. LA VIDA. UNA HAZAÑA PELIGROSA</b> .....	<b>84</b>
3.1 CONCEPTUALIZACIÓN HISTÓRICA DEL CONCEPTO VIDA.....	86
3.1.1 Un intento de definición.....	86
3.1.2 Un intento de caracterización científica .....	88
3.2 RAÍCES DE LA PROPUESTA JONASIANA.....	94
3.2.1 Baruch Spinoza .....	94
3.2.2 Whitehead.....	97
3.3 EL METABOLISMO COMO DEFINICIÓN DE VIDA.....	104
3.3.1 Libertad y necesidad.....	111
3.3.2 Sí mismo y mundo: la trascendencia de la indigencia.....	111
3.3.3 La dimensión de la interioridad.....	112
3.3.4 El horizonte del tiempo .....	113
3.4 LA GRADACIÓN.....	114
3.4.1 La escala gradual aristotélica .....	116
3.4.2 La independencia de la planta .....	119
3.4.3 La vida animal: movimiento, percepción y emoción. ....	120
3.4.4 La vista.....	125
3.5 CONCLUSIÓN.....	136
Epílogo. Aumento del grado de mediatez. ....	138
Apéndice. Plessner y la posición excéntrica del hombre en la naturaleza. ....	139

**CAPÍTULO 4. SOBRE LOS FINES EN EL SER Y EL PROBLEMA PSICOFÍSICO EN HANS JONAS. UN INTENTO DE SOLUCIÓN ..... 145**

4.1	BREVE RECORRIDO.....	145
4.2	LA NEGACIÓN DE LAS CAUSAS FINALES EN LA CIENCIA MODERNA....	151
4.3	¿QUÉ SON LOS FINES? .....	153
4.4	LOS FINES EN EL HOMBRE.....	158
4.4.1	Los argumentos de Jonas contra un fisicalismo reduccionista.....	161
4.4.2	La propuesta de Jonas.....	166
4.4.3	El prodigio de elegir.....	170
4.5	UNA TELEOLOGÍA DEL ACONTECER.....	171
4.6	LA NATURALEZA COMO SUBJETIVIDAD.....	175
4.7	CONCLUSIÓN.....	179
	Epílogo. El fin o la teleología propia del animal frente a la máquina.....	180
	Apéndice. R. Spaemann: de la teleología a la pregunta por Dios.....	182

**BLOQUE II. ESPÍRITU ..... 185**

**CAPÍTULO 5. DE LA HERRAMIENTA AL *HOMO FABER*..... 185**

5.1	LA HERRAMIENTA.....	187
5.2	LA <i>TECHNÉ</i> .....	189
5.2.1	Dinámica formal.....	190
5.2.2	El contenido sustancial.....	193
5.3	EL PROBLEMA DE LA TÉCNICA MODERNA.....	199
5.3.1	La ambivalencia de sus efectos.....	199
5.3.2	Automaticidad de la aplicación.....	200
5.3.3	Dimensión espacio-temporal global.....	200
5.3.4	La ruptura del antropocentrismo: la naturaleza bajo dominio del hombre.....	201
5.4	LA SOLUCIÓN: UNA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD.....	203
5.4.1	El imperativo.....	205
5.4.2	Una vida humana auténtica.....	206
5.4.3	Una ética con fundamentación metafísica.....	207
5.4.4	El sentimiento de responsabilidad: el modelo parental.....	210
5.4.5	La responsabilidad nace de la capacidad de poder.....	213
5.4.6	Los efectos de la acción humana.....	214
5.4.7	La crítica.....	221
5.5	CONCLUSIÓN.....	222

**CAPÍTULO 6. LA IMAGEN: EL *HOMO PICTOR*..... 224**

6.1	UNA DEFINICIÓN.....	226
6.2	LA FACULTAD REPRESENTATIVA.....	230
6.3	LA ABSTRACCIÓN.....	232
6.3.1	La imaginación.....	232
6.3.2	El control de la motilidad.....	235
6.3.3	Dar a las cosas una nueva existencia en el símbolo. Imágenes y palabras.....	236
6.4	LA <i>DIFFERENTIA SPECIFICA</i> .....	237
6.5	CONCLUSIÓN.....	238

## **CAPÍTULO 7. LA TUMBA: EL *HOMO SAPIENS*..... 240**

7.1	LA PROPUESTA DE JONAS DENTRO DE SUS TEORÍAS SOBRE LA VIDA.	241
7.2	ACERCAMIENTO AL SER DE LA MUERTE EN LA CONTEMPORANEIDAD DE JONAS.....	243
7.2.1	Max Scheler.....	244
7.2.2	Martin Heidegger .....	245
7.2.3	Jean-Paul Sartre.....	248
7.3	LA MUERTE DESDE/EN UNA ONTOLOGÍA DE LA VIDA. ....	251
7.3.1	Como carga indisoluble de la vida.....	251
7.3.2	Bendición para el hombre .....	256
7.4	LA DERROTA DE LA MUERTE.....	258
7.5	LA TUMBA: LA RESPUESTA HUMANA A LA FINITUD. ....	262
7.6	ETERNIDAD VS. INMORTALIDAD.....	265
7.7	LA DISCUSIÓN ÉTICA SOBRE LA DEFINICIÓN DE MUERTE EN EL FINAL DE LA VIDA .....	270
7.7.1	Contra una definición de muerte pragmática.....	270
7.7.2	Sobre el derecho a morir .....	276
7.7.3	Las implicaciones de la toma de conciencia de la muerte .....	281
7.8	CONCLUSIÓN. ....	283
	Epílogo. La libertad moral .....	283

## **BLOQUE III. SENTIDO. .... 286**

### **CAPÍTULO 8. LA HISTORIA. LUGAR DEL HOMBRE Y PRUEBA DE DIOS**

..... 286

8.1	EL LUGAR DEL HOMBRE: LA HISTORIA .....	286
8.1.1	Esencia, cambio o posibilidad .....	286
8.1.2	La comprensión de la historia .....	290
8.2	LA VERDAD EN LA HISTORIA. LAS CONJETURAS SOBRE LA EXISTENCIA DE DIOS .....	294
8.2.1	Pruebas históricas de la existencia de Dios .....	296
8.2.2	La propuesta de Jonas .....	299
8.2.3	La propuesta de Robert Spaemann.....	303
8.2.4	Supuestos comunes y posibles objeciones .....	307
8.3	CONCLUSIÓN .....	309

### **CAPÍTULO 9. UN DIOS QUE ANHELA. EL LUGAR DE DIOS EN LA CREACIÓN .....**

9.1	EL LUGAR DE UN DIOS.....	312
9.1.1	La contingencia y la voluntad en la concepción clásica y el creacionismo judeo-cristiano.....	312
9.1.2	Nihilismo y existencialismo como vacío existencial del hombre.....	321
9.2	<i>EROS</i> ...UN DIOS QUE ANHELA .....	330
9.2.1	El mito del Dios autoalienado .....	330
9.2.2	La creación del espíritu .....	337



9.2.3	Causa primera, teleología y el lugar del hombre.....	342
9.3	UN DIOS «ROSTRODEPENDIENTE».....	350
9.3.1	Auschwitz.....	351
9.3.2	La retirada. La propuesta de Jonas.....	360
9.3.3	<i>Zimzum</i> . De la cábala luriánica a la <i>kénosis</i> cristiana.....	366
9.4	CRÍTICA.....	373
9.5	CONCLUSIÓN.....	387
	Epílogo. El hombre creado creador.....	391

**REFLEXIONES FINALES ..... 394**

**BIBLIOGRAFÍA ..... 402**

1.	FUENTES PRIMARIAS.....	403
2.	FUENTES SECUNDARIAS .....	404
a.	Monografías.....	404
b.	Tesis doctorales.....	405
c.	Artículos o capítulos de libros.....	406
3.	OTRAS FUENTES CONSULTADAS.....	411

## SIGLAS<sup>1</sup>

Sigla	Obra y edición
PV	<i>El principio vida. Hacia una biología filosófica</i> [Traducción de J. Mardomingo Sierra], Trotta, Madrid 2000.
POL	<i>The Phenomenon of Life</i> , Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 2011 [1966].
PR	<i>El principio de responsabilidad. Ensayo para una ética de la civilización tecnológica</i> [Traducción de J.M. Fernández Retenaga], Herder Editorial, Barcelona 1995 [1ª edición digital 2014].
TME	<i>Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad</i> [Traducción C. Fortea], Paidós, Barcelona 1996.
SUBJ	<i>Poder o impotencia de la subjetividad</i> [Traducción de I. Giner], Paidós, Barcelona 2005.
ME	<i>Memorias</i> [Traducción de I. Giner], Losada, Madrid 2005.
JCP	«Jewish and Christian Elements in Philosophy: Their Share in the Emergence of the Modern Mind», en: <i>Philosophical Essays. From ancient creed to technological man</i> [editado por C. Mitcham], Atropos, Nueva York 2010 [1980], pp. 21-45.
DE	<i>Pensar sobre Dios y otros ensayos</i> [ Traducción de A. Ackermann], Herder, Barcelona 1998.
CDA	«Concepto de Dios después de Auschwitz», en: <i>Pensar sobre Dios y otros ensayos</i> [ Traducción de A. Ackermann], Herder, Barcelona 1998, pp. 211-229.
MEC	«Materia, espíritu y creación. Conclusiones cosmológicas y conjeturas cosmogónicas», en: <i>Pensar sobre Dios y otros ensayos</i> [Traducción de A. Ackermann], Herder, Barcelona 1998, pp. 231-280.
PyV	«El pasado y la verdad. Una anotación complementaria tardía a las llamadas demostraciones de la existencia de Dios», en: <i>Pensar sobre Dios y otros ensayos</i> [ Traducción de A. Ackermann], Herder, Barcelona 1998, pp. 193-210.
CyP	«Cambio y permanencia. Sobre la razón de la comprensibilidad de la historia», en: <i>Pensar sobre Dios y otros ensayos</i> [ Traducción de A. Ackermann], Herder, Barcelona 1998, pp. 61-94.
CCVP	«Ciencia como vivencia personal», en: <i>Más cerca del perverso fin y otros ensayos</i> [Traducción de I. Giner], Los Libros de la Catarata, Madrid 2001, pp. 133-153.
TLD	«Técnica Libertad y Deber», en: <i>Más cerca del perverso fin y otros ensayos</i> [Traducción de I. Giner], Los Libros de la Catarata, Madrid 2001, pp. 121-132.
BBM	«The Burden and Blessing of Mortality» en: <i>The Hastings Center Report</i> , vol. 22, nº 1, 1992, pp. 34-40

<sup>1</sup> Se referencian aquí para mayor comodidad del lector todas las siglas, de obras completas o capítulos, que han sido empleadas durante la investigación, aunque siempre serán citadas de manera completa la primera vez que aparezcan mencionadas.

«[...] quien esto lea, si tiene certeza, avance en mi compañía; indague conmigo, si duda; pase a mi campo cuando reconozca su error, y enderece mis pasos cuando me extravíe.

Así marcharemos, con paso igual, por las sendas de la caridad en busca de aquel de quien está escrito: *Buscad siempre su rostro*»

SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, I, 3, 5.

# INTRODUCCIÓN

*Ansías llegar muy lejos,  
te preparas para un vuelo raudo,  
sé fiel a ti mismo y a los demás,  
entonces la estrechez siempre te parecerá lo suficientemente amplia<sup>2</sup>.*

## 1. El tema y su justificación

En un mundo en el que la explicación científico-tecnológica quiere hacerse cargo de todas las cuestiones, incluidas aquellas más propiamente humanas, es necesaria una reflexión crítica antropológica que, o bien sirva como base para la construcción de una manera nueva de concebir al ser humano, o bien como fundamentación crítica sobre las propuestas que actualmente se ofrecen. Y es que el dinamismo de la razón, en su ímpetu de conocer la totalidad de la realidad, no debe restringirse únicamente al conocimiento científico, sino que debe estar abierto a otros ámbitos de la experiencia humana como la indagación filosófica y enfrentar la pregunta por el sentido de la vida y su sentido religioso.

Este es el interés que presenta nuestra investigación. El problema que aquí se aborda no ha surgido de la filosofía, sino que mucho antes de que hubiera nacido el primer filósofo presocrático, los seres humanos buscaban una explicación a estas tres constantes: los hombres se atribuyen a sí mismos no sólo un valor contable, sino también una dignidad y una libertad de valor incalculable; se resisten a desaparecer con la caducidad de su estructura somática; se reconocen dotados de una creatividad racional (ciencia, técnica, lenguaje), de una creatividad estética (arte) y de una creatividad ética (religión y moral). En ellas se contiene todo el enigma del ser humano, con su pertinaz obstinación en creerse distinto de la bestia, del vegetal y de la simple cosa.

La investigación partirá del filósofo alemán Hans Jonas, quien, precisamente, como él mismo reconocerá, buscó una tercera vía entre el Escila del monismo fiscalista, que reduce la vida a lo que no tiene vida, y la Caribdis de un nihilismo aniquilante, que niega el valor del mundo de la vida. Desde la crítica al dualismo antropológico propuesta

---

<sup>2</sup> Poema de Goethe mencionado en JONAS, H., *Memorias* [Traducción de Illana Giner Comín, editado por Christian Wise], Losada, Madrid 2005, p. 356 [En adelante citado como *ME*].

por Jonas se intentará construir «unos mínimos antropológicos» (en palabras de Ruiz de la Peña)<sup>3</sup> a la altura del saber actual.

Bajo el título *Una filosofía de la vida en Hans Jonas. En mediatez hacia la eternidad*, nuestra investigación pretende adentrarse en la cuestión del sentido de la existencia y, concretamente, la humana. Si bien en algún momento a lo largo de nuestra investigación optamos por un título diferente pues pensamos en el término antropobiología, sin embargo, este, empleado entre otros por Edgar Morin en su conocida obra, no respondía, a nuestro juicio, al planteamiento de Hans Jonas. Podríamos haber optado por separar entre guiones el término y formular una antro-po-bio-logía, es decir, una ciencia del hombre y la biología, pero para no llevar a equívoco optamos por una *Philosophy of Life*, pues para Jonas esta tiene como objeto tanto la filosofía del organismo como la filosofía del espíritu, los dos pilares fundamentales de nuestra reflexión.

Nuestro abordaje nace de las preguntas ¿Qué es la vida? ¿Cuál es su origen? ¿Qué papel ocupa el hombre en el curso evolutivo? ¿Es un mero fragmento de naturaleza? Y es que ciertamente su origen es la realidad natural (como apunta la teoría de la evolución) y en esta realidad natural realiza su actividad para mantener la viabilidad de su vida (dimensión biológica/*conatus* vital: mantener su sí mismo), pero ya en esta actividad puede descubrirse lo transanimal humano: su libertad creadora (tecnología) para construir «hogar» en el seno de la inhóspita naturaleza. El hombre se hace y se determina a sí mismo y a su mundo por medio de un esfuerzo inteligente del que debe responder, ser responsable. Y no sólo lo será de modo inmanente, sino que su libertad moral se abre a una eternidad en la que un Dios retirado espera, aguarda, recibir el mundo de nuestras manos.

## **2. Planteamiento general. Expectativas y principales resultados que se esperan obtener**

La antropología filosófica no ofrecería su contribución específica si se dejase reducir a los resultados alcanzados por la ciencia, si bien debe dialogar con ella. El sujeto humano no es una cosa entre las cosas. Ninguna ciencia cosmológica, física, neurológica puede agotar su definición. Por ello intentamos responder en este trabajo de investigación

---

<sup>3</sup> Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988, pp. 129-149.

a esta inquietud: ¿es el hombre distinto de la mera naturalidad? ¿y de la mera animalidad? ¿Dónde podemos admitir un corte, una realidad cualitativa en la realidad?

Si en nuestra búsqueda de respuestas a estas cuestiones tomáramos en nuestras manos cualquier manual de antropología en pocos encontraríamos referencias a Hans Jonas, ni siquiera en los más recientes publicados mientras se cursaba esta investigación. Si hablamos de antropología vienen a nuestra cabeza nombres como Gehlen, Scheler, Plessner, Cassirer o Landmann. Sin embargo, la obra de Jonas no es conocida en nuestro ambiente, salvo la célebre y manida ética de la responsabilidad.

A diferencia de países como Italia o Brasil, además de Alemania, donde numerosos investigadores se han dedicado al estudio de la filosofía jonasiana, no ocurre así en España, donde apenas encontramos en los últimos años unas decenas de artículos, la mayoría relacionados con la dimensión ética de la propuesta de nuestro autor.

Por ello, nuestra investigación se propone recuperar su pensamiento acercándonos para ello a su contexto filosófico y al análisis de sus obras en constante diálogo con las propuestas científicas y filosóficas de su tiempo y del nuestro. Desde este supuesto, elaboraremos un discurso antropológico que tenga como base su filosofía de la vida desde tres puntos principales: materia, espíritu, creación. Antes de dar paso al trabajo es importante, por tanto, hacer una serie de consideraciones acerca de estas categorías sobre las que se articula nuestra investigación.

Jonas se va a centrar en la materia viva, en lo orgánico. De hecho, él mismo reconoce su intención de formular una filosofía del organismo. Será esencial, por eso, abordar la concepción de vida, así como articular su principio y fin. Así, toda la investigación va a tener la concepción de vida jonasiana presente. Lo haremos al pensarla desde la categoría *metabolismo* que Jonas, como también Maturana y Varela, propone. Y dicha reflexión nos obligará a reflexionar sobre el significado de la muerte, tanto desde la ontología como desde la ética. Porque la necesidad de una adecuada concepción de la vida y de la muerte o el reflexionar críticamente sobre el dónde empieza y termina la vida son cuestiones que, consideradas por Jonas en su momento, siguen engendrando inquietud en nuestra actualidad y, creemos, o al menos esa ha sido nuestra pretensión, que la investigación que ofrecemos aporta algo de claridad al enredado bosquejo de definiciones científicas y filosóficas.

Del mismo modo, el concepto *vida* nos permitirá adentrarnos por las diferentes formas de vida: planta, animal, hasta llegar al hombre. Es decir, para Jonas la evolución de los organismos va a ir asociada a una ampliación del grado de mediatez respecto al entorno. Si la planta está aferrada a éste, en el animal se abre, gracias a la percepción, el movimiento y la emoción. Conviene aquí aclarar<sup>4</sup> que Jonas empleará a veces indistintamente el concepto *emoción* y *sentimiento*, pues en la edición inglesa utiliza el concepto *emotion* y en la alemana *Gefühl*.

Uno de los problemas que más preocupó a Jonas fue el reduccionismo materialista. Por eso, las actuales y difíciles preguntas que nos obliga a enfrentar: ¿dónde reside la fuerza de la subjetividad? ¿Se puede encontrar en la interioridad del hombre un núcleo fundante que permita un espacio de libertad frente a la naturaleza, la psicología y la sociología, posibilitante de una verdadera autobiografía? La subjetividad, ¿es un simple epifenómeno de las leyes naturales? ¿y de los contextos históricos? ¿Se está obligado a ser estoico, a someterse a la ley que la naturaleza impone?

El hombre, el ser autorreflexivo y moral, el ser con intimidad a la vez que natural, el ser que gracias al espíritu toma mayor distancia respecto al entorno inmediato, es el que nos conduce a reflexionar sobre la libertad, que, a diferencia de la que poseen el resto de seres vivos, será trascendente en él. Esta libertad se manifiesta a través de la herramienta, la imagen y la tumba, tres elementos donde nos encontramos ante los retos más acuciantes que nos presenta el avance de la ciencia. Ésta se ha de regir por la búsqueda de la mejora de la vida de las sociedades. ¿Se puede y se debe proponer un límite al progreso científico? ¿Desde dónde? ¿Qué entendemos por humano? ¿Qué prácticas mejoran y cuáles desvirtúan la concepción que de éste tenemos? ¿Todo lo técnicamente posible es éticamente realizable? En este punto se abre la cuestión ecológica que apenas desarrollaremos en nuestra investigación por estar, a nuestro juicio, suficientemente estudiada y cuyas propuestas jonasianas han sido relevantes en la investigación llevada a cabo en la Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia Comillas bajo el título: «Condición Humana y búsqueda de sentido ante los retos de la Ecología» (2016-2019, I.P. Alicia Villar), y que ha permitido el ahondamiento en estas cuestiones en el Seminario mantenido durante el citado periodo.

---

<sup>4</sup> Aunque se hará más adelante en nota al pie: Capítulo 3.4.3, nota 391.

El papel de lo sagrado, la eternidad o lo divino en nuestro mundo, la compatibilidad de su concepción con el mal o con sucesos tan dramáticos como Auschwitz constituyen también fuente de preocupación para Hans Jonas. Sin embargo, este es, a nuestro juicio, uno de los temas menos tratados en los análisis sobre la filosofía jonasiana pese a que van a estar presentes en toda su filosofía de la vida y, por ende, del espíritu. El interés por el conocimiento de Dios no es únicamente posterior a Auschwitz, sino que hemos encontrado y podido leer, gracias a las facilidades ofrecidas por el Dr. Daniel Wilhelm, documentos del *Nachlass* jonasiano que se encuentran en la Universität Konstanz y cuyos contenidos se tratarán en nuestra investigación. Estos documentos, todavía no publicados, corresponden a cursos dictados por Jonas y referidos a la cuestión de Dios donde aborda la concepción antigua, las bases antropológicas del concepto o la ambigüedad de la religión hacia el mundo, así como sobre Spinoza y la relación entre religión y ciencia moderna. Concretamente nos referimos a dos carpetas: HJ 20-2 con notas bajo el título *Theory of God* que corresponden a apuntes de clases que Hans Jonas impartió en el semestre de invierno 1952/53 en el Carleton College de Ottawa y que son transcripciones y plantillas de conferencias, al menos en parte creadas por Jay MacPherson y revisadas por Jonas; y HJ 3-7 contiene notas de clase del curso 1962-1963 donde aborda las distintas concepciones antiguas sobre el concepto Dios.

Si bien lo que presenta en estos textos son recorridos históricos, nos han permitido situar la concepción que sobre Dios va a mostrar Jonas tanto en *El principio vida* como en *Pensar a Dios después de Auschwitz* o en *Materia, Espíritu y Creación*. En estos últimos encontraremos un lenguaje más articulado y unas propuestas más innovadoras de nuestro autor, en las que pretende ofrecer, en palabras suyas, pequeños «balbuceos» que alumbren las oscuridades de nuestro momento histórico.

La intención de Jonas va más allá de construir una ontología o una metafísica. La afirmación continua del Sí a la vida también lo encarna en su vida, en su manera de ver el mundo convencido, en afirmación feliz,

de que el ser –a pesar de lo horroroso y terrible, que forma también parte de la vida- se abre a los sentidos y provoca la admiración y el asombro del que lo observa, de tal modo que, a fin de cuentas, lo recibe con un sí, atestiguando de esta suerte una correspondencia interna entre la plenitud de la riqueza del ser y su sensibilidad. [...] el organismo, despierto y viviente –sentir, ver, conocer-, se encuentra con aquello que es digno de ser



visto, conocido y sentido y que, a la postre, en la existencia sensitiva y consciente ya anida un Sí<sup>5</sup>.

Como trabajo humanístico los resultados de nuestra investigación no serán comprobables empíricamente pero sí aportarán luz a un elenco de problemas sociales. Es decir, se pretende ofrecer aquí un marco teórico que permita el adecuado enfrentamiento crítico de cuestiones presentes en nuestra cultura actual y necesitadas de una reflexión profunda y serena, lejos de discursos demagógicos o reduccionismos científicos.

### **3. Metodología y obras de consulta**

Como apuntaba Whitehead en *Naturaleza y Vida*<sup>6</sup>, nos encontramos, quizá por las limitaciones de la habilidad humana, ante un modo de proceder intelectual hecho de retazos. Y aún más, cuando se entrecruzan esporádicamente dos saberes como son la filosofía y la ciencia que Jonas pretende integrar en su filosofía de la vida.

Para lograr los objetivos expuestos hasta ahora no se trata aquí ser ni demasiado original ni siquiera descubrir algo nuevo, pero sí poner en orden, en este caso, el pensamiento jonasiano. Es muy difícil, lo comprobarán en su lectura, dar unicidad al pensamiento de un autor cuya escritura no es sistemática, sino que sus obras responden, casi siempre, a compilaciones de diversos escritos publicados juntos por tener un hilo común.

Nuestra investigación se ha desarrollado fundamentalmente mediante la lectura y el análisis de textos. Si bien, puede decirse que la obra principal objeto de nuestro estudio es *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. Es esta la obra que, tanto en su versión en inglés como en su traducción al castellano (*El Principio Vida*, de la versión alemana de 1994), nos ha ido abriendo a lo largo de estos años al estudio de otros textos, temáticas o autores. Conviene, por ello, explicar las vicisitudes que experimentó el texto desde que Jonas escribió, bajo el título *Organism and Freedom* en el año 54, un volumen centrado en la filosofía del cuerpo y que fue rechazado por la editorial. Es en el año 1966 cuando Jonas publicará una profunda revisión de aquel texto original bajo el

---

<sup>5</sup> ME, p. 196.

<sup>6</sup> WHITEHEAD, A.N., «Naturaleza y Vida», en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 37, 2004, p. 261.

título *The Phenomenon of Life*. La obra será publicada de nuevo en alemán en 1973 bajo el título original: *Organismus und Freiheit*, que Jonas reconoce como más apropiado.

Un breve repaso, pues, de las partes que componen ambas obras permitirá al lector examinar las siguientes páginas con mayor claridad. De esta manera, verán el título en la versión en inglés, fecha y título con el que fue publicado anteriormente, así como otros ensayos o apéndices que componen el capítulo:

1. *Life, Death, and the Body in the Theory of Being* (publicado en 1965); «Causality and Perception» (1950); Note on Anthropomorphism;
2. *Philosophical Aspects of Darwinism* (publicado en 1951 bajo el título «Materialism and the Theory of Organism»); The Meaning of Cartesianism for the Theory of Life;
3. *Is God a Mathematician?* («The Meaning of Metabolism», 1951); Note on the Greek Use of Mathematics in the Interpretation of Nature; Note on Whitehead's Philosophy of Organism; Note on the Nonparticipation of DNA in Metabolism (no aparece en la versión alemana);
4. *To Move and to Feel: On the Animal Soul* («Motility and Emotion», 1953);
5. *Cybernetics and Purpose: A Critique* («A Critique of Cybernetics», 1953); Materialism, Determinism, and the Mind;
6. *The Nobility of Sight: A Study in the Phenomenology of the Senses* (1953-4); Sight and Movement;
7. *Image-making and the Freedom of Man* («*Homo pictor* und die "differentia" des Menschen», 1961); On the Origins of the Experience of Truth («The Anthropological Foundation of the Experience of Truth, 1964);  
*Transition – From Philosophy of the Organism to the Philosophy of Man*;
8. *The Practical Uses of Theory* (1959);
9. *Gnosticism, Existentialism, and Nihilism* («Gnosticism and Modern Nihilism», 1952);
10. *Heidegger and Theology* (1964, no aparece en la versión alemana);
11. *Immortality and the Modern Temper* (1962);  
*Epilogue – Nature and Ethics.*

La versión alemana *Organismus und Freiheit* (1973) o *Das Prinzip Leben* (1994), y por ende la española, respecto a la inglesa del 66, también contiene el capítulo dedicado

a «Armonía, equilibrio y devenir» («Bemerkungen zum Systembegriff und seiner Anwendung auf Lebendiges, 1957).

Pero nuestro análisis no se limita a esta obra, sino que se acercará también a *El principio responsabilidad* escrito por Jonas en 1979 y publicado bajo el título *Das Prinzip Verantwortung; Técnica, Medicina y Ética*, publicado en 1985 bajo el título *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung; Poder o impotencia de la subjetividad*, publicado en 1987 bajo el título *Macht order Ohnmacht der Subjektivität*; y *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, publicado en 1992 bajo el título *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Esta última obra es una recopilación de textos jonasianos que, en muchos puntos, citaremos de manera independiente en nuestra investigación, recurriendo en ocasiones al original inglés en caso de que lo hubiera. También serán empleados muchos otros textos de Jonas como entrevistas, conferencias, artículos o, también, los apuntes inéditos del *Nachlass* jonasiano ya mencionados.

No podríamos tampoco entender a Hans Jonas sin conocer sus primeras obras donde aborda el estudio de la propuesta gnóstica. Aquí encontramos principalmente *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía* publicada bajo el título *Gnosis und spätantiker Geist* en 1934 la primera parte y en 1954 la segunda; y también la obra *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo* publicado en 1958 bajo el título *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*.

Por lo novedoso del tema de nuestro estudio, sobre todo en lo referido a la cuestión orgánica y a la existencia de Dios y su lugar en la creación, nuestra investigación se ha basado en un acercamiento a las obras del autor. Ahora bien, como todo estudio ha tenido en cuenta la bibliografía secundaria sobre la obra jonasiana que tampoco es demasiado amplia en nuestro idioma, por ello se ha empleado también la que está en lengua italiana y portuguesa. Mucha de la distancia crítica conseguida ha sido gracias a los trabajos de Robert Spaemann, Adolphe Gesché y Alfredo Marcos. Es de destacar que, si bien en un principio se consideró trabajar la obra de Hans Jonas por poder acceder a ésta utilizando la lengua inglesa, se ha constatado a lo largo de la investigación que la bibliografía en este idioma sobre Jonas es escasa, siendo, de hecho, poco estudiado el autor en los países de habla inglesa. Sí es cierto que el hecho de no tener la necesaria soltura con la lengua

alemana ha limitado en parte nuestra investigación, sobre todo en lo referido a las obras secundarias.

Los contenidos expuestos se estudiarán de modo sistemático, localizando referencias en cada uno de los textos analizados. Se establecerán conexiones entre las referencias para enjuiciar la consistencia lógica del sistema o la posible evolución de los conceptos a través de la trayectoria intelectual del autor. Para poder enjuiciar y reflexionar sobre la postura de Jonas se estudiará su contexto intelectual, así como las obras críticas sobre su trayectoria. Del mismo modo, se abordarán estudios de autores contemporáneos sobre la cuestión de la vida, la subjetividad, el progreso o la cuestión de Dios, con el fin de esclarecer el último de nuestros objetivos: trazar una propuesta antropológica a la altura del saber actual.

#### **4. Estructura de la disertación**

El trabajo se organiza en torno a nueve capítulos, aunque pueden identificarse tres bloques precedidos de una introducción.

En primer lugar, se encontrará un capítulo que introduce al lector en un recorrido por la trayectoria vital de Hans Jonas desde su nacimiento en Mönchengladbach, su militancia en el sionismo, la etapa de estudiante y soldado, el camino de Jerusalén a Canadá hasta su llegada a EE. UU y su consolidación como profesor en la *New School for Social Research*. Esto permitirá situar a nuestro autor en su contexto personal, político y, sobre todo, filosófico. Así, Heidegger, Bultmann, Arendt o Anders marcarán la trayectoria de Jonas, tanto como Kant, Bloch o autores clásicos de la historia de la filosofía occidental (Platón, el neoplatonismo, Aristóteles, Spinoza, o Agustín).

En el bloque I abordaremos la cuestión de la *vida*, una vida que Jonas entiende desde la categoría de lo orgánico. Así, en el *capítulo 2* nos adentramos en las distintas teorías sobre el ser que han marcado la historia de la filosofía, yendo del animismo clásico al mecanicismo moderno como fruto de la ruptura dualista que alcanzará incluso a la comprensión de lo vivo. El evolucionismo nace de esa separación cartesiana de los órdenes del ser y tendrá gran repercusión en la ontología. Presentaremos cómo para Jonas las categorías necesidad, contingencia, sistema y devenir suponen una nueva manera de entender al hombre en el conjunto de la escala gradual.

Pero será propiamente en el *capítulo 3* cuando abordaremos el punto esencial de este bloque: la definición de la vida como una aventura, como una hazaña peligrosa que va desde el ser más pequeño al hombre, un camino que se va abriendo en mediatez. Para ello, convendrá sentar las bases de las distintas conceptualizaciones que sobre la vida se han hecho y se hacen desde la filosofía y desde las ciencias naturales. Este marco, en diálogo con las propuestas de Spinoza y Whitehead, nos permitirá entender el alcance de la propuesta jonasiana en la cual la vida queda definida por la función metabólica. La vida se alza así de la materia en una relación paradójica con ésta de necesidad y libertad, entre sí mismo y mundo donde, gradualmente, aparecerá *en* el tiempo y *con* el tiempo la interioridad o subjetividad (conceptos que Jonas empleará indistintamente y que serán clarificados a lo largo de la investigación). Así, la vida animal, frente a la planta que está atada en su entorno, empieza a tomar distancia respecto a éste desde, según Jonas, tres acciones vitales: movimiento, percepción y emoción. Será la *imaginatio* la que emancipe al animal y aún más al hombre, dotando a este, se verá más adelante, de la capacidad de reconstruir la historia, su historia.

Por último, en el *capítulo 4*, nos encontraremos con un interrogante planteado al inicio de esta introducción: ¿hay fines en la naturaleza? ¿están estos reducidos al hombre? Adentrándonos en la cuestión teleológica intentaremos dar respuesta a la cuestión de la finalidad y el valor, partiendo para ello de la definición jonasiana de fin. Frente al fisicalismo reduccionista, Hans Jonas propondrá una teleología del acontecer con el fin de dar respuesta a la necesidad de construir una ontología que permita la complementariedad entre lo físico y lo no físico, entre la subjetividad y el cerebro.

El bloque II presentará las tres manifestaciones, ya mencionadas, de la libertad trascendente del espíritu, propia del hombre, que, en su fin, conducen a una libertad moral, el *deber ser*, que remitirá a nuestro *conatus vital*, siendo responsable de lo otro, del otro y del Otro.

Así, comenzamos el *capítulo 5* con la más temprana manifestación de la libertad del ser humano: la fabricación de herramientas. Qué es la herramienta, cuál su diferencia con la técnica, los estadios de progreso de esta última y los problemas a los que aboca en la modernidad. Ante ellos, Jonas propondrá una ética de la responsabilidad que tiene una base metafísica e intenta sostenerla en la concepción del valor del sí mismo. Ante el poder del hombre de modificar el entorno y a sí mismo, ante la amenazante calamidad, Jonas

propondrá un cambio en la educación, en el derecho público o en la psicología, para lo cual será necesario el sentimiento de temor, una heurística del miedo.

Es, sin embargo, la capacidad de formar imágenes, aún más, en la emancipación de éstas, la imaginación, donde reside para Jonas lo específicamente humano, o donde va a radicar el salto entre lo aún compartido con el animal y lo propiamente humano. Ello lo abordaremos en el *capítulo 6* donde partiremos de la definición de imagen, nos adentraremos en la facultad representativa que tiene todo hombre, y llegaremos a la abstracción que nos abrirá a la imaginación, gracias a la cual llegamos a la verdad teórica.

Por último, en el *capítulo 7* nos encontraremos con el reflejo de la libertad trascendental del hombre que se manifiesta en la tumba. Así, nos preguntaremos sobre la muerte y su encaje en la teoría de la vida. Jonas sostendrá que la muerte, siendo ciertamente una carga para la vida también será una bendición porque permite preservar la capacidad de asombro humano. La tumba, que representa la conciencia de su ser y de su finitud, nos abrirá a la reflexión sobre la inmortalidad y la eternidad. Finalmente, en este capítulo haremos un recorrido por la discusión ética sobre la definición de muerte en el final de la vida, algo que a Jonas le preocupó los últimos años: el derecho o no a morir.

En el tercer bloque, denominado *sentido*, hablaremos del lugar. En el *capítulo 8* sobre el lugar del hombre en la Historia y cómo nos conduce a la pregunta por la existencia de Dios. Con este fin abordaremos la contingencia del hombre y la difícil comprensibilidad de la historia, pues constituye una afirmación unilateral del pasado, para lo cual será necesaria la imaginación empática. ¿Se puede conocer la existencia de Dios de un modo racional? Muchos, veremos, han sido los intentos de respuesta, Hans Jonas también va a hacer el suyo que compartirá supuestos comunes con la propuesta de Robert Spaemann.

Y una vez sostenida la existencia de Dios nos preguntaremos, en el *capítulo 9*, por el lugar en la creación. Para ello, haremos con Jonas un trazado desde la concepción judeocristiana hasta el nihilismo y el existencialismo y su conclusión en un vacío abismal. Desde ahí nos adentraremos en la labor creadora de un Dios autoalienado y bondadoso que deja en manos del hombre, el ser más alto en la escala gradual gracias a su espíritu, la responsabilidad *de y ante* Él. El hombre será así creado creador.

En algunos capítulos el lector encontrará epílogos o apéndices que presentan bien otras ideas de Jonas que permiten recapitular y complementar lo anterior, bien resonancias de otros autores que no aparecen en Jonas pero que abren, a nuestro juicio, perspectivas futuras de investigación.

## **5. Entre dos aguas**

Podríamos resumir la obra de nuestro autor y, por ende, también nuestra investigación bajo este título que nos recuerda a una conocida canción española. Y es que Hans Jonas se va a situar siempre en un fino hilo entre el dualismo y el monismo reduccionista, entre la ciencia biológica y la ciencia del espíritu, entre la filosofía y las ciencias naturales, entre lo empírico y lo conjetural, entre Europa y América, entre la filosofía continental y la analítica, entre Heidegger y Whitehead, entre el ser y el devenir, entre la libertad y la necesidad, entre Jerusalén y Nueva York, entre el rencor y el perdón, entre un Dios omnipotente y un Dios bondadoso, entre la temporalidad y la eternidad.

El filósofo, cuya misión es redefinir cada día el mundo con el fin de abrir nuevas posibilidades de realización para la vida humana, tiene ante él un reto en un mundo polarizado. La filosofía comienza con el asombro. Y, al final, cuando el pensamiento filosófico ha hecho ya cuanto puede, el asombro perdura. Ha sido añadido, sin embargo, algún contacto con la inmensidad de las cosas, alguna purificación de la emoción por medio del conocimiento. Hay, con todo, cierto peligro en estas reflexiones. Puede concebirse como un bien inmediato la forma degenerada de satisfacción que caracteriza al goce pasivo. Pero la existencia es una actividad emergiendo siempre hacia el futuro. La aspiración propia del conocimiento filosófico es romper la ceguera de aquella misma actividad con respecto a sus trascendentes funciones<sup>7</sup>. Emplazamos al lector a comprobar si lo logramos en esta investigación, advirtiendo del continuo equilibrio que para ello tendrá que mantener entre las dos aguas.

---

<sup>7</sup> WHITEHEAD, A.N., «Naturaleza y Vida» *op. cit.*, p. 288.

## CAPÍTULO 1 UN RECORRIDO VITAL

«Somos herederos en aquello que somos, y en el desvelamiento del pasado se descubren enigmas de nuestro yo. Y en ello, por una vez, hay mucho de lo subjetivo, lo personal se inmiscuye y, con ello, la supeditación temporal, la propia historicidad del sujeto que interpreta»<sup>8</sup>.

Podríamos limitar nuestro recorrido a la trayectoria intelectual de Hans Jonas, pero perderíamos el elemento subjetivo, el personal, el íntimo de nuestro autor. Utilizamos «el recurso personal como hilo conductor de una reflexión más general»<sup>9</sup>, para que, «por encima de lo personal [...] puedan decir algo de la propia ciencia de su tiempo»<sup>10</sup>. Por ello, en las páginas que siguen, y guiados por sus *Memorias*, nos adentramos en el camino de vida de un hombre amante del conocimiento, que se sirvió de la ciencia para imbuirse en la profundidad del ser humano instando a éste mantenerse siempre en vela ante los dilemas éticos que se abren en la sociedad contemporánea.

Y así lo observaremos en las siguientes páginas donde recorreremos con Jonas todas las vicisitudes de su vida, descubriendo, atisbando en ella tres etapas intelectuales: la que va de la *gnosis* antigua al nihilismo moderno; la del fenómeno de la vida; y la del principio de responsabilidad. Éstas concuerdan, en mayor o menor medida, con su trayectoria vital: su etapa de oficialía con Heidegger en Alemania, su estancia en Jerusalén y la lucha contra el nazismo y, por último, la filosofía práctica en Nueva York.

Sirvan, por tanto, estas páginas como contextualización de la obra jonasiana que nos permitirán, sin duda, comprenderla mejor.

---

<sup>8</sup> JONAS, H., «Ciencia como vivencia personal» en JONAS, H., *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos* [edición de Illana Giner Comín], Los libros de la catarata, Madrid 2001, p. 135 [en adelante citado como *CCVP*]. En *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, la editora, Illana Giner, recopila distintas conversaciones y entrevistas que Jonas realiza entre 1981 y 1993 y que permiten, de una manera más desenfadada, conocer el pensamiento del autor respecto a temas de actualidad en el momento, sobre todo estarán centrados en la cuestión de la ética, la tecnología y el medio ambiente. También, para conocer la trayectoria intelectual de Jonas se puede consultar Becchi, P., «El itinerario filosófico de Hans Jonas Etapas de un recorrido» en *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 39, julio-diciembre, 2008, pp. 101-128; BECCHI, P., *La vulnerabilità della vita*, La scoula di Pitagora editrice, Nápoles 2008, pp. 15-64; BECCHI, P., *Hans Jonas. Un profilo*, Morcelliana, Brescia 2010; NIELSEN-SIKORA, J., «Intellektuelle Biographie», en: BONGARDT, M., BURCKHART, H., GORDON, J.S., NIELSEN-SIKORA, J., (ed.), *Hans Jonas-Handbuch Leben – Werk – Wirkung*, B. Metzler, Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2021, pp. 3-16.

<sup>9</sup> *CCVP*, p. 134

<sup>10</sup> *CCVP*, p. 133.



## 1.1 Su infancia, sus padres

Marcado desde la temprana juventud por un mundo en guerra, Hans Jonas nace en la pequeña ciudad alemana de Mönchengladbach cuando corría el año 1903. Fascinado desde niño con la heroicidad de las historias del pasado, los mitos y leyendas griegos, romanos y alemanes, se lamentaba de su destino en un tiempo «donde todo estaba en perfecto orden»<sup>11</sup>. Sin embargo, todo cambió el 1 de agosto de 1914, al fin ocurría algo «interesante» y se sentía protagonista de una época gloriosa en la que protagonizar heroicidades.

Durante los primeros años de la Guerra las industrias textiles de Mönchengladbach, incluida la de su padre, tenían gran éxito económico, fabricando lonas de tienda para el ejército. Sin embargo, las noticias del frente empezaron a no ser tan buenas. El entusiasmo comenzaba a decaer: «Se empezaba a pasar hambre, todo escaseaba, sobre todo los alimentos. Nos vimos reducidos a una ración mínima de supervivencia e íbamos al campo para proveernos subrepticamente de huevos o algo más de mantequilla»<sup>12</sup>. Sin embargo, los reveses de la guerra no afectaron al negocio de su padre.

Su padre, Gustav Jonas, modesto en sus aspiraciones, era muy inteligente, conocedor de los clásicos, aunque sin tiempo absorbido por el trabajo, al cual se dedicó con diligencia consciente de su deber. De personalidad masculina, con talante algo autoritario, aunque muy sensible. Su madre, sin embargo, era una mujer delicada,

tan amorosa, sufría por la vida; no por los enigmas del universo, sino por el dolor que había en el mundo, por tanta pobreza e infortunio. Se implicaba de un modo extraordinario e intentaba paliar el dolor allí donde podía. (...) Mi madre ahorraba a escondidas parte del dinero de los gastos domésticos con el fin de enviarlos a cualquier necesitado<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> JONAS, H., *Memorias* [Traducción de Illana Giner Comín, editado por Christian Wise], Losada, Madrid 2005, p. 27 [En lo que sigue *ME*]

<sup>12</sup> *ME*, p. 50

<sup>13</sup> *ME*, pp. 43-44

Ya en esta etapa infantil nació en Jonas el gusto por las artes, su amor por la lírica y por recitar poemas, así como por la pintura. Pero fue la filosofía, el reino del pensar, lo que acabó cautivándolo<sup>14</sup>.

## 1.2 Su interés por el sionismo

Tempranamente, ya en el último curso del Bachillerato, la ideología sionista comenzó a cautivarle. Consciente de que pertenecía a una minoría y de que ésta no forma parte del todo, Jonas se postuló en contra de la actitud antisemítica en la que se movía en su cotidianidad. Fue su tío Jonas Benjamin Jonas, imagen para él de piedad del corazón, quien más influiría en su juventud, un hombre verdaderamente religioso que respetaba los mandamientos y preceptos y que, sobre todo, rezaba de verdad<sup>15</sup>.

Los años entre la Revolución de Noviembre de 1918 y el término de bachiller en 1921 fueron decisivos en su desarrollo espiritual e intelectual. Jonas narra en las *Memorias* qué fue lo que le condujo a hacerse sionista:

Para empezar estaba mi fuerte conciencia judía (...); luego vino el sentido político acrecentado a tenor de los acontecimientos de la época; y en tercer lugar me marcó la virulencia del antisemitismo que, (...), adquirió un carácter nuevo y agresivo, lleno de odio<sup>16</sup>.

Los Profetas, en tanto que «verdaderos heraldos de Dios»<sup>17</sup>, las obras *Tres palabras sobre judaísmo* y *La leyenda del Baal Shem* de Martin Buber, que le hicieron ver el judaísmo moderno como continuador de la misión divina, y el judaísmo o la misión judía en Kant, fueron sus lecturas en aquellos primeros años: «el pan del que me nutría en aquel tiempo»<sup>18</sup>. Gran importancia tuvo para él el estudio de los Libros de los Profetas a través de la interpretación de la Escuela Histórico-religiosa. Ahí aprendió «que en la Biblia hay algo que puntualmente debe ser tomado en serio aquí y ahora»<sup>19</sup>. Fue el aspecto histórico lo que le hizo viva la Biblia. Jonas insistirá en sus *Memorias* en un convencimiento:

---

<sup>14</sup> De él dice su mujer: «Poseía esa gran formación humanística propia de su generación y que ahora va desapareciendo poco a poco. Podía citar a Homero en griego y a Cicerón en latín, aprendió hebreo de colegial, y le gustaban los Profetas» [ME, p. 9].

<sup>15</sup> ME, p. 66. Fue su otro tío, Leo Jonas, quien le introdujo en el mundo de la filosofía y la historia [Cfr. CCVP, p. 137].

<sup>16</sup> ME, p. 74.

<sup>17</sup> ME, p. 71

<sup>18</sup> ME, p. 73.

<sup>19</sup> ME, p. 70.

la palabra de Dios sólo puede resonar a través de unos labios humanos. [...] Lo divino encuentra expresión en la Tierra: en la inspiración del instante en que los espíritus escogidos por Dios escuchan su voz y transmiten su voluntad. [...] Vienen a nosotros con algo nuevo que normalmente es molesto y nada edificante, no es un sermón de domingo, sino algo que irrumpe turbadoramente en el decurso de las cosas para arrancar a los hombres de su actitud obstinada e irreflexiva, de su dureza de corazón respecto al prójimo<sup>20</sup>.

[...] Estaba orgulloso de proceder de esa tradición profética, me sentía obligado con ella y estaba fascinado por la forma como se producía la Revelación, esto es, indirectamente, a través de la escucha interior del hombre. No es que una voz desde fuera resuene y funde la profecía, sino que es el alma del hombre, el oído interno [...]<sup>21</sup>.

Jonas añadirá más adelante que: «Dios sólo puede influir en el mundo por mediación del espíritu humano. A través de su espíritu Dios puede restaurar su poder, del mismo modo que puede fracasar a causa de las faltas del hombre»<sup>22</sup>.

Esta ideología sionista, que consideraba únicamente el legado judío como tradición nacional<sup>23</sup>, arraigó tan fuertemente en Jonas que le trajo grandes enfrentamientos con su padre, quien no compartía la idea de que su hijo quisiera luchar para que los judíos fundaran un Estado propio en Palestina y se asentaran allí. Pero no solo se trataba de creer en la causa sionista, sino que significaba política, «el intento de hacer realidad el ideal sionista y, para empezar, de ganar almas y corazones para la causa»<sup>24</sup>. Así, comenzó fundando un grupo local en Mönchengladbach, en el que se reunían y donde asistían a conferencias, además de recaudar fondos para financiar la colonización judía.

Ya en la universidad la vida del joven Jonas seguirá muy ligada al sionismo, sobre todo en los años de Berlín<sup>25</sup> donde «había un mundo judío tan polimorfo que podías moverte en él perfectamente sin sentir que se quedara pequeño»<sup>26</sup>.

Permítasenos, por tanto, hacer un salto en el tiempo, y centrarnos, precisamente en su vida sionista en Berlín. El grupo de los «judíos de la inteligencia», denominado de los Macabeos, al que Jonas se unió, estaba formado por estudiantes de medicina, derecho

---

<sup>20</sup> *ME*, p. 71.

<sup>21</sup> *ME*, p. 72.

<sup>22</sup> *ME*, p. 375.

<sup>23</sup> Afirma Jonas: «Pero no partían del presupuesto de que el ser judío estuviera ligado a la fe o que el pueblo judío se define, por así decir, por profesar la religión mosaica» [*ME*, p. 79].

<sup>24</sup> *ME*, p. 76.

<sup>25</sup> Ya a su llegada a la Universidad de Friburgo formó parte de la asociación sionista IVRIA, los hebreros.

<sup>26</sup> *ME*, pp. 98-99.

y economía. Sólo le acompañaba otro filósofo: Leo Strauss. Jonas y Strauss acabarían siendo grandes amigos a pesar de sus diferentes personalidades. Una amistad que se prolongaría en la emigración. De él destaca Jonas que era «un espíritu filosófico de primer orden»<sup>27</sup> al que le torturaba la necesidad de ser ateo. Así, mientras que la separación de la fe en el caso de Jonas venía ya del clima familiar en que había crecido, en el caso de Strauss debía

liberarse de todas las determinaciones preconcebidas en relación con las preguntas últimas acerca de Dios y el mundo. Esa libertad, que es necesaria para filosofar e incompatible con la fe en una religión determinada o revelación, o incluso en Dios, esa necesidad espiritual de tener que ser ateo para poder ser filósofo, le atormentó toda su vida<sup>28</sup>.

Dos grandes pensadores ejercieron una influencia decisiva en los jóvenes sionistas berlineses: Martin Buber y Franz Rosenzweig. Con el primero compartían el interés por la corriente de *Chaim Weizmann* y «propugnaba un mensaje fuertemente judío, que no era en modo alguno ortodoxo o conservador, pero sí positiva y entusiastamente judío»<sup>29</sup>. A Rosenzweig, al que califica como más esotérico, al igual que a Bloch, no los leyó en el aquel momento, algo que debía haber hecho «tanto por mi posicionamiento judío como filosófico»<sup>30</sup>. Junto a Buber intentaban traducir la Biblia hebrea nuevamente al alemán, pues ambos pensaban que el judaísmo alemán continuaría teniendo un destino, aunque Jonas considerase más la visión que auguraba el ocaso del judaísmo alemán por su consunción interna a causa de la asimilación, el descenso de la natalidad y los matrimonios mixtos<sup>31</sup>. Retomemos en este punto la llegada de Jonas a la universidad.

---

<sup>27</sup> *ME*, p. 100.

<sup>28</sup> *ME*, p. 101.

<sup>29</sup> *ME*, p. 105.

<sup>30</sup> *Ibid.* El ensayo «Life, Death, and the Body in the Theory of Being» que aparece al comienzo de *El Principio Vida* fue escrito en 1965 y dedicado a Ernst Bloch por su 80 cumpleaños. Se pueden leer dos cartas de Jonas que permiten entender bien su relación con Bloch en JONAS, H., «Due lettere» en Becchi, P., *Hans Jonas. Un profilo*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 73-103.

Pero, sin duda, donde más resuena la relación entre ambos pensadores es en la contraposición del principio responsabilidad jonasiano al de esperanza de Bloch. Como bien afirma Roberto Franzini:

Gran parte del último capítulo de *El principio de responsabilidad* está dedicado a la crítica de *El principio esperanza* (1959) de Ernst Bloch, del que Jonas repudia la ontología del no-ser-ancla, cuyo peligro consiste en presentarse como aliado del ideal tecnológico-baconiano. Más tarde, Jonas admitirá haber exagerado en su crítica a Bloch, habiendo hecho un poco de caricatura. De hecho, Jonas aprecia la grandeza de la concepción del hombre de Bloch, pero sin embargo teme que esta idea se ponga al servicio de los movimientos políticos y se convierta en un programa de acción [TIBALDEO, R.F., *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas*, Mimesis Edizioni, Milán 2009, p. 357, nota 44. Traducción propia].

<sup>31</sup> *ME*, p. 106.

### 1.3 El hijo sabio es el mejor

En 1921 el joven Jonas, para satisfacción de su padre, comenzaba a estudiar filosofía en la Universidad de Friburgo. Los motivos de su elección son claros: «escogí la Universidad de Friburgo (...) porque había oído que allí impartía clases el famoso filósofo Edmund Husserl»<sup>32</sup>. Asistió a las clases magistrales que éste impartía sobre historia de la filosofía,

Husserl, ya entrado en años, era el fundador de un nuevo método de filosofía, la famosa fenomenología, y conforme a ella explicaba también la historia de la filosofía moderna. (...) Desde su punto de vista, todos los filósofos de la modernidad desde Descartes en adelante habían fracasado en algún aspecto, que sólo con la fenomenología llegaría a resolverse<sup>33</sup>.

Sin embargo, Jonas se encontró con un anciano maestro cuyo «pensamiento estaba hasta cierto punto cerrado, y se creía en posesión del método que debía seguir la filosofía para acercarse cada vez más a la verdad»<sup>34</sup>.

A pesar de la conmoción que había supuesto Husserl para la filosofía alemana<sup>35</sup>, fue el joven Martin Heidegger quien despertó algo en Jonas. A pesar de apenas entender nada en las clases magistrales que impartía sobre las *Confesiones* de San Agustín, Jonas «tenía la acuciante sensación de que allí se estaba hablando sobre el Todo y que se enfrentaba a la cosa de un modo sustancial»<sup>36</sup>. Aún más:

Todo aquello superaba mi capacidad de comprensión, pero algo de ello atravesaba mi alma, esto es, el convencimiento de que era filosofía en devenir: mi oído era garante de las preocupaciones filosóficas, mientras que mi conciencia era testigo de los resultados de la filosofía. En eso la profundidad de pensamiento de Heidegger era extremadamente fecunda (...)»<sup>37</sup>.

Jonas reconocía sentirse ante un gran misterio «pero con el convencimiento de que merecía la pena convertirse en un iniciado»<sup>38</sup>.

Volveremos sobre Heidegger después.

---

<sup>32</sup> *ME*, p. 86.

<sup>33</sup> *ME*, p. 88.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Dirá Jonas: «¡Un hombre que conmocionó la filosofía alemana, revistas enteras se consagran a dar continuidad a su filosofía, innumerables filósofos orientan la obra de su vida según sus ideas (...)!» [*ME*, p. 93].

<sup>36</sup> *ME*, p. 89.

<sup>37</sup> *ME*, p. 90.

<sup>38</sup> *Ibid.* Ver también *CCVP*, p. 139.

El deseo de Jonas de estudiar judaísmo le llevó a matricularse en el invierno de 1921/22 en la Universidad de Berlín y en la Escuela Superior de Ciencias del Judaísmo. En la primera siguió estudiando filosofía de la mano de Eduard Spranger. Su vida en Berlín, como ya se mencionó, giraba totalmente en torno al sionismo. Jonas reconoce que fue allí donde aprendió mucho en el plano literario e intelectual, leyó, por ejemplo, *La montaña mágica* de Thomas Mann o *Los últimos días de la Humanidad* de Karl Krauss que recogía una protesta contra la guerra.

Entre marzo y octubre de 1923 Jonas decide tomarse en serio su objetivo vital de emigrar a Palestina y participa, para ello, en una preparación «para la reconversión profesional y el trabajo agrícola» organizada por la *Hachschara*, organización que facilitaba a los jóvenes judíos las oportunidades necesarias. Una jornada de catorce horas, un cuartito bajo el tejado, un sueldo de comida y alojamiento, le sirvieron para aprender todo lo necesario: «ya podía conducir el arado de caballos y trazar un surco recto»<sup>39</sup>. Allí, en Wolfenbüttel, donde también aprovechaba para filosofar con su jefe sobre el sentido de la vida y otras cosas «sobre las que incluso el hombre más humilde reflexiona, si bien prefiere utilizar a un filósofo instruido para ganar algo de claridad en todo ello»<sup>40</sup>, se le hizo evidente que, «fuera lo que fuera de mis expectativas de llegar a Palestina, hasta cierto punto sería una lástima que me dedicara a la agricultura, y que podría ser más útil con mi cabeza que con mis músculos»<sup>41</sup>.

#### **1.4 La etapa de oficialía**

En el invierno de 1923 Jonas vuelve a Friburgo, donde conoce a Carnap y a Horkheimer. Sin embargo, dado que Heidegger había sido llamado a Marburgo, decide cambiar de universidad. En torno a Heidegger se había creado una «comunidad de culto» cuya actitud era «mojigata y arrogante» creyéndose «en posesión de la verdad divina», algo que para Jonas era «difícil de soportar»<sup>42</sup>. Jóvenes que, más que una filosofía, profesaban una creencia bajo una actitud sectaria, muchos de los cuales eran judíos (curiosamente la mayoría de los que le rodeaban). Desconocedor del sionismo,

---

<sup>39</sup> *ME*, p. 114.

<sup>40</sup> *ME*, p. 113.

<sup>41</sup> *ME*, p. 116.

<sup>42</sup> *ME*, p. 117.

Heidegger, personalmente, no era un antisemita. Probablemente no le resultaba del todo cómodo que hubiera tantos judíos entre sus discípulos, pero más bien en el sentido de que le parecía un poco restringido que no hubiese suficientes más parecidos a él.

Uno de los rasgos característicos de Heidegger y de ese grupo de unos doce filósofos que le rodeaban (Hannah Arendt, Gerhard Nebel, Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Gerhard Krüger, Günter Stern...) era su alejamiento de la política, eran apolíticos, no tenían nada que alegar, excepto Stern que se identificaba con el socialismo, acerca de los inquietantes problemas de la historia social y del acontecer político de la época<sup>43</sup>, de ahí la sorpresa del giro de Heidegger. Sirva quizá como defensa que, puesto que «no era una naturaleza política, no tenía una opción propia, sino que sencillamente fue seducido por el movimiento nacional de renovación»<sup>44</sup>.

Alentado por Bultmann, a cuyas clases acudía, Jonas se decidió a convertir en tesis doctoral su ponencia sobre el concepto del entendimiento divino, del *gnosis theou* en el Evangelio de Juan. Sumergido en ese universo conceptual se dedicó a su primera gran obra filosófica sobre *Gnosis y espíritu tardoantiguo*. Sin embargo, esta obra es solo la de su etapa de oficialía: «una aplicación de la filosofía de Heidegger, sobre todo de la analítica existencial con sus métodos interpretativos y su concepción del ser-ahí, del *Dasein* humano, a una materia histórica concreta, en este caso la Gnosis tardoantigua»<sup>45</sup>. Fue tiempo más tarde, más libre de la veneración por su maestro, cuando Jonas cayó en la cuenta de que el propio Heidegger «representaba con su pensamiento una especie de fenómeno gnóstico del presente»<sup>46</sup>.

Esta primera obra abrió para Jonas múltiples posibilidades, de hecho, durante tiempo fue conocido por ella, aunque, como él mismo reconocerá, «si hay que hablar de mi filosofía, ésta no empieza, sin lugar a duda, con la Gnosis, sino con mis desvelos para hacer una filosofía biológica»<sup>47</sup>, que será la que nos ocupe en ulteriores páginas.

---

<sup>43</sup> *ME*, p. 132.

<sup>44</sup> *ME*, p. 118.

<sup>45</sup> *ME*, p. 126. Si bien el resultado fue original y la aportación en el análisis de la Antigüedad tardía sería importante, Jonas no consideraba «que aquello fuera una filosofía independiente y propiamente jonasiana, sino que apliqué aquello que había aprendido para iluminar desde un nuevo prisma una materia histórica concreta, para penetrarla e interpretarla de un modo que sólo fue posible a partir del análisis existencialista de Heidegger» [ME, p. 127].

<sup>46</sup> *ME*, p. 128; *CCVP*, p. 143. Sobre ello volveremos en el capítulo 2 del presente trabajo.

<sup>47</sup> *ME*, p. 126.

Tras el examen oral a comienzos de 1928, Jonas recibe el título de Doctor con la calificación de *summa cum laude*. En ese momento decide ir a Heidelberg donde se encontró con la sociología de Max Weber, algo que «transformó por completo la visión del mundo moderno»<sup>48</sup>. Así, comenzó a interesarse por temas de filosofía social y política. Hasta 1933 se empleará en buscar un nuevo tema para postular a una plaza de profesor no titular, «pero los acontecimientos mundiales convertirían esta decisión en algo superfluo, pues tras la toma de poder por parte de Hitler era más que evidente que esa habilitación no tendría lugar»<sup>49</sup>.

### 1.5 Hannah Arendt: un genio de la amistad

Permítasenos volver a romper la linealidad cronológica del recorrido vital para centrarnos en dos personas fundamentales que marcarán toda la vida de Jonas: Arendt y Heidegger.

En 1924 mientras acudía al seminario sobre Nuevo Testamento que impartía Bultmann, conoció a Hannah Arendt. Judía muy consciente, aunque sin idea de judaísmo, Hannah era una joven «fascinante, atractiva y hechizante»<sup>50</sup>, un ser excepcional. Comenzó una prolongada y amorosa relación que duraría toda su vida. Hannah veía en Jonas un protector («tenía su lado vulnerable y sentía la necesidad de protección»<sup>51</sup>) y un confidente, convirtiéndose así en su fiel amigo. Jonas también necesitaba protección, así reconoce que Hannah

era de naturaleza robusta y capaz de enfocar los horrores del mundo de un modo del que yo no me creía capaz. Sabía que las cosas que me turban en lo más hondo pueden romper mi equilibrio y que de algún modo debía protegerme un poco de ello<sup>52</sup>.

Cuando la joven Hannah, cuenta Jonas en sus *Memorias*, llegó a Marburgo en el invierno de 1924/25, en una tutoría en la hora del anochecer, cuando se cernía la oscuridad sobre la habitación donde ella y el profesor Heidegger tuvieron la entrevista, en palabras de Hannah: «de pronto cayó de rodillas ante mí. Yo me incliné hacia él, y él elevó sus brazos hacia mí, y yo tomé su cabeza entre mis manos, y él me besó, y yo le besé»<sup>53</sup>. Así empezó aquella relación cuyas consecuencias durarían toda la vida. Allí comenzó una

---

<sup>48</sup> *ME*, p. 134.

<sup>49</sup> *ME*, p. 138.

<sup>50</sup> *ME*, p. 121.

<sup>51</sup> *ME*, p. 122.

<sup>52</sup> *ME*, p. 123.

<sup>53</sup> *ME*, p. 124.



relación excepcional. Jonas reconoce que, preguntado por cómo Arendt pudo perdonar a Heidegger su filiación nacionalsocialista, respondió con una sola palabra: «amor. Y el amor perdona muchas cosas»<sup>54</sup>. Cuando Hannah se vio en la necesidad de contarle esto, Jonas se convirtió en su total confidente: «de ahí nació una amistad para toda la vida»<sup>55</sup>.

Esta amistad no se convirtió, sin embargo, en colaboración intelectual, pues ambos, ya desde el comienzo, fueron por caminos distintos, de hecho, hasta el punto de no mostrarse sus respectivos trabajos<sup>56</sup>.

Así, por ejemplo, respecto al compromiso político, Hannah consideraba «que el poder de la filosofía significaba en su pensamiento y en su ser la inmediata exclusión de toda esa esfera. (...) Era un ámbito anímico-espiritual que apartaba de sí el gentío y el trajín de la vida real»<sup>57</sup>. El compromiso sionista de Jonas lo consideraba como una debilidad graciosa, pues ese mundo no le interesaba, su pensamiento se movía en otra dirección, de modo que «profesar un interés político por el judaísmo le quedaba tan lejano como un interés por el destino de la clase obrera o de la nación alemana o cualquier cosa que fuera moneda corriente»<sup>58</sup>.

Y es que en los años en que coincidieron en Marburgo era posible «vivir al margen del mundo, sin prestar atención alguna al acontecer de la época. Algo realmente funesto»<sup>59</sup>. Pero la amistad iría más allá de Marburgo, así, durante la guerra Jonas la visitó en París durante su estancia en Londres. Fue ya en París cuando Hannah se convirtió en una figurada admirada por los inmigrantes, trabajando para organizaciones judías que ayudaban a los judíos alemanes durante la emigración<sup>60</sup>. En el periodo de guerra Jonas y ella no intercambiaron cartas, sino que fue ya en el invierno de 1949/50 cuando Jonas llegó a Canadá y se desplazó a Nueva York para reencontrarse.

El círculo de pensadores creado en torno a Arendt en Manhattan y las conversaciones en torno al té hicieron que la amistad recobrase el vigor de los viejos

---

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *ME*, p. 126.

<sup>56</sup> A excepción de *El principio de responsabilidad*. Cuando Jonas le enseñó a Arendt un capítulo le dijo: «algo si es cierto, Hans, éste es el libro que Nuestro Señor tenía pensado para ti» JONAS, H., *Más cerca... op. cit.*, p. 85.

<sup>57</sup> *ME*, p. 133.

<sup>58</sup> *ME*, p. 134.

<sup>59</sup> *ME*, p. 134.

<sup>60</sup> *ME*, p. 305.

tiempos. Sin embargo, «se produjo una fuerte crisis entre nosotros, a raíz justamente de su libro *Eichmann en Jerusalén*»<sup>61</sup>. En el año 61 Arendt fue enviada a Jerusalén para informar sobre el proceso contra Adolf Eichmann y sus informes eran publicados semanalmente en una elaboración literaria. En Jerusalén Arendt se hizo su propia interpretación sobre el exterminio judío, que, sufrido por los judíos, planificado por los nazis, necesitó, para ella, de la colaboración forzada y consentida de los judíos para ponerla en práctica. Sin duda esto horrorizó a Jonas: «desde el primer artículo estaba horrorizado: en primer lugar, por el tono, en segundo lugar, por el toque explícitamente antisionista de su aportación y, finalmente, por la ignorancia de Hannah respecto a las cuestiones judías»<sup>62</sup>. Años atrás, con la llegada de Hitler al poder, Arendt se había dado cuenta de que sólo podía luchar por la causa judía desde el sionismo, con el cual se comprometió personalmente. Ese período de adscripción no duró mucho, al terminar la guerra comenzó a distanciarse de los designios del sionismo. Cuando Arendt escribió el primero de sus artículos, Jonas no pudo sino exhortarla «a no seguir adelante con esa serie de artículos o, al menos, cambiar algo en el estilo y a aprender a percibir ciertos hechos del sionismo y de la historia judía de otro modo, hacerse con un conocimiento mayor»<sup>63</sup>. Y es que Arendt reflejaba en sus escritos una connivencia de los judíos con los nazis, como si el sionismo y el nacionalsocialismo tuvieran algo en común.

Sin embargo, Arendt no se atuvo a razones, nada conseguía su rectificación, incluso trataba de convencerse a sí misma y a los demás, dice Jonas, de que el antisemitismo es hasta cierto punto un elemento consustancial de la entidad judía, cuando no un invento u obsesión sionista. Jonas no podía sino sorprenderse por el modo en que les acusaba de complicidad en la Shoah en vez de describir el exterminio como un hecho trágico y horrendo: «cada vez me resultaba más difícil de perdonar, sobre todo cuando encima defendía la tesis de la “banalidad del mal”»<sup>64</sup>. Así Hannah se convirtió en juez del comportamiento de seres humanos que se vieron en esa atroz situación.

Jonas consideraba todo aquello inaceptable, por ello le comunicó que su relación debía romperse, pues «la base sobre la que humanamente podíamos comprendernos, el

---

<sup>61</sup> *ME*, p. 310.

<sup>62</sup> *ME*, p. 311.

<sup>63</sup> *ME*, p. 315.

<sup>64</sup> *ME*, p. 316.

fundamento de nuestra amistad, se había venido abajo»<sup>65</sup>. Viviendo a apenas veinticinco kilómetros no volvieron a verse, no intercambiaron correspondencia, ni siquiera un saludo. Se había desmoronado para Jonas «todo lo que me había hecho confiar personalmente tanto en ella y lo que hacía posible que pudiéramos admitir todo lo que le uno o el otro defendíamos»<sup>66</sup>.

Tras casi dos años, fue la mujer de Jonas quien le hizo volver a llamarla, de modo que se produjo el reencuentro con el acuerdo de no volver a hablar del conflicto, así su amistad, con la inevitable laguna en medio, volvió a ser lo que era<sup>67</sup>. Convertida en personaje público Arendt se expresaba de modo muy autoritario y no estaba dispuesta a dejarse aconsejar, incluso cuando los motivos de aquellos que la rebatían pudieran ser correctos. En lo personal «era la amiga enternecedora y efusiva de siempre»<sup>68</sup>. Un ser excepcional, preocupada por los demás, por las personas a las que quería, Hannah Arendt fue para Jonas «un genio de la amistad»<sup>69</sup>.

## **1.6 El silencio de su maestro**

El discurso pronunciado por el rector de la Universidad de Friburgo, Martin Heidegger, supuso un punto y aparte en la relación de Jonas con su maestro. Su vinculación al nazismo y el modo en que se comportó con Husserl «mezquina e infamemente» fue para su alumno «una decepción cruel, amarga, y una decepción que no sólo alcanzaba a su persona, sino también a la fuerza de la filosofía para proteger a los hombres»<sup>70</sup>. La filosofía no consiguió salvaguardar al espíritu de los hombres del extravío, algo inconcebible para quien piensa que la estupidez, la ceguera, la debilidad o la cobardía son las que pueden sostener todo gesto de simpatía, toda colaboración. Pero «que el pensador filosófico más importante y original de mi tiempo participase fue un golpe tremendo para mí, no sólo personalmente, sino también en el sentido de un acontecimiento de la historia de la filosofía a tener seriamente en cuenta»<sup>71</sup>. Y es que Jonas siempre defenderá una filosofía viva, la cual «obliga abiertamente a una determinada clase de vida y de comportamiento auténticos», algo «que el kantiano

---

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *ME*, p. 317.

<sup>67</sup> *ME*, p. 318.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *ME*, p. 318.

<sup>70</sup> *ME*, p. 323.

<sup>71</sup> *ME*, p. 324.

percibió, pero no el filósofo existencialista»<sup>72</sup> en clara crítica a Heidegger. Que Heidegger, su admirado maestro<sup>73</sup>, «una poderosa figura de la historia del espíritu, un innovador que descubrió nuevos territorios [...] acoplase su paso a la estruendosa marcha de los batallones pardos me pareció la catastrófica debacle de la filosofía, la bancarrota del pensar filosófico»<sup>74</sup>. Por todo ello, Jonas rompió no sólo el contacto personal sino también rompió con Heidegger en el plano filosófico.

En 1959/60 Jonas pasó un año en Múnich, dando conferencias en alguna universidad, entre ellas en la de Heidelberg. Al terminar su conferencia, un viejo colega de Marburgo se acercó a él para transmitirle un saludo afectuoso de parte de Martin Heidegger. Jonas, boquiabierto, respondió con un simple gracias como advertencia de la imposibilidad radical de retomar el contacto. Sin embargo, aquello «no me dejaba descansar en paz y me volvía al pensamiento una y otra vez. [...] Al fin y al cabo no podía borrar del mundo el hecho de que Heidegger había significado algo esencial en mi vida»<sup>75</sup>.

Bultmann, sin embargo, ya había vuelto a retomar el contacto con Heidegger en el año 48 o 49, incluso comenzó a celebrarse el «encuentro de viejos marburgueses» donde se reunían en Marburgo teólogos y filósofos que vivieron la época de Heidegger y Bultmann. Personalmente Heidegger no había cometido ningún crimen atroz contra Bultmann, pero el caso de Jonas era distinto, y él se creía en el derecho de exigirle una retractación. Sin embargo, esta nunca llegaría.

Entretanto Jonas había pronunciado una conferencia en la Drew University de New Jersey bajo el título «Heidegger y la teología»<sup>76</sup> donde acometía una fuerte crítica, incluyendo párrafos como el siguiente:

¡El hombre es el pastor del ser, y no de la criatura que es, sino del Ser! Al margen de la blasfema resonancia que un uso tal de la frase evangélica pueda tener para los oídos cristianos y judíos, es difícil digerir que festeje al hombre como pastor del ser cuando

---

<sup>72</sup> *ME*, p. 260.

<sup>73</sup> Dirá Jonas, el hombre con el «que aprendí como de ningún otro filósofo y que me marcó filosóficamente: un hecho importante, imborrable de mi vida, de mi existencia filosófica» *ME*, p. 80.

<sup>74</sup> *ME*, p. 324.

<sup>75</sup> *ME*, p. 326.

<sup>76</sup> Esta conferencia está incluida en la versión en inglés [JONAS, H., *The Phenomenon of Life*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 2011 [1966], pp. 235-261 (en adelante citado como *POL*)], pero no en la versión en alemán (y, por ende, en la española), pues ya había sido publicada en otra obra y, afirma, «podían omitirse sin perjuicio para la marcha de la argumentación» [JONAS, H., *El principio vida. Hacia una biología filosófica* (Traducción de J. Mardomingo Sierra), Trotta, Madrid 2000, p. 11 (en adelante citado como *PV*)].

renunció miserablemente a ser el custodio de su hermano. Serlo era algo que la Biblia tenía reservado para él<sup>77</sup>.

La conferencia causó un gran revuelo entre los seguidores de Heidegger, causando gran impacto en Alemania donde Jonas fue invitado a pronunciarla en varias universidades. Adorno quedaría impresionado, mientras que Gadamer se había visto excitado y criticó privadamente la visión de Jonas considerándola errónea.

Tras un intercambio epistolar, en 1969 Jonas y Heidegger se volvían a encontrar en Zúrich, aunque la conversación sólo se limitó a un intercambio de recuerdos.

Con este encuentro para mí remataba el forcejeo en relación con Heidegger, pero una aclaración por su parte, y menos aún una palabra de arrepentimiento, no la pronunció. Lo que nos separaba a ambos desde hacía tanto tiempo, quedó velado en silencio<sup>78</sup>.

### 1.7 La emigración

Volvamos a 1933. El triunfo de Hitler cambiaría el desarrollo de los acontecimientos históricos y, por ende, también la vida de aquel joven filósofo judío recién doctorado. El creciente antisemitismo le llevó a abandonar su país y emigrar a Palestina, aunque antes se asentó en Londres, pues en aquel momento se imprimía en Gotinga el primer volumen de su *Gnosis y espíritu tardoantiguo*, y debía estar cerca de Alemania para el ir y venir de las correcciones, además de que en la capital británica contaba con muchas bibliotecas que le facilitarían la redacción de uno o dos capítulos que debía completar.

Así, un día de finales de agosto de 1933 paseando por el jardín junto a sus padres se despedía de su país al que no volvería hasta 1945. Su padre, ya mayor y enfermo no podía vender la industria textil y emigrar a Palestina, por lo que permanecieron en Alemania, donde murió de cáncer en 1938. Su madre «se quedó sola en Alemania y sufrió, ya que la emigración ya no era posible, un destino terrible»<sup>79</sup>. Sin poder hacer nada por su madre ante el inicio de la guerra en 1939, perdió la correspondencia con ella en 1940. La historia de su madre fue ««el gran pesar de mi existencia. Esta herida, el destino de mi madre, jamás se ha cerrado. Nunca lo he podido superar»<sup>80</sup>. No supo de ella hasta 1945.

---

<sup>77</sup> *POL*, p. 258 [Citado en *ME*, p. 331].

<sup>78</sup> *ME*, p. 334.

<sup>79</sup> *ME*, p. 147.

<sup>80</sup> *ME*, p. 150.

Gracias a su obra sobre la gnosis, antes de su llegada a Palestina, Jonas tenía una cierta fama. Al desembarcar en Jerusalén le esperaba Hans Lewy, un correligionario sionista que se acabaría convirtiendo en amigo y que había leído su libro. También le esperaba Hans Jakob Polotsky, amigo de Lewy, quien procedente de Gotinga, había sido uno de los primeros lectores de *Gnosis y espíritu tardoantiguo*. Así comenzó la amistad Polotsky-Jonas-Lewy: «PIL». Ese fue el nombre del club que fundaron y que en hebreo significaba elefante, animal que eligieron como símbolo. Al club se sumaron Lichtheim, Sambursky y Scholem. Éste propuso el cambio del nombre: «Pilegesch», un término hebreo que designa a una prostituta sagrada del templo<sup>81</sup>.

Buber fue de los primeros en alabar el libro de Jonas. Él le proporcionó el contacto con Scholem a quien le unió una gran amistad, una relación fascinante que comenzó con el interés en sus proyectos, así Jonas le envió capítulo por capítulo de la gnosis. También Oswald Spengler le escribió en una carta: «Se trata de una de las épocas más decisivas de la historia universal. Y todavía no se le ha prestado la suficiente atención ni estudiado lo necesario. Lo que yo decía sobre ella, no lo ha entendido nadie más que usted». Con estas *laudatios*, el círculo de Jonas se formó rápidamente, un grupo de hombres con mucho tiempo en un ambiente intelectual fantástico donde se discutía mucho y donde todos tenían algo que compartir:

todos nosotros estábamos en la flor de la vida y en pleno desarrollo intelectual. Cada uno de nosotros era a su manera interesante, y muy diferentes todos. Y todos nos entendíamos a la perfección. Que lo pasásemos tan bien está documentado en las poesías que inventamos en el seno del grupo (...) y entre las cuales se describían estampas llenas de humor<sup>82</sup>.

El club vivió su esplendor entre 1935 y 1945, pero tras diez años las reuniones del sábado por la tarde «se iban quedando desiertas, que los temas de conversación se iban acabando y nuestros encuentros simplemente ya no eran tan concurridos como había sido habitual»<sup>83</sup>. A ello se sumó además «que cada uno de nosotros se fuera sumiendo en sus obligaciones profesionales y en la vida familiar. (...) De un modo casi inevitable, nuestras veladas hierosolimitanas dejaron de tener lugar»<sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup> ME, p. 159.

<sup>82</sup> ME, p. 163.

<sup>83</sup> ME, p. 172.

<sup>84</sup> ME, p. 173.

Durante su estancia en Jerusalén Jonas dedicó tiempo a aprender el hebreo, así la primera conferencia en esa lengua fue impartida en 1938 bajo el título «Husserl y el problema de la ontología» en el homenaje con motivo del aniversario de la muerte de su maestro.

### **1.8 El amor...afirmación del sí a la vida**

Hay un momento decisivo en la vida de Jonas. Y, sin duda, es aquí cuando hablamos de lo más íntimo. Sin duda merece un espacio quien acompañó gran parte del recorrido vital de nuestro filósofo: Lore Weiner. Desde que se cruzó con su tímida mirada en Jerusalén, una voz interior le dijo «“aquí está de nuevo algo de lo que perdí y que llegué a pensar que no podría volver a encontrar”»<sup>85</sup>.

Pero Lore era una mujer casada, lo que entonces se conocía como «matrimonios de certificado» para conseguir convertirse de residente en inmigrante legal. En el otoño de 1937 Jonas marchaba a la Isla de Rodas para escribir la segunda parte de su libro sobre la gnosis. Allí recibió la noticia de la muerte de su padre y a su vuelta a Jerusalén le comunicaron que su amiga Lore se había casado durante el invierno, de modo que sería difícil retomar la relación. Sin embargo, pronto se vio decepcionada por su marido, por lo que se volvieron a encontrar. En 1940, al comenzar la guerra Jonas se alistó como voluntario y antes de irse ella se dijo a sí misma: «si se va a la guerra, antes quiero entregarme a él»<sup>86</sup>. Y así fue, desde los dos días antes de partir para la instrucción se pertenecieron el uno al otro aunque su matrimonio siguiera vigente. En 1943 se divorció y contrajeron matrimonio. El día del cumpleaños de Lore se prometieron con un acuerdo mutuo: «hijos y nada de divorcio». Así se casaron en Haifa en 1943, catorce días más tardes partiría para la guerra de donde no volvió hasta 1945. La belleza y profundidad de su amor duraría hasta la muerte. Jonas se reconocía, en ciertos aspectos, un ser tiránico, pues reconocía:

gran parte de nuestra vida se ha regido según fuera lo correcto y mejor para mí, para mi carrera, para mi desarrollo espiritual, para mi ambiente intelectual y humano. [...] Soy consciente de que en el fondo llevó a menudo una vida muy solitaria. Yo era el epicentro de su existencia, pero no siempre viví suficientemente a su lado. [...] Yo, que tanto que agradecerle y que sin ella probablemente no habría tenido la fuerza ni el aguante para

---

<sup>85</sup> *ME*, p. 187.

<sup>86</sup> *Cfr. ME*, p. 191.

producir mi obra, no supe, ni por asomo, corresponderle lo suficiente. Amor, sí, pero no suficiente intimidad<sup>87</sup>.

## 1.9 Llamado a la lucha

Jonas, cuando salió de su Alemania natal en el verano del 33 se prometió no volver a ella sino en un ejército extranjero que luchara contra el imperio nazi. Y así ocurrió. Escribió un llamamiento bajo el título *Nuestra participación en esta guerra. Una voz dirigida a los hombres judíos* donde arengaba a unirse a la lucha para garantizar su supervivencia, contribuyendo «a evitar su destino fatal»<sup>88</sup>, poniendo a prueba «nuestro respeto por nosotros mismos y el respeto del mundo, de demostrar que no somos parias que, impotentes, se tragan su rabia, sino hombres que tienen su vida en sus manos y saben defenderla»<sup>89</sup>. Y finalizaba el manifiesto con estas palabras: «Comportémonos de tal modo que un día nuestros nietos no tengan que avergonzarse de nosotros»<sup>90</sup>.

Ya con 37 años, y tras la derrota de Francia, se ofrece voluntario para servir en las tropas inglesas (tras permitir estas la creación de unidades palestinas) siendo alistado en las baterías antiaéreas, habiendo unidades judías repartidas por el Norte de África, o en el Desierto del Oeste. En 1944 Churchill crearía el «Jewish Brigade Group», una brigada judía propia bajo la insignia blanca y azul con una estrella de David. Formada por judíos provenientes de múltiples países, se embarcaron y en el año 44 se juntaron todos en Italia. Jonas aprendió mecánica y reparación de artillería, convirtiéndose en cabo artillero de su batería. Tras la estancia en la ciudad italiana de Udine, los diez o doce mil hombres que formaban la Brigada comenzaron a avanzar hacia el norte. Llegaron a una Alemania arrasada con ciudades fantasma, lo que para Jonas, dirá con cierto arrepentimiento después, fue uno de los momentos más felices de su vida: «aquel momento de la visión de las ciudades alemanas destruidas, que se puede percibir como justicia, como castigo divino»<sup>91</sup>.

El último cuartel en el que se asentaron fue Venlo, a unos kilómetros de su ciudad natal. Consiguió llegar a Mönchengladbach, donde recibió la noticia de la muerte de su madre. Había sido deportada a Auschwitz en 1942. La noche antes de su deportación

---

<sup>87</sup> *ME*, pp. 197-198.

<sup>88</sup> *ME*, p. 207.

<sup>89</sup> *ME*, p. 208.

<sup>90</sup> *ME*, p. 215.

<sup>91</sup> *ME*, p. 234.



había estado con la señora Hetty Gier-Lünenbrug, quien había ofrecido consuelo y ayudado a muchos judíos «y entonces llegó a casa de mi madre y pasó la última noche con ella. Sólo podía intentar consolarla, y le dio un medallón con un santo católico para que la protegiera durante el camino. “Por desgracia, no fue de mucha ayuda”, dijo, “pero era todo lo que podía hacer”. Lloré a mi madre entre sus brazos y ella me consoló como a un niño. Todavía recuerdo que dije: “Eso no podré perdonárselo nunca al pueblo alemán”»<sup>92</sup>.

En aquella Alemania sometida, conquistada, vencida, nadie quería ser el culpable. Jonas aseguraba que «la culpa alemana era tan horrible que la única actitud ecuánime habrían sido las expiaciones públicas y la contrición generalizada», sin embargo, la actitud entre los alemanes era de no querer creerse lo pasado o aseguraban que no habían formado parte en ello<sup>93</sup>.

Tras la publicación del primer volumen de *Gnosis y espíritu tardoantiguo* Jonas acordó con la editorial ir enviando desde Jerusalén los textos de la segunda parte que llevaría por subtítulo «La Gnosis místico-filosófica» y que tenía como tema el neoplatonismo y la mística monástica del primer cristianismo. Tras la Noche de los Cristales Rotos se rompe el contacto con la editorial. ¿Qué había pasado con aquellos primeros pliegos enviados? Jonas tenía «la conciencia de que en Gotinga yacía una parte de mi obra intelectual, a la que había dedicado tantos años»<sup>94</sup>. En una Alemania arrasada Jonas se encontraba por fin en Gotinga y ante las puertas de la editorial Vandenhoeck & Ruprecht. Allí le dijeron que almacenaron tanto sus libros editados como los fragmentos de la segunda parte, incluso lo no corregido en algunas cuevas en el monte. Para publicarlos de nuevo Jonas no quería que su obra fuera publicada en Alemania: «no puedo hacer eso en el país que asesinó a mi madre»<sup>95</sup>. Así, llegó a un acuerdo con Helmut Ruprecht mediante el cual la impresión se haría en Alemania pero el sello editorial sería de una editorial suiza. Y así se hizo.

---

<sup>92</sup> *ME*, p. 243.

<sup>93</sup> *ME*, p. 246.

<sup>94</sup> *ME*, p. 248.

<sup>95</sup> *ME*, p. 252.

De Gotinga viajó a Marburgo para encontrarse con Bultmann. Doce años antes ambos habían comido por última vez antes de la emigración<sup>96</sup>. La alegría y la emotividad cargaron el reencuentro en su despacho:

Infinidad de veces se ha hecho presente esa escena en mi memoria: nosotros allí de pie, todavía impresionados, en su caso por el hecho totalmente inesperado de un reencuentro, y yo también, ante la visión del venerado maestro tan pálido y demacrado, que al principio no supo decir otra cosa que las palabras de bienvenida, preñadas de sentimiento pero huecas. Y entonces aquella única frase: “Espero que se trate del segundo volumen de la Gnosis”<sup>97</sup>.

En aquel instante se produjo para Jonas la restitución de la relación de confianza con una persona de nacionalidad alemana:

A la vista de esta declaración de afectuosa fidelidad, que iba más allá de las más terribles catástrofes y más allá de la destrucción de Alemania, y se aferraba a la esperanza de que la obra sobre la Gnosis empezada por su discípulo Jonas podría terminarse; experimenté nuevamente por primera vez la posibilidad de una reconciliación, con la que correspondía una fe en el ser humano que en mí estaba amenazada y quebrantada<sup>98</sup>.

Desde aquel momento Bultmann y Jonas comenzaron a tratarse como amigos hasta la muerte del primero. Jonas fue el encargado por la familia de pronunciar una conferencia en el acto académico en honor a Bultmann y lo hizo con el título *En lucha por la posibilidad de la fe. Recuerdo de Rudolf Bultmann y aproximaciones a los aspectos filosóficos de su obra*.

### **1.10 La búsqueda de nuevas raíces**

Tras la vuelta a finales de 1945 a Israel la situación había cambiado: «tras la guerra yo no había sido capaz de echar raíces en Jerusalén»<sup>99</sup>. Si bien Jonas tuvo responsabilidades docentes en la Universidad, una cátedra parecía improbable. Como

---

<sup>96</sup> Ya en 1934 Bultmann había prologado la primera parte de *Gnosis y espíritu tardoantiguo* en el que reflejaba lo que había aprendido de la obra acerca de la Gnosis. El que Bultmann hubiera prologado el libro se debe a la acogida que tuvo un pequeño ensayo publicado por Jonas y que recogía una ponencia pronunciada en el seminario de Heidegger sobre Agustín: *Agustín y el problema paulino de la libertad. Una aportación en torno a la génesis del concepto cristiano-occidental de libertad*. Heidegger quedó impresionado y habló a Bultmann sobre ello, de modo que éste le pidió a su editor que lo publicara. El primer comentario sobre el libro fue totalmente destructivo, sobre todo por el lenguaje utilizado, de hecho, Jonas reconoce: «es la primera vez que yo cargaba sobre mis espaldas con las críticas en torno a las costumbres semánticas de Heidegger» [ME p. 258]. Esta reseña escrita por Hugo Koch hizo que la editorial Ruprecht intentara retractarse del contrato conseguido por lo que Bultmann, que era el director de la colección, se comprometió a prologar el libro para que éste se publicara, hecho que ocurrió en 1934.

<sup>97</sup> ME, pp. 255-256.

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> ME, p. 265.

servidor del ejército británico fue llamado a filas durante la Guerra de la Independencia. A su vuelta comenzaron a replantearse la situación y por ello escribió a Leo Strauss quien le consiguió una invitación de la Lady-Davis-Foundation para impartir clases e investigar en Canadá. Tras una breve estancia en Suiza en 1949 emprenden la travesía de Marsella a Canadá, «y volvimos a encontrarnos en un país en el que no conocía a nadie, en nuevo continente»<sup>100</sup>. En mayo de 1950 Jonas conseguía al fin su primer puesto académico como *Visiting Professor* en el Carleton College de Ottawa. Sin duda fueron las credenciales presentadas, una carta de Scholem, las críticas de *Gnosis y espíritu tardoantiguo* y un informe de la Universidad de Jerusalén certificando que había impartido clases allí, y, sobre todo una carta de Martin Buber, lo que le abrió las puertas del College, un centro fundado hacía pocos años donde la Filosofía no estaba aun suficientemente cubierta.

Pero las relaciones que Jonas entabló en esa época iban más allá del College. Así, por ejemplo, conocerá a Ludgwing von Bertalanffy, quien se convertirá en un amigo biólogo, justo cuando Jonas estaba elaborando una filosofía biológica a la que nos referiremos luego. Bertalanffy era un biológico relevante en el desarrollo de la moderna biología teórica concibiendo la teoría de los sistemas abiertos. Jonas y él intercambiaron «algunas ideas importantes acerca de la naturaleza, la esencia de los sistemas biológicos y el modo de existencia de los organismos», pues lo que Jonas había pensado en su filosofía de lo orgánico, él lo había hecho desde el lado biológico-matemático, proponiendo el organismo como sistema abierto que, mediante el metabolismo, mantiene una relación de intercambio con su entorno<sup>101</sup>.

Desde Ottawa Jonas reestableció el contacto con Europa, donde acudió en 1952 al congreso internacional de filosofía en Bruselas. Allí conoció al joven Hans Blumenberg y allí recibió también la propuesta de un nombramiento para Kiel, que, por supuesto, iba a rechazar. Del mismo modo rechazaría la propuesta que, a instancias de Scholem, recibió en 1951 de acceder a una cátedra en la Universidad Hebrea. Marcharse de Jerusalén le había dado una libertad para el futuro. Con cuarenta y nueve años y con una carrera académica recién empezada Jonas declinó la invitación: «Ahora quería vivir en un mundo pacífico»<sup>102</sup>.

---

<sup>100</sup> *ME*, p. 266.

<sup>101</sup> *ME*, p. 280. *Cfr.* TIBALDEO, R.F., *op. cit.*, pp. 138-143; BECCHI, P., *La vulnerabilità della vita*, Napoli, La scoula di Pitagora editrice, 2008, pp. 89-95.

<sup>102</sup> *ME*, pp. 286-287.

### 1.11 El comienzo de la filosofía de lo orgánico

Ya durante la guerra Jonas escribió a su mujer lo que denominó *Cartas formativas* y en ellas comenzó a ocuparse de las ciencias naturales. A su llegada a Canadá retomó el estudio acerca de «aquello que las ciencias naturales pueden enseñarnos sobre la realidad y en especial sobre la naturaleza del ser»<sup>103</sup>. Fue allí donde Jonas escribió en 1951 el ensayo *¿Es Dios un matemático?* En él se confrontaba con las nociones clásicas acerca del Universo, así como con la concepción trascendente judeocristiana, formulando los planteamientos para una biología filosófica.

En el congreso internacional de filosofía, mencionado anteriormente, celebrado en Bruselas en 1952 Jonas presentará un tema casi aristotélico: *Movilidad y emoción en el alma de los animales*, donde estudiaba aquello que, en contraposición al reino vegetal y al ser humano, caracteriza al reino animal.

Alfred North Whitehead<sup>104</sup> resultará, junto a Bertalanffy, muy importante para la filosofía de Jonas, como reconocerá en sus *Memorias*, de hecho, la conferencia *Causalidad y percepción*, que pronunció en un congreso de la American Philosophical Association de Boston, fue una réplica al matemático y filósofo. En ella analizaba un problema kantiano con los medios ontológicos descubiertos en Whitehead, de hecho, Jonas se convertiría en uno de los pocos que daba seminarios y cursos sobre él en América. Así, la obra más importante de Jonas sobre filosofía biológica compartirá la misma ambición que *Proceso y realidad*, pretendiendo llegar al corazón de las cosas y a la pregunta por la naturaleza del ser<sup>105</sup>.

### 1.12 El traslado a Nueva York...hacia una filosofía práctica

En 1955 recibió el ofrecimiento de la *New School for Social Research* de Nueva York donde impartiría la docencia durante veintiún años, hasta su jubilación en 1976. Procedente de una pequeña provincia, Jonas llegaba, junto a toda su familia, a la metrópoli y a una institución tan importante y dinámica. Se establecieron en New Rochelle donde se rodearon de un gran grupo de amigos, en su mayoría matemáticos, algo que le servía de gran ayuda a Jonas pues compartían la afinidad con las ciencias naturales<sup>106</sup>. En

---

<sup>103</sup> ME, p. 335.

<sup>104</sup> Sobre él hablaremos en 3.2.2.

<sup>105</sup> ME, p. 341.

<sup>106</sup> ME, p. 303.

Manhattan se relacionaban con personas consagradas a las ciencias del espíritu y sociales y en el círculo de Hannah Arendt.

Apenas tres meses después de ser contratado en la New School le encomendaron la conferencia de gala que Jonas tituló *El uso práctico de la teoría*<sup>107</sup>. En ella establecía la diferencia radical entre el papel del conocimiento en sentido antiguo y en sentido moderno. El conocimiento del ser ya no persigue la comprensión de la naturaleza y la contemplación del orden intemporal de las cosas, sino que trata de utilizar la naturaleza. Establece así la diferencia entre la concepción del conocimiento de Tomás de Aquino y de Francis Bacon. La finalidad del conocimiento para este último es conquistar el dominio sobre la naturaleza, dentro de esa concepción moderna de las ciencias naturales cuya aplicación debe traducirse en técnica. Se podría decir que aquí comienza el interés de Jonas por la relevancia e influencia de la técnica desde el mundo moderno: «con ello inauguraba el tema del significado fatal y la problemática de la técnica moderna en el contexto de la idiosincrasia de las modernas ciencias naturales»<sup>108</sup>. Jonas ya advertía en la conferencia de los riesgos de sumergirse en una «dinámica imparable que pueda conllevar la imposibilidad de distinguir si es el hombre el auriga que espolea a los caballos, o si él mismo está arrastrado por otro poder»<sup>109</sup>.

«“Es hermoso. Te has pasado toda una vida mirando y viendo y regocijándote en lo que veías. Y ahora has escrito qué es en realidad el sentido de la vista”»<sup>110</sup>. Así reaccionaba su amiga Hannah Arendt ante la ponencia que bajo el título *La nobleza de la vista* escribió Jonas en 1953, y que insistía en la base orgánica de nuestras conquistas y aptitudes espirituales, en la relación entre el organismo y el espiritualismo más elevado e incluso abstracto, pues descubría en el sentido humano de la vista el fundamento para la abstracción y la conceptualización de un modo más evidente que en el tacto y el oído<sup>111</sup>.

Cuando Jonas decidió escribir un conciso manuscrito de manera que formara una obra unitaria, la University of Chicago Press lo rechazó. Por ello, decidió no reescribir el libro sino, como ya se ha apuntado en la introducción, «tomar los ensayos –que trataban

---

<sup>107</sup> Recogida en *POL*, pp. 188-210.

<sup>108</sup> *ME*, p. 339.

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> *ME*, p. 340.

<sup>111</sup> Estas ideas serán desgranadas con mayor detenimiento en el segundo bloque de esta tesis doctoral: *La vida en la verdad*

los aspectos concretos de mi nueva filosofía, que entretanto se había enriquecido y diversificado- que ya había escrito y que exponían las facetas importantes de la teoría del organismo, ordenarlos temáticamente por capítulos y publicarlos bajo el título *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*<sup>112</sup>. Y así, en 1966 se publicaba la que él consideró su obra filosófica más importante, pues en ella se situaban los rudimentos para una nueva ontología. La tesis de esta obra la desarrollaremos en el segundo bloque de este trabajo, sirva, por ahora, lo que acerca de la misma dice Jonas en sus *Memorias*:

Mi tesis era que la esencia de la realidad se expresa del modo más acabado en la existencia física del organismo, no en el átomo, no en la molécula, no en el cristal, tampoco en los planetas ni en los astros, etc., sino en el organismo vivo, que es sin duda cuerpo, pero que esconde en su seno algo que va más allá del mero ser mudo de la materia. Sólo si partimos de este punto es posible formular una teoría del ser.

Pero Jonas no se quedaría ahí, sino que en el epílogo de la obra argumentaba por qué una filosofía de lo orgánico debe conducir a una ética. Y es en esta ética fundamentada desde lo orgánico en cuyo trabajo se centrará Jonas el resto de su vida.

En 1969 pronunció la ponencia *Al servicio del progreso médico: sobre los experimentos en sujetos humanos*<sup>113</sup> en el marco de una conferencia en Boston sobre los problemas médicos y biológicos en seres humanos. En esta ponencia Jonas se encontraba ante un nuevo dilema ético, pasando «desde mis reflexiones ontológicas genéricas a una ética práctica concreta»<sup>114</sup>. A partir de ese momento se produce en su filosofía el giro de la teoría a la práctica. De hecho, Jonas llegará a reconocer:

Mi idea sobre el papel de la filosofía cambió radicalmente en el ocaso de mi vida. Si hasta entonces, en lo esencial, había personificado, a través de mi filosofía de lo orgánico, la percepción filosófica originaria según la cual la filosofía es algo reservado a los filósofos que ejercitan el conocimiento por el conocimiento, ahora me había metido irreversiblemente en el papel de no limitarme a comentar, sino en ciertos momentos incluso prescribir o prevenir, tomando partido frente a las coyunturas prácticas actuales<sup>115</sup>.

Todo ello se produjo tras su pronunciamiento ante la definición de «muerte cerebral» que una comisión de la Harvard Medical School había dado, expresando su total discrepancia, formulando la regla de que «no existe un interés más absoluto que el de la

---

<sup>112</sup> *ME*, p. 341.

<sup>113</sup> Recogido en JONAS, H., *Técnica, Medicina y Ética. La práctica del principio de responsabilidad* [Traducción C. Fortea], Paidós, Barcelona 1996, pp. 77-99 [En adelante citado como *TME*].

<sup>114</sup> *ME*, p. 342.

<sup>115</sup> *ME*, p. 347.

persona sobre su propio cuerpo y que nadie tiene derecho sobre un órgano de otra persona»<sup>116</sup>. Tras la publicación de esa contribución<sup>117</sup>, un grupo de médicos de San Francisco se pusieron en contacto con él para obtener su bendición filosófica para la definición de muerte cerebral. Jonas pasó incluso una semana en el Medical Center de la Universidad de California donde estaba presente en reuniones entre médicos y pacientes, incluso presencié operaciones a cerebro abierto o trasplantes de riñón. Con aquel grupo de médicos entregados a su trabajo mantuvo largas e intensas conversaciones, pues les importaba mucho que sus actos fueran moralmente correctos. De ahí que Jonas publicara otro ensayo<sup>118</sup> con el título *A contracorriente* reconociendo que, si bien lo que allí hacían era grandioso, su objeción era inamovible: «el interés del paciente inconsciente que es declarado muerto por los médicos»<sup>119</sup>.

Tras su conferencia de Boston fue nombrando *founding fellow* del Hastings Center, donde un grupo interdisciplinar (biólogos, médicos, juristas, sociólogos, teólogos y filósofos) analizaban los problemas surgidos, y fue ahí cuando Jonas reconoce haber introducido una conexión entre la ética de la investigación y las decisiones extremadamente prácticas. Apasionado en estas cuestiones, Jonas fue consciente en ese momento de los problemas éticos de la tecnología moderna, especialmente de la medicina.

Pero irá aún más lejos, pasando de la doctrina del ser a una doctrina del deber. Intentará fundamentar en el ser el deber, con la pretensión de proponer que «el ser tiene algo que decir acerca de cómo debemos vivir, pero sobre todo acerca de por qué seres como nosotros los humanos, que actuamos con entendimiento y libertad, somos responsables»<sup>120</sup>. Así lo hará en su obra más conocida *El principio de responsabilidad* publicada en 1979. En ella Jonas, consciente de las exigencias del momento, reclama una nueva ética a la altura de la problemática que abre la civilización tecnológica, concluyendo con la advertencia del peligro universal en que se está convirtiendo la técnica moderna y llamando a la responsabilidad humana para con el futuro. El impacto que tuvo y tiene su obra, reconoce él mismo, se debe quizá al sentimiento generalizado «de que

---

<sup>116</sup> *ME*, p. 343.

<sup>117</sup> «Muerte cerebral y banco de órganos humanos: sobre la definición pragmática de la muerte» en *TME*, pp. 145-159.

<sup>118</sup> «Técnicas de aplazamiento de la muerte y derecho a morir» en: *TME*, pp. 159-175.

<sup>119</sup> *ME*, p. 345.

<sup>120</sup> *ME*, p. 349.

algo podría ir mal para la humanidad, que incluso con el tiempo podría estar en posición, en el marco de un crecimiento exagerado y creciente de las injerencias técnicas sobre la naturaleza, de poner en juego su propia existencia»<sup>121</sup>. En el libro Jonas intenta formular una «heurística del temor» apelando clara y unívocamente a éste, pues «es necesario sentir el miedo y el temor correctos y abrirse a ello»<sup>122</sup>.

En octubre de 1987 le será concedido el Premio de la Paz del mundo editorial alemán donde pronunció la conferencia *Técnica, libertad y deber* sobre la responsabilidad global del ser humano, el hombre en tanto que señor de la Tierra es el responsable.

En sus últimos años Jonas recibió el reconocimiento de ser nombrado *Doctor Honoris causa* por la Universidad de Constanza y la Libre de Berlín. También le fue concedida la Cruz Federal del Mérito de la República Federal Alemana y nombrado hijo predilecto de la ciudad de Mönchengladbach. Jonas, convencido por sus amigos y por Lore pronunció su última gran conferencia pública a mediados de 1992 bajo el título *Retrospectiva y visión anticipada al fin del milenio* que le valió a sus 89 años y flaco de fuerzas la ovación del público de Múnich puesto en pie. La conferencia se publicó como última obra en vida en 1993 con el título *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*. Apenas unos días después de recibir el Premio Nonino en Italia, Hans Jonas moría el 5 de febrero de 1993 en New Rochelle, Nueva York<sup>123</sup>. Así termina la vida de un gran pensador que

si, mirando al conjunto del camino, debo recapitular lo que me ha movido en mi voluntad de conocimiento y aquello conocido que se ha hecho vivencia para mí, fue primero lo *pasado* que en el saber se hace digno de actualización; luego lo *siempre-ya-presente*, la vida en su naturaleza permanente, que quiere ser comprendida por sí misma; finalmente el *futuro* a la luz de la *Sorge* por él, como lo que amenaza y hay que evitar, como lo amenazado y que hay que conservar. La *Sorge*, sin embargo, presupone que un objeto merece la pena; y todo lo que hasta entonces yo había comprendido del pasado y del presente, se resumía en la creencia en que esta gran aventura del ser, que aquí se pone en juego, que la vida y el ser humano merecen la pena, que son dignos del esfuerzo y de la preocupación propios; incluyendo, el precio de la mortalidad en aras del rejuvenecimiento

---

<sup>121</sup> *ME*, p. 352.

<sup>122</sup> *ME*, p. 353.

<sup>123</sup> Jonas vivió en un permanente *sí* a la vida pero con la conciencia clara de la muerte como escribe su mujer en el Proemio de las *Memorias*: «no tenía miedo a la muerte, sino que la consideraba necesaria, como escribió en su artículo “Carga y bendición de la mortalidad”: “Por lo que respecta a cada uno de nosotros, la certeza de que sólo estamos aquí de paso y que el tiempo que esperamos estar aquí tiene un límite innegociable, es incluso necesaria como estímulo para contar nuestros días y vivirlos de tal manera que se cuenten por sí mismos”. Creo que supo vivir así» *ME*, p. 12.



constante y repetido a través de las nuevas generaciones. Semejante creencia requiere decir “no” a muchas de las cosas que hacemos, pero en sí es un “sí” omniabarcante. Este “sí” es el que en el principio de responsabilidad se traduce en *Sorge* por el futuro. Si quieren, mi profesión de fe a dicho principio expresa la suma de vivencias de toda mi experiencia del saber<sup>124</sup>.

Adentrándose en las páginas que siguen podrán comprobar que nuestro estudio se centra en la trayectoria intelectual de Jonas desde los años 50 hasta su muerte, ocupándonos de su filosofía de la vida, partiendo para ello de lo orgánico, ascendiendo al hombre y, con él, a la dimensión de interioridad, es decir, su capacidad de ser libre y, por ende, responsable de la vida *ante y para* Dios.

---

<sup>124</sup> CCVP, pp. 152-153.

# BLOQUE I. VIDA

## CAPÍTULO 2

### DEL ANIMISMO CLÁSICO AL MECANICISMO MODERNO. EL DUALISMO, SU DERIVACIÓN EN EL MATERIALISMO Y SU REPERCUSIÓN EN LA COMPRENSIÓN DE LO VIVO

*No me parece apropiado atribuir los defectos, la miseria y la crueldad que predominan en el mundo viviente al diseño específico del Creador. F.J. Ayala<sup>125</sup>.*

Nuestra investigación se sumerge ahora en el estudio que Hans Jonas acomete en *El Principio Vida* por algunas de las ideas «con las que el hombre ha intentado a lo largo de su historia dar respuesta teórica a la naturaleza de la vida y de él mismo»<sup>126</sup>. Para exponerlas seguimos el ensayo titulado *El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del ser*, ensayo que nace como introducción al ciclo de lecciones en la Universidad Hebrea de Jerusalén en los años 1947-1948 y publicado en 1965 como homenaje a Ernst Bloch en su 80 cumpleaños.

Si en la actualidad nos preguntamos por el problema de la vida, su origen, sus características esenciales, etc., se debe al paso del dualismo por la historia del pensamiento, pues marcó la separación entre materia y espíritu abriendo la posibilidad del materialismo reduccionista al constatar la innegable dependencia de las facultades superiores humanas y la realidad corporal.

Por ello, en un segundo momento, y partiendo del triunfo del dualismo, nos adentraremos en la teoría evolutiva, abordando una sucinta caracterización de ésta que nos permitirá, siguiendo a Jonas, analizarla y ver su influencia en las teorías de la vida que, con profundidad, se abordarán en el siguiente capítulo. Para ello seguiremos el ensayo *Aspectos filosóficos del darwinismo* publicado en el año 66, y que recoge el artículo que escribió en 1951 titulado *Materialism and the Theory of Organism*<sup>127</sup> y el escrito en 1965 bajo el título *Spinoza and the Theory of Organism*.

---

<sup>125</sup> AYALA, F.J., *Darwin y el diseño inteligente*, Alianza Editorial, Madrid 2007, p. 17.

<sup>126</sup> PV, p. 19; POL, p. 6.

<sup>127</sup> Cfr. TIBALDEO, R.F., *op. cit.*, p. 244.

## 2.1 RECORRIDO

### 2.1.1 Ante el animismo... la muerte como enigma

Comencemos pues, el recorrido por las teorías del ser en busca del concepto de vida, el cual, como hemos dicho, se plantea en la actualidad como problemático, algo que no ocurría en los primeros tiempos del pensamiento. En la Antigüedad el ser era lo mismo que tener vida, el alma bañaba toda la realidad (animismo). La vida era el fenómeno comprendido, lo autoexplicativo, lo natural. La perspectiva del hombre antiguo, con la tierra bajo sus pies y la cúpula del cielo sobre su cabeza, no podía imaginar que la vida fuese una excepción en el universo, sino que veía su presencia en todo lo que existe.

Por tanto, el problema era la muerte, la negación, lo antinatural e incomprensible, lo que no puede ser verdad: «La muerte es el enigma que mira fijamente a los ojos del hombre y contradice (...) la vida universal»<sup>128</sup>. Por este motivo, la muerte es considerada el primer «problema» en la historia del pensamiento. Todas las reflexiones de los primeros tiempos de la humanidad se dirigen hacia la muerte, la cual, fuente de temor, ofende a la vida, y a la que se intenta dar sentido a través del mito, el culto y la religión.

Las preguntas ante el *cómo* y *por qué* ha entrado la muerte en un mundo cuya esencia es la vida, o qué transición hacia la vida significa la muerte si todo lo dado es vida, por ende, también, son algunas a las que la temprana metafísica intenta dar respuesta. Para Jonas ya las tumbas reconocían la muerte a la par que la negaban, encarnando las primeras reflexiones humanas. Sin embargo, ante la falta de respuestas se cae en la desesperación y la rebelión contra la ley incomprensible: que todo es vida y que toda vida es mortal, de ahí nace la metafísica en forma de mito y religión<sup>129</sup>.

El culto a los muertos y la fe en la inmortalidad son, en realidad, negaciones de la muerte, enfrentándose a ella desde un panvitalismo para el cual «el ser solamente es comprensible, solamente es real como vida. Y la atisbada constancia del ser solo se puede comprender como constancia de la vida, incluso más allá de la muerte»<sup>130</sup>.

---

<sup>128</sup> PV, p. 22; POL, p. 8. También para Unamuno la muerte es un misterio que acosa la vida desde el momento en que nace: «Puesto que la muerte es el término natural de la vida y el camino natural de esta es ir a aquella, y su natural luz la luz de su fin. Sólo se comprende la vida a la luz de la muerte. Prepararse a morir es vivir naturalmente» [UNAMUNO, M., *Diario íntimo*, Alianza, Madrid 1994, p. 27].

<sup>129</sup> Vid. Bloque II.

<sup>130</sup> PV, p. 23; POL, p. 9.

### **2.1.2 El panmecanicismo... la vida como problema**

Para Jonas frente a esa coextensión de vida y ser en que incurrió el monismo inicial, la diferenciación crítica del dualismo tuvo que empezar con el descubrimiento de la materia sin vida. De tal manera aumentó el volumen de lo carente de vida que ha llegado a ser, a su vez, coextensivo con el ser objetivo. Y es en esta situación en la que nos encontramos, donde lo natural es la muerte y lo problemático la vida.

Nos hallamos ante una materia desnuda de vida, un desnudo sustrato de toda realidad, un universo de campos de masas inanimadas y fuerzas que no persiguen ninguna finalidad y cuyos procesos discurren según leyes constantes de conformidad con su distribución cuantitativa en el espacio.

En este marco de reducción de lo cognoscible de la naturaleza a aquello extenso y medible, lo carente de vida, la ausencia de vida es la regla y, por ello, la existencia de ésta en un mundo mecánico requiere explicación.

La vida es:

- Cuantitativamente, una nada en la inmensidad de la materia oscura.
- Cualitativamente, una excepción a la regla de sus propiedades.
- Cognoscitivamente, lo inexplicado en el marco de la universal explicabilidad de la naturaleza física.

Por ello, en la modernidad la vida se convierte en problema en tanto que es extraña al mundo mecánico identificado con *el mundo*. Al igual que el culto y la creencia en la mortalidad eran negación de la muerte, la teoría mecanicista del organismo niega la vida en tanto que busca explicarla como variante de lo carente de ella.

Y surge así la pregunta paralela a la abierta en el panvitalismo, aunque de signo contrario: ¿cómo ha entrado la vida en un mundo carente de ella? El lugar de la vida en el mundo queda reducido ahora al organismo, y sólo en él se encuentran enigmáticamente la *res cogitans* y la *res extensa*. Puesto que el ser universal del mundo es la mera materia en el espacio y dado que el organismo (un pedazo de mundo) representa la vida, ¿cómo se puede reducir la vida a lo carente de ella? Se llega a ello a través de la disolución de lo particular en lo general, lo compuesto en lo simple y la aparente excepción en la regla bien acreditada. Esa es la tarea de la ciencia, de la biología.

Y es que el organismo vivo es considerado desde la modernidad una sutil engañifa de la materia. Por ello,

solo con la muerte<sup>131</sup>, dice Jonas, deja de ser misterioso el cuerpo vivo: con ella abandona el enigmático y poco ortodoxo comportamiento de los seres vivos y regresa al inequívoco y “familiar” estado del cuerpo dentro del conjunto del mundo corporal, cuyas leyes universales constituyen el canon de todo lo cognoscible<sup>132</sup>.

Jonas va a resaltar la importancia del *dualismo* en tanto que pieza que unió los dos extremos, convirtiéndose en impulso que condujo al espíritu humano desde el monismo vitalista antiguo al monismo materialista moderno.

### **2.1.3 El papel del dualismo**

Si bien Jonas califica al dualismo como «asilo de ignorancia»<sup>133</sup>, éste constituye uno de los «sucesos decisivos de la historia espiritual de la humanidad»<sup>134</sup>. Su objetivo principal era «separar los contenidos espirituales del campo físico». El resultado final de todos es conocido: un mundo cosificado, material, despojado de todo atributo espiritual.

“El cuerpo es una tumba” fue la primera respuesta dualista que nos remite a la cuestión de la muerte. Salía a la luz el problema cuerpo-alma, donde el primero es la «tumba del alma» y la muerte la «resurrección»<sup>135</sup> de la segunda:

la vida habita como una extraña en el cuerpo, que por su naturaleza propia, en tanto que cuerpo, es en realidad un cadáver. [...] En la muerte real, abandonado por ese huésped ajeno a él, el cuerpo vuelve a su verdad original, al igual que el alma que le abandona regresa a la suya<sup>136</sup>.

Fue el descubrimiento órfico, cristiano y gnóstico del yo como interioridad extramundana, lo que condujo a polarizar la realidad, pues se insistía en la vida interna cuyo centro es el alma humana y esta es inconmensurable con cualquier realidad natural. Esa separación se agudizó hasta considerar el alma con significación espiritual y dignidad

---

<sup>131</sup> Con el concepto muerte empleado para caracterizar a la ontología moderna, Jonas se referirá a la «indiferencia de la mera materia» [PV, p. 26; POL, p. 12].

<sup>132</sup> PV p. 26; POL, p. 12.

<sup>133</sup> JONAS, H., *Pensar sobre Dios y otros ensayos* [Traducción de A. Ackermann], Herder, Barcelona 1998, p. 240 [En adelante citado como DE].

<sup>134</sup> PV, p. 27. «In the mental history of race» POL, p. 13.

<sup>135</sup> PV, p. 28; POL, p. 13.

<sup>136</sup> PV, p. 28. En la versión inglesa Jonas utiliza el concepto *flesh*, carne: «Life dwells like a stranger in the flesh which by its own nature -the nature of the corporeal- is nothing but corpse [...]» POL, p. 13.

metafísica, mientras que el cuerpo era demonizado o permanecía indiferente a las cuestiones valorativas.

El gnosticismo extendió esta división a todo el universo físico, siendo el mundo entero *sema*, sepulcro del alma. Jonas se pregunta si acaso hoy no sigue siendo así, con la diferencia de que se ha volatilizado la sustancia espiritual y que de esa tumba solo han quedado las paredes:

La volatilización crítica de la sustancia espiritual hipostasiada, es decir, de lo que podía estar encerrado en esa tumba o cárcel, no dejó tras de sí otra cosa que las paredes mismas, si bien éstas quedaban establecidas con la máxima firmeza. Esta es, metafóricamente expresada, la posición del materialismo moderno [...]<sup>137</sup>.

El dualismo, que pretendía corregir la unilateralidad del monismo animista mediante la escisión de la realidad en yo y mundo, ser interno y externo, espíritu y naturaleza, había preparado el terreno para los sucesores postdualistas, siendo uno de ellos el materialismo, el cual representa el triunfo total de la experiencia de la muerte sobre la vida.

El destierro de la vida universal y la desnudez, el sin hogar metafísico con que se contempla la vida concreta y finita en el nuevo monismo, han hecho que comencemos a valorarla por sí misma, y no, como hasta entonces, con arreglo a otra medida. Se da así una mirada más atenta a lo peculiar de la vida, a la vez que se estrecha su anchura hasta reducir su lugar en el ser al organismo, el cual se sitúa en un entorno terreno condicionante. Este entorno, que condiciona y posibilita la vida, es una casualidad improbable más en un universo ajeno e indiferente a la vida:

La doctrina moderna sobre la vida solamente se puede comprender con el trasfondo de una ontología de la muerte, de la que se ha obtenido -o arrancado- cada vida particular solamente en calidad de diferencia temporal, para terminar cayendo irremisiblemente en la muerte<sup>138</sup>.

La separación dualista en dos esferas: espíritu y materia, condujo para Jonas a «subrayar de la manera más decidida el modo de ser peculiar de cada una, de forma que a partir de ese momento ya no era posible volver a mezclarlas»<sup>139</sup>.

---

<sup>137</sup> *PV*, p. 29; *POL*, p. 14.

<sup>138</sup> *PV*, p. 30; *POL*, p. 15.

<sup>139</sup> *PV*, p. 31; *POL*, p. 16.

De este modo, mientras que en la contemplación del ser predualista no se había descubierto aún la naturaleza propia y la diferencia entre las dos esferas, es decir, un monismo aporético al que «únicamente la experiencia de la muerte pudo perturbar y solo la técnica pudo ir minando lentamente»<sup>140</sup>, en la contemplación postdualista del ser se debe elegir ontológicamente entre una de las dos piezas. De hecho, sólo así se puede ser monista: «todo monismo postdualista implica una decisión a favor de una u otra posibilidad»<sup>141</sup>.

Por ello, Jonas afirma que «en la situación postdualista el monismo no tiene una, sino dos posibilidades fundamentales, representadas por el materialismo moderno y por el idealismo moderno»<sup>142</sup>. El dualismo, una de las etapas más importantes en la historia del espíritu, sacó a la luz una dualidad fundada en el ser mismo. De ahí que «un nuevo monismo integral, es decir, filosófico, no puede abolir la polaridad, sino que debe asumirla y superarla en una unidad del ser más alta, desde la cual los dos polos aparezcan como aspectos de la realidad del ser o fases de su devenir»<sup>143</sup>.

#### **2.1.4 La polaridad postdualista: idealismo versus materialismo**

Para Jonas: «La existencia de vida capaz de sentir en el seno de un mundo material incapaz de hacerlo y que en la muerte triunfa sobre la vida»<sup>144</sup> continúa siendo el mismo problema de raíz dualista que, sin embargo, materialismo e idealismo eluden. Y es que cada uno reivindica para sí la totalidad del ser y excluye al otro. Ahora bien, Jonas defiende que, puesto que la realidad es íntegra, los monismos particularistas fracasan: el materialismo fracasa por la conciencia, el idealismo por la cosa en sí.

Cabría la posibilidad de presentar estas teorías no como ontologías que abarquen la totalidad del ser, sino ópticamente, es decir, distinguiendo su objeto de estudio: fenomenología de la conciencia y física de la extensión, de donde se podría deducir la necesaria complementariedad entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza<sup>145</sup>. Ahora bien, para Jonas ese planteamiento divisorio sería erróneo e ilusorio, por no atenerse a la realidad, pues el hecho es que la vida es una unidad corporal-anímica. Por

---

<sup>140</sup> *Ibid.*

<sup>141</sup> *Ibid.*

<sup>142</sup> *Ibid.*

<sup>143</sup> *PV*, p. 31; *POL*, p. 17.

<sup>144</sup> *PV*, p. 32; *POL*, p. 17.

<sup>145</sup> *Cfr. PV*, p. 32; *POL*, p. 17.

tanto, ¿cabría una descripción del mismo objeto desde diferentes “lados” que no se pronunciase acerca de la relación concreta que guardan entre sí en el ser mismo los dos aspectos? Para Jonas no serviría puesto que esos dos campos no pueden ser descritos por sí mismos sin un punto de contacto mutuo. Y es que el organismo presenta esa autotrascendencia que nos hace describirlo como extenso e inerte, pero también como capaz de sentir y de querer, traspasando esas descripciones el límite que separa una de otra.

Por tanto, a juicio de Jonas, en la unidad que revela la vida del cuerpo fracasa el dualismo de las dos sustancias. Es una dualidad difícil de salvar para el materialismo y el idealismo si aspiran a convertirse en ontologías totales:

El cuerpo que es capaz de vivir y de morir, que tiene mundo y es a la vez un trozo de ese mismo mundo, el cuerpo que puede tanto ser sentido como sentir, cuya forma externa es el organismo y la causalidad y cuya forma interna es ser en sí mismo y la finalidad: este cuerpo es memento de la pregunta de la ontología que sigue sin resolver y habrá de constituir el canon de los intentos de respuesta futuros, que (...) deberán aspirar a un monismo integral situado en un nivel superior al de las alternativas<sup>146</sup>.

Mientras que el idealismo solo puede, desde la conciencia pura, interpretar al cuerpo vivo al igual que al resto de objetos, es decir, como “idea” o “fenómeno” externo, negando su propia corporalidad, ahorrándose, por tanto, el problema de la vida y el de la muerte, el materialismo es para Jonas más interesante y serio porque da cabida en sus ámbitos de objetos al cuerpo vivo, sometiéndole también a sus principios. En definitiva, debe considerarse el materialismo como el verdadero heredero del dualismo.

Para Jonas es posible demostrar que el idealismo de la filosofía de la conciencia es un fenómeno complementario, un epifenómeno del materialismo. Sin embargo, la objetivación materialista del mundo en una exterioridad puramente extensa deja fuera, a la vez que la hace posible, una conciencia pura incorpórea, meramente contemplativa, para la cual la realidad es una conexión de puntos en la extensidad.

Sin embargo, como veremos más adelante, Jonas considera que

sin el cuerpo vivo, a través del cual nosotros mismos formamos parte del mundo y experimentamos la naturaleza de la fuerza y de la efectividad en su ejercicio por nosotros mismos, nuestro saber acerca del mundo sería meramente perceptivo, intuitivo, y el

---

<sup>146</sup> *PV*, p. 34; *POL*, p. 19.



mundo mismo sería entonces estrictamente exterior y no me ofrecería acceso real alguno hacia él<sup>147</sup>.

Jonas se referirá de nuevo al hablar de un Dios omniabarcable a esta capacidad que tiene el hombre a través del cuerpo, pues únicamente la concreta vida corporal, dirá, puede ser la fuente de la fuerza y de la representación de la causalidad. Sin el cuerpo y su autoexperiencia elemental no podríamos obtener representación de fuerzas y efectos en el mundo ni tendríamos concepto alguno de naturaleza.

Nuestro saber del mundo se reduciría entonces realmente al modelo humeano: a secuencias de contenidos situados unos fuera de otros e indiferentes unos a otros, tales que ni siquiera cabría sospechar la existencia de una relación interna entre ellos distinta de sus relaciones espacio-temporales, ni tampoco habría la menor legitimidad para postularla<sup>148</sup>.

Si bien Jonas considera el materialismo heredero del dualismo, cree que tan carente de vida es la conciencia pura como la materia pura que se sitúa frente a ella. Y es que la causalidad queda reducida en este contexto a una ficción.

Esta conciencia y esta materia, dice Jonas, son producto de la escisión característica de la ontología de la muerte a la que condujo la anatomía dualista del ser. Y ambas se encuentran por esa razón desvalidas no solo frente a la vida, sino ya ante la causalidad general<sup>149</sup>.

Por tanto, el aislamiento artificial de *res cogitans* y *res extensa*, al excluir la vida, graba con problemas la herencia del dualismo. La antítesis dualista (alejando la conciencia como espíritu separado del mundo) conduce a la muerte de los dos polos por su separación del centro vital y a la imposibilidad de explicar la vida encarnada, la vida en un cuerpo.

## **2.2 LA TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN**

### **2.2.1 El dualismo cartesiano: origen del evolucionismo**

Como hemos visto, la separación frontal entre los dos órdenes del ser en el cartesianismo intentaba aislar el *cogito*, la conciencia, de aquello extenso medible matemáticamente, con el fin de asegurar, afirma Jonas, la exclusión ontológica de la realidad externa de todo lo inextenso e inmensurable.

---

<sup>147</sup> PV, p. 36; POL, p. 20.

<sup>148</sup> PV, p. 36; POL, p. 21.

<sup>149</sup> *Ibid.*

Nos encontramos, pues, ante una naturaleza sin alma ni espíritu. El espíritu o interioridad «quedaba limitado ahora a la esfera de la conciencia *humana*»<sup>150</sup>. La nueva metafísica de la ciencia cosechó los frutos de un dualismo que había ido vaciando a la naturaleza de sus contenidos espirituales y vitales. El concepto rector de lo inmaterial ya no es el concepto trascendente y normativo de «espíritu», sino sencillamente el de «yo» o «sí mismo», en el que está contenido cuanto es consciente, y su correlato ya no es la «forma», sino todo «no yo» como tal<sup>151</sup>.

La naturaleza es identificada así con la materia, con una materia que existía por sí misma de modo plenamente autosuficiente. Todo tipo de conciencia, por sensible o emocional que sea, fue agrupada a un lado junto con la razón, y todo tipo de ser espacial, incluida su forma matemática, esto es, racional, fue colocado en el lado opuesto<sup>152</sup>. La materia, en el sentido de cuerpo, pasa a ser más racional que el espíritu. De este modo, lo menos dotado de entendimiento se ha convertido en lo más inteligible, incluso en lo único inteligible. Y dado que el espíritu no ha conservado ni el más pequeño lugar en el sistema de objetos racionales que constituyen la naturaleza de Descartes, estamos, para Jonas, ante la paradoja de que la razón misma se ha convertido en algo irracional y el entendimiento es ininteligible dentro del orden global de lo cognoscible científicamente<sup>153</sup>. El cognoscente mismo es entre sus propios objetos, en el mundo, lo absolutamente incognoscible.

El espíritu, el alma, la vida, pasan a ser superfluos para el conocimiento de la naturaleza. A la ciencia moderna no le queda otro modo de entender lo orgánico que el que opera con los conceptos de lo carente de espíritu y de vida: un sistema de magnitudes mínimas en el espacio y en el tiempo en las que debe ser disuelto todo objeto natural dado a fin de que sea posible entenderlo.

La distinción entre la *res extensa* y *res cogitans* «proporcionó al materialismo mecanicista su justificación metafísica»<sup>154</sup>. La reducción de lo inextenso a una esfera

---

<sup>150</sup> *PV*, p. 81; *POL*, p. 56. El hombre es el único poseedor de interioridad o «alma» y, con ello, se convirtió también «en el único ser al que se le puede atribuir con sentido la índole de «fin», puesto que solamente él puede proponerse fines. Toda la vida restante es el producto de la necesidad física, por lo que puede ser considerada como un medio del hombre» [*PV* p. 86; *POL*, p.60].

<sup>151</sup> *Cfr. PV*, pp. 115-116; *POL*, p. 72-73.

<sup>152</sup> *Cfr. PV*, p. 117; *POL*, p. 73.

<sup>153</sup> *Ibid.*

<sup>154</sup> *PV*, p. 79; *POL*, p. 54.

separada acabó con el abandono de la dimensión espiritual de la vida, extinguiéndose así el dualismo, quebrándose, como acabamos de señalar, en dos alternativas: «mientras que el idealismo de Berkeley y la monadología de Leibniz hicieron su atrevido ensayo de un monismo de la *res cogitans*, la ciencia natural no tuvo otra elección que decidirse por el lado de la “materia”»<sup>155</sup>. De ahí que el darwinismo terminara confiando en el automatismo de la naturaleza material como origen de todas las formas de vida. El monismo cargó a la materia con el peso «de dar cuenta del origen no sólo de las organizaciones físicas, sino también del espíritu»<sup>156</sup>.

### **2.2.2 Caracterización científica de las teorías de la evolución y de la selección natural**

Antes de adentrarnos en la cuestión ontológica a través de la obra de Hans Jonas, permítasenos un acercamiento, no en nuestra intención demasiado extenso, a la teoría evolutiva para comprender mejor la lectura que de la misma hace nuestro autor.

Es aceptado hoy día por la mayoría de los darwinistas que hay un elemento progresivo en la historia de la vida sobre la Tierra. Este, afirmará Ernst Mayr,

se refleja en el progreso desde los procariontes, que dominaron el mundo vivo durante más de dos mil millones de años, a los eucariontes, con su núcleo bien organizado, sus cromosomas y sus orgánulos citoplasmáticos; desde los eucariontes unicelulares (protistas) a las plantas y animales con estricta división de funciones entre sus sistemas de órganos especializados; dentro de los animales, desde los ectotermos, que están a merced del clima, a los endotermos de sangre caliente; y dentro de los endotermos, desde los tipos con cerebro pequeño y poca organización social a los que poseen un sistema nervioso central muy grande, cuidan a sus crías y son capaces de transmitir información de una generación a otra<sup>157</sup>.

#### *2.2.2.1 Historia de «La evolución» pre-Darwin*

Cuando hablamos actualmente del término evolución<sup>158</sup> lo podemos hacer en distintos ámbitos y contextos, así hablamos de evolución del sistema solar, evolución de

---

<sup>155</sup> *PV*, p. 80; *POL*, p. 55.

<sup>156</sup> *PV*, p. 78. Seguimos en el texto citado la traducción al español del texto de Jonas. En la versión en inglés [*POL*, p. 53] se utiliza el concepto «mind» en lugar de espíritu. En la edición alemana se emplea el término «Geistes», si bien este puede ser utilizado como sinónimo de «Geisteskraft», literalmente «fuerza del espíritu», se puede traducir como «facultad intelectual» [*Cfr. Diccionario de las lenguas española-alemana II* (Prof. R. Grossmann), Herder, Barcelona 1959].

<sup>157</sup> MAYR, E., *Así es la biología*, Debate, Barcelona 2016, p. 214.

<sup>158</sup> Hoy hablamos de la evolución como un hecho, ya demostrado y sin el cual nada tiene sentido en biología en palabras de Dobzhansky: «En biología nada tiene sentido si no es a la luz de la evolución» [MAYR, E., *op. cit.*, p. 196].

la corteza terrestre, evolución de las tendencias artísticas, evolución de la moda, etc. Quizá convendría diferenciar, como apunta Andrés Moya, entre pensamiento evolucionista y la teoría de la evolución, aunque esta última es la culminación de ese camino del pensamiento<sup>159</sup>. En todo caso, como afirma Francisco Ayala, compartimos la noción de cambio gradual, quizá direccional, en el transcurso del tiempo<sup>160</sup>.

Si nos remitimos a los orígenes, quien introdujo la palabra evolución en la ciencia fue Charles Bonnet en su teoría preformacionista del desarrollo embrionario (1762) aunque quizá con un sentido distinto. Conviene, por ello, siguiendo a Mayr, situar la evolución en tres conceptos claves de la historia de la vida sobre la Tierra:

- Evolución transmutativa: referida a la aparición repentina de un nuevo tipo de individuo debido a una mutación importante o saltación.
- Evolución transformativa: cambio gradual de un objeto. Aquí se sitúa la teoría de Lamarck según la cual la evolución consiste en el origen por generación espontánea de un organismo nuevo y simple y su gradual transformación en una especie superior y más perfecta.
- Evolución variativa: representada por la teoría darwinista, sostiene que en cada generación se produce una enorme cantidad de variación genética, pero, entre los numerosos descendientes, sólo unos pocos supervivientes logran reproducirse. Por ello, únicamente los individuos mejor adaptados al ambiente tienen más posibilidades de sobrevivir y engendrar la siguiente generación<sup>161</sup>.

Por ello, cuando hablamos de evolución biológica nos referimos a una relación genealógica que existe entre los organismos, los cuales evolucionan a través de un linaje de descendencia, proceso que es conocido como «anagénesis». Del mismo modo, la evolución implica el surgimiento de nuevas especies conocido como «especiación». Ambos procesos, anagénesis y especiación, conducen a la diversificación de las especies a través del tiempo, conocido como cladogénesis o diversificación evolutiva<sup>162</sup>.

---

<sup>159</sup> Cfr. MOYA, A., *Naturaleza y futuro del hombre*, Editorial Síntesis, Madrid 2011, p. 36.

<sup>160</sup> Cfr. AYALA, F.J., *La teoría de la evolución, de Darwin a los últimos avances de la genética*, Temas de Hoy, Madrid 1999, p. 20

<sup>161</sup> Cfr. MAYR, E., *op. cit.*, p. 194

<sup>162</sup> Cfr. CELA, C.J., AYALA, F.J., *Senderos de la evolución humana*, Alianza Editorial, Madrid 2001, pp. 15-16.

Es sabido que Darwin, en el s. XIX, plantea su propuesta de la “descendencia con modificación”, pero, quizá, sea conveniente para destacar su originalidad trazar una trayectoria de las explicaciones sobre el origen de la vida y del ser humano a lo largo de la historia.

Si nos remontamos a siglos anteriores al nacimiento de nuestra era, ya encontramos intentos de explicación sobre los orígenes del mundo, del hombre y de las criaturas. Los pelagos o los órficos tenían sus mitos a través de los cuales intentaban dar razón de estas cuestiones. El gran Hesíodo en la *Teogonía* decía:

Antes que nada nació Caos, después Gea (Tierra) de ancho seno, asiento firme de todas las cosas para siempre, Tártaro nebuloso en un rincón de la tierra de anchos caminos y Eros, que es el más hermoso entre los dioses inmortales, relajador de los miembros y que domeña, dentro de su pecho, la mente y el prudente consejo de todos los dioses y todos los hombres. De Caos nacieron Erebo y la negra Noche; de la Noche, a su vez, nacieron Éter y el Día, a los que concibió y dio a luz, tras unirse en amor con Erebo. Gea (la Tierra) primeramente engendró, igual a sí misma, a Urano brillante para que la cubriera en derredor por todas partes y fuera un asiento seguro para los dioses felices por siempre. Alumbró a las grandes Montañas, moradas graciosas de las divinas ninfas, que habitan en los sinuosos montes. Ella también, sin el deseado amor, dio a luz al mar estéril, al Ponto, hirviente con su oleaje; y después, tras haber yacido con Urano, alumbró a Océano de profundo vórtice, a Ceo, Crío, Hiperión y Japeto...<sup>163</sup>.

O Empédocles, en el siglo V, afirma en *Sobre la naturaleza*<sup>164</sup>:

**(Fr. 6)**

Ante todo, aprende las cuatro raíces de todas las cosas:  
Zeus el magnífico y Hera que da la vida; también Aidoneo,  
y Nestis, que hace correr con sus lágrimas las fuentes de los mortales.

**(Fr. 8)**

Todavía quiero decirte otra cosa: no hay creación para nada de lo que es perecedero, ni tampoco desaparición en la funesta muerte, sino que solamente existe mezcla y modificación de lo mezclado, porque creación a este propósito es sólo una denominación dada por los hombres.

**(Fr. 9)**

Cuando [los elementos] llegan al espacio lleno de aire, mezclados en forma hombre o de cualquier especie de animal salvaje, de planta o de pájaro, entonces [los hombres] dicen que aquélla ha nacido. Por otra parte, cuando [los elementos] se separan de nuevo [los hombres lo denominan], [muerte llena de desgracia. Lllaman [a estos procesos] como no tienen derecho a hacerlo y yo acepto también esta costumbre.

---

<sup>163</sup> HESÍODO, *Teogonía*, 116-134

<sup>164</sup> EMPÉDOCLES, *Sobre la naturaleza de los seres y las purificaciones*, Aguilar, Buenos Aires 1981, pp. 76-78; 83.

(Fr. 11)

¡Seres pueriles! Porque no piensan profundamente.  
Quienes creen con firmeza que puede nacer lo que no existía  
o que las cosas perecen por entero, destruyéndose completamente.

(Fr. 12)

Porque de lo que de modo alguno existe es inconcebible que exista nada,  
que lo existente desaparezca por entero es tan imposible como increíble,  
pues estará siempre allí donde esté situada cada cosa.

(Fr. 26)

Pues en su momento prevalecen en la evolución del cielo,  
desaparecen los unos en los otros y se refuerzan según las tornas de su destino,  
pues sólo existen ellos, pero mezclándose unos con otros  
se convierten ya en hombres, ya en animales,  
bien reunidos por el Amor en un solo orden,  
bien separados de nuevo por la repulsión del Odio,  
hasta el momento en que, combinados en el Uno universal, sean sometidos de nuevo.  
Así lo mismo que el Uno se ha acostumbrado a nacer del múltiplo  
y que, viceversa, el múltiplo surge de la disolución del Uno  
en la misma medida, y nacen y su vida no es inmutable;  
pero en la medida en que el cambio eterno no tiene nunca fin,  
en esta medida permanecen eternamente inmutables a través del cielo.

Por tanto, ya en la Grecia clásica se propusieron mitos sobre la creación, incluso, señala Francisco J. Ayala<sup>165</sup>, algunos tienen reminiscencias evolucionistas. Así, por ejemplo, Anaximandro propuso que los animales se podían transformar de un tipo en otro, o Empédocles, al que acabamos de citar, especulaba con que los animales se forman juntando partes preexistentes que se ajustan unas con otras en combinaciones funcionales; y también Heráclito, cuando frente al fijismo propone que *todo fluye*, que «la vida emerge y desde el momento en que hace acto de presencia, adquiere un dinamismo tal que difícilmente podemos sostener que existan dos entes vivos idénticos»<sup>166</sup>.

Podríamos suponer que, en culturas avanzadas de la antigüedad como la china, Sumeria, Babilonia o Egipto, existían conocimientos extensos sobre animales y plantas y donde, seguramente, se habrían concebido mitos sobre sus orígenes<sup>167</sup>, aunque alejados de los pensamientos modernos evolucionistas.

No tan alejados parecían estar algunos Padres de la Iglesia. Si bien durante siglos se había defendido el creacionismo, dentro del cual se situaban, San Agustín y San

---

<sup>165</sup> Cfr. AYALA, F.J., *op. cit.*, p. 25.

<sup>166</sup> MOYA, A., *op. cit.*, p. 37.

<sup>167</sup> Cfr. CELA, C.J., AYALA, F.J., *op. cit.*, p. 18

Gregorio sostuvieron que no todas las especies de plantas y animales habían sido creadas desde el principio por Dios, sino que algunas se habrían desarrollado en tiempos más recientes a partir, bien de otras especies, bien de «semillas» de creación divina<sup>168</sup>. A pesar de ello, lo más extendido durante la Edad Media eran las ideas aristotélicas de la *scala naturae*, según la cual los seres vivos forman una gran cadena donde el diseño correspondía a la providencia, diseño que culmina en el ser humano.

Esta idea aristotélica de clasificar a los animales y plantas en base a su capacidad de moverse y sentir, dividiendo a su vez a los primeros por su modo de reproducción y la posesión de sangre, fue tomada por la teología medieval como paradigma explicativo de la ordenación de los seres, orden establecido por Dios, trascendente al mundo pero, también, inmanente en cuanto lo mantiene en su ser (teísmo).

La extensión de la concepción gradual del ser llegó hasta el Renacimiento, cuando se produjeron importantes cambios a raíz, sobre todo, de la revolución copernicana. Ya en el siglo XVII la creación de las sociedades científicas había impulsado en gran medida la investigación científica<sup>169</sup>. Pese a lo cual, seguía imperando la creencia en la creación divina del universo. Podríamos señalar a Isaac de la Peyrere quien en 1676 especuló sobre la existencia de pre-adamitas, es decir, de seres humanos anteriores a Adán, hasta que se retractó ante el tribunal de la Inquisición.

Los siglos XVI y XVII trajeron así la efervescencia científica debido al aumento del interés por la naturaleza como objeto de observación directa condición de posibilidad de su conocimiento, actitud que condujo a la revolución copernicana, la cual trae consigo los grandes descubrimientos y leyes universales de Brahe, Kepler, Galileo y Newton<sup>170</sup>.

Y es también en el siglo XVI cuando Francis Bacon contribuye a la formación de una teoría del progreso, pese a que no será hasta el pensamiento ilustrado cuando esta

---

<sup>168</sup> Cfr. CELA, C.J., AYALA, F.J., *op. cit.*, p. 18

<sup>169</sup> «Productividad y creatividad, que iban a convertirse en los ideales más elevados e incluso en los ídolos de la Época Moderna en sus fases iniciales, son modelos inherentes al *homo faber*, al hombre como constructor y fabricante. Sin embargo, existe otro elemento y quizá más significativo en la versión moderna de estas facultades. El cambio del "qué" y "por qué" al "cómo" implica que los verdaderos objetos de conocimiento ya no pueden ser cosas o movimientos eternos, sino que han de ser procesos, y que por lo tanto el objeto de la ciencia no es ya la naturaleza o el universo, sino la historia, el relato de la manera de cobrar existencia, de la naturaleza o de la vida o del universo» en: ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993, pp. 322-323.

<sup>170</sup> Cfr. CELA, C.J., AYALA, F.J., *op. cit.*, p. 19.

tome forma extendiéndose desde filósofos como N. Condorcet hasta científicos como G-L. L. Buffon<sup>171</sup>. Éste último, considerado uno de los grandes naturalistas, propuso una teoría del origen de las especies por procesos naturales. Así, defendió la evolución gradual de las estructuras geológicas, el cambio gradual en las especies (microevolución) o la epigénesis (el embrión se diferencia gradualmente desde los primeros estadios no diferenciados). Es la asociación de moléculas la que permite la aparición por generación espontánea de los organismos, de manera que puede haber tantos tipos de animales y plantas como combinaciones viables de tales moléculas<sup>172</sup>. La defensa de estas ideas no resquebraja, sin embargo, su visión jerárquica del reino viviente y del universo como consecuencia del diseño divino.

Como afirma Santiago Collado<sup>173</sup>, en esta época los naturalistas consiguieron acumular una gran cantidad de información sobre la fauna y la flora, lo que ocasionó el problema de cómo organizar tan notable volumen de información. Una de las propuestas fundamentales fue la clasificación binomial y arborizada de Linneo. Éste, pese a defender que durante la historia de la vida no se había creado ninguna especie nueva, contribuyó a que el concepto de descendencia común y divergencia gradual se extendiera.

Estas nuevas exploraciones permiten descubrir nuevas plantas, animales que no se mencionaban en la Biblia, pueblos amerindios, polinesios, africanos, etc. que, junto con los cambios industriales y políticos del momento, van a provocar una reflexión en los ambientes científicos y filosóficos.

Del mismo modo, los descubrimientos de nuevos fósiles, siendo el primer estudio el llevado a cabo por Edward Tyson en 1699, fueron importantes en el desarrollo de las ideas evolucionistas. Georges Cuvier, anatomista francés, descubrió fósiles diferentes en niveles superpuestos, lo que le llevó a pensar que la evolución en la Tierra se debía a catástrofes sucesivas que ésta sufriría periódicamente, provocando la destrucción de toda forma viviente, de modo que los nuevos y diferentes animales eran creados *ex novo* por parte de Dios. Defensor del fijismo de las especies, estaba en contra de la evolución

---

<sup>171</sup> Cfr. BURY, J., *La idea del progreso*, Alianza Editorial, Madrid 2009.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>173</sup> COLLADO GONZÁLEZ, S., «Teoría de la Evolución», en FERNÁNDEZ LABASTIDA, F. – MERCADO, J. A. (ed.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/evolucion/Evolucion.html>



lineal<sup>174</sup>. Lyell propuso, sin embargo, que «los procesos geológicos ocurren de manera gradual y continua gobernados por leyes constantes»<sup>175</sup>, situando el origen de la Tierra en una edad muy lejana. Lyell influirá notablemente en las ideas de Darwin, pues éste llevó su libro *Principles of Geology* en su travesía del Beagle<sup>176</sup>.

Ya en las ideas propiamente evolucionistas hemos de detenernos en Jean-Baptiste Pierre Antoine de Monet, quien «aceptaba la perspectiva ilustrada de su tiempo de que los organismos vivientes representan una progresión de menos avanzados a más, con los humanos en la cumbre del proceso»<sup>177</sup>. El Chevalier de Lamarck, propuso que la evolución se produce por un cambio lento y gradual debido a cambios ambientales. Es decir, una especie animal se modificaría con el tiempo para convertirse en otra especie<sup>178</sup>. La explicación lamarckiana de estos cambios es conocida como “herencia de caracteres adquiridos” y propone que éstos se originan debido a que los caracteres corporales modificados durante la vida del individuo podrían transmitirse a su descendencia. Los organismos evolucionarían así, por tanto, de una manera necesaria a través del tiempo<sup>179</sup>.

Se puede decir, por tanto, que fue Lamarck el primero en formular una hipótesis evolucionista en estricto sentido, aunque entonces se reservaba la palabra evolución al desarrollo del embrión, y su propuesta fuera denominada como transformista<sup>180</sup>.

#### 2.2.2.2 Darwin

Charles Darwin es considerado como el fundador de la teoría moderna de la evolución. Completaba así la revolución copernicana de los siglos XVI y XVII (concepción el universo como sistema de materia en movimiento gobernado por leyes immanentes), extendiendo a la biología la concepción causal del universo<sup>181</sup>.

---

<sup>174</sup> Para Linneo las especies identificadas constituían grupos de seres bien diferenciados y sin ninguna relación de procedencia. El criterio de parentesco, como hemos indicado, era meramente morfológico. Esta perspectiva llamada fijista consideraba que cada una de las especies estaba creada tal y como era, y sus individuos no experimentaban cambios a lo largo del tiempo [Tomado de: COLLADO GONZÁLEZ, S., *op. cit.*].

<sup>175</sup> CELA, C.J., AYALA, F.J., *op. cit.*, p. 20.

<sup>176</sup> Impulsó la teoría uniformista, asumiendo que los seres vivos pudieron disponer de un tiempo suficientemente largo para evolucionar.

<sup>177</sup> CELA, C.J., AYALA, F.J., *op. cit.*, p. 21.

<sup>178</sup> REBATO, E., SUSANNE, CH., CHIARELLI, B. (eds.), *Para comprender la Antropología Biológica: Evolución y Biología Humana*, Editorial Verbo Divino, Estella 2005, p. 22.

<sup>179</sup> Voltaire, D'Alembert y Diderot fueron algunos de los filósofos que abonaron el terreno en el que surgirían las primeras ideas transformistas.

<sup>180</sup> COLLADO GONZÁLEZ, S., *op. cit.*

<sup>181</sup> Cfr. CELA, C.J., AYALA, F.J., *op. cit.*, p. 23.

Darwin se embarcó como naturalista durante cinco años (1831-1836) a bordo del *Beagle* donde recorrió Sudamérica, visitando también Australia e islas del Pacífico. Junto a las ideas de Lyell, cuyo libro llevaba durante el viaje, también influyeron sobre él las ideas de Malthus, según el cual «era necesaria la lucha por la supervivencia como consecuencia de que la población tiende a crecer siguiendo una progresión geométrica mientras que los alimentos lo hacen siguiendo una progresión aritmética»<sup>182</sup>.

En 1859 publicó *El origen de las especies (On the Origin of Species by Means of Natural Selection)* donde «Darwin asocia la jerarquía animal de Linneo con la transformación de las especies de Buffon, haciendo referencia a los procesos de selección natural, es decir, a la mayor posibilidad de supervivencia (y/o de reproducción) para los individuos portadores de un carácter más favorable en el biotopo»<sup>183</sup>.

Tras publicar *El origen* las ideas evolucionistas de Darwin referidas a la selección natural<sup>184</sup> como mecanismo principal de esa evolución no encontraron una buena aceptación en la comunidad científica. La causa fundamental fue la incapacidad de la propuesta darwinista para explicar el origen de la variación y a la inexistencia de una teoría de la herencia que encajara con sus propuestas.

Habría que esperar a los trabajos de Mendel sobre la transmisión hereditaria de caracteres en los guisantes: «Mendel mostró que la herencia es particulada; que existen ciertas unidades de la herencia formando pares para cada rasgo. Cada progenitor contribuye con una de esas unidades pares en la formación del cigoto». Así, esas unidades (genes) «se transmiten generación tras generación en la misma forma que tenía en un primer momento, salvo que, en muy rara ocasión, sufran alguna mutación»<sup>185</sup>. Además, conviene señalar que Darwin nunca abandonó del todo las ideas lamarckianas, considerando que la selección natural era sólo uno de los mecanismos de la evolución. Fue August Weismann quien propuso la «completa suficiencia» de la selección natural.

Las ideas de Darwin cobraron vigor, tras un declive, en los años treinta y cuarenta del siglo XX gracias a la Teoría Sintética de la Evolución o Síntesis Moderna. De acuerdo con ésta, «los cambios en las frecuencias génicas que constituyen la evolución de una

---

<sup>182</sup> COLLADO GONZÁLEZ, S., *op. cit.*

<sup>183</sup> REBATO, E., SUSANNE, CH., CHIARELLI, B. (eds.), *Para... op. cit.*, p. 24.

<sup>184</sup> Ayala señala cómo realmente la contribución más importante de Darwin a la ciencia es la teoría de la selección natural [AYALA, F.J., *Darwin y el... op. cit.*, p. 29].

<sup>185</sup> DIÉGUEZ, A., *La vida bajo escrutinio*, Biblioteca Buridán, Barcelona 2012, p. 51.

población son debidos a dos tipos de mecanismos: por un lado, las modificaciones debidas a factores aleatorios; por otro lado, el mecanismo descubierto por Darwin, la selección natural»<sup>186</sup>.

Darwin, como bien señala Antonio Diéguez, dice poco en su obra acerca de cómo surgen las nuevas especies. Sin embargo, la cuestión de la especiación preocupó a los autores de la Teoría Sintética, especialmente Dobzhasky y Mayr, para quienes el modo fundamental de especiación que propusieron es la «especiación alopátrica» o por segregación geográfica.

Precisamente, Ernst Mayr va a señalar cinco importantes teorías sobre diferentes aspectos de la evolución variativa que podemos extraer de la propuesta de Darwin<sup>187</sup>: la evolución en el tiempo, un antepasado común, la multiplicación de especies, el gradualismo y la competencia.

1. Los organismos evolucionan constantemente a lo largo del tiempo.

Darwin presentó una gran cantidad de evidencias en apoyo de la teoría de que los animales evolucionan con el tiempo.

2. Diferentes tipos de organismos descienden de un antepasado común (teoría de la ascendencia común)<sup>188</sup>.

Así lo intuyó tras la observación de diferentes especies de sinsontes de las islas Galápagos durante su viaje en el *Beagle*, las cuales tenían que descender de una misma especie de sinsonte del continente sudamericano. Darwin proponía para explicarlo un árbol filogenético ramificado y no la escala lineal aceptada hasta el momento.

Una de las controversias fue hasta dónde se podía extender la ascendencia común a pesar de que Darwin había afirmado: «todas nuestra plantas y animales [descienden] de alguna forma única, en la que latió por primera vez la vida». Un siglo después (a finales de los años 80) la aproximación al origen de la vida *top-down*, es decir, que va del presente hacia el pasado o de arriba hacia abajo, demostró, analizando la información contenida en un mismo gen para la totalidad de los organismos conocidos, que *todos* (animales, hongos, plantas, algas y cualquier especie de microorganismo que consideremos) provenimos de un antepasado común. Todos los seres vivos formamos parte de una gran

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>187</sup> Cfr. MAYR, E., *op. cit.*, pp. 195-209.

<sup>188</sup> MAYR, E., *op. cit.*, p. 197.

familia. La especie ancestral de la que derivamos se ha denominado LUCA (*Last Universal Common Ancestor*), último ancestro común universal, el cual vivió antes de que la diversificación a partir de él originara las primeras bacterias y comunidades microbianas<sup>189</sup>.

La consecuencia quizá más importante para Mayr de la teoría de la ascendencia común fue el cambio en la posición de la especie humana, así Heckel (1866), Huxley (1863) y Darwin (1871) demostraron que «la especie humana tenía que haber evolucionado a partir de un antepasado simiesco, colocando así a nuestra especie en el árbol filogenético del reino animal». Se ponía fin así a una concepción antropocéntrica sostenida por teólogos y filósofos.

1. Las especies se multiplican con el tiempo.

Mayr entiende las especies como «agregados de poblaciones, aislados reproductivamente unos de otros». Este aislamiento se debe a ciertos mecanismos de aislamiento (barreras a la fecundidad e incompatibilidades de conducta) que impiden los cruzamientos de diferentes especies en zonas donde coinciden los territorios de ambas. ¿Cómo adquieren las especies esos mecanismos y cómo evolucionan gradualmente? Para Mayr lo hacen, como Diéguez señaló anteriormente, a través, mayormente, de la especiación geográfica o alopátrida, es decir, la divergencia genética de poblaciones aisladas geográficamente. Ésta presenta dos modalidades dicopátrida y peripátrida. En casos menos frecuentes se da la especiación simpátrica y mucho menos probable es la denominada especiación parapátrida<sup>190</sup>.

2. La evolución se produce por el cambio gradual de las poblaciones (teoría del gradualismo).

Darwin insistió en el carácter gradual de los cambios evolutivos, pues, en palabras de Mayr, «aceptar el origen repentino de nuevas especies era hacer demasiadas concesiones al creacionismo»<sup>191</sup>. Aquello que Darwin veía por todas partes se hizo evidente con el tiempo, es decir, que «la evolución afecta a las poblaciones y que las

---

<sup>189</sup> BRIONES, C., FERNÁNDEZ SOTO, A., BERMÚDEZ DE CASTRO, J.M., *Orígenes*, Crítica, Barcelona 2015, pp. 149-150.

<sup>190</sup> Cfr. MAYR, E., *op. cit.*, pp. 200-201.

<sup>191</sup> MAYR, E., *op. cit.*, p. 201.

poblaciones sexuales sólo pueden cambiar gradualmente, nunca por saltaciones rápidas»<sup>192</sup>.

Una de las objeciones a Darwin era cómo explicar el origen de órganos o estructuras completamente nuevos, capacidades fisiológicas nuevas o nuevos patrones de conducta. Darwin sugirió dos procesos por los que se podía adquirir una novedad evolutiva:

- Intensificación de la función
- Cambio en la función de una estructura

Otra de las objeciones fue la existencia de extinciones masivas sacadas a la luz por el registro fósil. Estas extinciones masivas son, para Mayr, «acontecimientos cataclísmicos raros, que se superponen al ciclo darwiniano normal de variación y selección, que produce cambios graduales». La más drástica, por ejemplo, ocurrió a finales del Pérmico cuando se extinguió el 95% de las especies existentes. Sin embargo, las causas de estas extinciones masivas siguen debatiéndose. Lo que queda claro es que las especies que sobreviven a ellas se encuentran con un ambiente biótico nuevo y, por tanto, pueden emprender nuevas rutas evolutivas como es el caso de la expansión masiva de los mamíferos tras la extinción de los dinosaurios<sup>193</sup>.

3. El mecanismo de la evolución es la competencia entre un gran número de individuos por unos recursos limitados, lo que da lugar a diferencias en la supervivencia y reproducción: teoría de la selección natural<sup>194</sup>. Podemos caracterizar esta como sigue:

- A. Primero la producción de una gran variación genética en cada generación, debida a la recombinación génica, al flujo génico, a factores aleatorios y a las mutaciones. Darwin no llegó a saber cuál era la causa de la variación. Hoy sabemos que las variaciones se producen por varias causas: 1) las

---

<sup>192</sup> *Ibid.*

<sup>193</sup> Cfr. MAYR, E., *op. cit.*, p. 203.

<sup>194</sup> Mayr señala tres teorías sobre el cambio evolutivo no darwinistas:

- El saltacionismo. Ej. Huxley
- Las teorías teleológicas según las cuales existe un principio intrínseco de la naturaleza que dirige a todos los linajes evolutivos hacia una perfección cada vez mayor. Ej. Teorías ortogenéticas Berg, Osborn y Teilhard de Chardin
- Las teorías lamarckistas y neolamarckistas que defienden que los organismos se van transformando lentamente gracias a la herencia de caracteres adquiridos.

mutaciones genéticas debidas a causas físicas, químicas o a simples errores de copia del ADN; 2) la recombinación del material genético mediante el proceso de sobrecruzamiento de cromosomas durante la meiosis; 3) las mutaciones cromosómicas; 4) la hibridación y el intercambio de material genético o transferencia horizontal de genes entre diversas especies, sobre todo en procariotas<sup>195</sup>.

- B. Algunas de dichas variaciones son hereditarias, aunque Darwin careciera de una teoría de la herencia que encajara con la tesis evolutiva.
- C. Existe una reproducción diferencial entre los individuos de una población. Es precisamente «*en este hecho de la reproducción diferencial es en lo que consiste la selección natural: unos individuos dejan más descendencia que otros, o, en terminología más técnica, unos individuos tienen mayor eficacia biológica (fitness) que otros*»<sup>196</sup>.
- D. La reproducción diferencial dependerá de la posesión de ciertos rasgos funcionales que permitan a un determinado organismo una mayor adaptación. Ante la presión por la falta de recursos disponibles, son los individuos mejor adaptados los que consiguen dejar más descendientes y, por tanto, sus características se transmitirán en una mayor proporción a las siguientes generaciones.

Uno de los temas históricamente más debatidos respecto al darwinismo se refiere a si los cambios en el mundo se deben, por lo dicho anteriormente, al azar o a la necesidad. Darwin afirma que se deben a las dos cosas. Así, «en la producción de variación predomina el azar, pero la selección propiamente dicha funciona en gran medida por necesidad»<sup>197</sup>. Para Mayr, sin embargo, el azar es la fuerza suprema, por lo que hay un importante componente aleatorio en el proceso de selección natural.

Antonio Diéguez afirma que, si bien la variación de los caracteres de los organismos se produce por azar, en la selección natural no actúa el azar, pues: «los organismos seleccionados no son los que han tenido más suerte, ni tiene cualquier organismo las mismas probabilidades de ser seleccionado que otro. Los organismos que

---

<sup>195</sup> Cfr. DIÉGUEZ, A., *op. cit.*, p. 57.

<sup>196</sup> *Ibid.* Referencia también en CELA, C.J., AYALA, F.J., *op. cit.*, p. 25.

<sup>197</sup> MAYR, E., *op. cit.*, p. 206.

tienen mayor probabilidad de sobrevivir y de reproducirse son aquellos que poseen rasgos que les hacen estar mejor adaptados a su ambiente»<sup>198</sup>. Y añade,

La selección natural no actúa al azar. Los creacionistas confunden la afirmación del carácter aleatorio de las variaciones sobre las que actúa la selección natural con la idea errónea de que en la evolución todo es producto del azar. Qué variaciones tienen éxito y se transmiten a las siguientes generaciones no es cuestión de azar. Por puro azar es sumamente improbable que pueda surgir un rasgo complejo, pero lo que la teoría sostiene no es eso. La teoría exige la combinación de variación aleatoria, selección y herencia o retención de las variaciones más ventajosas. Es esta combinación, en una labor acumulativa continuada en el tiempo, la que produce las adaptaciones<sup>199</sup>.

### 2.2.2.3 *Las críticas científicas a la teoría*

La teoría de la evolución ha sido criticada desde la propia ciencia, críticas «que ha podido contestar o encajar de forma satisfactoria»<sup>200</sup>. Las distintas críticas han constituido en las últimas décadas un desafío a la teoría evolutiva de la selección natural, si bien con la intención de mostrar sus limitaciones y sus carencias. Las más importantes son las que siguen:

a) La teoría de la evolución por selección natural no es suficiente para explicar todos los cambios evolutivos. Así, no logra explicar las novedades que caracterizan a los procesos *macroevolutivos* como, por ejemplo, la aparición de los eucariotas. Para Lynn Margulis «la simbiosis y no la variación gradual es la que está detrás de la gran *innovación* evolutiva que representaron los eucariotas»<sup>201</sup>, se daría así un proceso en el que se van acoplando genomas distintos.

El darwinismo actual no tiene dificultad alguna en reconocer a la endosimbiosis como una causa de variación en los organismos sobre la que actuó posteriormente la selección natural. [...] La diferencia fundamental entre el darwinista ortodoxo y Margulis en este asunto sería que mientras que para el primero los sucesos que implican grandes cambios genéticos habrían sido una excepción más que la regla, Margulis prefiere pensar que es por combinación de genomas como se han formado la mayoría de las especies<sup>202</sup>.

Puede afirmarse en definitiva que el descubrimiento de novedades súbitas en la evolución, como la endosimbiosis, no va necesariamente en contra del papel fundamental de la selección natural como mecanismo evolutivo central, si bien debe admitirse, en efecto,

---

<sup>198</sup> DIÉGUEZ, A., *op. cit.*, p. 59.

<sup>199</sup> *Ibid.*, pp. 129-130.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 84.

que las novedades importantes pueden surgir de forma más rápida de lo que se había pensado dentro de la Teoría Sintética<sup>203</sup>.

Otro de los hechos que la selección natural no logra tampoco explicar es «la existencia de episodios de grandes extinciones de especies que determinaron los patrones diversificadores que la evolución tomó en los periodos posteriores a ellas»<sup>204</sup>. Estos episodios, cuyas causas son físicas (glaciaciones, actividad volcánica, impacto de meteoritos, etc.), habrían provocado la desaparición en un corto periodo de tiempo de un gran número de especies. Para David Raup, las extinciones no habrían sido, por tanto, un asunto de mejor o peor adaptación sino de mejor o peor suerte, por lo que el curso de la evolución, en suma, habría dependido de la suerte más que de la selección natural. Ésta última no puede dar cuenta de su existencia ni de sus efectos pero si se puede afirmar que la selección natural sigue operando antes, durante y después de esos episodios<sup>205</sup>.

Como apunta Diéguez, Darwin conectó la microevolución y la macroevolución mediante el principio de divergencia y acompañado de procesos de extinción. Según este principio

el éxito en la lucha por la supervivencia estará del lado de los individuos que más se diferencien de sus parientes cercanos en el modo de satisfacer sus necesidades, ya que estos podrán escapar de una mayor dureza en la competición por los recursos. Este principio hace que las especies hijas de una especie dada se extiendan por ramas diversas en el árbol filogenético. Muchas de ellas no prosperan en la competición con otras especies y se extinguen, dejando así huecos entre las ramas y creando la apariencia de saltos discontinuos<sup>206</sup>.

b) La teoría del equilibrio puntuado o interrumpido. Según la teoría propuesta por Niles Eldredge y Stephen Jay Gould «la evolución no es gradual», sino que hay periodos de invariabilidad seguido por periodos de cambios bruscos que están «concentrado en esos periodos breves y discretos, en lugares muy concretos y en poblaciones pequeñas»<sup>207</sup>.

Sin embargo, los defensores de la ortodoxia darwinista sostienen que «Darwin no consideró que el cambio evolutivo se produjera siempre a una tasa constante de variación, sino que admitió ritmos de evolución diferentes a escala macroevolutiva y afirmó que la

---

<sup>203</sup> *Ibid.*

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>205</sup> *Cfr. DIÉGUEZ, A., op. cit.*, p. 85.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>207</sup> *Ibid.*



selección natural ejercía una acción intermitente y localizada». De hecho, hay textos donde «están claramente recogidas ideas que la teoría del equilibrio interrumpido asume como si fueran exclusivas: la variabilidad del ritmo del cambio evolutivo, la existencia de grandes periodos sin cambios en una especie, y la posibilidad de que el cambio se concentre en muchos casos en el periodo de especiación y en poblaciones pequeñas»<sup>208</sup>.

c) La teoría neutralista de Kimura, King y Jukes asegura que muchas variaciones de los organismos, al menos en el nivel molecular, son neutras con respecto a su valor adaptativo, y, por tanto, su evolución es azarosa, producto de la deriva genética y no de la selección natural<sup>209</sup>. Pese a que, en un primer momento, esta idea parecía relegar a la selección natural a un papel insignificante, en realidad, constituye una ampliación del darwinismo al considerar que «las *adaptaciones* son el producto de la selección natural y que la deriva genética de variaciones neutras donde tiene su papel dominante es en el nivel molecular». De este modo, «las moléculas de nuestro cuerpo, (...) experimentan una gran cantidad de cambios que son neutros en lo que se refiere a su contribución en la lucha por la supervivencia y el éxito reproductivo». La teoría neutralista afirma que «(...) los cambios adaptativos son muy escasos comparados con los cambios puramente neutrales que también constituyen la evolución»<sup>210</sup>.

Con ello, las adaptaciones serían así cambios evolutivos mucho menos frecuentes que otros cambios menores de tipo bioquímico cuyo efecto sobre la eficacia biológica del organismo es nulo o despreciable.

Como bien señala Diéguez, «la teoría neutral no refuta el darwinismo, pero señala una de sus limitaciones explicativas: en la evolución molecular la selección natural ha tenido un papel menor si se compara con el que han tenido procesos aleatorios. La selección natural, como ya había visto Darwin, no puede explicar todo fenómeno evolutivo»<sup>211</sup>.

El cambio evolutivo no puede, por tanto, explicarse únicamente a través de la selección, sino que podríamos hablar del juego de la variación y la invarianza, las

---

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>209</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 90.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 92.

mutaciones, las fuerzas internas de generación de variación, pero la selección natural está presente, aunque su grado de efectividad sea variable<sup>212</sup>.

### **2.2.3 Del evolucionismo al monismo jonasiano**

Andrés Moya realiza una propuesta que conviene tener en cuenta para el posterior desarrollo de nuestra reflexión. Para él lo más destacado de la propuesta evolutiva sería el pensamiento poblacional que, frente al fijismo clásico, «se centra en la noción de variación o variabilidad de los componentes de la población», la cual «está compuesta por unidades individuales diferentes, y es la citada variación el sustrato que permite el cambio, por cuanto las unidades son susceptibles de perpetuarse en el tiempo de forma diferente»<sup>213</sup>.

La variación, por tanto, es el motor de la evolución. Frente al esencialismo, la diversidad es la nota característica de lo vivo. Un mundo vivo en el que hay una continuidad:

Sobre el árbol de la vida, desde el primer organismo hasta cualquier ser actual, podemos trazar una línea sinuosa, pero continua, que los conecta. [...] Una vez arranca, o debiera decir se sintetiza -porque la primera forma de vida es una compleja síntesis química-, la vida se despliega, de vez en cuando amaina, pero siempre se recupera. Si la diferencia no fuera un elemento primordial de los seres vivos no podríamos explicar su despliegue, su diversidad<sup>214</sup>.

La teoría de sistemas complejos, con todas sus riquezas, incurre a veces en un esencialismo cuando busca a toda costa regularidades, patrones que acaban restando importancia al individuo, a la unidad componente del sistema en pro de la interacción entre elementos individuales del sistema emergente. Olvida el pensamiento poblacional que «valora la naturaleza diferencial del individuo componente»<sup>215</sup>, y es que cada elemento que compone las jerarquías va a ser insustituible.

Moya pone el siguiente ejemplo: podemos considerar la vida y la conciencia como propiedades emergentes a partir de los elementos que las componen. Pero si quisiéramos recrearlos, fabricarlos, deberíamos tener un conocimiento de los componentes. Por ello, «la organización de lo vivo, en su continua dinámica evolutiva, promueve jerarquías

---

<sup>212</sup> Cfr. MOYA, A., *op. cit.*, p. 42.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>214</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 49.

emergentes, pero en modo alguno las nuevas emergencias pueden hacer abstracción de las jerarquías subyacentes y de los elementos que las componen»<sup>216</sup>.

Y es que un sistema se compone de partes, a su vez constituidas por «componentes que, en sus niveles respectivos de jerarquía, funcionan según la lógica propia o con las leyes que caracterizan su nivel de emergencia»<sup>217</sup>. La información está, así, asegura Moya, en cada uno de los niveles de la jerarquía en cada componente, por ello cree que es más conveniente abordarlo desde un monismo evolutivo a la manera jonasiana «donde entidades como los cromosomas o los cerebros están sometidas a la dinámica evolutiva y vienen caracterizadas por propiedades que, en cierto modo, van emergiendo [...] y son perfectibles»<sup>218</sup>.

#### **2.2.4 La evolución en la filosofía de Hans Jonas**

Retomemos, tras este breve acercamiento al pensamiento evolucionista y a la teoría de la selección natural darwiniana, la cuestión ontológica que Hans Jonas presenta con claridad, advirtiéndonos, antes de adentrarnos en su interpretación, que:

Todas las revisiones actuales de la ontología heredada parten casi axiomáticamente de la concepción del ser como “devenir” y buscan en el fenómeno de la evolución cósmica la clave que les permita superar las viejas alternativas<sup>219</sup>.

Como se acaba de señalar, el significado original de la palabra *evolución* remitía al proceso de crecimiento de los organismos individuales: idea de preformación y despliegue (lo que se desenvuelve estaba envuelto en la célula germinal). Sin embargo, para el concepto moderno de *evolución*, la materia, estructura dinámica, da-de-sí por sí-misma la vida progresivamente, sin plan ni finalidad.

Esta novedosa definición respecto al pensamiento tradicional supone, para Jonas, que el monismo materialista se imponga progresivamente. A partir de Darwin la sucesión de los organismos se entiende como un proceso dinámico que se realiza ciegamente, de modo que las formas vitales procederían unas de otras, provocando la pregunta por la primera forma vital, es decir, por la transición de lo inorgánico a lo orgánico: «la causalidad eficiente debe explicar el surgimiento de lo más avanzado a partir de lo primitivo, pero al hacerlo así debe mantener esto último tan inequívocamente primitivo

---

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 52 y pp. 83-84.

<sup>219</sup> *PV*, p. 84; *POL*, p. 58.

como es en sí mismo»<sup>220</sup>. De este modo, «tan pronto existe vida, ella misma va determinando progresivamente sus propias condiciones para el juego mecánico de las variaciones»<sup>221</sup>.

En definitiva, para Jonas la vida es vista por el darwinismo como una aventura sin plan ni fin determinado (sin teleología), oponiéndose a la comprensión tradicional que suponía tanto un plan natural como formas vitales iniciales configuradas en su totalidad. La teleología deja de ser paradigma explicativo y la vida, en su evolución, comienza a explicarse por la acción acumulativa de la mutación hereditaria junto con la selección natural:

Fue la teoría darwiniana de la evolución, con su conexión de variación por azar y selección natural, quien consumó la expulsión de la teleología de la naturaleza. Los “fines”, a partir de ahora superfluos incluso en la historia de la vida, se retiraron por completo a la subjetividad<sup>222</sup>.

La estructura orgánica dada es contemplada por la evolución como un producto de la vida, es decir, «como resultado y punto provisional de detención de un constante dinamismo»<sup>223</sup>. La vida aparece ya, por tanto, en el equipamiento estructural que le permite vivir, como debida a sí misma, como su propio resultado.

Organismo y entorno, y no el resultado de la actividad de una naturaleza autónoma, conforman el sistema que induce a la conducta vital a manifestarse en distintos modos, siendo «la relativa estabilidad y especificidad de la conducta de las distintas especies» lo que representa en cada caso el equilibrio alcanzado entre los dos factores. Pero aún más, la misma estructura orgánica, determinada también por las condiciones de su existencia, «representa un equilibrio temporal en la situación del género a largo plazo»<sup>224</sup>.

Pues bien, la doctrina darwiniana, con su explicación inmanente del origen de la vida y, por tanto, de nuestro origen, supuso un shock para el horizonte creacionista de la filosofía y para el occidente cristiano, pues la «última patria» de trascendencia quedó

---

<sup>220</sup> *PV*, p. 67; *POL*, p. 44.

<sup>221</sup> *Ibid.*

<sup>222</sup> *PV*, p. 68; *POL*, p. 44. Abordaremos más adelante como la solución para Jonas es la extensión de la subjetividad más allá del ser humano.

<sup>223</sup> *PV*, p. 69; *POL*, p.45.

<sup>224</sup> *PV*, p. 70; *POL*, p. 46.

aniquilada por el monismo omnipotente de una naturaleza no intencionada y mecánica<sup>225</sup>. Esta concepción moderna de la vida, junto a la desaparición de las esencias inmutables, tendrá para Jonas graves consecuencias para la filosofía del momento.

La falta de fijación de la especie a la que conduce el evolucionismo, así como la conexión con el principio del entorno, despoja al sujeto de la vida de cualquier determinación originaria e inmanente. La esencia creada, por tanto, propia de la vida como tal e inmutable, queda reducida a un mínimo: la mera autoconservación, por lo que serán las influencias «situacionales» las que susciten la riqueza de superestructura y conducta con la que la vida se sorprende a sí misma.

Así, la situación vital con la que nos encontramos, en continua transformación y donde la variabilidad genera inestabilidad, nos conduce a pensar, siguiendo a Jonas, en la ausencia de una «forma sustancial» predeterminada. Junto con la negación de la esencia, la destrucción de la idealización del hombre como animal racional o como creado a imagen y semejanza de Dios, provoca el encuentro del existencialismo con la «nada». Con la desaparición de la idea de creación, desaparecía también esa «imagen» junto a la de su creador, quedando la razón reducida a un medio instrumental al servicio de objetivos y criterios ajenos:

La razón no puede legislar ni siquiera sobre la elección de sí misma como algo superior a un mero medio. Y el uso de la razón como un medio es compatible con cualquier fin, por irracional que ese fin sea<sup>226</sup>.

Del mismo modo, la pérdida de un ser del hombre que vaya más allá del río del devenir implica el nihilismo nietzscheano y su intento de superarlo a través de la voluntad de poder, «la única alternativa una vez que la esencia original del hombre se había volatilizado debido a la índole cambiante y caprichosa del proceso evolutivo»<sup>227</sup>. El

---

<sup>225</sup> También Andrés Moya se referirá al por qué de la aversión al evolucionismo, para él se debe a que «la teoría evolutiva viene a sugerirnos [...] que no somos seres de Dios, sino un ser más de la naturaleza, producto azaroso de las fuerzas ciegas que controlan su naturaleza» [MOYA, A., *op. cit.*, p. 73]. Es lo que Ayala también denomina como el descubrimiento más importante de Darwin: diseño sin diseñador. Es solo gracias al pensamiento evolutivo como llegamos a la naturalización del hombre quien comparte caracteres con otras especies próximas en tanto tienen un origen común, aunque también habrá elementos que le hacen singular: singularidad como emergencia de novedades: la cultura, el lenguaje y la organización social; y la singularidad en tanto que el hombre puede transformar de manera genuina alterando, por ejemplo, genéticamente las especies domesticadas o incluso alterando el medio físico.

<sup>226</sup> PV, p. 71; POL, p. 47.

<sup>227</sup> PV, p. 72; POL, p. 47.

darwinismo concuerda y colabora con el existencialismo, siendo éste, como veremos, la última consecuencia de la victoria del nominalismo sobre el realismo.

#### 2.2.4.1 Necesidad y contingencia

La contingencia esencial, junto a la necesidad causal, fue extendida a la vida misma por el evolucionismo. Esta divisa (necesidad más contingencia) expresa que «se da una plena concordancia entre las “causas” del sistema, pero que no existe “razón” alguna de que sea como de hecho es»<sup>228</sup>.

La combinación de necesidad y contingencia se puede reconocer, a juicio de Jonas, en diferentes aspectos del reino de la vida:

1. Inversión de la fe en la superioridad de los orígenes, de modo que la estructura superior puede surgir contingentemente de estructuras más primitivas<sup>229</sup>.
2. Inversión de la relación entre estructura dada y su función, pues la estructura orgánica, condición de la función específica, está también en función del dinamismo vital, al que le preocupa el negocio de la vida y su decurso como tal:

La especie, una estructura relativamente estable que conserva temporalmente su identidad, es un resultado contingente de la historia de la vida que carece de estatus final en la creación y que no indica hacia dónde se dirigirá a continuación<sup>230</sup>.

Por ello, el flujo dinámico imprime en la vida una radical contingencia.

3. Las condiciones externas son el principal elemento activo de la evolución. «La vida da origen al género» sólo si el concepto «vida» abarca la interacción organismo-entorno.

Las formas que van surgiendo son «adaptaciones» a las condiciones, las cuales, representan un equilibrio dinámico entre las condiciones del entorno y las posibilidades contingentes que ofrece la inestabilidad orgánica.

---

<sup>228</sup> *PV*, p. 73; *POL*, p. 49.

<sup>229</sup> Se produce así la inversión de esa idea clásica de superioridad de la causa creadora sobre sus efectos. Si en la idea clásica la causa tenía más energía y era más perfecta, con la deducción genética se invierte el orden y la causa es inferior en articulación estructural, aunque no en cantidad [*cfr.* *PV*, p. 64; *POL*, pp. 40-41].

<sup>230</sup> *PV*, p. 73; *POL*, p. 49.

En definitiva, nos encontramos ante un sistema plural de relaciones que conduce a la combinación de necesidad y contingencia<sup>231</sup>. ¿Cómo se distribuye la causalidad entre los factores que conforman la situación evolutiva?

Para el darwinismo la situación evolutiva la conforman, como hemos visto, organismo y entorno. En el primero se dan unas variaciones contingentes, de lo que deducimos que nada es estable en la naturaleza. En el segundo la selección natural como prueba constante entre las alternativas de ser y no ser inmanentes a la vida.

La selección natural, que como ya se indicó, debe ocupar el puesto de la teleología, favorece el progreso eliminando. Así, «explica la desaparición, no la aparición de formas; reprime, pero no crea»<sup>232</sup>. La selección natural elige entre los materiales que le son ofrecidos, sin embargo, el surgimiento de nuevas formas «queda enteramente en manos del juego arbitrario de las desviaciones del modelo»<sup>233</sup>. De este modo, el progreso se produce por el infortunio, el ascenso por el azar<sup>234</sup>.

La estabilidad, característica esencial del sistema genético (transmisor de la herencia), se ve alterada por las mutaciones, perturbaciones que perjudican a la fidelidad de la transmisión:

El elevado grado de organización alcanzado por todo animal o por el hombre se revelaría como una gigantesca monstruosidad en la que ha venido a parar la ameba original a consecuencia de una larga serie de enfermedades. Por ello, toda forma “superior” es en realidad la variedad anormal, de suyo indistinguible de las degeneraciones, de formas “más bajas”, si bien se trata de una variedad que ha resultado poseer mayor valor para la supervivencia de las restantes<sup>235</sup>.

#### 2.2.4.2 Sistema, devenir y equilibrio

La existencia de este principio negativo de selección de lo real, la selección natural, que no opera por elección entre lo posible, sino por desaparición de los elementos

---

<sup>231</sup> Cfr. *PV*, p. 74; *POL*, p. 49.

<sup>232</sup> *PV*, p. 75; *POL*, p. 51.

<sup>233</sup> *Ibid.*

<sup>234</sup> Conviene señalar que para Jonas la selección evolucionaria consiste exclusivamente en la ventaja de determinados modos de comportamiento para la supervivencia, por ello la diferencia del ser humano con respecto al animal se traslada a la superior eficacia de tener éxitos. Su existencia mental se interpreta de manera instrumental como medio para el éxito y la adquisición de valores e incluso el sentido de lo específicamente humano se determina en función de este pragmatismo. Lo que para el filósofo alemán sigue sin aclararse es «el enorme superávit de lo devenido de esta manera en comparación con la finalidad que lo explica» [*DE*, p. 45].

<sup>235</sup> *PV*, p. 76; *POL*, p. 51.

imposibles, hace que puedan surgir, sin propósito alguno, *de y en* la naturaleza sistemas armónicos, y a sí misma como una armonía de sistemas armónicos, en virtud de una fuerza ciega, es decir, en virtud del mero principio del cambio en sí y sin ningún otro principio rector que la posibilidad (capacidad de existir) y la ocasión (ocasión también para lo imposible)<sup>236</sup>.

En el comienzo, toda ocasión, sin reglas, está abierta a un gran campo de posibilidades. El resultado, producto de la selección, condena a muchas posibilidades al no ser y lo sucedido se convierte en ley de lo que sucederá, y de la falta de ley sale una ley: es más, el mínimo de ley inicial se va incrementando hasta alcanzar un grado máximo. Así el todo va definiendo condiciones de «componibilidad»<sup>237</sup> cada vez más exigentes, por lo que el mecanismo de selección se va haciendo cada vez más unívoco y las ocasiones que se dan son cada vez más específicas. En resumen, «tanto la posibilidad como la ocasión se canalizan en una *dirección* más y más determinada, hasta que una vez acabado el sistema solamente admite su propia posibilidad y representa él mismo la ocasión permanente de su realización, es decir, de su repetición como única forma de cambio»<sup>238</sup>. Esa direccionalidad, aclara Jonas, no es teleología aunque lo parezca, e iría dirigida a un mayor orden y necesidad, mientras que el devenir es la disminución de contingencia e indeterminación, una «progresiva disminución de su propia condición de posibilidad»<sup>239</sup>.

Quizá convendría preguntarse aquí si el concepto de sistema es adecuado para hacerse cargo de hechos vitales. Jonas lo hace ante dos cuestiones principales: el modo de concebir el devenir y el modo de concebir el ser. Sobre el devenir afirma que tan pronto se alcance el equilibrio al que el dinamismo del desequilibrio existente conduce, la *ocasión* deja de existir. Ciertamente, asegura, el equilibrio será dinámico, y el sistema estará en funcionamiento y se irá moviendo, pero ese movimiento será el retorno periódico de estados idénticos, y ese período será por su parte el tiempo propio del sistema. Por tanto, solo hay historia allí donde un sistema se está constituyendo o ya se está deshaciendo, esto es, allí donde se asiste a un proceso de formación o de disolución. Un sistema como tal no tiene historia, pues armonía e historicidad se excluyen recíprocamente.

---

<sup>236</sup> Cfr. PV, p. 95.

<sup>237</sup> PV, p. 96.

<sup>238</sup> *Ibid.*

<sup>239</sup> *Ibid.*



«No hay nada nuevo bajo el sol», pero entonces ¿cómo pudo empezar a existir? El orden del ser existente, el sistema en su conjunto, no ha llegado a ser, sino que solo en su marco tiene lugar el devenir de las distintas partes perecederas del imperecedero conjunto de la naturaleza. Naturaleza y principio inmutable de cambio son la misma cosa. Por tanto, no hay historia alguna del mundo o de la naturaleza, sino solamente descripción de los tipos de surgimiento y desaparición peculiares de los individuos de esas especies.

Sin embargo, la ontología de la ciencia moderna modificó profundamente esta concepción, sustituyendo el concepto de materia pasiva por el de cuerpo, el cual, como portador de fuerzas positivas lleva en sí mismo el fundamento de determinación de las configuraciones en las que la suma de los cuerpos presenta al ser en cada caso. El concepto moderno de energía y la posición central que ocupa en la noción de realidad llevan a ver en el *acontecer*, entendido como la continua transformación de la energía, el aspecto central del ser y en el cambio su expresión más adecuada. Así, la permanencia del sistema se convierte en un caso especial dentro del proceso.

De una vida se puede decir que se compone de los momentos en que se vive. Cada uno de sus momentos le añade algo nuevo que no estaba contenido en las fases o momentos precedentes y que, por tanto, no es mera transformación de lo mismo. Cada instante es cualitativamente distinto de los restantes y se convierte en eslabón de una secuencia irreversible e irrepetible. En definitiva, la vida no alcanza su totalidad propia y su identidad es lo que da cohesión a la multiplicidad de los componentes de su serie temporal.

La actividad que consiste en conservarse mediante la renovación de estados de equilibrio a los que la dependencia del entorno no permite que duren largo tiempo, por tanto, la conservación como continua elaboración, es el contenido del funcionamiento del sistema y, con ello, el sentido de su existencia.

### **2.3 CONCLUSIÓN**

El darwinismo constituyó, por un lado, la caída del dualismo y, por otro, el triunfo de un monismo materialista<sup>240</sup>. Así, ambos provocaron la caída del aislamiento del hombre, destruyendo su estatus especial pues,

---

<sup>240</sup> Veremos en el capítulo 4 al hablar de la teleología, cómo Francisco J. Ayala sí encuentra reductos de teleología en la teoría darwiniana, la cual no hay que confundir con el neodarwinismo representado por Mayr.

a partir de ese momento, la “continuidad” de origen que vinculaba al hombre con el mundo animal hacía imposible considerar a su espíritu, y a los fenómenos espirituales en general, como la irrupción de un principio ontológico ajeno en precisamente ese punto de la corriente global de la vida<sup>241</sup>.

Si el espíritu, por tanto, ya no era considerado como discontinuo con la historia prehumana de la vida, había que extenderlo a la animalidad en algunos de sus niveles. Y esa será la propuesta de Jonas como veremos en el capítulo 5, extender la interioridad o subjetividad a plantas y animales<sup>242</sup>.

A pesar de que muchos consideraron y siguen considerando como un ultraje afirmar el origen animal del ser humano, Jonas, sin embargo, afirma que gracias a dicha consideración el reino de la vida recupera su dignidad, ya que, según el principio de gradación constante, se extiende a todo el reino de la vida los atributos del alma cristiana: sentir, tender, sufrir y gozar. Con palabras de Jonas: «Todos son portadores de aquella interioridad de la que el hombre, el ejemplar más avanzado de su género, es consciente en sí mismo»<sup>243</sup>. Esta interioridad, presente desde el comienzo de la vida, no permite la suficiencia de una interpretación meramente mecanicista. Y esta es la crítica principal al darwinismo, pues, ¿acaso, se pregunta, pueden explicarse desde un presupuesto únicamente mecanicista las «máquinas» orgánicas complejas y sutiles, es decir, lo vivo? Jonas se cuestiona, como cualquier filósofo que contemple la vida sobre nuestro planeta, que este proceso sea ciego. Es decir,

no podrá aceptar, en efecto, que ese proceso se agote en una permutación mecánica de elementos indiferentes que, al seguir su curso, va depositando sus resultados casuales en forma de especies y junto con ellas, de modo igualmente casual, da origen a las manifestaciones de lo subjetivo que se unen a los resultados físicos al modo de un subproducto tan enigmático como superfluo<sup>244</sup>.

La teoría no puede, para Jonas, «conformarse con el veredicto de la pura falta de relaciones ni con el desesperado recurso a un continuo milagro de coordinación

---

<sup>241</sup> PV, p. 82; POL, p. 57. Como ya se mencionó anteriormente, en la versión en inglés se utiliza el concepto *mind* en lugar de espíritu.

<sup>242</sup> Aunque se verá más adelante (4.4), conviene recoger aquí como para Jonas interioridad y subjetividad son dos conceptos idénticos, si bien Jonas reconoce creer en una subjetividad sin sujeto o una interioridad germinal apetitiva [Cfr. *El principio de responsabilidad. Ensayo para una ética de la civilización tecnológica* (Traducción de J.M. Fernández Retenaga), Herder Editorial, Barcelona 1995 (1ª edición digital 2014), posición 2120 (en adelante se cita con las siglas PR y se indica la posición en la edición digital)].

<sup>243</sup> PV, p. 82; POL, p. 57.

<sup>244</sup> PV, p. 13; POL, p. 1.

divina»<sup>245</sup>. La voz de nuestra experiencia es imposible de acallar, pues separaríamos, he ahí el error del cartesianismo y la ciencia natural, la razón y el saber inmediatos.

Y es que la vida, en definitiva, es vida material, es ser orgánico, pero es en el cuerpo vivo donde está atado el nudo del ser<sup>246</sup>, un nudo que el dualismo corta pero que no desata pese a los intentos del materialismo y del idealismo. Por eso Jonas, frente a la visión monista que nos amenaza en la actualidad con una visión empobrecida de nosotros mismos, que pierde ciertas concepciones valiosas del dualismo, y reconociendo que es en el cuerpo vivo del hombre donde el organismo se trasciende y encuentra en la Vida su plenitud, «ha llegado el tiempo para la tarea de la antropología filosófica de volver a reflexionar sobre lo esencialmente transanimal en el ser humano, pero sin negar su animalidad»<sup>247</sup>.

---

<sup>245</sup> *PV*, p. 89; *POL*, p. 63.

<sup>246</sup> Se necesita para Jonas un pensamiento unitario, una filosofía de la vida integral, una biología filosófica. Porque el mundo es orgánico y lo orgánico prefigura lo espiritual, siendo lo espiritual una expresión acabada del metabolismo propio de lo orgánico.

El ser humano es la expresión más acabada de esta unidad procesual y gradual que es el Ser. En él confluye lo orgánico que llega hasta la expresión de la libertad como proceso natural de su metabolismo propio. El dualismo queda superado en sentido hegeliano: negado y asumido. Se niega la separación de principios, pero se asume la dualidad de los mismos. Espíritu y cuerpo, son la expresión del ser que mejor expresa la realidad: el hombre. En el hombre se expresa el Ser en tanto que Vida, siendo la Vida la única forma de explicar realmente el Ser.

<sup>247</sup> *DE*, p. 46.

## CAPÍTULO 3

### LA VIDA. UNA HAZAÑA PELIGROSA

*Vida... Esta palabra es tan fácil de entender y, sin embargo, es tan enigmática para cualquier persona pensante. A. Oparin<sup>248</sup>.*

«Nuestra vida es nuestro ser»<sup>249</sup> escribía Ortega en el año 29. Y es que durante los últimos decenios del siglo XIX y el siglo XX grandes pensadores, entre otros, William James, Sigmund Freud, Henri Bergson, Miguel de Unamuno, Ernst Cassirer, Von Uexküll, Helmuth Plessner<sup>250</sup>, Alfred Whitehead u Ortega y Gasset, van a abordar la cuestión de la vida. Lo hicieron desde distintos enfoques y perspectivas, pero, en su mayoría, intentando escapar de ese dualismo tan manido que hemos presentado y criticado en el capítulo precedente<sup>251</sup>.

En este capítulo esbozaremos cómo Hans Jonas intenta desprenderse del mecanicismo y de los reduccionismos. Así, mientras que la biología científica se limita a estudiar los fenómenos físicos externos ignorando que la interioridad forma parte de la vida y reduciendo la interioridad a una característica exclusiva del hombre, nuestro autor dará un salto, también por encima del aislamiento antropológico del existencialismo para

---

<sup>248</sup> OPARIN, A., «La naturaleza de la vida», en: BEDAU, M.A., CLELAND, C.E. (comps.), *La esencia de la vida*, FCE, Ciudad de México 2016, p. 153.

<sup>249</sup> ORTEGA Y GASSET, J., «¿Qué es filosofía?», en: *Obras completas*, vol. VII, Revista de Occidente, Madrid 1964, p. 418.

<sup>250</sup> Se ofrece en apéndice a este capítulo una breve relación entre la propuesta de Plessner y la de Jonas.

<sup>251</sup> Podríamos, quizá, por su oposición al mecanicismo, situar a estos autores como vitalistas. Ahora bien, como bien precisó Ortega en el artículo dedicado a esta cuestión escrito en 1924, ellos no se ajustan a la definición del vitalismo como teoría biológica que considera que la vida y los fenómenos naturales no pueden ser reducidos a las leyes de la física o de la química. Pero tampoco lo hacen, quizá, al vitalismo filosófico que bien defiende que el proceso biológico es regido por las leyes generales orgánicas (adaptación, ley del mínimo esfuerzo, economía) y en el cual se sitúan los positivistas; bien defiende que la razón no es el modo superior de conocimiento sino la vivencia inmediata de la realidad, es decir, de manera intuitiva en una intimidad transracional con la realidad viviente (Bergson). Pero hay una tercera definición referida a aquellos que creen necesario situar en el centro el problema de la vida. Es en esta donde se sitúa el propio Ortega, quien acepta ser considerado como raciovitalista en tanto considera la vida como un dato absoluto, irreductible, punto de partida y soporte de la reflexión personal.

Para Jonas, pero también para Plessner, Spaemann, Portmann, Unamuno u Ortega, la realidad radical es la vida, y a reflexionar y conjeturar sobre ella dedican su trayectoria filosófica.

[Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., «Ni vitalismo ni racionalismo», en: *Obras completas*, vol. III, Revista de Occidente, Madrid 1966, pp. 270-280; GONZÁLEZ RECIO, J.L., «El tenaz espectro del vitalismo» en: *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, nº extra 1, 1992, pp. 823-838; SILVEIRA, S., «La filosofía vitalista. Una filosofía del futuro» en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 25, enero-diciembre, 2008, pp. 151-167.

proponer una «renovada lectura filosófica del texto biológico»<sup>252</sup> que recupere la dimensión interna para comprender lo orgánico.

De ello se sigue que Jonas proponga una interpretación *existencial* (decía en 1966) u *ontológica* (en 1973)<sup>253</sup> del viviente «siguiendo [para ello] el desarrollo ascendente de las capacidades y funciones orgánicas: metabolismo, movimiento y apetito, capacidad de sentir y percepción, imaginación, arte y concepto» en ese continuo «aumento de libertad y peligro, que alcanza su culminación en el hombre»<sup>254</sup>.

La inquietud de Jonas por la naturaleza del ser se vio convertida en el interrogante por el ser de la naturaleza en sus años de soldado: «quizá el estar físicamente expuesto, con lo que el destino del cuerpo se impone con fuerza, su mutilación se convierte en el temor fundamental, contribuyó a la nueva reflexión»<sup>255</sup>. Y es que Jonas reconoce años después, en 1986, que, si bien sabía de la *Sorge* del *Dasein* por Heidegger, en un sentido espiritual, nada sabía del primer fundamento físico, es decir, de la corporalidad «a través de la cual somos una parte más de la naturaleza, entretejidos pobre y vulnerablemente en el entorno natural; a través del metabolismo, la condición de todo lo demás»<sup>256</sup>. Y añade,

Pero en *Ser y tiempo* el cuerpo se omitía y la naturaleza se relegaba como lo meramente existente. También la fenomenología, en el sentido de Husserl, si bien podía ocuparse de la conciencia de la corporalidad propia, incluso explicar el sentimiento del hambre, cuando se trataba su sentido objetivo, esto es, que el animal humano necesita alimento, y tanto o cuanto de él (lo que los marxistas sí te recordaban), éste quedaba fuera de la inspección del sujeto- Sobre esto ya informan la biología y, por detrás de ésta, la física. Pero no sabíamos nada de ellas.

Serán las lecturas en los tiempos de guerra las que permitan a Jonas ahondar en la biología y con ello, adentrarse en una nueva dimensión de su investigación. Si en el capítulo previo basábamos nuestro análisis, en gran parte, en los capítulos *El problema*

---

<sup>252</sup> *PV*, p. 9; *POL*, p. xxiii.

<sup>253</sup> *Cfr.* TIBALDEO, R.F., *op. cit.*, p. 90. Como ya se señaló, hay algunos cambios entre la versión de 1966 y 1973. En el empleo o no de la palabra existencial, así como en la desaparición del capítulo dedicado a la teología y Heidegger en la versión alemana de 1994 (que completa aún más la de 1973), Roberto Franzini Tibaldeo atisba una diferente intensidad en su confrontación con su maestro. Quizá, como indica L. Vogel, el uso de Jonas del término «existencial» en el 66 testificaría que el intento jonasiense en su conjunto no iba aún más allá del horizonte teórico del Maestro.

<sup>254</sup> *PV*, p. 10; *POL*, p. xxiii.

<sup>255</sup> *CCVP*, p. 145.

<sup>256</sup> *CCVP*, p. 144.

de la vida y del cuerpo en la doctrina del ser y Aspectos filosóficos del darwinismo<sup>257</sup>, en este lo haremos sobre el ensayo medular de *The Phenomenon of Life*, titulado «¿Es Dios un matemático?». Este ensayo fue escrito por Jonas en 1951 en su primer año en Canadá<sup>258</sup>. Para su elaboración tomó los materiales reunidos en las «Cartas formativas» enviadas a su mujer desde el frente de batalla. En este ensayo bosqueja el programa de su nueva ontología, en términos de una biología filosófica, cuyos fundamentos están en los rendimientos ontológicos del fenómeno del metabolismo como proceso de autoconstitución de lo mínimo vivo en una individualidad ontológica *por sí y para sí*<sup>259</sup>.

Antes de adentrarnos en la interpretación, a nuestro juicio, ontológica del fenómeno de la vida, permítasenos hacer un breve acercamiento al término *vida*, haciendo hincapié en la conceptualización científica del siglo XX. Para, en un segundo momento, detenernos en dos autores que han configurado el esquema interpretativo jonasiano: Baruch Spinoza y Alfred North Whitehead. Será en los puntos tercero y cuarto cuando abordaremos la categoría jonasiana de metabolismo y la creciente mediatez que se da, gracias a la libertad dialéctica respecto a la materia, en plantas, animales y ser humano.

### 3.1 CONCEPTUALIZACIÓN HISTÓRICA DEL CONCEPTO VIDA

#### 3.1.1 Un intento de definición

Podríamos comenzar y, a la vez, terminar nuestra búsqueda de una definición de vida con las palabras de la filósofa Carol Cleland:

Es errónea la idea de que se pueda responder a la pregunta “¿qué es la vida?” mediante una definición de la “vida” [...] No se requiere una definición, sino una teoría general sobre la naturaleza de los sistemas vivientes. [...] En ausencia de una teoría general de los sistemas vivientes, el análisis de los aspectos que actualmente asociamos con la vida con toda probabilidad no proporcionaría una respuesta particularmente informativa a la pregunta<sup>260</sup>

Pese a ello han sido muchos los intentos que a lo largo de la historia han intentado definir la vida. Seguimos en este breve recorrido al investigador Carlos Briones, pero

---

<sup>257</sup> Capítulos 1 y 3 de la edición alemana de 1994 y, por ende, de la traducción española; ensayos 1 y 2 de la edición de 1966 en inglés.

<sup>258</sup> *¿Es Dios un matemático?* fue escrito en 1951 aunque el primer acercamiento jonasiano a la expresión «Is God a Mathematician?» se remonta a una conferencia del 1 de diciembre de 1946 en la *Jerusalem Historical and Philosophical Society*.

<sup>259</sup> LECAROS, J.A., *La fundamentación ontológica de la ética de la responsabilidad de Hans Jonas: El vínculo entre bíos, télos y éthos* [Tesis doctoral], Universidad Complutense, Madrid 2015, p. 46.

<sup>260</sup> CLELAND, C.E., CHYBA, C., «¿Hay una definición de la “vida”?», en: BEDAU, M.A., CLELAND, C.E. (comps.), *op. cit.*, pp. 661-662.

remitimos también a la compilación llevada a cabo por Carol Cleland que ofrece una panorámica histórica filosófica y científica sobre la cuestión<sup>261</sup>. Comenzamos el recorrido en el siglo IV a.C cuando Aristóteles la definía como «aquello por lo cual un ser vivo se nutre, crece y perece por sí mismo». La teoría de la generación espontánea hizo necesaria una reformulación del concepto, así Engels definía en 1894 vida como «el modo de existencia de estructuras proteicas que consiste en la autorrenovación constante de los componentes químicos de sus estructuras». Oparin, en 1924, escribió que «la peculiaridad específica de los organismos vivos es que sólo en ellos se ha reunido e integrado una combinación extremadamente compleja de un gran número de propiedades y características que están presentes, en forma aislada, en diversas entidades inorgánicas e inertes». De este modo, se considera en la actualidad la imposibilidad de definir los seres vivos sobre la base de una única sustancia o de una única propiedad.

El físico Erwin Schrödinger marcó un hito en la reflexión científica sobre los fenómenos vitales. En el prefacio de su libro *¿Qué es la vida?* publicado en 1943 afirmaba lo siguiente: «¿Cómo pueden explicar la física y la química los sucesos en *el espacio y el tiempo* que tienen lugar dentro del marco espacial de un organismo viviente? La respuesta preliminar que este librito intentará exponer y establecer puede resumirse así: la obvia incapacidad de la física y la química actuales para explicar tales sucesos no constituye en absoluto una razón para dudar que estas ciencias sean capaces de esclarecerlos»<sup>262</sup>. Esta obra, que resultó muy influyente, pudo contribuir al desarrollo de la biología molecular. Para Schrödinger, la vida es materia que repite su estructura a medida que crece, como un cristal, un extraño cristal aperiódico, pero más fascinante e impredecible<sup>263</sup>.

Físicos y biólogos teóricos recogieron el testigo de Schrödinger, así para Ilya Prigogine «los seres vivos son sistemas disipativos no-lineales y alejados del equilibrio, que evolucionan de forma irreversible»; Robert Rosen que planteó la vida en términos de ciclos de metabolismo y reparación; Humberto Maturana y Francisco Varela, para quienes los seres vivos son entidades *autopoiéticas*, es decir, sistemas capaces de auto-

---

<sup>261</sup> Cfr., BRIONES, C., FERNÁNDEZ SOTO, A., BERMÚDEZ DE CASTRO, J.M., *op. cit.*, pp. 153-160; Se pueden también consultar: GONZÁLEZ RECIO, J.L., *Teorías de la vida*, Síntesis, Madrid 2004; BEDAU, M.A., CLELAND, C.E. (comps.), *op. cit.*; OPARIN, A., *El origen de la vida*, Akal, Madrid 2015; AMO, R., *Vida y ética*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2017.

<sup>262</sup> SCHRÖDINGER, E., «¿Qué es la vida?», en: CLELAND, C.E. (comps.), *op. cit.*, p. 115.

<sup>263</sup> En lo que sigue: Cfr. BRIONES, C., FERNÁNDEZ SOTO, A., BERMÚDEZ DE CASTRO, J.M., *op. cit.*, p. 156 y ss.

mantenerse y auto-reproducirse; Tibor Gánti, quien asemeja el ser vivo como un *chemotón*, sistema formado por un conjunto de ciclos auto-catalíticos de transformación química, acoplados y compartimentados, que integra tres subsistemas (un metabolismo, un contenedor y un programa químico hereditario); o Manfred Eigen y Peter Schuster, quienes definen la vida como un *hiperciclo*, constituido por ciclos catalíticos auto-replicativos conectados entre sí de forma también auto-catalítica.

Por otro lado, teniendo en cuenta la teoría de la complejidad<sup>264</sup>, y desde el punto de vista químico, un ser vivo sería un sistema complejo formado por componentes moleculares que, en conjunto, tienen la capacidad de catalizar su propia reproducción: «un sistema colectivamente auto-catalítico»<sup>265</sup>.

También, asegura Briones, en el último medio siglo se han propuesto definiciones cercanas a la química y la biología, como la de John D. Bernal para quien «la vida es un sistema de reacciones orgánicas acopladas potencialmente capaces de perpetuarse, catalizadas por etapas y de forma casi isoterma por catalizadores orgánicos específicos y complejos, que son producidos por el propio sistema»<sup>266</sup>. John Maynard Smith planteaba los seres vivos como «entidades que poseen las propiedades de multiplicación, variación y herencia». Por otro lado, Christian de Duve los definía como «sistemas químicos capaces de auto-mantenerse en un estado alejado del equilibrio, crecer y multiplicarse con la ayuda de un flujo constante de materia y energía con el medio». La microbióloga Lynn Margulis decía que «la vida es un proceso físico que cabalga sobre la materia como una ola extraña y lenta. Es un caos controlado y artístico, un conjunto de reacciones químicas abrumadoramente complejas»<sup>267</sup>.

### **3.1.2 Un intento de caracterización científica**

Todos estos conceptos son, quizá, fruto de una concepción esencialista, dirá Andrés Moya, ponemos todo nuestro empeño en categorizar y definir la esencia de algo que, en realidad, se muestra opaco a nuestros intentos por captarla<sup>268</sup>

---

<sup>264</sup> Esta teoría considera que existe una complejidad mínima por debajo de la cual no puede darse el fenómeno vital.

<sup>265</sup> BRIONES, C., FERNÁNDEZ SOTO, A., BERMÚDEZ DE CASTRO, J.M., *op. cit.*, pp. 156-157.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>267</sup> *Ibid.*, pp. 157-158.

<sup>268</sup> MOYA, A., *op. cit.*, p. 38.



Como plantea Diéguez, en su obra *La vida bajo escrutinio*, a la hora de definir el concepto de vida deberíamos preguntarnos: «¿qué es lo esencial y qué es lo accidental en un ser vivo? ¿Qué nos permitiría reconocer que estamos ante un ser vivo, aunque fuera en los estadios iniciales de la evolución? [...] ¿Es la vida el resultado de una peculiar combinación de circunstancias especiales, quizá única en el Universo, o su posibilidad física es muy abierta?»<sup>269</sup>. Para responder a estas preguntas, diversos autores han sistematizado un conjunto de fenómenos que serían específicos del ser vivo.

Farmer y Belin señalaban las siguientes condiciones para afirmar que estamos ante un ser vivo<sup>270</sup>:

1. Posesión de una configuración espacio temporal. Las moléculas y las células de un organismo son reemplazadas constantemente, pero la estructura espacio-temporal se mantiene.
2. Capacidad de autorreproducción (o procedencia de un proceso de reproducción, como en el caso de los híbridos estériles).
3. Almacenamiento de información para una autorrepresentación.
4. Posesión de un metabolismo, es decir, de procesos de intercambio de materia con el entorno sin cambiar por ello sus propiedades generales.
5. Interacción funcional con el entorno ambiental. Adaptación al ambiente, pero también creación y control de ambientes locales.
6. Interdependencia entre las partes, lo que significa que los organismos pueden morir.
7. Estabilidad dinámica frente a las perturbaciones, lo que permite la preservación de la forma y la organización en un medio cambiante.
8. Capacidad de evolucionar a través del linaje.

Hickman, Roberts y Larson en su manual de zoología señalaban como rasgos definatorios de los seres vivos<sup>271</sup>:

1. Exclusividad química: poseen una organización molecular exclusiva y compleja.

---

<sup>269</sup> DIÉGUEZ, A., *op. cit.*, p. 24.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 29.

2. Complejidad y organización jerárquica: macromoléculas, células, organismos, poblaciones y especies. Las propiedades de un nivel no pueden obtenerse a partir del conocimiento de las partes componentes (propiedades emergentes).
3. Capacidad de autorreproducción, con los fenómenos aparejados de la herencia y la variación.
4. Posesión de un programa genético que garantiza la fidelidad de la herencia (código genético).
5. Posesión de un metabolismo mediante el que extraen nutrientes de su entorno.
6. Posesión de un ciclo de desarrollo característico.
7. Interacción con el entorno ambiental.

Podemos extraer de estas caracterizaciones un conjunto de rasgos atribuidos a la vida<sup>272</sup>:

- Orden estructural jerarquizado y organización compleja mantenidos durante un tiempo.
- Capacidad autorreproductiva con producción de variaciones heredables, lo cual implica capacidad de evolución.
- Almacenamiento de información en un programa genético.
- Posesión de un metabolismo.
- Interacción con el medio ambiente.

Significativamente para Diéguez en ninguna de las dos definiciones anteriores se remite «a la materia de la que está compuesta la vida tal como la conocemos: las macromoléculas formadas por largas cadenas de carbono, y ello pese al hecho de que, por lo que nos dice la bioquímica, ningún otro elemento, ni siquiera el silicio, podría servir de base para formar cadenas tan complejas, versátiles y, al mismo tiempo, estables»<sup>273</sup>.

Sin embargo, sí las incluye Ernst Mayr<sup>274</sup> en tanto que los vivientes poseen determinadas propiedades químicas («los tipos de moléculas responsables del desarrollo y funcionamiento de los organismos vivos -ácidos nucleicos, péptidos, enzimas, hormonas, componentes de las membranas...- son macromoléculas que no existen en la

---

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>274</sup> *Cfr. MAYR, E., op. cit.*, pp. 36-37.

naturaleza no viva»<sup>275</sup>), mecanismos reguladores, organización, etc., en posesión de una serie de capacidades:

1. Capacidad de evolución.
2. Capacidad de autorreplicación.
3. Capacidad de crecimiento y diferenciación, siguiendo un programa genético.
4. Capacidad de metabolismo (captación y liberación de energía).
5. Capacidad de autorregulación, para mantener el complejo sistema en estado estacionario (homeostasis, retroalimentación).
6. Capacidad de responder a estímulos del ambiente.
7. Capacidad de cambio a dos niveles: fenotipo y genotipo.

Debido a Schrödinger y a Prigogine también se suele encontrar la caracterización de los seres vivos como *sistemas alejados del equilibrio termodinámico*. «Los seres vivos crean orden a partir del desorden. Crean y mantienen una estructura ordenada, consumiendo para ello energía e intercambiando materia con su entorno». El problema de esta definición es que hay sistemas puramente físicos que se mantienen alejados del equilibrio termodinámico de forma semejante como, por ejemplo, una estrella, un cristal o un tornado.

Otro intento de definición puramente formal que yendo al núcleo esencial de la misma sirva no sólo para los organismos terrestres sino también para una hipotética vida extraterrestre ha sido el de Bernard Korzenievski para quien «un ser vivo es “un sistema de *feedbacks* negativos inferiores subordinado a un *feedback* positivo superior”»<sup>276</sup>. Unos de los problemas de esta definición es que hay entidades no vivas que podrían encajar en esta definición: las formaciones nubosas, los líquidos en el punto de ebullición, el fuego, los remolinos en un fluido, las extrusiones magmáticas, etc. Así, «todos ellos serían sistemas regulados por *feedbacks* negativos que les mantienen dentro de ciertos valores, dados los recursos disponibles, y que están subordinados al *feedback* positivo de su propagación»<sup>277</sup>.

Pero volviendo a la caracterización señalada anteriormente como combinación de definiciones, podríamos señalar como dos aspectos fundamentales de los organismos

---

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>276</sup> Citado en DIÉGUEZ, A., *op. cit.*, p. 31.

<sup>277</sup> DIÉGUEZ, A., *op. cit.*, p. 31.

vivos: el tratamiento de información (autorreproducción) y la autonomía (autocontrol, autorregulación, autocatálisis, metabolismo).

Incluso se podría hablar de dos orientaciones básicas en la caracterización de la vida: el enfoque informacional, que pone el énfasis en la capacidad autorreproductiva o replicativa de los seres vivos y está influido por la teoría de la información y la informática, y el enfoque auto-organizativo, que pone el énfasis en la autonomía de los organismos, en su capacidad para automantenerse, para constituir su propia identidad<sup>278</sup>.

Mientras que el primer enfoque se centra en la reproducción de su organización compleja señalando como características fundamentales de los seres vivos los mecanismos de variación y herencia, el enfoque auto-organizativo se centra en el hecho de que esa organización compleja, además de replicarse, requiere un proceso de codificación y procesamiento de información para mantenerse a sí misma en el tiempo.

El enfoque auto-organizativo es conocido por la teoría de la autopoiesis de Maturana y Varela (años 70) según la cual los organismos vivos son sistemas autopoieticos, es decir, sistemas capaces de construirse y regenerarse a sí mismos, de producir de forma autónoma sus propios componentes, los cuales forman ellos mismos parte de la red que los produce<sup>279</sup>. Varela considera además que la reproducción es una característica secundaria de la vida pues «no es intrínseca a la lógica mínima de la vida. [...] La reproducción es esencial para la viabilidad a largo plazo de la vida, pero sólo cuando hay una identidad puede una unidad reproducirse»<sup>280</sup>.

«En este enfoque auto-organizativo la característica que se destaca en los seres vivos es la de la complejidad automantenida y, por tanto, el *metabolismo*. La vida es un proceso continuo de autoconstrucción metabólica»<sup>281</sup>. Como escriben Margulis y Sagan: «Cada cinco días uno tiene una nueva pared estomacal. Cada dos meses un nuevo hígado. La piel es reemplazada cada seis meses. Cada año, el 98 por ciento de los átomos del cuerpo es reemplazado. Este incesante reemplazo químico, el metabolismo, es un signo seguro de la vida»<sup>282</sup>.

La centralidad del metabolismo como característica central de la vida ha sido objeto de una intensa discusión. Como señala Margaret Boden, el metabolismo sería lo

---

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>280</sup> Citado en DIÉGUEZ, A., *op. cit.*, p. 33.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>282</sup> Citado en DIÉGUEZ, A., *op. cit.*, p. 34.

que distinguiría a los seres vivos que encontramos en la naturaleza de los «seres» de la Vida Artificial, por ello es una de las características decisivas para caracterizar la vida. Boden entiende el metabolismo como «el uso y administración de la energía para la construcción y el mantenimiento del cuerpo, así como para la conducta»<sup>283</sup>.

El problema principal es cómo definir el metabolismo. Y es que una de las limitaciones de este enfoque es que deja fuera cualquier referencia a los mecanismos de la herencia que posibilitan la evolución por selección natural. La segunda limitación es que el concepto de autonomía y auto-organización no es demasiado claro: ¿cuál debe ser el grado de autonomía o de auto-organización necesario para considerar vivo a un ente determinado? Y es que ningún organismo es completamente autónomo pues siempre necesita de otros y de ciertas condiciones ambientales para autoconstruirse. De hecho, señala Diéguez, si entendemos en sentido amplio el intercambio de materia y energía tendríamos que considerar entonces una explosión atómica, una cerilla ardiendo o una simple reacción química como un proceso metabólico.

Por eso, se pregunta Diéguez, «¿es posible proporcionar una definición de metabolismo que pueda ser atribuida a los seres vivos en exclusiva y que no sea circular, es decir, que no se limite a decir que consiste en los procesos de transformación de materia y energía que se dan en los seres vivos?» Y es que, si admitimos como Boden que el metabolismo es «el uso y administración de la energía para el mantenimiento del cuerpo y para la conducta, cabe objetar que un robot podría utilizar la electricidad para tales cosas, con lo que tendríamos que concluir que un robot metaboliza y, por tanto, está vivo»<sup>284</sup>.

Ahora bien, es claro que una definición de metabolismo que nos sea útil debe ser más restrictiva. «El metabolismo es la síntesis o degradación química de moléculas complejas catalizada fundamentalmente por enzimas». De este modo, «los seres vivos se caracterizan porque sus procesos de intercambio de materia y energía con el medio se realizan mediante reacciones químicas catalizadas por enzimas [...]. Lo que haría especiales a los seres vivos no sería el mero intercambio de materia y energía con el medio

---

<sup>283</sup> Citado en DIÉGUEZ, A., *op. cit.*, p. 38.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 39.

para mantener la estabilidad, sino el que son sistemas que usan la catálisis enzimática en esos intercambios»<sup>285</sup>.

Pero, entonces ¿no estaríamos elaborando así una definición demasiado restrictiva? El problema es que para los autores formalistas una verdadera definición de vida debe ser lo suficientemente general como para incluir cualquier posible forma de vida y no sólo la vida tal como la conocemos sobre nuestro planeta. Por ello no debería hacer referencia a ningún componente material. Para las versiones formalistas sean cuales sean las características de la vida, éstas han de ser independientes de un soporte material concreto. Pero quizá ésta es una exigencia irrealizable. Estamos, por tanto, ante un grave dilema:

Si buscamos una definición puramente formalista de vida, terminamos teniendo que incluir en ellas entidades que, en principio, no consideraríamos como vivas. Si, por el contrario, damos una definición que apele a elementos materiales de la vida tal como la conocemos, estaremos presuponiendo de forma injustificada que toda vida posible ha de basarse en esos elementos materiales<sup>286</sup>.

Por ello, para Diéguez, una definición puramente formal de vida es inviable. Ahora bien, dado que no podemos descartar de antemano que existan otras formas de vida basadas en una química diferente a la nuestra, debe quedar abierta siempre la posibilidad de añadir nuevos componentes a la definición de vida. Incluso así, puede que «no haya más remedio que asumir el *dictum* nietzscheano de que lo que tiene historia no puede tener definición, y la vida, si por algo se caracteriza, es por haber tenido historia; una historia que no se deja atrapar por fronteras precisas»<sup>287</sup>.

Y como ha sido anunciado, antes de profundizar en la propuesta jonasiánica, analizaremos las aportaciones de dos autores: Spinoza y Whitehead, que están claramente presentes en el esquema que nuestro pensador va a ofrecer.

## **3.2 RAÍCES DE LA PROPUESTA JONASIANA**

### **3.2.1 Baruch Spinoza**

Si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan ciertos cuerpos, y a la vez otros tantos de la misma naturaleza ocupan el lugar de aquellos, ese individuo conservará su naturaleza tal y como era antes, sin cambio alguno en su forma<sup>288</sup>.

---

<sup>285</sup> *Ibid.*

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>288</sup> SPINOZA, B., *Ética* [traducción: Vidal Peña], Editorial Alianza, Madrid 2011, Parte II, Lema IV, p. 147.

Este texto de Spinoza recogido en su *Ética demostrada según el orden geométrico* nos permite poner los primeros pasos en nuestro acercamiento a la comprensión jonasiana de la vida. Como hemos venido describiendo en el recorrido presentado desde un monismo vitalista, pasando por un dualismo hasta terminar en un monismo materialista reduccionista, Jonas, quien propone y defiende un monismo integral se vale de Spinoza y su propuesta ya que descubre en ella «una temprana sistematización de una teoría del organismo»<sup>289</sup>. Posteriormente ahondaremos en este arranque de la propuesta jonasiana.

Y es que Jonas encuentra en Spinoza una superación, si bien no del todo suficiente, del mecanicismo cartesiano del que pretende salir en dos sentidos: Tanto en su filosofía del organismo -que profundizaremos en este capítulo-; como en su filosofía de la mente -que trataremos en el capítulo cinco al referirnos a la cuestión de los fines-.

Para continuar nuestra reflexión nos serviremos del valioso trabajo realizado por Francisco Quesada, citado más arriba, que sistematiza con claridad los elementos principales de presencia de Spinoza en la propuesta de Jonas<sup>290</sup>. Comenzamos, sin embargo, con una clara declaración de Jonas:

El interés principal de Spinoza, es cierto, no fue una doctrina del organismo, sino una fundación metafísica de la psicología y la ética; pero de paso su base metafísica le permitió dar cuenta de las características de la existencia orgánica mucho más allá de lo que el dualismo y el mecanicismo cartesianos permitían<sup>291</sup>.

Spinoza parte de una concepción del cuerpo<sup>292</sup> en dinamicidad: «Todo cuerpo o se mueve, o está en reposo»<sup>293</sup>, y añade: «los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia»<sup>294</sup>. Y he ahí la clave, el organismo, el viviente hay que entenderlo no como sustancia, pues es un modo de ser de la única sustancia infinita, sino como devenir, como un proceso, si tomamos la categoría de Whitehead, dinámico y relacional<sup>295</sup>. Y por eso, Jonas encuentra en Spinoza una luz para empezar a vislumbrar el ser viviente como un dinamismo que

---

<sup>289</sup> QUESADA, F., *La bioética de la responsabilidad según Hans Jonas*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2018, p. 65.

<sup>290</sup> Y que éste recoge en el artículo publicado en 1965 bajo el título *Spinoza and the Theory of Organism*.

<sup>291</sup> JONAS, H., «Spinoza and the Theory of Organism» en: JONAS, H., *Philosophical essays: from ancient creed to technological man*, Atropos Press, New York 2010, p. 212. Traducción propia.

<sup>292</sup> Spinoza no se referirá nunca específicamente del «viviente» sino solo del cuerpo y de la naturaleza.

<sup>293</sup> SPINOZA, B., *op. cit.*, Proposición XIII, p. 140.

<sup>294</sup> SPINOZA, B., *op. cit.*, Lema I, p. 143.

<sup>295</sup> Cfr. TIBALDEO, R.F., *op. cit.*, p. 182.

trasciende lo material, que se autoafirma en todas sus interacciones. Se muestra así un «equilibrio que los organismos mantienen consigo mismos y con el ambiente a través del metabolismo particular de cada cuerpo a fin de subsistir: en la existencia, en medio del proceso natural de vida y muerte de los seres vivos»<sup>296</sup>.

Un proceso que converge en el individuo, el cual es una unidad dotada de sentido, movimiento y dinamismo metabólico.

De hecho es importante señalar que tanto para Spinoza como para Jonas la composición orgánica, al no ser una composición aleatoria de elementos, es una agrupación que produce un orden de interacción del organismo hacia materiales distintos a él mismo, de tal manera que, por un lado, es posible identificar un total circunscrito de relaciones recíprocas y que, por otro lado, la totalidad relacional así establecida (es decir, el total de determinaciones recíprocas) constituye una forma (es decir, un modelo espacial y dinámico) de definición y, por tanto, un individuo (es decir, la distinción de un camino). Por su parte, la forma del todo atestigua y manifiesta, en sus interacciones con el mundo exterior, un *conatus* común del todo<sup>297</sup>.

La identidad del organismo no es, por tanto, sustancial sino formal, pues es el organismo quien da la identidad al ser vivo en cuanto viviente<sup>298</sup>. La propia autoconsciencia y la identidad de cada organismo hacen que cada cuerpo viviente se relacione de manera diferencial con el ambiente afectando y siendo afectado<sup>299</sup>. Y este es otro de los puntos de más clara influencia: el *conatus* vital.

Afirma Spinoza que «el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas»<sup>300</sup>, por lo que hay una relación entre la autonomía del organismo y su dependencia respecto al ambiente, de modo que la vida de cada ser vivo engendra una relación recíproca con la naturaleza mas sin clausurarse en una individualidad incomunicable.

Para esta dialéctica está precisamente la naturaleza de la vida en su sentido de base orgánica. Su clausura como un todo funcional entre el individuo orgánico es, al mismo tiempo, apertura correlativa hacia el mundo; su separabilidad conlleva su facultad de comunicación; su segregación desde el todo es la condición de su integración con el todo. La afectividad de todas las cosas vivas complementa su espontaneidad; y mientras parece indicar primariamente el aspecto pasivo de la existencia orgánica, ésta todavía provee, en un sutil balance de la libertad y necesidad, el significado por el que el organismo carga

---

<sup>296</sup> QUESADA, F., *op. cit.*, p. 85.

<sup>297</sup> TIBALDEO, R.F., *op. cit.*, p. 182. Traducción propia.

<sup>298</sup> Para Spinoza no hay más que una sola sustancia, *causa sui*, Dios.

<sup>299</sup> QUESADA, F., *op. cit.*, p. 71.

<sup>300</sup> SPINOZA, B., *op. cit.*, Proposición VII., p. 129.



en su intercambio vital con el ambiente, esto es, con las condiciones de su continua existencia<sup>301</sup>

La vida no es sino un proceso orgánico de relaciones, pero se manifiesta como una totalidad dotada de sentido. El individuo es así caracterizado por la forma, la continuidad y la relacionalidad, notas que Jonas observa en Spinoza en su búsqueda de un monismo integral que no anule la diferencia, la polaridad, pues el monismo de la sustancia spinozana se manifiesta en una relación polar, dinámica y modal.<sup>302</sup>

### 3.2.2 Whitehead

Y si hay otro autor cuyas ideas influyen en la obra de nuestro autor es el matemático y filósofo inglés Alfred North Whitehead. Al igual que Spinoza, su propuesta influirá en la concepción jonasiana de ser, de organismo, la consideración de la teleología y la anticipación del problema psicofísico que abordaremos posteriormente.

Hans Jonas hace referencia en un manuscrito fechado en 1962-1963 a *Naturaleza y Vida* de Whitehead, destacando su papel como nueva filosofía del organismo en tanto que ontología universal de la relación y del evento. Pero la admiración de Jonas por Whitehead se remonta a fechas anteriores, así, reconocerá en sus *Memorias* que *El principio vida* «estaba dominado por la misma ambición que *Proceso y realidad* de Whitehead y consagrado a la misma temática esencial que pretende llegar al corazón de las cosas y se pregunta por la naturaleza del ser»<sup>303</sup>.

En el año 86, en *Ciencia como vivencia personal*, Jonas reconocerá que

Me topé con la obra de Alfred North Whitehead, cuyo nombre no había oído ni una sola vez en siete años de estudios filosóficos en las universidades alemanas. Su poderoso tratado de ontología *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, desarrolla con una radicalidad sin parangón y con nuevos conceptos fundamentales (con un conocimiento profundo de la física moderna), una doctrina del ser que intenta superar la “bifurcación del ser”, pensando *todo* ser, hasta sus elementos más simples, en categorías de lo orgánico, dotándolas con atributos de la interioridad. Este camino altamente especulativo (que recuerda en la historia de la filosofía a Leibniz y Spinoza) no pude seguirlo yo por diferentes razones. Cobré ánimos del egregio ejemplo, pero, siguiendo mi vocación inicial (y más aristotélica), permanecí fiel al verdadero organismo biológico y su culminación en el hombre<sup>304</sup>.

---

<sup>301</sup> JONAS, H., *Essays... op. cit.*, p. 223. Cfr. QUESADA, F., *op. cit.*, p. 74.

<sup>302</sup> Cfr. TIBALDEO, R.F., *op. cit.*, p. 185.

<sup>303</sup> *ME*, p. 341.

<sup>304</sup> *CCVP*, p. 148.

Bien es cierto que Whitehead es un autor poco estudiado debido, quizá, a su dificultad de comprensión, pues emplea un nuevo lenguaje y una nueva categorización. De hecho, de él Shailer Mathews dirá que «es exasperante y tengo que decir embarazoso, el leer página tras página palabras sumamente similares sin entender una sola oración». Ahondemos, por tanto, por un lado, en las principales propuestas de Whitehead, haciendo hincapié en su concepción de la naturaleza<sup>305</sup> para concluir en las semejanzas y diferencias con la propuesta jonasiana.

Partamos del elemento principal, la categoría de *proceso*. Para Whitehead hay una continuidad de devenir, el ser es su devenir<sup>306</sup> siendo el proceso el devenir de la experiencia. El sujeto se autoconstituye en el proceso, siendo a la vez agente y resultado de sus acciones. Las acciones dimanan de un sujeto que las propias acciones producen. «*Sujeto-superjeto*» es la palabra que designa a este singular sujeto de entidades cuyo ser es su devenir. Hay ser, acto, en tanto en cuanto hay devenir<sup>307</sup>.

Pero no todo es proceso, sino que «en el fluir inevitable, dice Whitehead, hay algo que permanece; en la permanencia abrumadora hay un elemento que escapa hacia el fluir»<sup>308</sup>. El proceso necesita de las *entidades satisfechas* para ejercerse. Éstas persisten si bien no en sí mismas (son inconsistentes), sí acogidas en otros sujetos. Por tanto,

proceso es la conjunción de datos, el aunamiento de las entidades satisfechas del mundo pasado hacia una nueva conjuntidad. Este proceso o aunamiento es propiamente la entidad

---

<sup>305</sup> Seguimos en nuestro estudio, además de los textos del autor: WHITEHEAD, A.N., *Proceso y Realidad*, Editorial Losada, Buenos Aires 1956; «Naturaleza y Vida»...*op. cit.*, pp. 257-288; otros autores que han abordado al filósofo inglés:

ARMENGOL, G., «Whitehead y la imagen de Dios desde la ciencia» en: *Pensamiento*, vol. 63, n° 238, 2007, pp. 801-806; BACCA, J.D., «A.N. Whitehead o la metafísica del ser actual», en: *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Editorial Anthropos, Barcelona 1990, pp. 407-549; ENJUTO, J., «A.N. Whitehead y la metafísica» en: *Diánoia*, vol. 15, n° 15, 1969, pp. 79-86; GÓMEZ, A., «Conocimiento y Proceso en la filosofía orgánica de Whitehead» en: *Pensamiento*, vol. 66, núm. 250, 2010, pp. 687-717; OROZ, J., «Teoría del proceso en A.N. Whitehead» en: *Universitas Philosophica* N° 17-18, 1992, pp. 67-82.

<sup>306</sup> Para Whitehead el pasado es la materia prima del presente y a lo actual, siempre en presente, se incorpora todo el pasado que tras sí encuentra. De ahí la continuidad y la relativa permanencia de la abstracción [Cfr. ENJUTO, J., *op. cit.*, p. 84].

Ahora bien, este pasado sufre transformaciones en cada nueva encarnación en lo actual, pues cada actualidad es una forma novedosa de organizar los datos que recibe del pasado, por ello es necesario renovar los sistemas de abstracciones mediante los cuales interpretamos la realidad.

<sup>307</sup> Cfr. OROZ, J., *op. cit.*, p. 78.

<sup>308</sup> Citado en OROZ, J., *op. cit.*, p. 78.

actual. Cada uno de los datos, separadamente, carece de significado, no es actual, es inconcebible. Es únicamente un término pasivo de relación para el sentir del sujeto<sup>309</sup>.

Ahora bien, podemos preguntarnos cómo hablar de individualidad y unidad si parece que la entidad actual es pluralidad de datos en busca de unidad. Whitehead soluciona esta cuestión proponiendo que cada entidad es una unidad individual atómica, es decir, cada una es completa y cerrada en sí, distinta, con un proceso interno propio. Por ello, no hay continuidad de proceso sino discontinuidad. Hay una sucesión continua de entidades diferentes. Si bien la unidad se constituye en fases sucesivas de proceso, el acto extenso del devenir no se divide ni admite división, sino que transcurre como un todo, como un bloque. Nos encontramos, de este modo, con una estrecha unión entre lo actual y lo potencial.

Una vez sentada la base conceptual en que Whitehead aborda la realidad, nos centramos en su concepción de naturaleza física y vida, entendiendo ambas fundidas como factores que componen las cosas. Seguiremos para ello el texto que bajo el título *Naturaleza y Vida* escribió en 1934-1935<sup>310</sup>.

Empecemos, por tanto, por definir qué entendemos por vida. Podríamos en un primer acercamiento, decir que «la idea de vida supone un cierto modo de auto-satisfacción», es decir, una forma de individualidad inmediata que consiste en un «proceso de apropiaciones por el que se llevan a una unidad de existencia los múltiples datos que los procesos físicos de la naturaleza presentan como relevantes»<sup>311</sup>. Whitehead denomina «ocasión de experiencia» a los actos individuales de autosatisfacción inmediata. Son estas unidades individuales las que, en su unidad colectiva, componen el universo en evolución que avanza siempre hacia un avance creador.

La vida implica para Whitehead como acabamos de señalar la absoluta e individual auto-satisfacción de un proceso de apropiación. Este proceso, que exige una actividad creadora, hace de la vida una ocasión de experiencia. La naturaleza siempre incompleta penetra en el futuro y es a lo que Whitehead hace referencia con la doctrina del avance creador:

[...] tenemos que distinguir entre los datos actualizados que presenta el mundo antecedente, las potencialidades no-actualizadas que están dispuestas a suscitar su fusión

---

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 79

<sup>310</sup> WHITEHEAD, A.N., «Naturaleza y Vida» ..., *op. cit.*

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 274.

dentro de una nueva unidad de experiencia, y la inmediatez de la auto-satisfacción que corresponde a la fusión creadora de aquellos datos con aquellas potencialidades<sup>312</sup>.

Para Whitehead cobran especial relevancia nuestras observaciones directas, las percepciones sensoriales, las cuales han sido ignoradas por la Física fruto de la separación cartesiana de cuerpo y mente<sup>313</sup>. Precisamente, otra de las propiedades de la vida, junto a la autosatisfacción y la actividad creadora es la aspiración. Ésta considera lo ideal como director del proceso creador. Así, todos los actos sociológicos del ser humano incluyen la aspiración como elemento esencial. La separación mente-naturaleza nos conduce a una consideración del mundo sin fines, percibido a la manera físico-química, sin tener en cuenta la relevancia de nuestra mente a la hora de fijar fines, de los cuales el ser humano, al ser consciente, es director.

El razonamiento científico está, para Whitehead, completamente dominado por la idea de que las actividades mentales no forman parte en realidad de la Naturaleza, lo cual es un método de proceder con grandes limitaciones. De ahí que Whitehead sugiera como ideas que: 1) la división entre lo mental y la Naturaleza no tiene fundamento en nuestra observación primaria; 2) hay que concebir las operaciones mentales como formando parte de los factores que constituyen la Naturaleza; 3) rechazar la noción de pieza inútil en el proceso de la Naturaleza; 4) tenemos como tarea definir los hechos naturales de forma que comprendamos cómo los hechos mentales resultan operativos en tanto que condicionantes del curso de la Naturaleza.

#### Para Whitehead en realidad

toda percepción sensorial es simplemente el resultado del sometimiento de nuestra experiencia a las actividades corporales. Así, si queremos comprender la relación de nuestra experiencia personal con las actividades de la Naturaleza, la forma correcta de proceder es examinar la dependencia de nuestras experiencias personales respecto de nuestros cuerpos<sup>314</sup>.

---

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>313</sup> La peculiaridad de la percepción sensorial es su carácter dual, es decir, lo irrelevante que es para el cuerpo y a su vez está referida al cuerpo. Pero podemos apuntar dos conclusiones: 1) la percepción sensorial omite cualquier distinción en lo que concierne a las actividades fundamentales que se producen dentro de la Naturaleza; 2) la ciencia es incapaz en sus fórmulas para introducir cualquier tipo de actividad que tenga significado [*Ibid.*, p. 277].

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 281.

Se define respecto a la relación cuerpo-mente como unitarista. Defiende la idea de que «el individuo humano es un acontecimiento único: cuerpo y mente [...] Yo estoy teniendo experiencia de mi cuerpo y mi cuerpo es mío»<sup>315</sup>.

Nuestra experiencia inmediata tiene dos fuentes. Por un lado, el sentimiento directo de la conexión de una emoción con el cuerpo. De hecho, la complejidad de la experiencia mental se deriva o está condicionada por la actividad corporal. Sin embargo, por otro lado, es nuestro mismo estado mental lo que constituye la otra fuente, estado mental que precede al presente inmediato de nuestra experiencia consciente. Ahora, si bien es nuestro mismo e idéntico yo en aquel estado mental el que está en la base de nuestra experiencia presente, nosotros no continuamos en nuestro estado de experiencia precedente, sino que las actividades corporales nos proporcionan nuevos elementos. Por todo ello, nuestra experiencia en el presente revela, para Whitehead, su naturaleza propia a partir de dos fuentes: el cuerpo y las antecedentes actividades de la experiencia.

El individuo único es, con todo, esa corriente coordinada de experiencias personales que constituye el hilo de mi vida o el hilo de la vida de ustedes. Es ese curso de autorrealización en el que cada ocasión aparece con el recuerdo directo de su pasado y con su anticipación del futuro. Tal demanda de auto-identidad en duración es la auto-afirmación de nuestra identidad personal<sup>316</sup>.

Whitehead defiende la unidad del cuerpo con el medio del mismo modo que del cuerpo y el alma en la persona. El alma también es continua, constituye la duración personal. Las actividades del alma son diversas, variables, discontinuas, pero siempre es la misma alma<sup>317</sup>. «El mundo está en el alma»<sup>318</sup> y ésta está estrechamente interconectada con el cuerpo, de igual manera que cuerpo y Naturaleza o alma y Naturaleza, como puede comprobarse en las emociones, satisfacciones y propósitos que caracterizan la existencia individual del alma<sup>319</sup>.

---

<sup>315</sup> *Ibid.*

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>317</sup> «La reivindicación de la unidad del alma es análoga a la pretensión que se refiere a la unidad del cuerpo, y semejante a la demanda de unidad entre el cuerpo y el alma, o paralela al postulado de la comunidad integrada por el cuerpo y la Naturaleza externa» [p. 283].

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>319</sup> Estas no son sino «reacciones de ésta [el alma] ante aquel mundo que yace en la base de su misma existencia, que sostiene la propia existencia del alma. Así, el mundo experimentado es en cierto sentido un elemento complejo dentro de la composición que forman los múltiples factores que constituyen la esencia del alma» [*Ibid.*, p. 284].

Si bien esta es una verdad primaria, Whitehead también afirma que nuestra experiencia del mundo conlleva la manifestación del alma como uno de los componentes del mundo, encontrándonos ante una relación dual de la experiencia, pues el mundo es la forma en que mi cuerpo me lo hace presente en mi experiencia. Esta unidad es de doble fisonomía, de este modo, estamos en el mundo y el mundo está en nosotros: «nuestra ocasión inmediata se halla en la sociedad de ocasiones que forman el alma, al tiempo que nuestra alma se encuentra en nuestra ocasión presente. El cuerpo es nuestro, y nosotros somos una actividad que pertenece a nuestro cuerpo»<sup>320</sup>.

Permítasenos lo extenso de este pasaje de Whitehead con el fin de aclarar y sintetizar su idea de unidad:

Yo me descubro, esencialmente, como una unidad de emociones, gozos, esperanzas, temores, pesares, valoración de alternativas, decisiones –reacciones subjetivas todas ellas hacia un medio que actúa sobre mi naturaleza–. Mi unidad –el “yo existo” de Descartes– es el proceso en el que modelo este oleaje de materiales, llevándolo a un patrón consistente de sentires. En mi papel de actividad natural, me convierto en un gozo individual, al disponer las actividades del entorno en una creación nueva, que en ese momento soy yo mismo; y, sin embargo, sin dejar de ser yo mismo, tal creación es a la vez una continuación del mundo antecedente. Si ponemos el acento en el papel del medio, este proceso no es sino la causalidad. Si lo ponemos en mi pauta inmediata de gozo activo, el proceso es la auto-creación. Si lo ponemos en el quehacer que constituye la anticipación conceptual del futuro –anticipación cuya existencia es una necesidad dentro de la naturaleza del presente–, el proceso es la aspiración teleológica a algún ideal en el futuro. Dicha aspiración, sin embargo, no está realmente más allá del proceso presente, pues la aspiración que mira al futuro es un gozo del presente: produce, efectivamente, la autocreación inmediata de una criatura nueva.

Podemos volver a plantear ahora la pregunta formulada al final de la lección anterior. La Física ha reducido la Naturaleza a pura actividad, y ha descubierto fórmulas matemáticas abstractas que son satisfechas en estas actividades de la Naturaleza. Pero la pregunta fundamental permanece: ¿cómo añadimos el deleite a la noción de una actividad vacía?<sup>321</sup> Semejante pregunta sólo puede ser contestada fundiendo la vida con la naturaleza<sup>322</sup>.

### 3.2.2.1 Whitehead y Jonas

Tras este breve recorrido, el profesor Roberto Franzini Tibaldeo<sup>323</sup> ve en Whitehead el propósito de una fenomenología que no reduce la realidad a pura abstracción. De hecho, al encontrarse con el pensamiento del pensador inglés Jonas

---

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>321</sup> Jonas introducirá, veremos en capítulos posteriores, el concepto de «asombro».

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>323</sup> *Cfr.* TIBALDEO, R.F., *op. cit.*, pp. 187-211.

acelera el proceso de emancipación de la influencia heideggeriana, pues ve la posibilidad de desarrollar una fenomenología del viviente: 1) que traspase la pureza de la conciencia husserliana, que pretende recuperar el sujeto contemplativo de la filosofía griega; 2) da la bienvenida al ser-del-mundo heideggeriano, traspasando su límite principal: la abstracción respecto a la corporeidad del sujeto.

Como hemos visto, Whitehead elabora una cosmología uni-sustancial reunificando el ser en una visión de mayor y más amplia complejidad. Si bien Jonas juzgará insuficiente la ontología relacional de Whitehead, sin embargo, considerará que ha renovado profundamente los conceptos y las líneas interpretativas tradicionales de la ontología, rompiendo con la «sustancia» para enfatizar el carácter relacional, potencial e íntimamente vivo del ser. Gracias a la propuesta de Whitehead, Jonas se alejará definitivamente del mecanicismo e introduciría en su lugar la categoría organismo-metabolismo, es decir, una visión orgánica de la vida<sup>324</sup>.

Y es que precisamente, el principal punto de conexión que observamos entre Whitehead y Jonas es su concepción de la vida. Para ambos ésta se manifiesta con caracteres similares, entre los cuales se encuentra su imprescindible aspecto apetitivo, procesual y autorrealizante. Jonas insistirá sobre todo en el nexo entre las dimensiones de autorrealización, autoconservación y necesidad del viviente, dándole a la existencia, dirá Tibaldeo, una tonalidad emotiva más dramática.

Para Whitehead hay millones y millones de centros de vida en cada cuerpo animal, todas bajo un control unificador que no sólo hace que tengamos un comportamiento unificado que puede ser observado por otros, sino que también es condición de posibilidad de una conciencia de experiencia unificada. El cuerpo viviente es, por tanto, una coordinación de grandes ocasiones reales. Así, Eric Pommier, sostiene que

tanto Whitehead como Jonas proceden a una crítica radical de la tradición filosófica, de una parte, y de la percepción, de otra parte, de tal manera que las dos nos conducen al olvido de nuestra condición encarnada; ver a la vida según el cuerpo propio parece ser un modo de acceso privilegiado. Sin embargo, esta crítica es igualmente, y al mismo tiempo, una invitación a regresar hacia otra fuente de conocimiento que permita llevar a la conciencia a lo que fue rechazado por la percepción. Se trata de acordar en la especie una confianza no ingenua en el testimonio del cuerpo<sup>325</sup>.

---

<sup>324</sup> Cfr. QUESADA, F., *op. cit.*, p. 92.

<sup>325</sup> POMMIER, E., «L'hommage critique de Hans Jonas à la philosophie de l'organisme de Whitehead» en: *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 110, n° 3, p. 502, citado en QUESADA, F., *op. cit.*, p. 90.

Además de la importancia del testimonio del cuerpo, ambos autores comparten la importancia que adquieren en el proceso los propósitos y fines o la trascendencia creciente del proceso de autoafirmación. Si bien, también habrá diferencias entre ambos como en la epistemología científica desde la que estudian la realidad<sup>326</sup> o sobre la interpretación de la muerte, pues para Whitehead nunca es una posibilidad que abre a posibilidades, sino únicamente el fin a un proceso, a un entramado de vida, mientras que en Jonas, como veremos, es constitutiva de la vida y de la existencia.

En definitiva, es clara, y se verá en el abordaje a la cuestión del organismo desde Jonas, la influencia que en él ejerció la propuesta, bien metafísica, bien cosmológica, de Whitehead y la idea de la aspiración teleológica de un ser procesual en devenir.

### **3.3 EL METABOLISMO COMO DEFINICIÓN DE VIDA**

Partamos del concepto jonasiiano de organismo que, como cuerpo físico, sería como un agregado, un espacio vacío atravesado en múltiples direcciones por la geometría de las fuerzas que parten de los centros de la sustancia elemental. Tanto dentro como fuera del organismo cabría observar ciertos procesos especiales que hacen aparecer su unidad fenoménica como algo cuestionable y que, en el tiempo, eliminan su identidad material. Ese proceso es el metabolismo, el intercambio de materia con el entorno<sup>327</sup>. Ahora bien, para Jonas, «el organismo debe aparecer como una función del metabolismo, y no el metabolismo como una función del organismo»<sup>328</sup>. Expliquemos el porqué.

Reconocemos el metabolismo como el proceso en el cual «las partes materiales de las que se compone el organismo son sólo contenidos transitorios cuya identidad propia no coincide con la identidad del todo al que atraviesan»<sup>329</sup>. Es decir, «materialmente nunca es igual, y sin embargo permanece como este sí-mismo idéntico precisamente por el hecho de que no continúa siendo la misma materia»<sup>330</sup>. El metabolismo mismo es una identidad y continuidad mediada por cierta actividad y como tal incesantemente arrebatada a la muerte. Jonas precisa:

---

<sup>326</sup> Así, mientras que Whitehead se ampara más en la física newtoniana y estudia los seres en el conjunto de las interacciones, Jonas lo hace desde una interpretación de la teoría de la evolución darwiniana y los estudia a partir del metabolismo sin desvincularlos de su ambiente [*Cfr.* QUESADA, F., *op. cit.*, pp. 90-91].

<sup>327</sup> *Cfr.* PV, p. 119.

<sup>328</sup> PV, p. 122.

<sup>329</sup> DE, p. 25. PV, p. 119.

<sup>330</sup> *Ibid.*



las partes materiales de las que consta el organismo en un punto temporal dado son contenidos temporales y pasajeros cuya identidad material no coincide con la identidad del todo a través del que van pasando, mientras que ese todo conserva su propia identidad en virtud del paso de materia ajena a través de su sistema espacial, que no es otro que la forma viva. Nunca es materialmente el mismo, y sin embargo se mantiene como este sí mismo idéntico precisamente gracias a que no permanece siendo la misma materia. Cuando llegue a ser realmente uno con la mismidad de la suma material en él existente habrá dejado de vivir: estará muerto<sup>331</sup>.

Esa configuración, ese flujo compuesto de partes momentáneas, es el organismo.

El proceso de la vida se presentará entonces como una serie o un tejido de series de procesos de esas unidades permanente de la sustancia universal: son los actores reales que, procedentes de la causa particular que en cada caso les haya dado origen, se mueven a través de determinadas configuraciones<sup>332</sup>.

Jonas utiliza el ejemplo de la onda sobre una superficie de agua para explicarlo:

En rigor, no es que “su” avance, en calidad de una forma en movimiento, cause la entrada sucesiva de nuevas unidades en el movimiento global en que consiste, sino que, al revés, la transmisión de movimiento individual de una a otra partícula elemental vecina se va sumando para constituir la aparente forma de la totalidad que va avanzando en virtud de esa transmisión<sup>333</sup>.

Y es que en el proceso de la vida la partícula transeúnte sigue su trayectoria en la concatenación y, frente al flujo de las partes momentáneas, su continuidad como un “todo” es una mera abstracción. A esta conclusión llegaría un Dios matemático en un hipotético análisis ideal (en términos de causa eficiente, inercia, constancia, etc.) en el cual la aparente mismidad e individualidad del todo orgánico sería el resultado secundario, ficticio, de una red de procesos físicos.

Sin embargo, nosotros, en tanto que cuerpos vivos, tenemos un conocimiento del proceso desde dentro. Si únicamente vemos el organismo como cuerpo físico sería igual que cualquier otro agregado (una piedra, una gota de agua) pero nosotros estamos en la vida misma. Una vida que es:

individualidad autocentrada, que existe por sí y frente a todo el mundo restante y que está dotada de una frontera esencial entre dentro y fuera, a pesar de, o mejor, debido al intercambio que de hecho tiene lugar entre esos dos lados de dicha frontera<sup>334</sup>.

---

<sup>331</sup> *PV*, p. 119-120

<sup>332</sup> *PV*, p. 121; *POL*, pp. 77-78.

<sup>333</sup> *PV*, p. 122; *POL*, p. 78.

<sup>334</sup> *PV*, p. 123; *DE*, p. 27

En los seres vivos la naturaleza nos depara una sorpresa ontológica: la posibilidad de ser unidades de lo múltiple en virtud de nosotros mismos, con vistas a nosotros mismos, manteniéndonos en pie constantemente. Mientras dura la mismidad, «es constante autorrenovación a través de un proceso que discurre a lo largo del flujo de lo siempre otro»<sup>335</sup>.

Se produce así la autointegración activa de la vida proporcionando el concepto ontológico de individuo, frente al meramente fenomenológico<sup>336</sup>, siendo la existencia de este, en cada instante, su duración y su mismidad en la duración, su propia función, su propio interés, su propia actividad continua. Es este, por tanto, un proceso en el que el ser se conserva a sí mismo.

La relación del organismo con su sustancia material es de dos tipos: los materiales son esenciales para él en lo que respecta a la especie y contingentes en lo tocante a la individualidad que le hace ser este organismo concreto. El organismo, dependiente de que estén disponibles como materiales, es independiente de su mismidad como, precisamente, esos materiales concretos y su propia identidad funcional no coincide con la identidad sustancial de ellos. La forma orgánica se halla respecto de la materia en una relación de libertad indigente, así, según destaca Jonas:

Con la emancipación de la forma viene dada inseparablemente la constitutiva indigencia de la vida. La libertad respecto de la materia, que actúa en el ser metabolizante de la forma, implica ipso facto dependencia respecto de la materia (...). Al abandonar la seguridad (incuestionabilidad) de la identidad física para internarse osadamente en el mundo de la diferencia y de la libertad, la forma vital se revela como superior a la materia, a la par que se queda sometida a toda la materia de su entorno. La relación con la materia será algo transitoria, accidental (...). La independencia frente a la naturaleza, establecida y afirmada en la causalidad propia del organismo, tiene que pagar el precio completo de la dependencia existencial respecto de la naturaleza, una dependencia enteramente ajena al estable ser de la materia carente de vida. El sí mismo de la vida particular se opone a todo lo demás como un mundo exterior a lo ajeno, pero precisamente esa oposición se actualiza, en virtud de la “trascendencia”, como recepción de lo exterior en lo interior o como el estar fuera de sí mismo de lo interior en lo exterior, pudiendo así entrar en contacto con la multiplicidad de lo otro (...)<sup>337</sup>.

---

<sup>335</sup> *PV*, p. 123; *POL*, p. 79.

<sup>336</sup> R. Barbaras criticará a Jonas no dejar demasiado claro el límite entre ambos puntos de vista [Cfr. BARBARAS, R., *Introducción a una fenomenología de la vida*, Editorial Encuentro, Madrid 2014, pp. 267-334.

<sup>337</sup> *PV*, pp. 149-150.

El elemento clave para Jonas en la interpretación del viviente será la libertad: «ya el *metabolismo*, el estrato básico de toda existencia orgánica, delata libertad, incluso que es la primera forma de libertad»<sup>338</sup>. Entendemos aquí *libertad* como un modo de ser objetivamente distinguible, un concepto que puede estar referido incluso a fenómenos meramente corporales<sup>339</sup>. Para Jonas:

ya la primera manifestación del principio, en su elemental y desnuda figura objetiva, implica la irrupción del ser en un ámbito ilimitado de posibilidades, que se extiende a las más remotas distancias de vida subjetiva y está como un todo bajo el signo de la “libertad”<sup>340</sup>.

De este modo la vida se independiza precariamente de la materia, aunque ésta sigue siendo indispensable para su existencia, es decir, «distinguió su propia identidad de la de su material de cada momento, en virtud del cual, sin embargo, forma parte del mundo físico común»<sup>341</sup>. Sin embargo, este privilegio, sometido a las necesidades, implica una existencia en peligro. Con la separación de la materia, la sustancia viva se enfrenta al mundo, introduciendo así la tensión de «ser o no ser» en la inseguridad de la posesión de la misma existencia.

El metabolismo sitúa al ser ante la amenaza del no ser, de su negación, por ello tiene que autoafirmarse en cada instante frente al medio, dotando a la existencia de un interés o propósito:

La posibilidad de no ser es tan constitutiva para la vida que su ser propio es esencialmente un mantenerse suspendido sobre ese abismo, un continuo moverse por su borde. Es así como el ser, en lugar de un estado dado, se ha convertido en una posibilidad perdida una y otra vez, que hay que estar recuperando incesantemente de manos de su contrario, el no ser, siempre presente, y que acabará engulléndole inevitablemente<sup>342</sup>.

Por tanto, todo ser está dominado, para Jonas, por la polaridad, pues la vida misma se debate en la antítesis de ser y no ser, entre el sí-mismo y el mundo, entre forma y materia, entre libertad y necesidad. La más fundamental es la de ser y no ser, pues el organismo debe arrebatar su identidad para constituirse en un esfuerzo extremo y

---

<sup>338</sup> *Ibid.*

<sup>339</sup> *Cfr.* TIBALDEO, R.F., *op. cit.*, p. 129, polisemia de la palabra libertad, aunque en Jonas se refiere al principio que permite interpretar unitaria y complejamente el ser de la vida.

<sup>340</sup> *PV*, p. 16; *POL*, p. 3. Jonas añadirá que ya «la primera autoorganización de la materia hacia la vida, estaba motivada por una tendencia que trabajaba en las profundidades del ser hacia precisamente los mismos modos de libertad a los que esa transición iba a abrir la puerta» [*PV*, p. 16; *POL*, p. 3].

<sup>341</sup> *PV*, p. 17; *POL*, p. 4.

<sup>342</sup> *Ibid.*

constante de aplazamiento, aunque su final está predeterminado. La mortalidad pertenece a la esencia de la vida, de hecho, la vida no es mortal a pesar de ser vida, sino *por el hecho* de serlo, por su constitución originaria:

El enorme precio de la angustia que la vida tuvo que pagar desde un principio y que aumenta en paralelo con su evolución superior, suscita siempre de nuevo la pregunta por el sentido de esta hazaña peligrosa<sup>343</sup>.

En el fondo, la realidad de la vida, «paradójica y en constante contradicción con la naturaleza mecánica» es «una continua crisis, cuyo control nunca es seguro y en todo momento no es sino la continuación de la propia crisis como tal»<sup>344</sup>. De hecho, «al final, la resistencia que el organismo le opone ha de terminar en la sumisión, en la que la individualidad se desvanece para no volver nunca más esta misma y única que fue»<sup>345</sup>.

El metabolismo designa, por tanto, la facultad que posee la forma orgánica de cambiar su material, pero también la necesidad inexorable de hacerlo, de ahí que el «poder» de la forma orgánica sea, realmente, un «tener que». Por tanto, para la vida su poder de libertad es su peculiar necesidad. Esta es la antinomia de la libertad que se halla, para Jonas, en la raíz de la vida.

Una libertad que pone al organismo en relación con la *forma*, la cual es un carácter esencial de la vida, pues en la configuración orgánica, el elemento material deja de ser la sustancia para convertirse en mero sustrato. Ahora bien, Jonas defiende que la unidad concreta de materia y forma se mantiene en la coincidencia de la forma con la base material de cada instante, de este modo el organismo es siempre la forma de una determinada multiplicidad de la materia:

Cada instante del curso temporal de la existencia del ser vivo es una mera abstracción: la realidad de su forma está en la sucesión de sus materialidades instantáneas, que ella convierte en su duración, y únicamente en esta se concreta su unidad, que no es la de un atributo lógico, sino la de una ejecución productiva<sup>346</sup>.

De ahí que el «ahora» de un organismo nos entrega todo menos lo que realmente importa: la vida, cuya forma solo se halla en lo temporal y en sus totalidades funcionales. La temporalidad es el medio de la totalidad de la forma del ser vivo, el punto en que su

---

<sup>343</sup> *DE*, p. 21.

<sup>344</sup> *PV*, p. 18; *POL*, p. 5.

<sup>345</sup> *DE*, p. 21.

<sup>346</sup> *PV*, p. 125.

unidad conecta con la pluralidad de sus sustratos: una unión que en su discurrir dinámico es precisamente vida<sup>347</sup>.

La libertad básica del organismo consiste, pues, en una cierta independencia de la forma con respecto a su propia materia. El desarrollo y aumento de esta dependencia o libertad supone, para Jonas<sup>348</sup>, el principio de todo progreso en la historia de la evolución de la vida, la cual va experimentando en su transcurso otras revoluciones, siendo cada una de ellas un nuevo paso en la dirección tomada, es decir, la apertura de un nuevo horizonte de libertad.

La forma viva es solamente una zona de paso espacio-temporal en la que los materiales permanecen por un tiempo y bajo sus propias leyes, y la aparente unidad de la forma viva no es sino un estado configurativo de la pluralidad de esos transeúntes. En la forma viva, activa y organizadora, los cambiantes contenidos materiales son estados de su ser, que permanece idéntico, y la pluralidad de los primeros es la esfera en que actúa su unidad<sup>349</sup>. Por tanto, los componentes materiales que constituyen la forma vital en cada momento serían meras fases de transición del proceso del ser autofundante de la forma.

Para Jonas la partícula de una masa es simple y es lo que es sin su propia contribución, es inmediatamente idéntica consigo misma, la cual en un momento dado es el vacío y lógico  $A=A$ ; la identidad de su sucesión o duración es la permanencia vacía, no una reafirmación nueva. Su trayectoria ininterrumpida es el único criterio de la identidad en la duración<sup>350</sup>.

Sin embargo, la identidad orgánica es de un tipo totalmente distinto. En ausencia de un sustrato permanente como punto de referencia de identidad externa, la identidad interna del todo tiene que abarcar la secuencia cambiante. Gracias precisamente a la identidad interior, permitida al tener un cuerpo vivo, pues al ser cuerpo vivo, estamos,

---

<sup>347</sup> Cfr. *DE*, p. 30: «No hay un sustrato persistente en esta continuidad precaria y metabolizante del organismo, con su incesante transformación de componentes, que sirva como referencia de una identidad exterior, sino que «es una identidad *interior* de la totalidad, que supera la identidad colectiva del sustrato presente y evanescente en cada caso, y que debe englobar las sucesiones cambiantes». Es importante esta afirmación porque Jonas llega a plantear que el ADN es ese elemento interior que no cambia, es decir, en el nivel genético se daría algo invariable. Sin embargo, esta teoría que el propio Jonas no publica en su edición del *PV* en alemán, es falseada por la biología actual.

<sup>348</sup> Cfr. *DE*, p. 29.

<sup>349</sup> Cfr. *PV*, p. 126; *POL*, p. 80.

<sup>350</sup> *DE*, p. 29.

para Jonas, preparados para concebir el mero *factum* morfológico de la continuidad metabolizante como *acto* incesante, es decir, concebir el hecho de estar prolongado como autoprolongación.

Introduciendo el concepto «sí mismo» se muestra para Jonas que con la vida como tal vino al mundo la identidad interior y, en consecuencia, junto a ella, también su autoaislamiento del resto de la realidad. Por tanto, las características centrales de la mismidad del organismo son la radical particularidad y la heterogeneidad. Es una identidad que hace a sí misma constantemente, «de instante en instante», que se afirma una y otra vez frente a las homogeneizantes fuerzas de la mismidad física que la rodean:

El desafío que la mismidad plantea califica todo lo que se encuentra más allá de las fronteras del organismo como ajeno, y de algún modo también como opuesto: como “mundo”, en el cual, por el cual y contra el cual el organismo tiene que conservarse<sup>351</sup>.

Por tanto, es en esta polaridad de sí mismo y mundo, de interioridad y exterioridad donde se halla colocada potencialmente la libertad con toda su osadía y precariedad.

El concepto de libertad va a guiar la interpretación jonasiana de la vida. Una conjetura o hipótesis que él baraja, como ya se comentó anteriormente, es que «el principio fundante del paso de la sustancia sin vida a la dotada de ella se puede caracterizar como una tendencia situada en las profundidades del ser mismo»<sup>352</sup>. Y es que para Jonas la libertad es una característica ontológica fundamental de la vida como tal y también el principio omnipresente de su progreso hacia niveles más altos, por eso, afirma con rotundidad que «el todo evolutivo se puede interpretar de modo convincente en términos del concepto de libertad»<sup>353</sup>.

Jonas ofrece cuatro atributos para describir la esencia de la vida y que ya la fase básica definida por el metabolismo encierra en sí misma y pone a disposición de la evolución para su posterior desarrollo: libertad y necesidad; sí mismo y mundo; interioridad; y horizonte del tiempo<sup>354</sup>.

---

<sup>351</sup> PV, p. 128; POL, p. 83.

<sup>352</sup> PV, p. 129.

<sup>353</sup> *Ibid.*

<sup>354</sup> Como indica Roberto F. Tibaldeo [Cfr. TIBALDEO, R.F., *op. cit.*, p. 110], los atributos corresponden a los subpárrafos en los que se articula el octavo párrafo de ¿Es Dios un matemático? en *Organismus und Freiheit*. Sin embargo, originalmente este párrafo de *The Phenomenon of Life* no solo no presentaba tales subdivisiones, sino que era muy delgado en comparación con su versión alemana posterior. Jonas, por tanto,

### **3.3.1 Libertad y necesidad**

Según Jonas, la primera constatación que debe tenerse en cuenta y nunca olvidarse es la relación de equilibrio que guarda la libertad con una necesidad correlativa que le está inseparablemente unida<sup>355</sup>. Este doble aspecto puede constatarse incluso en el modo primario de la libertad orgánica, en el metabolismo: éste designa la facultad que posee la forma orgánica de cambiar su material, pero también la necesidad inexorable de hacerlo, de ahí que el «poder» de la forma orgánica sea, realmente, un «tener que».

La forma viva, en su existencia en el tiempo, es en cada caso concreta desde el punto de vista material, pero no puede permanecer en esta irreplicable concreción de sí misma, es decir, en la coincidencia con la suma material concreta de cada instante. No puede: su “libertad” es su “necesidad”, el “poder” se convierte en “tener que” cuando se trata de ser, y este “ser” es lo que realmente le importa a toda vida. Por tanto, el metabolismo, la posibilidad distintiva del organismo, su primacía soberana en el mundo de la materia, es al mismo tiempo algo que le está forzosamente impuesto. Pudiendo lo que puede, mientras exista no puede no hacer lo que puede. Posee la facultad, pero para ser tiene que ejercerla de hecho, y no puede dejar de ejercerla sin dejar de existir: una libertad de hacer, pero no de omitir<sup>356</sup>.

Por tanto, para la vida su poder de libertad es su peculiar necesidad. Esta es la antinomia de la libertad que se halla, para Jonas, en la raíz de la vida y, por ende, en el metabolismo.

### **3.3.2 Sí mismo y mundo: la trascendencia de la indigencia**

La segunda constatación nace a raíz de la innegable observación de que la vida está vuelta al mundo en una peculiar relación de dependencia y posibilidad<sup>357</sup>:

Dependiente del mundo en su indigencia, la vida está vuelta al mundo; vuelta a este, está referida a él; referida a él, está dispuesta al encuentro; dispuesta al encuentro, es capaz de experiencia<sup>358</sup>.

Por ello, para Jonas hay “mundo” desde el comienzo de la vida pues la carencia abre, es decir, obliga a trascender el horizonte, ampliando la clausura de la identidad interior a un entorno de relaciones vitales. En la indigencia orgánica de la materia ya está

---

lo amplió entre 1966 y 1973, profundizando las consideraciones en torno a la esencia de la vida y aclarando aún más su relevancia ontológica.

<sup>355</sup> Cfr. *PV*, p. 130; *POL*, p. 83.

<sup>356</sup> *PV*, p. 130.

<sup>357</sup> Cfr. *POL*, p. 84 [Traducción propia]. La traducción española emplea el concepto «capacidad» [Cfr. *PV*, p. 131].

<sup>358</sup> *PV*, p. 131.

dado ese «tener mundo», esa trascendencia de la vida, pues la indigencia está basada en la libertad formal de la vida respecto de la materia.

Por tanto, la dialéctica entre la positividad de la libertad ontológica (forma-materia) y la negatividad de la necesidad biológica (dependencia de la materia), que, a su vez, es positividad en cuanto abre a la trascendencia que posibilita la relación, unidad de ambos factores, porque la libertad se apodera, da sentido, a la necesidad, abriendo la posibilidad de «tener mundo propio». Afirmará Jonas:

La autotranscendencia de la vida en dirección hacia el mundo [...] surge -con todas sus promesas de niveles más altos y más amplios- de la antinomia primaria de libertad y necesidad que radica en el ser del organismo como tal<sup>359</sup>.

Jonas lleva aún más lejos la indigencia de la vida, situándola más allá de la consistencia material, refiriéndola a lo ajeno como potencialmente propio y poseyendo lo propio condicionadamente y en calidad de potencialmente ajeno. Es decir, en la autotranscendencia en virtud de la indigencia la vida abre para el sí mismo un mundo más amplio. La dependencia remite al campo del cumplimiento y funda así la intencionalidad como característica básica de toda vida.

### **3.3.3 La dimensión de la interioridad**

La trascendencia implica interioridad, subjetividad, atravesando ambas y empapando con la cualidad de mismidad sentida todos los encuentros que se producen en su horizonte. Esta es la tercera constatación que explicita Jonas, señalando que la interioridad alberga el interés del organismo en su propia existencia y en su transcurrir a la vez que tiende un puente con el resto de las cosas mediante modos de relación electiva.

Gracias a que la vida es sensitiva puede ser activa. Es al ser afectado por algo ajeno cuando el afectado se siente a sí mismo, por lo que su mismidad resulta estimulada sobre el trasfondo de la aliedad del «fuera». Al mismo tiempo se nota la presencia del afectante y el mensaje que envía se acoge en la interioridad como proveniente de la alteridad.

Con la estimulación subjetiva se desbloquea, para Jonas, la dimensión de la interioridad presentativa, pues la presencia de lo otro sin esperar a que se le invite

---

<sup>359</sup> PV, p. 131; POL, p. 84.



despierta interés, presencia que está prevista, por otro lado, en la disposición general del organismo para el encuentro.

Ciertamente, la autotrascendencia tiene su fundamento en las necesidades orgánicas y es por tanto una misma cosa con la coerción a la actividad: es movimiento hacia fuera. Pero la receptividad de la sensación para lo que viene de fuera, este lado pasivo de la misma trascendencia, pone a la vida en condiciones de ser selectiva y de estar “informada”, en lugar de ser un mero dinamismo ciego. Así, al estar abierta para lo exterior, la identidad interior pasa a ser polo subjetivo de una comunicación con cosas más estrecha que la que existe entre unidades meramente físicas, y de esta manera, de la particularización del sujeto orgánico surge exactamente lo contrario de la particularización<sup>360</sup>.

Una vez más podemos encontrar la estructura dialéctica que atraviesa para Jonas todas las características ontológicas de la vida haciéndola aparecer «como una sustancia material sumamente paradójica»<sup>361</sup>.

### **3.3.4 El horizonte del tiempo**

Como última constatación Jonas señala que, al hablar de la trascendencia de la vida, nos movemos continuamente en un horizonte, o unos horizontes, más allá de su identidad puntual, abriéndose así un horizonte temporal. Éste no abarca la actualidad o la presencia externa sino una interna inminencia: «la inminencia de ese futuro próximo al que se está dirigiendo en cada instante la continuidad orgánica a fin de satisfacer las carencias de precisamente ese mismo instante»<sup>362</sup>.

El rostro de la vida mira tanto hacia adelante como hacia atrás. La vida está más allá de su inmediatez del aquí y ahora, por ello el elemento de trascendencia que se abre ya en la existencia metabolizante se articula en el horizonte espacio-temporal como relación transitoria de la forma orgánica con su propia materia. Para Jonas «la orientación interna a la siguiente fase de un ser que se tiene que prolongar *a sí mismo* da origen al tiempo biológico; la orientación externa a lo distinto de sí mismo que sin embargo está co-presente y contiene el material necesario para esa prolongación da origen al espacio biológico»<sup>363</sup>.

Para Jonas la anticipación de lo inminente en la tendencia de prolongación del ser orgánico es más fundamental que la pervivencia de lo sucedido en la memoria, por lo que

---

<sup>360</sup> PV, p. 133; POL, p. 85.

<sup>361</sup> *Ibid.*

<sup>362</sup> PV, p. 134; POL, p. 85.

<sup>363</sup> PV, p. 134; POL, p. 86.

el futuro es más fundamental que el pasado. Si bien algo de memoria debe haber en toda vida como la forma subjetiva de su identidad en la duración, pues la recepción de lo pasado en todo «ahora» emergente es condición previa de su continuidad interna. El futuro es el horizonte temporal dominante que se abre ante el impacto de la vida: «La vida siempre es ya también lo que será y lo que en ese momento se dispone a ser»<sup>364</sup>.

Y es en esta constatación radical donde Jonas encuentra la raíz teleológica o finalista de la vida:

La “finalidad” es ante todo una característica dinámica de cierta manera de ser, que coincide con la libertad y la identidad de la forma respecto de la materia, y solamente en un segundo momento es un *factum* de la estructura o de la organización física que reside en la utilidad de las partes orgánicas (órganos) para el todo y en la aptitud funcional del organismo en general<sup>365</sup>.

La teleología se hace, por tanto, presente en el arduo cauce que ha llevado desde lo inmaterial hasta el ser humano.

### 3.4 LA GRADACIÓN

Enfrentemos, ahora, después de haber descrito las constataciones sobre la vida que surgen de la reflexión sobre el metabolismo, el problema de la gradación que nos permitirá hacernos cargo del sentido global de la evolución. Partimos de la siguiente afirmación de Jonas:

La simultánea multiplicidad de la vida, especialmente de la animal, se nos muestra como una secuencia gradual y creciente entre lo “primitivo” y lo “evolucionado”. En esa escala tienen su lugar la complejificación de la forma y la diferenciación de la función, la sensibilidad de los órganos sensoriales y la intensidad de los instintos, el control de los miembros y de las capacidades de actuar, la reflexión de la conciencia y la búsqueda de la verdad<sup>366</sup>.

Jonas, que comparte la jerarquía de la vida orgánica, encuentra ya en Aristóteles el «progresivo depositarse de capas», es decir, una escala gradual de la vida que va desde lo inorgánico a lo orgánico y que encuentra su culmen en el ser humano, el ser racional. Esta gradación se puede interpretar, según Jonas, de dos maneras, bien desde la percepción, bien desde la acción; es decir, bien «atendiendo a la amplitud y claridad de la experiencia, a los grados crecientes de presencia sensible del mundo, que atravesando el reino animal alcanzan en el hombre la más amplia y libre objetivación de todo el ser»,

---

<sup>364</sup> *Ibid.*

<sup>365</sup> *PV*, p. 135; *POL*, p. 86.

<sup>366</sup> *PV*, p. 14 [más extenso que el texto en inglés del 66]; *POL*, p. 2.

bien «atendiendo al modo y medida de la intervención sobre el mundo, esto es, a los grados de progresiva libertad de acción»<sup>367</sup>. Con independencia de cuál de los dos principios sea principal, consideración que nos situaría en el campo de la ética, Jonas subraya la necesidad de considerar incuestionable la «gradación»:

Que en los distintos estadios el “reflejo” sensible del mundo se va haciendo cada vez más claro y provechoso, que, por lo tanto, el “saber” aumenta, empezando en el más oscuro sentir que se produce en alguno de los peldaños más bajos de la escala animal, incluso en la más elemental estimulación de la sensibilidad orgánica: en esta ya se “experimentan” germinalmente de alguna manera otredad, mundo y objeto, es decir, se hacen subjetivos y se les replica<sup>368</sup>.

En función de sus posibilidades de apertura al mundo, es decir, en la medida en que los seres vivos disfrutan de un horizonte espacial, y debido también a que poseen una subjetividad orgánica dotada de intencionalidad para permanecer en la existencia, los organismos van adquiriendo individuación progresivamente<sup>369</sup>.

Pero sólo en la existencia animal, como grado más alto de la escala evolutiva, quedan plenamente iluminados los rasgos de la esencia básica de lo orgánico. La mediatez se ve intensificada y, con ella, la libertad de la existencia animal en el movimiento, la percepción y la emoción. La comprensión del ser humano dentro de la escala gradual y habiendo sido concebido como un ser más de la naturaleza puede conducirnos a error en la interpretación jonasiana. Y es que, si bien la concepción darwiniana del origen animal del hombre causó un shock, sin embargo, Jonas dirá en otra de sus obras<sup>370</sup> que el

---

<sup>367</sup> *Ibid.*

<sup>368</sup> *PV*, p. 15; *POL*, pp. 2-3.

<sup>369</sup> Para Jonas hay subjetividad en los organismos, entendida esta como lo más enigmático, transfísico e inmaterial que, sin embargo, se manifiesta en el interés, finalidad y meta, aspiración y deseo, es decir, que abre a la teleología a todo ser vivo [«Materia, espíritu y creación. Conclusiones cosmológicas y conjeturas cosmogónicas», en: *Pensar sobre Dios y otros ensayos* (Traducción de A. Ackermann), Herder, Barcelona 1998, pp. 238-239 (en adelante citado como *MEC*). «No importa, afirma Jonas, si llamamos a esta interioridad sentimiento, sensibilidad, respuesta a estímulos, aspiración o algo parecido, pero lo cierto es que en algún grado de “atención” el organismo alberga el interés absoluto en su propia existencia y su continuidad» [DE, p. 33]. Jesús Conill apuntará con el concepto intimidad a lo propio del hombre aquello a lo cual sólo se accede y se vive «a partir de la corporalidad humana, de la subjetividad corporal, de la experiencia del cuerpo viviente (*Leib*), una experiencia repleta de vivencias y de significaciones, y que tiene la peculiaridad de ser de cada cual (mía) y se expresa en primera persona, siendo experiencia de sí mismo» [CONILL, J., «La intimidad corporal y sus bases neurobiológicas» en: *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 72 (2016), nº 273, p. 790].

<sup>370</sup> *Cfr.* «Herramienta, imagen, tumba. Lo transanimal en el ser humano» en *DE*, pp. 43-60.

reconocimiento de los rasgos comunes no impide distinguir al ser humano y percibir en él algo transanimal y ver en ello su propia esencia como después profundizaremos.

Desde esta perspectiva parte Jonas en su estudio sobre el viviente y su grado creciente de complejidad que culmina en el ser humano, cuya libertad y acción en el mundo pretende conocer. Nos encontraremos, por tanto, con una historia de libertad cuyas etapas se suceden de acuerdo con un sentido de realización gradual de la interioridad de la vida<sup>371</sup>.

### **3.4.1 La escala gradual aristotélica**

No puede comenzarse la exposición jonasiana de la gradación en la escala vital que va de las plantas al ser humano sin reparar previamente en la concepción aristotélica de la misma, muy presente en su propuesta<sup>372</sup>.

Aristóteles, en el *De Anima* o *Acerca del alma* asegura que el alma es el principio vital, es lo animado que anima: «El ser es para los vivientes el vivir y el alma es su causa y principio»<sup>373</sup>. Ahora bien, no todas las clases de vida pueden realizar las mismas operaciones, pues ésta «no tiene un sentido unívoco, es decir, que estar vivo tiene diversos niveles de alcance o significación»<sup>374</sup>. Nadie podría dudar de que las plantas viven, sin embargo, no por el mismo principio que lo hacen los animales. Así, Aristóteles enumera las funciones u operaciones de los vivientes como sigue: intelecto, sensación, movimiento y reposo local, movimiento en tanto que alimentación, envejecimiento y desarrollo.

Las plantas poseen vida, pero son únicamente vivientes [*zên mónon*] porque en ellas «se da solamente la facultad nutritiva», mientras que la sensitiva la poseen el resto de los animales [*zôa*] y, con ella, la desiderativa (siendo los deseos de tres tipos: apetito, impulsos y voluntad). Y con la sensación, con el tacto, se da el placer y el dolor. Aristóteles atribuirá también a los animales superiores no humanos la facultad de la representación (*phantasia*) y en alguno de ellos cierta «inteligencia práctica»

---

<sup>371</sup> Es en autores como Von Uexküll y Adolf Portmann donde observamos una revalorización de la subjetividad y la interioridad de la vida.

<sup>372</sup> Para nuestra exposición seguiremos: ARISTÓTELES, *Acerca del alma* [Traducción de Tomás Calvo Martínez], Gredos, Madrid 2018 [DA]; BENÉITEZ, J.J., «Reflexiones sobre la naturaleza humana en el pensamiento de Aristóteles» en: *Revista de Filosofía*, vol. 36, n°1, 2011, pp. 7-28; MARCOS, A., *Aristóteles y otros animales*, PPU, Barcelona 1996.

<sup>373</sup> DA II 4, 415b 13-14.

<sup>374</sup> BENÉITEZ, J.J., *op cit.*, p. 15.

(*phrónêsis*)<sup>375</sup>. A los hombres les corresponderá también «la facultad discursiva y el intelecto»<sup>376</sup>:

Deberá examinarse por qué razón se encuentran escalonadas del modo descrito. Sin que se dé la facultad nutritiva no se da, desde luego, la sensitiva, si bien la nutritiva se da separada de la sensitiva en las plantas. Igualmente, sin el tacto no se da ninguna de las restantes sensaciones, mientras que el tacto sí que se da sin que se den las demás: así, muchos animales carecen de vista, de oído y de olfato. Además, entre los animales dotados de sensibilidad unos tienen movimiento local y otros no lo tienen. Muy pocos poseen, en fin, razonamiento y pensamiento discursivo. Entre los seres sometidos a corrupción, los que poseen razonamiento poseen también las demás facultades, mientras que no todos los que poseen cualquiera de las otras potencias poseen además razonamiento, sino que algunos carecen incluso de imaginación, mientras otros viven gracias exclusivamente a ésta<sup>377</sup>.

José Javier Benítez<sup>378</sup> resume con claridad las definiciones y atribuciones que del ser humano hace Aristóteles a lo largo de su obra. De este modo, el humano es «lo mejor del cosmos» (*Ética nicomáquea* VI 7, 1141a 24) en cuanto «animal mortal, con pies, bípedo, sin alas» (*Analíticos Segundos* II 5, 92<sup>a</sup> 1-2). Y es que el hombre es el único capaz de hablar, es decir, que tiene *lógos*, gracias a lo cual posee el sentido del bien, la justicia y otros valores (*Política* I 2, 1253a 10-13). De igual modo es el único capaz de recordar<sup>379</sup>, el único que se mantiene erguido y no necesita de los miembros delanteros (*De las partes de los animales* IV 10, 690a). El único que adquiere la experiencia gracias al arte [téchne] y los razonamientos [*logismois*] (*Metafísica* I 1, 980b 25). El único capacitado para hacer o «actuar» (*Ética eudemia* II 6, 1222b 18-20). El único capacitado para «la risa» (*Partes de los animales* III 10, 673<sup>a</sup> 8-10). El único capaz de un «lenguaje articulado» (*Investigación de los animales* IV 9, 536b 3-4). El humano es el único de los animales que «tiene algo de divino, o al menos, el que más de todos» (*Parte de los animales* II 10, 656a 6-7).

Todas estas cualidades descritas se explican gracias a la facultad de hablar-inteligir (*lógos*)<sup>380</sup>, que permite al ser humano determinar el sentido del bien, qué es lo

---

<sup>375</sup> BENÍTEZ, J.J., *op. cit.*, p. 16 nota 13.

<sup>376</sup> *DA* II 3, 414b 20.

<sup>377</sup> *DA* II 3, 415a 1-13.

<sup>378</sup> *Cfr.* BENÍTEZ, J.J., *op.cit.*, pp. 16-17.

<sup>379</sup> «Pero el hombre es el único animal capaz de reflexión. Muchos son los animales que poseen la facultad de la memoria y del aprendizaje; sin embargo, sólo el hombre es capaz de recordar» ARISTÓTELES, *Investigación sobre los animales* [Traducción de J. Palí Bonet], Gredos, Madrid 1992, I, 488b 24.

<sup>380</sup> Para Aristóteles los humanos tienen manos porque son inteligentes y no al contrario como creía Anaxágoras.

justo y lo injusto, etc. La palabra es convencional y su marco es la *polis*, comunidad perfecta donde se desarrolla la vida humana con el fin de alcanzar la vida buena. Para Aristóteles los humanos tenemos una naturaleza cívica. El ciudadano sin la *polis* quedaría solo y aislado, no podría resolver adecuadamente su vida. Puede destruirse, pero no puede construirse solo:

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad<sup>381</sup>.

Conviene señalar aquí la importancia de la palabra. Así, Aristóteles diferencia entre lenguaje y voz, pues los animales poseen herramientas para comunicarse y transmitirse las sensaciones de placer y dolor, para advertir sobre peligros y llamar la atención sobre objetos o circunstancias importantes, mientras que el hombre posee lenguaje<sup>382</sup>.

Tres características, por tanto, podemos atribuir al hombre, siguiendo a Alfredo Marcos, «animal social racional (*zoon politikon logikon*)»<sup>383</sup>. En tanto que animales, hemos de pensar al ser humano desde el cuerpo, desde nuestra situación en el mundo, en el entorno natural. El ser animales nos hace «vulnerables, susceptibles de daño y sufrimiento, de placer y dolor»<sup>384</sup>. Nuestra condición social nos ubica en una determinada comunidad, nos lleva a la política y nos hace dependientes<sup>385</sup>. Y, por último, el elemento donde se ha hecho hincapié en la tradición occidental: nuestra condición de racionales. El ser humano posee la capacidad de pensar y de pensarse, de reflexionar, de contemplar y ponderar las razones para hacer y crear:

---

<sup>381</sup> ARISTÓTELES, *Política* [Traducción de M. García Valdés], Gredos, Madrid 1988, I, 1253a 10-13.

<sup>382</sup> Cfr. GARCÍA PEÑA, I., «Animal racional: breve historia de una definición» en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 27, 2010, p. 300.

<sup>383</sup> MARCOS, A., PÉREZ MARCOS, M., *Meditación de la naturaleza humana*, BAC, Madrid 2018, p. 46 y ss.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>385</sup> La idea de la dependencia ha sido desarrollada por Alasdair MacIntyre desde la formulación del ser humano como animal político hasta animal dependiente en: MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona 2001.

Porque somos racionales pedimos y damos razón, buscamos explicaciones y causas, incluidas las más radicales y últimas, deliberamos, decidimos voluntariamente en un sentido u otro, valoramos el bien y la belleza<sup>386</sup>.

Es gracias a la racionalidad como el ser humano se constituye en sujeto autónomo, dándose a sí mismo normas y criterios.

Para Alfredo Marcos, situándose en la línea aristotélica, el hombre debe ser caracterizado por sus tres dimensiones propias: el entorno natural, el mundo social y la esfera de lo espiritual, derivándose de ellas la vulnerabilidad, la interdependencia y la autonomía.

Valga este recorrido por la postura aristotélica sobre la escala natural, los aspectos que caracterizan a los seres que la forman, incluido el ser humano. Centrémonos ahora en la propuesta de nuestro autor. Adentrémonos en la independencia de la planta (punto 2), la vida animal entendida al modo aristotélico: movimiento, sensación y percepción (punto 3), siendo imprescindible para el movimiento la vista, elemento que estudiaremos en profundidad en el último apartado.

#### **3.4.2 La independencia de la planta**

La vida, como acabamos de mencionar, tiene trato con el entorno, un entorno que limita con el organismo, un entorno que rodea a éste y con el cuál la planta mantiene un constante intercambio químico, el proceso metabólico, que le permite la continua alimentación. En este dinamismo no hay cabida, según Jonas, para el deseo, pues las necesidades desembocan por sí mismas en su satisfacción, mostrando el interés de la vida por su propio discurrir cuya condición de posibilidad es su constante autorrenovación.

Como vemos, entorno y sí mismo están, en este primer grado de vida, fuertemente unidos. Será la vida misma la que produzca la separación dando origen al apetito y al temor, pues «desarrolla la capacidad y la necesidad de ponerse en relación con un entorno ya no limítrofe y ya no inmediatamente disponible para las necesidades metabólicas de la vida»<sup>387</sup>; y esta separación es la que marca la diferencia entre el animal y la planta.

Frente a la escisión entorno-sí mismo que marcará la vida animal, la planta extrae sus alimentos del suelo, de unas reservas siempre disponibles frente a la no garantizada presencia de cuerpos orgánicos para el animal. Mientras que la planta absorbe

---

<sup>386</sup> MARCOS, A., PÉREZ MARCOS, M., *op. cit.*, p. 48.

<sup>387</sup> *PV*, p. 155; *POL*, p. 103.

osmóticamente las sustancias alimenticias solubles, el animal ingiere alimentos sólidos que necesitan un auxiliar «mecánico» antes de proceder a la apropiación metabólica.

De este modo, como bien apunta Jonas, «la planta muestra más bien superioridad que carencias». La planta está eximida de moverse, pues está en continuo contacto con la alimentación, su relación con el entorno es inmediata, su constante contigüidad con el entorno le permiten estar ininterrumpidamente en un intercambio químico. Ahora bien, esta independencia de la planta no es el valor vital último. Y aquí Jonas expone una de sus definiciones de vida:

La vida es precisamente aquel modo de existencia material en el cual el ser se ha expuesto a la dependencia para adquirir a cambio de ella una libertad que le está vedada a la independencia propia de la materia inmutable<sup>388</sup>.

Por tanto, la independencia puede en realidad bloquear caminos evolutivos pagando para ello el precio del incremento de su dependencia. En la satisfacción simultánea a su actividad vital «no hay hiato alguno debido al cual las necesidades se hiciesen perceptibles como tales y hubiese que emprender una acción bajo el acicate del apetito»<sup>389</sup>. Esto llegará con el animal.

### **3.4.3 La vida animal: movimiento, percepción y emoción.**

Cuando se trata de definir al animal, Jonas, siguiendo la propuesta aristotélica descrita anteriormente<sup>390</sup>, remitirá a tres características presentes en toda vida animal: la capacidad de moverse, la percepción y la emoción<sup>391</sup>.

---

<sup>388</sup> *PV*, p. 156; *POL*, p. 103.

<sup>389</sup> *PV*, p. 156; *POL*, p. 104.

<sup>390</sup> Ver punto 3.4.1. Como apunta Russo, Aristóteles define al ser animado, a diferencia del inanimado, con dos características: el movimiento y la sensación [Cfr. RUSSO, N., *La biología filosófica de Hans Jonas*, Guida Editore, Nápoles 2004, p. 83].

<sup>391</sup> Jonas en la edición inglesa de 1966 utiliza el término inglés «emotion» [*POL*, p. 99]. Sin embargo, en las ediciones en alemán de 1973 y 1994 (de las cuales está traducida al castellano), emplea el término «Gefühl» (sentimiento) [*POL*, p. 151], si bien es verdad que apunta entre paréntesis la referencia a éste como emoción. Ponemos aquí los textos en inglés y alemán:

Three characteristics distinguish animal from plant life: motility, perception, emotion. The necessary connection of locomotion with perception is obvious and has been noted already by Aristotle; that with emotion calls for closer scrutiny, which will show that all three manifest a common principle.

Drei Merkmale unterscheiden das tierische vom pflanzlichen Leben: Bewegungsfähigkeit, Wahrnehmung, Gefühl. Die notwendige Verbindung von Fortbewegung und Wahrnehmung liegt auf der Hand und ist schon von Aristoteles besprochen worden; die notwendige Verbindung von Fortbewegung und Gefühl (Gemütsbewegung) bedarf näherer Untersuchung;

Pero mientras que «Gefühl» hace referencia a la facultad de sentir, para referirse a emoción como afección el alemán utiliza el término «Gemüt» [Cfr. *Wörterbuch der spanischen und deutschen sprache*, Herder,



Como veremos en nuestro desarrollo, todas ellas han de estar interconectadas. La formación de la percepción y el movimiento trajeron consigo una creciente exploración del mundo y una creciente individuación del sí mismo. Es condición, por tanto, de la vida su apertura al mundo, cuya manifestación más elemental es la estimulabilidad, es decir, la receptividad sensorial.

Es con el desarrollo de los sentidos, de las estructuras motoras definidas y del sistema nervioso, cuando aparecerá la referencia real al mundo. La sensibilidad proporciona los comienzos de un mundo real de objetos.

Estas capacidades, que van en aumento, son desarrollos de la «trascendencia» en tanto que la relación de la forma orgánica con su materia abre dos horizontes: por un lado, el interno, «entra en el horizonte del tiempo como la siguiente fase de su existencia hacia la que se va moviendo»; por otro lado, el externo, «entra en el horizonte del espacio como el lugar del “otro” co-presente del que depende para darse continuación a sí misma»<sup>392</sup>.

Jonas destaca cómo la evolución del animal ha hecho del espacio una dimensión de la libertad en virtud de dos facultades: la de moverse y la de percibir a distancia. Es gracias a ésta como se le abre realmente el espacio a la vida, es decir, en el progresivo proceso de toma de distancia con respecto al mundo<sup>393</sup>.

También el tiempo se va abriendo en función del desarrollo de la facultad emotiva, si bien, con el mismo principio de «distancia», en este caso temporal, con el objeto. Como Jonas apunta, la invisibilidad e interioridad de la emoción la hacen parecer algo prescindible en una descripción científica del comportamiento orgánico. Sin embargo, sostendrá, como hemos apuntado anteriormente, «la indisociable conexión recíproca que existe entre las tres facultades animales, especialmente la ligazón entre movimiento y emoción»<sup>394</sup>.

#### 3.4.3.1 *El secreto de la vida animal: la mediatez*

Si bien la planta, insertada en su lugar, posee, al igual que el resto de seres vivos, el interés básico de prolongar su vida a través del proceso metabólico, incluso podríamos

---

Barcelona 1959]. Esto nos permite comprender qué sentido le da Jonas al inglés «emotion». Por lo anterior, creemos que es mejor traducir por emoción y reservar sentimiento solo al ser humano.

<sup>392</sup> PV, p. 152; POL, p. 100.

<sup>393</sup> Cfr. RUSSO, N., *op. cit.*, p. 83.

<sup>394</sup> PV, p. 153; POL, pp. 100-101.

hablar con Jonas de cierto deseo pre-animal; en el caso de los animales la movilidad, la distancia entre el sujeto y el objeto (realidad), entre el instinto y su satisfacción (emoción) supondrá un paso más en la evolución.

Y es que ya el movimiento básico del animal bien por persecución, bien por huida, conjuga la posesión de capacidades motoras y sensoriales y la fuerza de la emoción. Es la movilidad la que marca el surgimiento de la vida emocional. Es esa distancia entre instinto y su satisfacción la que le hará plantearse incluso un objetivo remoto. Siguiendo a Jonas, «la avidez está en la raíz de la caza, el miedo en la de la huida. El deseo bajo el acicate de la necesidad es la presuposición básica de la facultad de movimiento, y la persecución es el primer movimiento»<sup>395</sup>.

Como bien apunta nuestro autor, para detectar un objetivo remoto es necesaria la percepción a distancia; para alcanzarlo, el desarrollo de la capacidad de movimiento; y para retener vivencialmente lo percibido en la distancia sin que se difumine se requiere el deseo: «una satisfacción todavía no asible es la condición esencial del deseo, y a su vez es el deseo quien hace posible la satisfacción aplazada»<sup>396</sup>. Por tanto, en palabras de Jonas:

La percepción presenta al objeto como “no aquí, pero sí allí”; el deseo presenta al objetivo como “todavía no, pero esperable”: la facultad de moverse, guiada por la percepción e impulsada por el deseo, transforma el *allí* en *aquí* y el *todavía no* en *ahora*. Sin la tensión de la distancia y el aplazamiento forzado por esta no habría ocasión alguna para el deseo o la emoción<sup>397</sup>.

En la separación entre el interés inmediato y la satisfacción mediada reside, para nuestro autor, el gran secreto de la vida animal. El distanciamiento animal abre posibilidades frente a la inmediatez vegetal, manifestando así sensibilidad, emoción y movimiento. La distancia implica, por tanto, la escisión sujeto-objeto propia de la forma de vida animal.

#### 3.4.3.2 *El hiato del ser pasional*

Tres aspectos caracterizan para Jonas ese vacío o ausencia propia del animal. Frente a la integración de la planta en su medio (con el que forma un contexto constante), para el animal los objetos relevantes de su entorno se encuentran a cierta distancia. En

---

<sup>395</sup> PV, p. 153; POL, p. 101.

<sup>396</sup> PV, p. 154; POL, p. 101.

<sup>397</sup> PV, p. 154; POL, pp. 101-102.

esa apertura espacial, la percepción tiende un «puente provisional»<sup>398</sup>, al igual que lo hace la emoción ante la separación temporal que se abre entre las necesidades y su satisfacción. La percepción y la emoción son, así, dos modos de intencionalidad que intentan llenar el vacío que se da entre el «sí mismo» del animal y su entorno, expresando la ya citada mediatez de la existencia animal.

Jonas señala, además, un tercer aspecto, consecuencia de los dos hiatos anteriores: «la separación de la acción respecto de su fin»<sup>399</sup>. El movimiento de los animales es una actividad que, escindida de la actividad vegetativa, es acción externa, es decir, «se superpone a la acción interna del sistema vegetativo y es parasitaria respecto de este último, con la única limitación de que sus resultados están destinados a seguir asegurando el ejercicio de aquellas funciones primarias»<sup>400</sup>. Este movimiento exterior que media toda acción vital es para Jonas la característica distintiva de lo animal, pues es aquí, en ese «rodeo», donde reside la libertad y el riesgo que le caracterizan.

Ahora bien, el gasto del movimiento se recupera únicamente cuando se alcanza el éxito, un éxito no garantizado, pues la acción se encuentra bajo la amenaza constante del fracaso: «bajo las condiciones de la acción mediada, la posibilidad del error o del fracaso es correlativa a la del éxito»<sup>401</sup>. El animal debe disponer así de suficientes reservas de alimentación procedentes de la explotación a que somete a las plantas, obteniendo de ellas energía sobrante de las meras reacciones metabólicas, condición de posibilidad de la acción mediada.

La mediatez, dice Jonas, propia de la existencia animal, está en la raíz de la motilidad, de la percepción y de la emoción. De ahí que «crea al individuo particular que se enfrenta al mundo»<sup>402</sup>, un mundo a su vez acogedor y amenazante para un animal que no se inserta establemente en él. Por tanto, frente al dormir vegetal, el modo de ser del animal: precario y expuesto, le obliga a permanecer en vigilia y a esforzarse:

Respondiendo al atractivo de la presa, del que la percepción ha dado noticia, la vigilia se transforma en la tensión de la caza y en el disfrute de la satisfacción, pero también conoce el tormento del hambre, el látigo del temor, el medroso esfuerzo de la huida<sup>403</sup>.

---

<sup>398</sup> *PV*, p. 157.

<sup>399</sup> *PV*, p. 157; *POL*, p. 104.

<sup>400</sup> *Ibid.*

<sup>401</sup> *PV*, p. 157; *POL*, p. 105.

<sup>402</sup> *PV*, p. 158; *POL*, p. 105.

<sup>403</sup> *Ibid.*

A lo largo de la evolución crece la capacidad de experimentar tanto el placer y el sufrimiento, ambos frutos del esfuerzo. El sufrimiento, introducido en este punto por Jonas, es el complemento a la capacidad animal de gozar y no una carencia de ésta. Este sufrimiento está ligado a toda la existencia animal desde el momento en que su naturaleza es pasional:

El sufrimiento innato a la existencia del animal no es primariamente el del dolor (que es ocasional y concomitante), sino el de la carencia y el temor, por lo que constituye un aspecto de la naturaleza deseosa como tal<sup>404</sup>.

#### 3.4.3.3 *La individualidad*

Frente a la duración asegurada del cuerpo anorgánico, la vida es «ser precario y pasajero, una aventura de la mortalidad»<sup>405</sup>. Ahora bien, Jonas sostiene que mientras la vida vegetal tiene garantizada una cierta seguridad biológica, la vida animal, en su búsqueda itinerante de alimentos para sobrevivir, expone su «existencia móvil» a la intranquilidad y el miedo<sup>406</sup>.

Para Jonas la percepción y la emoción no son sólo medios, sino cualidades de la vida animal que hay que conservar. De hecho, «sin estas facultades habría mucho menos que conservar, pero al haber *menos que conservar* habría también, en esa misma proporción, *menos medios* con los que conservarlo»<sup>407</sup>.

Volviendo a lo dicho más arriba, es la individuación la que decide el litigio animal-planta. La individualidad es osadía de libertad que se mantiene frente a la dependencia de la materia en continuo cambio. La mismidad tiene, desde el momento en que se establece la relación libertad-necesidad, su opuesto en la «aliedad» del mundo. Será la relación con éste la que marque el grado de progreso. Así, frente a la autoidentidad de la materia anorgánica, nos encontramos con la mediatez de la existencia orgánica, cuyo mayor grado se da en la animalidad, abriendo un campo de posibilidades mayores a la vez que un mayor riesgo. Por tanto, para Jonas, «un sí mismo más acentuado se enfrenta a un mundo más acentuado». Cuanto mayor es su individualidad, mayor su exposición y, con ella, la toma de conciencia de su posible aniquilación, lo cual se convertirá en objeto de temor, del mismo modo que su posible satisfacción se convierte en objeto de placer.

---

<sup>404</sup> *Ibid.*

<sup>405</sup> *PV*, p. 159; *POL*, p. 106.

<sup>406</sup> *Ibid.*

<sup>407</sup> *Ibid.*

Individualidad y mundo, temor y placer, en la coexistencia de ambos encontramos «el crecimiento de la mismidad con la que el “organismo” desafió originariamente a la indiferente naturaleza»<sup>408</sup>.

Concluimos citando a Jonas cuando afirma:

La separación entre sujeto y objeto abierta por la percepción a distancia y el amplio radio de movimientos, y que se refleja en la intensificación del apetito y el miedo, la satisfacción y el desengaño, el goce y el dolor, no se cierra ya nunca. Pero en su creciente amplitud la libertad de la vida encontró espacio para todos aquellos modos de relación - perceptiva, activa y sentiente- que justifican la separación por el procedimiento de agrandarla al máximo y, si bien dando rodeos, acaban recuperando la unidad perdida<sup>409</sup>.

### **3.4.4 La vista**

Entre el animal y su relación primaria con el entorno se interpone la percepción, abriendo esa mediatez ya citada. Es la vista el sentido que separa el organismo y el mundo y lo reunifica en una relación secundaria. En la apertura de esa distancia puede darse la elección y se desarrollan movimientos de largo recorrido. Veremos en este punto todo lo relativo a la cuestión del sentido de la vista y su importancia para la vida animal.

#### *3.4.4.1 Vista y movimiento*

Podríamos afirmar con Bobsin<sup>410</sup> que Jonas defiende que fue la capacidad dinámica del movimiento la que sentó las condiciones necesarias para el surgimiento de la vista, aunque la visión sea el sentido pasivo por excelencia. De acuerdo con Jonas no sería posible tener noción de profundidad espacial en la visión sin la anterioridad de la locomoción:

Podemos decir por ello que la posesión de un cuerpo en el espacio que sea parte del espacio que se trata de experimentar, así como capaz de moverse a sí mismo en juego con otros cuerpos, es la condición previa para ver el mundo<sup>411</sup>.

Nos adentraremos por tanto en el análisis jonasiano del fenómeno de la vista recogido en su ensayo *La nobleza de la vista*, que parte de un hecho fundamental: la

---

<sup>408</sup> PV, p. 160; POL, p. 107.

<sup>409</sup> *Ibid.*

<sup>410</sup> BOBSIN, M.B., «Aberturas para o mundo: da sensibilidade vegetativa ao fenômeno mental humano no pensamento de Hans Jonas» en: *Pensando. Revista de Filosofia*, vol. 7, nº 14, 2016, p. 96. Traducción propia.

<sup>411</sup> PV, p. 216; POL, p. 156.

capacidad de movimiento como factor de la constitución original de la vista y del mundo visto y que hemos de tener muy en cuenta en nuestras observaciones sobre estos<sup>412</sup>.

¿De qué modo participa el movimiento en la vista? A lo largo de la historia han sido varias las respuestas. Así para Kant, representante de una posición mantenida en el tiempo, es el sujeto teórico quien, partiendo de datos primitivos, construye cognitivamente el mundo; mientras, el sujeto práctico actúa en un mundo y sobre un mundo ya constituido por las facultades teóricas de la sensibilidad y el entendimiento. Por tanto, para esta tradición filosófica, el sujeto teórico es separable de la praxis, siendo además la sensibilidad y el conocimiento sensible de naturaleza pasiva o receptiva. Una de las tradiciones opuestas es la inaugurada por la fenomenología de Hegel. Jonas intentará reflexionar sobre la relación recíproca entre la sensibilidad y la capacidad de moverse tomando el concepto “obrar” como movimiento del propio cuerpo y, a través de él, el de otras cosas.

Para nuestro autor, el movimiento en tanto que actividad propia del ser vivo, es decir, en tanto que, premeditado o dirigido, con arreglo a fines, garantiza la corporeidad de las figuras vistas y la elaboración del espacio independiente en que se distribuyen. Por ello, el movimiento o, mejor dicho, el auto-movimiento contribuye a organizar el mundo perceptivo: es el principio de organización espacial de los sentidos y el instrumento de la síntesis de todos ellos hacia una objetividad común.

Si bien el movimiento no parece en un primer momento tan imprescindible para la vista como lo es para el tacto, no seríamos, en realidad, capaces de «ver» si no nos hubiésemos movido antes. Poseemos un cuerpo que está en constante interacción con el mundo. En él la vista es una función parcial de ese todo que vivencia su implicación dinámica en el entorno, sintiendo tanto su posición como los cambios de ésta. Destaca Jonas al respecto:

Sin este trasfondo de sensaciones corporales no visuales, y sin la experiencia acumulada de los movimientos ya efectuados, los ojos no podrían proporcionarnos por sí mismos conocimiento alguno del espacio, a pesar de la extensión inmanente del campo visual<sup>413</sup>.

Jonas se centra en la dependencia de la perspectiva óptica respecto del movimiento por el espacio. El conocimiento de esta se debe a la toma de conciencia de los

---

<sup>412</sup> Cfr. *PV*, p. 210; *POL*, p. 152.

<sup>413</sup> *PV*, p. 213; *POL*, p. 154.

desplazamientos visuales que acompañan el cambio de posición del observador. Para ello es necesaria la memoria de los movimientos por el espacio efectuados en el pasado.

El cambio de un lugar a otro mediante un intercambio de acción mecánica con el medio que le ofrece resistencia y a través del que o sobre el que se mueve es lo que denominamos en el animal *movimiento*. La autopercepción de éste, es decir, «la autopercepción cinestésica de la actividad motora guía al organismo en la sucesiva construcción de distancia espacial y de dirección a partir de las fases del movimiento que él ejecuta de hecho»<sup>414</sup>.

Según Jonas el movimiento es necesario para contemplar el espectáculo del mundo. Sólo el saber que las experiencias de movimiento dejan permite contemplar el mundo desde un emplazamiento inmóvil y comprenderlo en profundidad y perspectiva en el orden de direcciones que emprenden diferentes rumbos. Es, por tanto, a raíz de

que me he desplazado realmente por el espacio, me he dirigido a un objetivo, he modificado la dirección de mi movimiento, he puesto en relación el tiempo empleado con el trayecto recorrido, he medido mi esfuerzo por relación a los resultados visuales de la modificación: todas estas posibilidades, así como la posibilidad siempre presente de volver a realizar los mismos actos, subyacen a aquella presencia aparentemente estática de la que disfruta la vista, y sacian a dicha presencia con su saber<sup>415</sup>.

Sigamos profundizando en el más excelente de los sentidos, a juicio de los griegos, y del que llevamos hablando unas páginas: la vista. Si bien este es un sentido muy especial como ya hemos podido comprobar, es incompleto y necesita del complemento de otros sentidos y funciones. La nota distintiva de la vista consiste, según Jonas, en el logro de la imagen, implicando ésta tres propiedades: simultaneidad, neutralización y distancia.

#### 3.4.4.2 Una mirada única

Para nuestro autor, una única mirada, al modo de un relámpago, nos revela «un mundo de cualidades simultáneamente presentes, extendido en el espacio, dispuesto escalonadamente en profundidad y prologándose en la vaga lejanía»<sup>416</sup>. La vista contempla, por tanto, la multiplicidad simultánea que puede estar en reposo frente al resto de los sentidos que construyen las «unidades de lo múltiple» a partir de una secuencia

---

<sup>414</sup> PV, p. 215; POL, p. 155.

<sup>415</sup> PV, p. 215; POL, p. 156.

<sup>416</sup> PV, p. 192; POL, p. 136.

temporal de sensaciones, por ello, el oído y el tacto, prisioneros del tiempo, muestran un contenido siempre en devenir, incompleto.

#### 3.4.4.3 *Atados al tiempo*

En el caso del oído solo hay realidad dinámica, así, la duración del sonido oído es la misma que la de su audición: «la extensión del oído y la extensión de su percepción coinciden plenamente»<sup>417</sup>. En el proceso auditivo nos encontramos, primero, con el sonido mismo, el cual nos muestra, en segundo lugar, los procesos o acciones que lo originan y estos, en tercer lugar, al agente que lo produce, un sujeto que existe y cuya existencia es independiente del ruido que produce. Y es que para Jonas por el oído no podemos saber si el sujeto que actúa precede y sobrevive a ese acto que oigo. El sonido nos está dando a conocer un suceso dinámico que se produce en el lugar que ocupa el objeto, el estado en que este se encuentra en ese momento. Para nuestro autor la referencia al ser, a lo permanente, no vienen dado por el sonido mismo, sino que lo trasciende, necesitando para ello el concurso del resto de sentidos.

Por esa falta de referencia externa a los objetos, afirma Jonas, el sonido logra constituir su propia «objetualidad» inmanente de valores acústicos en sí mismos representándose a sí mismo. De este modo, cuando oímos música no percibimos un objeto diferente de los contenidos sensibles sino el orden y la concatenación de esos contenidos en una síntesis de lo múltiple en la unidad. La memoria ayuda en ese proceso temporal a la síntesis basada sobre datos sucesivos y extendida a lo largo de la secuencia. Gracias a la memoria la secuencia entera queda reunida en una única experiencia:

El “objeto” acústico así constituido, dice Jonas, es un objeto temporal que dura exactamente lo mismo que el acto de su síntesis, es decir, lo mismo que la secuencia de su audición, con cuyo desarrollo el “objeto” coincide parte por parte. No tiene otra dimensión que la del tiempo<sup>418</sup>.

Los sonidos son, por tanto, sucesos dinámicos cuya peculiaridad más relevante, para Jonas, es el hecho de que el sonido se le viene encima a un sujeto pasivo. Expliquemos esto. Para oír algo el sujeto depende por completo de que suceda algo situado fuera de su control, es decir, él solo puede contribuir estando en un estado de

---

<sup>417</sup> *PV*, p. 193; *POL*, p. 137.

<sup>418</sup> *PV*, p. 194; *POL*, p. 138.



atenta disposición a la recepción del sonido. El sujeto «ha de esperar a que un sonido afecte a sus oídos, y a ese respecto no tiene elección alguna»<sup>419</sup>.

Los sucesos en su entorno pueden ocurrir en cualquier momento, por ello el sujeto ha de tener sus oídos siempre abiertos a la posibilidad del sonido. De este modo, la libertad de acción selectiva está limitada, pues, en palabras de Jonas:

el sujeto que percibe está, por tanto, en manos de la actividad de su entorno, que apremia a su sensibilidad sin que se le haya invitado a hacerlo y decide (...) cuál de las diversas cualidades distinguible en ese instante será la impresión dominante<sup>420</sup>.

En conclusión, toda la iniciativa reside en el mundo exterior que obliga a una constante disposición a oír. Esta contingencia del oído se debe a su dinamicidad, es decir, a su dependencia de los acontecimientos y no de la existencia, del devenir y no del ser:

Atado a la sucesividad e incapaz de ofrecernos una pluralidad coordinada simultánea de objetos, el sentido del oído es inferior a la vista en lo que a la libertad que proporciona a su poseedor<sup>421</sup>.

#### 3.4.4.3 *De la estaticidad a la imaginatio*

Para Hans Jonas cuando hablamos del «sentido del tacto» hacemos referencia a un complejo campo de funciones, por ello él circunscribirá su ámbito de estudio a las cualidades sensibles percibidas.

A diferencia del oído, que es, como acabamos ver, puramente pasivo, el tacto incluye actividad corporal. Si la sensación táctil se limita a un punto de contacto y no se correlaciona con otras cualidades su información es muy pobre. Por este motivo, las cualidades táctiles exigen movimiento. Si bien al igual que en el oído el sujeto perceptor realiza una síntesis extendida en el tiempo ocupado por esas sensaciones y que, mediante breves retenciones, reúne en una única impresión, la situación táctil se eleva a un plano superior.

La clave de la diferencia está en la actividad corporal que exige el tacto, pues el cuerpo se convierte en agente del movimiento que es, a su vez, necesario para adquirir las impresiones táctiles. Así, el contacto se convierte en un modo de obrar: «su avance pasa

---

<sup>419</sup> PV, p. 195; POL, p. 139.

<sup>420</sup> *Ibid.*

<sup>421</sup> PV, p. 196; POL, p. 139.

a estar controlado por el sujeto perceptor y puede ser prolongado y modificado con el propósito de obtener una información más completa»<sup>422</sup>.

Para lo anterior no basta la mera captación táctil de otro cuerpo, sino que se requiere del elemento motor, cuyo ejercicio activo abre propiedades espaciales de dicho objeto que no estaban contenidas en el primer contacto. De este modo toda percepción asciende a un orden más alto: «las cualidades dadas al contacto se coordinan entre sí siguiendo un esquema espacial, crecen conjuntamente hasta formar el orden de una *superficie* y se convierten en elementos de la *forma*»<sup>423</sup>. Por tanto, la pluralidad va creciendo conjuntamente hasta tomar una figura. Los datos que se van registrando sucesivamente se van inscribiendo en una matriz de simultaneidad estática.

Sin embargo, el tacto no sólo es receptibilidad sensible, sino que Jonas defiende la tenencia de un lado espiritual acercándolo al sentido de la vista. Es la facultad de imágenes, la *imaginatio* o *phantasia* la que permite utilizar los datos sensibles<sup>424</sup>. Aún más, «solo una criatura que posea la capacidad visual característica del hombre puede “ver” tocando. [...] Los ciegos pueden “ver” mediante sus manos, no porque carezcan de ojos, sino porque son seres dotados con la facultad general de la visión (...)»<sup>425</sup>.

Llegados a este punto, ¿qué hace peculiar a la vista en la simultaneidad de la presentación? Jonas defiende que mientras para el oído lo que se da está constituido por series temporales, siendo la medida temporal un aspecto esencial del contenido de la experiencia fónica, el dato visual no introduce variación alguna en el contenido empírico mismo.

Del mismo modo, en el tacto observamos temporalidad, siendo la objetividad táctil compuesta una síntesis de sensaciones sucesivas. El resultado de ésta es una totalidad espacial, aunque no temporal, presentándose lo simultáneo mediante la sucesividad.

---

<sup>422</sup> PV, p. 197; POL, p. 141.

<sup>423</sup> PV, p. 198; POL, p. 141.

<sup>424</sup> Cfr. TIBALDEO, R.F., *op. cit.*, p. 241: «La imaginación resultará fundamental para la antropología jonasiana. Como evidencia de su relevancia también para el pensamiento jonasiano después de *El Principio Vida*, se ve cómo en el ensayo *Evolución y Libertad* se coloca explícitamente en el orden ascendente de facultades y funciones orgánicas (metabolismo, movimiento y deseo, sentimiento y percepción, imaginación, arte y concepto)» [Traducción propia].

<sup>425</sup> PV, p. 198; POL, pp. 141-142.

Por tanto, para Jonas los tres sentidos se pueden distinguir entre sí de este modo: «oído=representación de la secuencia mediante la secuencia; tacto=representación de la simultaneidad mediante la secuencia; vista=representación de la simultaneidad mediante la simultaneidad»<sup>426</sup>.

Para Jonas el aspecto visual, siempre incompleto, es representación de lo simultáneo mediante lo simultáneo, donde lo no dado está «pretendido» en la concepción de lo dado. Por este motivo, en comparación con los otros sentidos, es el más desarrollado. Así, en el tacto, con quien comparte la dimensión espacial, «incluso la más densa distribución de determinantes puntuales que se hayan ido reuniendo en el transcurso de prolongados actos de tacto, y que hayan sido puestos en referencia recíproca, deja espacios vacíos que deben ser rellenados por la imaginación»<sup>427</sup>. ¿Qué grado de completitud alcanza ese progreso creciente de conocimiento de la forma entera? Dicha completitud es el resultado de una trabajosa síntesis de muchas percepciones puntuales que van integrándose de forma simultánea. Ahora bien, deberíamos diferenciar entre la actividad inmediata de la vista y la actividad mediata de representación de la imagen que tiene lugar con base en la primera. Para Jonas «por muchos que sean los datos que se vayan registrando sucesivamente y puedan inscribirse en la contigüidad de la representación simultánea: nunca podrán llenar un horizonte como el que se desvela ante una sola mirada de los ojos»<sup>428</sup>.

Si ante el sonido los oídos hacen al sujeto pasivo y el tacto tiene que buscar los objetos mediante el contacto corporal, «todo lo que tengo que hacer para ver es abrir mis ojos y el mundo está ahí, como estuvo todo el tiempo»<sup>429</sup>. La vista se mueve selectivamente por el campo visual pudiendo ofrecernos un panorama global cuyas partes nos son simultáneamente disponibles.

Centrémonos en las ventajas de la simultaneidad de la imagen. Para Jonas ver múltiples cosas de una sola vez nos permite compararlas y ver sus relaciones, es decir, nos las ofrece «en su proporción recíproca»<sup>430</sup> permitiendo objetivarlas. En cuanto al aspecto temporal, para nuestro autor la vista ahorra tiempo al no tener que ir reuniendo

---

<sup>426</sup> *PV*, p. 199; *POL*, p. 142.

<sup>427</sup> *PV*, p. 200; *POL*, p. 143.

<sup>428</sup> *Ibid.*

<sup>429</sup> *POL*, p. 143 [Traducción propia]; *PV*, p. 200.

<sup>430</sup> *PV*, p. 201; *POL*, p. 144.

datos sucesivos y permite al espectador ir más allá de la experiencia puntual del fugaz ahora, familiarizándole con lo que Jonas denomina «*presencia actual*». Esta presencia estática sólo se da en la vista, el sonido y el tacto son sentidos del devenir, no del ser, por lo que en ellos «a cada dato debe seguirle otro y otro, a fin de permitir que en ese proceso aparezcan las unidades de experiencia mayores». El sonido y el tacto existen como secuencias, si bien el segundo «es más un proceso activo que mera recepción pasiva de datos»<sup>431</sup>.

Hagamos hincapié en el concepto de tiempo que se deja entrever en esta capacidad de la vista de hacer co-presente las cosas «en un ser que las abarca todas en un *presente*». Éste abre una dimensión inexistente en los otros sentidos, de modo que, en lugar de experiencia puntual basada en el flujo de contenidos en el río de los sucesos, el tiempo es identificado aquí como la permanencia de ese flujo,

como una identidad que es la extensión del “ahora” momentáneo y que por ello es, sin movimiento alguno, presente continuado y que se mantiene en tanto no se produzcan modificaciones en los objetos mismos<sup>432</sup>.

Por tanto, la vista permite distinguir entre el devenir y el ser. Solo la presencia extensa de objetos duraderos permite hacer tal distinción, de manera que solo la vista «proporciona la base sensible sobre la cual el espíritu pudo concebir por primera vez la idea de lo eterno, de lo que nunca cambia y está presente»<sup>433</sup>. Para Jonas, la vista permite al hombre construir desde la presencia actual nociones como «presencia duradera» y de lo «eterno», que «no son más que idealizaciones de la *presencia* experimentada visualmente»<sup>434</sup>.

Por último, la ventaja, quizá principal, que Jonas señala y que ya anteriormente mencionábamos, es la que supone la simultaneidad para el obrar animal, pues pone a su elección una multiplicidad coordinada aún no en contacto conmigo y, por tanto, «constituye un factor primordial en la libertad superior del animal que se mueve a sí mismo»<sup>435</sup>.

---

<sup>431</sup> *Ibid.*

<sup>432</sup> *PV*, p. 202; *POL*, p. 144.

<sup>433</sup> *PV*, p. 202; *POL*, p. 145.

<sup>434</sup> LECAROS, J.A., *op. cit.*, p. 146.

<sup>435</sup> *PV*, p. 202; *POL*, p. 145.

#### 3.4.4.4 Neutralización dinámica

Esta libertad de la que goza la vista se debe a que el objeto visto no reclama al espectador a diferencia del tacto, el cual modifica la situación existente entre el sujeto y el objeto, careciendo de la separación entre teoría y práctica-acción de que disfrutamos en la vista. En ésta, pese a estar viendo «ni yo ni el objeto hacemos nada»<sup>436</sup>. Al oír tampoco el sujeto obra, pero sí el objeto, pues como señalamos anteriormente, solo si sucede algo en mi entorno y hace sonar al objeto podré oír, el sonido impactará, quiera o no, en mí. Yo no elijo obrar, sino que, afirma Jonas, la información acústica ya ha decidido por mí, de modo que me ofrecerá noticia de un suceso y no meramente de la existencia de cosas, por ello tengo que tensar mi atención y reaccionar ante esa modificación imprevista de mi entorno.

Sin embargo, con la vista sólo tengo que mirar y sólo con que haya luz podré ver el objeto sin que este ni yo seamos afectados. Se produce así una relación dinámica entre la fuente de luz, el objeto iluminado y el ojo que lo percibe, una concatenación que no constituye, para Jonas, el resultado fenoménico. Así, para nuestro autor:

La completa neutralización del contenido dinámico que tiene lugar en el objeto visual, la eliminación en su presentación de toda huella de actividad causal, es uno de los principales logros de lo que quisiéramos denominar “función de la imagen” de la vista<sup>437</sup>.

Esta función propuesta por Jonas tiene para él unas ganancias y unas pérdidas. En cuanto a las primeras es, sobre todo, la objetividad de la cosa tal y como es en sí misma. Además, esta separabilidad de la imagen respecto al objeto original permite la abstracción, el pensar libre. En la imaginación se puede modificar todo cuanto se desee, si bien con referencia al mundo de las cosas, es decir, «incluso el más libre ejercicio de fantasía visual conserva esa referencia y puede revelar propiedades y posibilidades del mundo externo»<sup>438</sup>.

Pero la eliminación del nexo causal de la vista ocasiona también pérdidas que hay que suplir en contacto con los otros sentidos. Así, si bien la vista es el sentido más libre es también el menos realista, pues la realidad se da a conocer para Jonas en la

---

<sup>436</sup> *PV*, p. 203; *POL*, p. 145.

<sup>437</sup> *PV*, p. 204; *POL*, p. 146.

<sup>438</sup> *PV*, p. 205; *POL*, p. 147.

resistencia<sup>439</sup>. Por ello, el tacto, cuya percepción de la cualidad se mezcla con la experiencia de fuerza, es una experiencia recíproca que no permite al sujeto ser pasivo. Por tanto, «el tacto es el sentido en el que se produce el encuentro originario con la realidad», de hecho, «puedo disipar toda sospecha de una ilusión cogiendo el objeto sospechoso y comprobando su realidad en la existencia que opone a mis intentos de desplazarlo»<sup>440</sup>. La realidad se hace así evidente en la propia acción transitiva, pues al sentir la propia realidad en el esfuerzo que hago, el sujeto siente la realidad del mundo. Todo encuentro con algo distinto de sí supone un esfuerzo.

Sin embargo, frente al esfuerzo que supone el tacto, la vista cuenta con el privilegio de la facilidad con que opera: basta con que el objeto y ella se dejen ser lo que son y como son. De este modo,

en la vista el sujeto perceptor queda libre de cualquier complicación causal con la cosa percibida. La vista nos permite dar ese paso atrás que nos pone a salvo de la agresividad del mundo, nos otorga la posibilidad de observarlo y abre un horizonte para la atención selectiva<sup>441</sup>.

Para Jonas, esta distancia respecto del objeto llevará consigo la abstracción de la realidad. Este hiato que se abre entre el sujeto y el objeto al desaparecer la fuerza proporciona una «imagen» neutral, la cual puede ser contemplada, comparada, retenida en la memoria y recordada, modificada por la imaginación y combinada con otras a voluntad.

Según nuestro autor, la emancipación causal de la vista implica también la mudez causal de los objetos. La negación de la experiencia de la causalidad por la vista se debe a que no es un dato visual. Ello no implica la inexistencia de causalidad, sino que la vista, pese a ser el más sublime sentido, «debe aceptar el complemento del testimonio que aportan los demás estratos de la experiencia, especialmente la capacidad de moverse y el sentido del tacto, y si rechazase orgullosa el veredicto de estos últimos su verdad sería estéril»<sup>442</sup>.

---

<sup>439</sup> Así lo afirma también en *Causalidad y percepción*: «El devenir invisible de la eficacia causal es el precio con el que se gana la representación del ser en sí mismo y, por lo tanto, la objetividad» [PV, p.51; POL, p. 31].

<sup>440</sup> PV, p. 205; POL, p. 148.

<sup>441</sup> PV, p. 206; POL, p. 148.

<sup>442</sup> PV, p. 207; POL, p. 149.

#### 3.4.4.5 *La infinitud que abre la distancia*

Jonas señala que las dos propiedades de la vista hasta ahora apuntadas necesitan de la distancia. Y es que la vista va a ser el sentido de la distancia ideal. Una distancia que le ofrece perspectiva, algo que, si bien perderá en claridad, le abrirá nuevas vistas ganando, de igual modo, en amplitud del conjunto, en corrección de las proporciones e integración. Damos un paso atrás y «abrimos distancia para contemplar el mundo», de este modo, tomando perspectiva conservamos la libertad para enjuiciar lo que se ve.

¿Cómo experimentamos esa distancia al ver? Para nuestro autor, a diferencia del oído y el tacto que no nos informan del espacio intermedio entre el objeto y el sujeto, en la vista observamos el objeto a través de la distancia intermedia, la cual se incluye en la percepción. Es decir, el objeto que comparece a una distancia abre la distancia como algo que me es dado cruzar si lo deseo, poniendo a mi disposición, dice Jonas, el espacio intermedio: «El dinamismo de la profundidad de la perspectiva me une con dicho punto final proyectado»<sup>443</sup>. Un punto final que estaría abierto a otras presencias, un indefinido etcétera que penetra la percepción visual y que se prolonga en la profundidad del espacio, de donde nace la idea infinitud.

En el campo visual la mirada que atraviesa siempre va más allá, de modo que el contenido se convierte por sí mismo en otros contenidos ulteriores y desaparece en ellos. Se da por tanto esa fusión de contenido actual y contenido potencial que no ocurre, por ejemplo, en el tacto, donde únicamente se es consciente de la posibilidad de sustituir el contenido actual por otro posterior, construyéndose el conjunto con la adición de partes discretas. Para Jonas la vista contiene a cada momento una multiplicidad infinita: «el despliegue del espacio ante nuestros ojos, bajo la magia de la luz, lleva en sí el germen de la infinitud como un aspecto de lo sensible mismo»<sup>444</sup>. Esta posibilidad de adentrarnos en la profundidad ilimitada fue clave para la formación de las ideas.

Por tanto, si la simultaneidad nos ofrecía capacidad de elegir, una de las mayores ventajas de esta potencialidad de la distancia que ofrece la vista no sólo es la espiritual, sino también la biológica, es decir, gracias a la ampliación del horizonte se gana tiempo para el comportamiento adaptativo: «la percepción de objetos lejanos implica por ello un

---

<sup>443</sup> *PV*, p. 208; *POL*, p. 150.

<sup>444</sup> *PV*, p. 209; *POL*, p. 151.

inmediato incremento de *libertad*»<sup>445</sup>. Por tanto, quedan vinculados estos dos aspectos de la libertad de la vista<sup>446</sup>. En resumen,

La *simultaneidad de la presentación* nos proporciona la noción de presencia duradera, el contraste entre el cambio y lo inmutable, entre el tiempo y la eternidad. La *neutralización dinámica* nos proporciona la forma como distinta a la materia, la esencia como distinta de la existencia y la diferencia entre teoría y praxis. La *distancia*, finalmente, nos proporciona la noción de infinitud.

El espíritu así se marchó en la dirección que le indicaba la vista<sup>447</sup>.

Sigamos a la vista en nuestro camino de búsqueda del espíritu y, para ello, nos adentraremos, después de la conclusión, en la noción jonasiana de *homo pictor*.

### 3.5 CONCLUSIÓN

Si bien el organismo es un objeto físico, su análisis no se puede reducir a lo extensible o cuantificable. El viviente es un ser en proceso, en un devenir continuo, de hecho, acabará con la vuelta al no-ser, sin embargo, el cuerpo vivo nos hace conscientes de que hay algo más<sup>448</sup>:

Esta es la ventaja que los pobres mortales, incluyendo a los biólogos, tenemos [...]: al ser cosas vivas y materias, en nuestra autoexperiencia tenemos, por así decir, mirillas que dan a la interioridad de la sustancia, y de esa manera disponemos de una representación (o de la posibilidad de una representación) no solo de cómo se extiende lo real por el espacio e interacciona entre sí, sino también de qué es ser real, producir efectos y sufrirlos. [...] El testimonio de nuestra autoexperiencia forma parte de los datos empíricos referentes a la vida que nuestra participación en el ser nos proporciona<sup>449</sup>.

El cuerpo vivo va a ser central en la interpretación jonasiana. Así, Roberto F. Tibaldeo reconoce que:

En suma, la centralidad gnoseológica y metodológica del cuerpo vivo, combinada con la transitividad de la necesidad por la fuerza, hace que, sin temor a caer en las espirales de un antropomorfismo peor, se pueda proceder legítimamente a extrapolar reflexiones de carácter ontológico a partir del testimonio fenomenológico que el viviente ofrece al investigador. Jonas justifica así su elección de comenzar a estudiar la vida desde el

---

<sup>445</sup> *Ibid.*

<sup>446</sup> Tibaldeo señala [TIBALDEO, R.F., *op. cit.*, p. 242] cómo autores como Satraus subrayan el hecho de la postura erguida del ser humano transforma su visión y la toma de distancia. Así también lo señalan Giménez Amaya y Lombo en *Biología y racionalidad* donde sostienen la importancia de la bipedación a la hora de emplear la técnica y el uso del lenguaje, siendo el desencadenante de muchos rasgos corporales exclusivos al ser humano [Cfr. LOMBO, J. Á., GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *Biología y racionalidad. El carácter distintivo del cuerpo humano*, EUNSA, Pamplona 2016].

<sup>447</sup> *PV*, p. 210; *POL*, p. 152.

<sup>448</sup> *Cfr. PV*, p. 135; *POL*, p. 87.

<sup>449</sup> *PV*, p. 140; *POL*, p. 91.



fundamento dinámico del organismo, es decir, del metabolismo. Así le parece, al mismo tiempo, que es capaz de responder eficazmente a esa cuestión de sentido, procedente de la vida misma; ese sentido cuya comprensión se ve comprometida por la negación cognitiva del cuerpo por el dualismo, por su reducción a mero *Körper* y por el consiguiente anonimato de la realidad<sup>450</sup>.

El viviente, con un sustrato material, se sitúa frente a éste en una dialéctica necesidad-libertad que va aumentando en libertad a medida que aumenta el grado de mediatez. Así, Jonas, tomando como referente la superación dualista de Spinoza, el concepto de proceso de Whitehead, y la propuesta aristotélica, observa una graduación en libertad y, por ende, en las características atribuibles a cada ser vivo.

Jonas plantea así una continuidad plantas, animales, hombres<sup>451</sup>. Frente a la fijación y la seguridad vegetal nos encontramos con la emoción, la percepción y el movimiento animal. Hemos visto especialmente cómo la vista es fundamental para este último, proporcionando una toma de distancia que nos ampliará el horizonte biológico y espiritual. Volveremos en el siguiente bloque a los elementos transanimales que hacen del ser humano un ser peculiar en la escala natural, y nos encontraremos con el hincapié que hará Jonas, en línea con lo aquí expuesto, en la cualidad del hombre como ser de la imagen (*Homo pictor*).

Por último, Jonas sostiene que todos los organismos tienen una relación con la vida, y he ahí su propia naturaleza teleológica. En el organismo siempre está presente «la tendencia a objetivos» y «su impulso hacia la vida»<sup>452</sup>, así, afirma Jonas:

La actividad ya en todas las tendencias vegetativas, el despertar a la capacidad perceptiva más primitiva en los reflejos oscuros y en la estimulabilidad respondiente de organismos bajos; el impulso y el esfuerzo, el placer y el miedo de la vida animal y dotada de movimiento y sensibilidad; finalmente la lucidez de la reflexión en la conciencia, la voluntad y el pensamiento del hombre: todos estos son otros tantos aspectos interiores del flanco teleológico de la naturaleza de la “materia”<sup>453</sup>.

Y a ellos llegamos gracias a la propia perceptividad orgánica en tanto cuerpos vivos, y es que, para Jonas, «no hay organismo sin teleología, no hay teleología sin

---

<sup>450</sup> TIBALDEO, R.F., *op. cit.*, p. 96. Traducción propia.

<sup>451</sup> Para Frogneux Jonas en *POL* es propenso a una continuidad del viviente mientras que no lo será en otros ensayos donde acentúe la diferencia antropológica [*Cfr.* TIBALDEO, R.F., *op. cit.*, p. 90].

<sup>452</sup> *PV*, p. 139; *POL*, p. 90.

<sup>453</sup> *PV*, p. 139; *POL*, p. 90.

interioridad, y, en definitiva: la vida solamente puede ser conocida por la vida»<sup>454</sup>. Emplazamos al lector a ahondar en esta cuestión en el siguiente capítulo.

Permítasenos terminar con esta cita. Mantenemos su extensión porque recoge de manera bellísima cómo entiende Jonas la vida como continua tensión:

Entregada a sí misma y en completa dependencia de su propio rendimiento, para cuya prestación está sin embargo en manos de condiciones que no puede controlar y que se le pueden negar; dependiente por tanto del favor o del desfavor de la realidad externa; expuesta al mundo, contra el cual y simultáneamente a través del cual tiene que ir afirmándose; independizada de la causalidad del mundo a la par que sometida a ella; habiendo salido de la identidad con la materia y necesitada de ella; libre, pero dependiente; aislada, si bien precisada de contacto; buscando el contacto, amenazada de destrucción por él y no menos amenazada por la carencia del mismo: puesta en peligro por tanto por los dos lados, tanto por el poder como por la fragilidad del mundo, y situada en la más floja de las cuerdas entre uno y otro riesgo; fácilmente perturbable en su reparto organizado de funciones, que sólo es eficaz en su totalidad; en su centro moralmente atacable y en su temporalidad expuesta en cualquier instante al final: así es como la forma viva lleva su atrevida existencia particular en la materia, paradójica, lábil, insegura, rodeada de peligros, finita, profundamente hermanada con la muerte. La osadía de esta existencia, llena de temor a la muerte, arroja una fortísima luz sobre el originario atrevimiento de la libertad, ante el que la sustancia no retrocedió al hacerse orgánica<sup>455</sup>.

### **Epílogo. Aumento del grado de mediatez**

El hilo conductor de una filosofía de la vida que nos ha llevado del organismo al hombre es la creciente mediatez. Ya en las plantas nos encontramos con una identidad y una continuidad mediada por el metabolismo, proceso que le permite el intercambio químico con el entorno (materiales contiguos), pudiendo hablar así de mediatez inmediata.

En los animales esta mediatez cobra distancia en el movimiento, la percepción y el sentimiento, los cuales el animal intenta superar constituyendo así el mundo, el cual se pone frente al sujeto. El organismo entra aquí en contacto con los objetos que se encuentran en el espacio, fuera de él, los cuales son «percibidos, apetecidos, alcanzados y manipulados externamente antes de que entren en los procesos químicos del sistema metabólico»<sup>456</sup>.

---

<sup>454</sup> *PV*, p. 139; *POL*, p. 91.

<sup>455</sup> *PV*, p. 18; *POL*, p. 5.

<sup>456</sup> *PV*, p. 248; *POL*, p. 183.

En esa relación con el mundo entra en juego la libertad animal, pues éste tiene que adaptar sus acciones y estas responden, por tanto, a intereses: «las actividades animales están dotadas de valores y de fines en sí mismos». Entre el animal y su relación primaria con el entorno se interpone la percepción, consiguiendo así la mediatez propia de los animales. Es la vista el sentido que separa el organismo y el mundo y lo reunifica en una relación secundaria. En esa distancia que se abre «el sentimiento puede elegir»<sup>457</sup> y se desarrollan movimientos de largo recorrido. Pero la vista va aún más lejos y puede dar lugar a una facultad espiritual superior.

En el hombre se amplía la mediatez y se aumenta la distancia con el mundo gracias a su capacidad de elaborar imágenes. La imagen y la percepción nos llevarán aún a un mayor grado de mediatez, pues nos permitirá que la objetivación se vuelva hacia el sujeto mismo. Aquí nace la reflexión. Veremos cómo con la autobjetivación, ejercicio también de la facultad eidética, emerge el ser humano. Para Jonas la escisión sujeto-objeto alcanza su grado más alto en la reflexión sobre sí mismo, cuando se abre la distancia de «ser objeto para sí mismo», es decir, cuando el hombre se tiene a sí mismo<sup>458</sup>.

### **Apéndice. Plessner y la posición excéntrica del hombre en la naturaleza**

Una vez esbozada la propuesta de Hans Jonas, conviene abrir aquí un apéndice que aborde las similitudes con la obra de Helmuth Plessner<sup>459</sup>. Y es que ambos pensadores se conocieron personalmente, sobre todo en los años 1962-1963 cuando el primero fue profesor visitante en la New School en Nueva York e incluso probablemente se leían. Lore Jonas dice que durante este tiempo Plessner fue también un invitado en su casa. Sin embargo, como afirma Roberto F. Tibaldeo, «en las obras jonasianas no hay ningún asentimiento explícito a las reflexiones antropológicas plessnerianas. Es probable que se

---

<sup>457</sup> *Ibid.*

<sup>458</sup> *Cfr. PV*, p. 250; *POL*, p. 186: «En la reflexión sobre sí mismo la escisión sujeto-objeto que comenzó en la evolución animal alcanza su más alto grado. A partir de ese momento, dicha escisión se plantea también en el punto medio de la vida dotada de la capacidad de sentir, que de esa manera queda disociada de sí misma. Solo pasando por la inmensa distancia de “ser objeto para sí mismo” puede el hombre “tenerse” a sí mismo. Pero el hecho es que se tiene a sí mismo, cosa que ningún animal puede hacer. El interés vital característico de la capacidad de sentir que subyace a la osadía y al esfuerzo de toda vida, y que siempre persigue ante todo disfrutar de la mismidad en el encuentro con la aliedad, ha hallado aquí, en un audaz rodeo, su verdadero objeto, que a la vez, en cierto sentido, en su objeto original».

<sup>459</sup> Fruto de esta investigación se puede ver más desarrollado el artículo publicado bajo el título «Entender al ser humano desde lo orgánico. La propuesta de Jonas y Plessner» publicado en *Pensamiento. Revista De Investigación e Información Filosófica*, nº 75 (283 Serie especial), pp. 219-235.

excluya que haya habido influencia directa entre los dos pensadores. Ahora bien, esto no impide rastros de semejanzas y paralelismos entre sus reflexiones»<sup>460</sup>. Y es que, afirma Francesca Micheli, «no hay intercambio científico o flujo de pensamiento directo entre los dos. Jonas, por ejemplo, en sus *Memorias* nombra a Plessner solo una vez<sup>461</sup>, y solo en relación con un hecho que va más allá de las relaciones científicas»<sup>462</sup>. En todo caso, ambos «han elaborado dos teorías del organismo vivo que, en muchos aspectos, pueden vincularse fructíferamente»<sup>463</sup>.

En 1928 Plessner, considerado uno de los iniciadores de la antropología filosófica, publica *Los grados de lo orgánico y el hombre*<sup>464</sup>, obra en la que, prescindiendo del apoyo directo en la experiencia, ofrece una investigación sintético-a priori de la vida. En ella propone una «teoría apriorística de los caracteres orgánicos esenciales» en el centro de la cual sitúa el principio de «posicionalidad». La «posicionalidad» es algo más que un lugar natural: ni es el entorno, ni es la forma descrita por el entorno, sino que remite al modo peculiar de comportamiento del ser vivo con respecto a sí mismo y a su entorno<sup>465</sup>. Según esta categoría apriorística «todo lo vital es unidad organizada centralmente (alcanzando su grado más alto en la autoposición del hombre como fruto de la reflexión) y, al mismo tiempo, es apertura activa hacia el entorno»<sup>466</sup>. Por ello, el límite del viviente es, para Plessner<sup>467</sup>, tránsito y permanencia, apertura y contención. Es en el *proceso vital* donde se consuma el equilibrio entre devenir y permanencia, donde algo permanente desemboca, a través de la transformación del devenir, en algo nuevo y permanente. Esta progresión de la naturaleza viviente sitúa a los reinos naturales en una sucesión que va del reino vegetal al humano, en función de la mayor o menor independencia del organismo respecto al ambiente y a sí mismo.

---

<sup>460</sup> TIBALDEO, R.F., *op. cit.*, p. 258.

<sup>461</sup> *ME*, p. 251.

<sup>462</sup> MICHELINI, F., *Il vivente e la mancanza*, Mimesis, Milán 2011, p. 91, nota 7. Traducción propia

<sup>463</sup> *Ibid.* p. 91.

<sup>464</sup> Esta obra no se encuentra traducida al castellano. Sí la encontramos en italiano: PLESSNER, H., *I gradi dell' organico e l'uomo. Introduzione all' antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri editore, Turín 2006. De Plessner encontramos en castellano las siguientes obras:

- *La risa y el llanto*, Trotta, Madrid 2007.
- *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*, Ediciones Siruela, Madrid 2012.
- *La nación tardía. Sobre la seducción política del espíritu burgués*, Biblioteca Nueva, Madrid 2017.

<sup>465</sup> GONZÁLEZ-JARA, A., «La posicionalidad excéntrica del hombre» en *Anuario Filosófico*, 4, 1971, p. 158

<sup>466</sup> *Ibid.*

<sup>467</sup> *Ibid.* p. 169.

En esa apertura, el viviente erige un «círculo vital» que, dependiendo de su *forma* (abierta o cerrada) determina su grado de dependencia o de autonomía. De este modo, se produce un flujo recíproco constante entre organismo y entorno, como ocurre en el fenómeno del metabolismo, así como en la capacidad que tiene de adaptación al medio. Plessner establece así una «diferenciación posicional *apriórica*» entre los diferentes reinos de la naturaleza, entendiéndola como un verdadero principio constitutivo de la misma naturaleza, de la cual se originan los distintos niveles orgánicos: «La planta y el animal no pueden distinguirse esencialmente sobre la base de características empíricas. Su diferencia es, en realidad, ideal»<sup>468</sup>.

La *forma* de la planta es para Plessner *abierta*, pues es imposible distinguir en el mundo vegetal entre mundo interno y externo “porque no hay un centro, un ‘sí mismo’ que confiera conciencia al sujeto”<sup>469</sup>. La planta está integrada en el medio, de lo cual se siguen sus propiedades básicas: son autotróficas, ninguna posee locomoción ni funciones sensoriales. Su *forma* no alcanza la plenitud, sino que siempre está incompleta, un inacabamiento que le es intrínseco<sup>470</sup>.

El reino animal se distingue por su forma *cerrada*, pues hay una oposición entre cuerpo y medio que establece una separación del entorno, enfrentándose a él, aunque sigue expuesto a él. Entre el animal y el medio ambiente se interpone un estrato intermedio: el cuerpo (*Körper*). Plessner postula la existencia de un punto inespacial en el cuerpo: centro, núcleo, sujeto, un núcleo de relación en el viviente que tiene la capacidad de distanciarse del propio cuerpo (*Körper*), manteniendo la plena vinculación con el mismo y, de esta manera, el cuerpo (*Körper*) es constituido en ‘realidad somática’ (*Leib*)<sup>471</sup>. Es el sistema nervioso el que *representa* el centro, actuando como mediador entre el sujeto, su cuerpo *como* su cuerpo, y el entorno como exterior, como todo lo que *no* es ‘él mismo’. Es en este nuevo nivel de mediación de la organización animal donde éste alcanza su *mismidad*. Llega a ser un *individuo*, aunque no un *yo*. *Tiene* un cuerpo y *es* un individuo, pero no *tiene* una individualidad<sup>472</sup>.

---

<sup>468</sup> PLESSNER, H., *I Gradi... op. cit.*, p. 259. Traducción propia.

<sup>469</sup> DUCH, L., «Introducción a la edición española», en: PLESSNER, H., *La risa y el llanto*, Editorial Trotta, Madrid 2007, p. 17

<sup>470</sup> DUCH, L., *op. cit.*, p. 17

<sup>471</sup> GONZÁLEZ-JARA, A., *op. cit.*, pp. 171-172.

<sup>472</sup> GREENE, M., «El concepto de posicionalidad. Introducción a la filosofía de Helmuth Plessner» en: *Convivium*, n° 22, 1966, pp. 55-56

En el absoluto aquí y ahora en el que se encuentra el cuerpo en su entorno, éste le amenaza y le ofrece oportunidades ante las que el animal actúa, manifiesta su espontaneidad. Tiene, frente a las plantas, una nueva dimensión de libertad. Y como agente se enfrenta al mundo: manifiesta lo que Plessner llama la *frontalidad*. No sólo ocupa un lugar, sino que *se sitúa*: es el fundamento de la aparición de la conciencia. El animal es un organismo dotado de conciencia en tanto que tiene la capacidad de distinguirse y enfrentarse a su entorno y de oponerse a él, aunque no sea consciente de que lo hace<sup>473</sup>.

Si bien los hombres son animales, no sólo viven a partir de su centro (tiene un *Körper*, como los demás vivientes) y en su centro (*Leib*, como los animales), sino que también *son* el centro mismo, viven en cuanto centro. El hombre no puede liberarse de su existencia centrada, animal, pero se pone a sí mismo frente a ella volviéndose excéntrico, una vida fuera del centro que se vuelve reflexiva. Es lo que Plessner denomina *posicionalidad excéntrica*. El hombre se halla aún ligado a su naturaleza animal y, sin embargo, es independiente de ella, libre frente a ella.

Al distanciarse de su propio centro, pero manteniendo la proximidad con el sí mismo, se constituye en un ‘yo’ plenamente reflexivo. La excentricidad le constituye al hombre en *yo* y como tal le sustrae al espacio y le hace atemporal. El hombre desborda el círculo cerrado en que el animal vive y encuentra protección. Es nuestra posicionalidad extrínseca la que da a nuestra existencia la ambigüedad de necesidad y libertad, de contingencia bruta y significación<sup>474</sup>. Se ve desprovisto de seguridad haciendo, en ocasiones, de esta indigencia su auténtica morada y refugio. Podemos decir con Plessner<sup>475</sup> que el hombre, expuesto a desafíos e interrogantes externos cuya respuesta y comportamiento ha de seleccionar, asume lo que *es o puede llegar a ser* bajo su propia responsabilidad. El hombre no se agota en su vitalidad biológica, sino que destaca por su potencialidad espiritual, la capacidad para planear, realizar, gozar, padecer, ser creadores de arte y derecho, ser, en definitiva, un ser cultural.

---

<sup>473</sup> La investigación, hasta la fecha, ha demostrado la capacidad de los organismos del reino animal de percibir su propia existencia y la del mundo a su alrededor. *Cambridge Declaration on Consciousness* (2012).

<sup>474</sup> GREEN, M., *op. cit.*, p. 59.

<sup>475</sup> DUCH, L., «Introducción»...*op. cit.*, p. 20.

Numerosas son las similitudes entre lo propuesto por Jonas y por Plessner. Veamos, siguiendo a Michelini<sup>476</sup>, los aspectos esenciales en que confluyen:

- I. La frontera interior-exterior. Ambos pensadores tienen como punto de partida la búsqueda de lo distintivo de los seres vivos que lo haga resistente a la alternativa exterior-interior, siendo esta diferencia no anulada sino esencial al ser vivo. En Jonas con el metabolismo, en Plessner mediante la dualidad de la apariencia y exterioridad aparecen paralelamente si bien no sólo al hombre sino a todo lo vivo.
- II. Centralidad. Para Plessner, «tener un centro es lo que define el surgimiento y la constitución de lo vivo como un yo». De hecho, como hemos visto, este centro es lo que diferencia la planta y el animal. Así, «la planta no tiene un órgano central en el que todo el cuerpo esté conectado o representado», de modo que su «individualidad no es estructural» pues no tiene «ese núcleo de referencia capaz de suministrar la unidad superior que está presente en el animal»<sup>477</sup>.
- III. Totalidad. Para Plessner y Jonas, «ser una totalidad, para un organismo, significa ser una organización que no coincide en absoluto con la suma de las partes, hasta el punto de que permanece inalterada incluso cuando las partes cambian continuamente»<sup>478</sup>.
- IV. Plasticidad. Los organismos vivos son, en palabras de Plessner, entidades plásticas, basándose en una de sus características esenciales: la *procesualidad*. Es en el proceso donde «el ser vivo se vuelve otro, pero al mismo tiempo se mantiene a sí mismo: el mantenimiento de la condición dada es, de hecho, obtenido a través de un movimiento continuo más allá de esa condición: su continuación, dice Jonas, es más que solo preservación»<sup>479</sup>.
- V. Teleología. Para Plessner la teleología está en estrecha relación con la organización de lo vivo, lo cual considera como la «la unión de elementos de una naturaleza diferente según un proyecto unitario para una acción común». La teleología vinculada a este proyecto, sin embargo, no está presente desde el principio, sino que surge en el momento en que el cuerpo orgánico se diferencia y se especializa en órganos, que colaboran de manera unitaria. Veremos

---

<sup>476</sup> MICHELINI, F., *Il vivente...op. cit.*, pp. 89-107. Traducción propia

<sup>477</sup> *Ibid.* p. 103.

<sup>478</sup> *Ibid.* p. 104.

<sup>479</sup> *Ibid.*

posteriormente con más detalle qué aspecto de la finalidad enfatiza Jonas, adelantando que la situará en la dinámica carencia-satisfacción. De hecho, como apunta Michelini, «es en la incesante carencia o necesidad de la vida donde se establece una perspectiva subjetiva del mundo»<sup>480</sup>.

- VI. Trascendencia. Para Plessner la trascendencia es «inmanente» en tanto que consiste en relacionar el cuerpo con su entorno. El cuerpo viviente, que posee su propio límite, constituye la transición de sí mismo al campo circundante. «En Plessner, el ser vivo está dotado de esa elasticidad intrínseca (*Lockerung*) que le permite trascenderse simultáneamente en las dos direcciones de “más allá de sí mismo” y “hacia sí mismo”»<sup>481</sup>. Como hemos visto, en Jonas es en la relación forma-materia donde se da la auto-trascendencia.
- VII. Gradualidad. Como señala Michelini, para Plessner y Jonas el gradualismo no implica el surgimiento, con la aparición del hombre, de un principio ontológico diferente. Sino que se refiere a la idea de una articulación en niveles de la multiplicidad y variedad de la vida «en la que la aparición de una nueva forma de organización no es la aparición de un fenómeno diferente, sino configuraciones dialécticas cada vez más complejas y profundas; intrínseco a la libertad (en el caso de Jonas) y a la posicionalidad (en el caso de Plessner)»<sup>482</sup>.

---

<sup>480</sup> *Ibid.*

<sup>481</sup> *Ibid.* p. 106.

<sup>482</sup> *Ibid.*



## CAPÍTULO 4

### **SOBRE LOS FINES EN EL SER Y EL PROBLEMA PSICOFÍSICO EN HANS JONAS. UN INTENTO DE SOLUCIÓN**

La vida, como hemos afirmado, siempre es ya también lo que será, lo que en ese momento se dispone a ser, de ahí su carácter finalista:

La finalidad es ante todo una característica dinámica de cierta manera de ser, que coincide con la libertad y la identidad de la forma respecto de la materia, y solamente en un segundo momento es un *factum* de la estructura o de la organización física que reside en la utilidad de las partes orgánicas para el todo y en la aptitud funcional del organismo en general<sup>483</sup>.

Así entiende Jonas la vida, y así se va a aproximar a la misma, desde una concepción teleológica que tiene como referente a Aristóteles, aunque, como veremos se irá distanciando progresivamente de él. Para abordar la cuestión permítasenos un breve recorrido por la cuestión teleológica, el *para qué*, que ha preocupado y preocupa aún hoy a la ciencia y, con ella, a la filosofía. Después nos adentraremos en la cuestión de la finalidad y el valor, también haciendo una aproximación a la teleología en el hombre, cuestión que retomaremos de nuevo, disculpe el lector, en el bloque III por creer conveniente relacionarlo con el papel del Dios creador. De hecho, cerraremos este capítulo con Robert Spaemann para quien la solución a la dualidad entre el autoconocimiento y la ciencia es ese papel de un Dios creador, Vida de la vida.

#### **4.1 BREVE RECORRIDO**

Si bien el concepto de *teleología* es empleado por primera vez en el siglo XVIII por Wolff en su *Philosophia rationalis sive Logica*, sus raíces se remontan a la Grecia Antigua, concretamente nos referiremos a Platón y Aristóteles. Son numerosísimos los estudios que sobre estos autores se presentan, sin embargo, no es nuestra intención aquí recoger u hacer referencia a la mayoría de ellos porque excede la intención de nuestra investigación<sup>484</sup>. Permítasenos sí, aludir al primero y profundizar algo más en el segundo.

---

<sup>483</sup> PV p. 135; *POL*, p. 86.

<sup>484</sup> Empleamos los siguientes textos: MARCOS, A., «Figuras contemporáneas de la teleología» en: *Diálogo Filosófico*, 83, 2012, pp. 4-32; MARCOS, A., *Aristóteles y otros animales... op. cit.*; BARAHONA, A., TORRENS, E., «El *Telos* aristotélico y su influencia en la biología moderna» en: *Ludus Vitalis*, vol. XII, núm. 21, 2004, pp. 161-178; CANO, D., «Teleología en el pensamiento biofilosófico de F. J. Ayala» en: *Pensamiento*, vol. 65 (2009), nº 246, pp. 914-946; DIÉGUEZ, A., «Explicaciones funcionales y teleología» en: *La vida bajo escrutinio... op. cit.*, cap. 7; GARCÍA PEÑA, I., «El concepto de *physis* en Platón: entre los pluralistas y Aristóteles», en: *Revista de Filosofía* 45 (2), 2020, pp. 397-411; JAUME, A.L., «La teleología

Platón en el *Timeo* (47e-48a) afirma:

El universo nació, efectivamente, por la combinación de necesidad e inteligencia. Se formó al principio por medio de la necesidad sometida a la convicción inteligente, ya que la inteligencia se impuso a la necesidad y la convenció de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible. Por tanto, una exposición de cómo se originó realmente según estos principios debe combinar también la especie de la causa errante en tanto forma natural de causalidad.

Hay una causa inteligente tras el mundo natural, éste es producto del demiurgo. «La postura socrática y platónica, por lo tanto, se asemeja a la de la quinta vía de Santo Tomás, que exige una inteligencia como causa del orden [...]»<sup>485</sup>. Pero, como afirma Alfredo Marcos, Tomás se mantendrá en una posición aristotélica mientras que será a raíz del nominalismo cuando la causa final adquiera la exterioridad que dominó en el pensamiento filosófico y científico del siglo XIX.

Y si hablamos de teleología, el filósofo por referencia será Aristóteles quien se pregunta por las causas, por el *aition*:

Tenemos que examinar las causas, cuáles y cuántas son. Puesto que el objeto de esta investigación es el conocer y no creemos conocer algo si antes no hemos establecido en cada caso el «por qué» (lo cual significa captar la causa primera), es evidente que tendremos que examinar cuanto se refiere a la generación y la destrucción y a todo cambio natural, a fin de que, conociendo sus principios, podamos intentar referir a ellos cada una de nuestras investigaciones<sup>486</sup>.

El estagirita señala cuatro tipos de causas: 1) aquello de lo que algo está hecho (*de qué está hecha*: causa material); 2) la forma, el modelo, la razón de que algo sea lo que es (*qué es*: causa formal); 3) el principio del cambio o del reposo (*por quién*: causa eficiente o motriz); y 4) el fin, aquello para lo cual es algo (*para qué*: causa final). Por tanto,

Y puesto que las causas son cuatro, es tarea propia del físico conocerlas todas, pues para explicar físicamente el «por qué» tendrá que remitirse a todas ellas, esto es, a la materia, a la forma, a la que hace mover y al fin<sup>487</sup>.

---

aristotélica como una inferencia a la mejor explicación: un análisis epistemológico del Principio de Finalidad en el Libro II de la *Física* de Aristóteles» en: *ÁGORA*, Vol. 32, núm. 2, 2013, pp. 29-47; JOHNSON, M.R., *Aristotle on Teleology*, Oxford University Press, Oxford 2005.

<sup>485</sup> GARCÍA PEÑA, I., *op. cit.*, p. 407.

<sup>486</sup> ARISTÓTELES, *Física*, Gredos, Madrid 1995, 194b 16-24.

<sup>487</sup> *Ibid.*, 198ª 22-24

Como bien recoge Diego Cano en el artículo citado<sup>488</sup>, recurriendo a Ignacio Falgueras, las cuatro causas son principios que están en las cosas mismas, no son independientes o singulares sino concausas o causas conjuntas. Una concausalidad que es jerárquica, siendo la causa final la primera y las demás activadas desde la causa final, la cual no es la única. Es concausa pero no causa sin más, dirá Alfredo Marcos: «La causa final no es reductible a la acción de los elementos. Se requiere la conjunción de los aspectos final, formal, eficiente y material para que los seres puedan ser explicados, porque la causa, la auténtica causa, es la sustancia, que incluye indisociablemente todos estos aspectos»<sup>489</sup>.

Sí hay que tener claro que el fin es el propio ser. Señala Aristóteles que

En todo lo que hay un fin, cuanto se hace en las etapas sucesivamente anteriores se cumple la función de tal fin. Pues las cosas están hechas de la manera en que su naturaleza dispuso que fuesen hechas de la manera en que están hechas, si nada lo impide. Pero están hechas para algo. Luego han sido hechas por la naturaleza para ser tales como son<sup>490</sup>.

Las cosas son, por tanto, según su naturaleza lo que tienen que ser y añadirá Aristóteles:

Las cosas por naturaleza son aquellas que, movidas continuamente por un principio interno, llegan a un fin; el fin no es el mismo para cada principio, ni tampoco se llega fortuitamente a cualquier fin desde un determinado principio, sino que desde un mismo principio se llega a un mismo fin, si nada se lo impide. [...] Así pues, es evidente que la naturaleza es una causa y que lo es como causa que opera para un fin<sup>491</sup>.

Por tanto, vemos con claridad que en Aristóteles cada sustancia tiene una fuerza causal, la finalidad es parte de la misma naturaleza para garantizar su supervivencia, su integridad y su bien.

Esta doctrina de causas establece, como apunta Cano, «un concepto de causa diferente del concepto de causa en la ciencia moderna. Ésta ha reducido la causalidad exclusivamente al de causa eficiente. El pensamiento científico moderno se interesa sólo por la efectividad de lo físico que constituye la demarcación entre lo pensado y la realidad física»<sup>492</sup>. Volveremos a ello en el siguiente punto.

---

<sup>488</sup> CANO, D., *op. cit.*, p. 933.

<sup>489</sup> MARCOS, A., *op. cit.*

<sup>490</sup> ARISTÓTELES, *Física... op. cit.*, 199a 8-14.

<sup>491</sup> *Ibid.*, 199b 15-34.

<sup>492</sup> CANO, D., *op. cit.*, p. 933.

Frente al rechazo aristotélico a la explicación únicamente material y eficiente, es decir, mecanicista, hemos llegado a tal concepción que comenzó su recorrido con el nominalismo con el cual «la finalidad comienza a salir de la filosofía natural»<sup>493</sup>. Así, también Galileo prescinde de las causas finales y también de las eficientes como método para estudiar la naturaleza. Para Descartes la única realidad corpórea es movimiento y extensión, pese a lo cual, como bien apunta Alfredo Marcos, reconoce que «el ser humano está compuesto también de sustancia pensante, que incluye capacidad de previsión y libre albedrío»<sup>494</sup>. Así pues, la realidad tiene sentido pues el ser humano se propone fines más allá de los mecanismos e incluso la propia máquina apunta a un diseño funcional.

Para Kant, si bien los procesos naturales han de ser explicados solo a través de leyes mecánicas, la moral, el comportamiento, no puede reducirse únicamente a esto.

La búsqueda de explicaciones mecanicistas no excluye la contemplación de los sucesos naturales desde el punto de vista de causas finales, es decir, como no podemos entender realmente la operación de las causas finales más allá de nuestras propias acciones, las explicaciones basadas en fines no pueden ser sino maneras de hablar metafóricamente sugerentes, pero que no pueden considerarse como fuentes confiables de conocimiento científico<sup>495</sup>.

Por tanto, Kant desplaza la finalidad de la ontología a la epistemología, pues para entender la naturaleza tenemos que investigar esta *como si* existiese.

Paley, Malthus o Herschel propondrán una teleología externalista que será a la que se enfrente Darwin. Como vimos anteriormente, para Jonas el darwinismo concibe la vida como una aventura sin plan ni fin determinado, es decir, sin teleología. El proceso de selección natural sustituye cualquier tipo de finalidad, ahora bien, habría que precisar que de finalidad extrínseca pues, matiza Jonas, la vida es ya, al modo aristotélico, producto de sí misma, resultado de sí misma<sup>496</sup>.

Con acierto, apunta Francisco Ayala que el genio de Darwin resolvió esta «esquizofrenia conceptual»:

Darwin aceptó que los organismos están diseñados para ciertos propósitos, es decir, están organizados funcionalmente. Los organismos están adaptados a ciertos modos de vida y

---

<sup>493</sup> MARCOS, A., *op. cit.* p. 9.

<sup>494</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>495</sup> BARAHONA, A., TORRENS, E., *op. cit.*, p. 167.

<sup>496</sup> Para Jonas, como vimos, el darwinismo, el evolucionismo retira los fines a la subjetividad. Alfredo Marcos señala, sin embargo, que la afirmación de que Darwin excluye toda teleología está siendo sometida a revisión.

sus partes están adaptadas para llevar a cabo ciertas funciones... Pero Darwin fue más allá al proveer una explicación natural del diseño. Los aspectos de los seres vivos que aparentemente están diseñados podrían ahora ser explicados, como los fenómenos del mundo inanimado, por los métodos de la ciencia, como resultado de leyes naturales que se manifiestan en procesos naturales<sup>497</sup>.

Hay diversidad en la interpretación sobre la presencia de finalidad en Darwin, Frente a Stephen Jay Gould, Ayala y en cierta medida Mayr aceptan que Darwin admitió fines. Sin embargo, para Mayr «sólo es legítimo usar un lenguaje teleonómico para describir procesos biológicos que tengan un propósito»<sup>498</sup>. De hecho, él empleará el término teleonomía por creer más ajustado a los procesos fisiológicos y no tanto metafísicos que tienen lugar en el organismo, pues hay sistemas u objetos que tienen propósitos pero no están dirigidos a fines, es decir, no poseen *telos*.

Brevemente, para Ayala hay fenómenos biológicos dirigidos a un fin pero que no están autorregulados, sostiene de hecho que hay sistemas teleológicos, aunque el hecho de que haya explicaciones teleológicas no es incompatible con las causales. Por eso Ayala distinguirá entre teleología natural (bien determinada, bien indeterminada) y teleología artificial.

Conviene aclarar que Ayala emplea el término teleología únicamente referido a los organismos, concretamente a las adaptaciones de ciertas estructuras, órganos y comportamientos al éxito reproductor de los portadores: «Las explicaciones teleológicas son aquellas que dan cuenta de la existencia de una característica determinada en un sistema al demostrar la contribución de dicha característica a una propiedad o estado específicos del sistema»<sup>499</sup>. Es decir, esa característica es esencial para la supervivencia y la reproducción del organismo. Como bien recoge Diego Cano, para Ayala pese al hecho de que algunas características se puedan explicar así, hay otras que no son efecto de la selección natural y se deben únicamente a la deriva genética o a una asociación aleatoria.

Ayala, también Randall o Mayr, critican que Aristóteles extienda la teleología a lo inorgánico, aunque en el caso de Ayala comparte con él que la naturaleza no tiene propósitos, que la teleología es inmanente a la misma, entendiendo el fin como el bien o

---

<sup>497</sup> AYALA, F.J., «Intelligent design: The original versión» en *Theology and Science*, 1, p. 17, citado en: BARAHONA, A., TORRENS, E., *op. cit.*, p. 169.

<sup>498</sup> BARAHONA, A., TORRENS, E., *op. cit.*, p. 171.

<sup>499</sup> AYALA, F. J., «Teleología y adaptación en la evolución biológica» en: *Estudios filosóficos*, n.º 125, 1995, pp. 13-14, citado en: CANO, D., *op. cit.*, p. 918.

supervivencia del objeto al que pertenece la estructura o los órganos, por ejemplo, «las bellotas pueden servir como alimento a la ardilla, pero no existen para eso. Su fin natural es permanecer en el árbol»<sup>500</sup>.

La explicación teleológica, por tanto, es para Ayala, aquella que da cuenta de características esenciales que contribuyen a mantener el estado del sistema. Con Darwin y el principio de la selección natural, «la teleología de la Naturaleza se explica ahora como el resultado de leyes físicas que se manifiestan en los procesos naturales, sin tener que recurrir a un Creador o a fuerzas espirituales o inmateriales»<sup>501</sup>. Los sistemas, son, así, direccionalmente organizados como resultado de un proceso de selección natural. Los rasgos que componen ese sistema son teleológicos si son útiles:

[...] Una estructura o proceso de un organismo es teleológico si puede demostrarse que contribuye a la eficiencia reproductiva del propio organismo y si tal contribución justifica la existencia de tal estructura o proceso. [...] Si no puede aplicarse el criterio de utilidad el sistema no será teleológico, p.e. un sistema químico, un sólido elástico, un péndulo, etc., no pueden ser sistemas teleológicos<sup>502</sup>.

El *para qué*, por tanto, constituye el objetivo de la explicación teleológica, por ello para Ayala no sirve únicamente una explicación causal-eficiente: del ojo; acudiendo al nivel molecular puede ser satisfactoria, pero resulta incompleta porque no explica lo fundamental e importante del ojo: que sirve para ver<sup>503</sup>. En definitiva, para Ayala «la selección natural es el proceso responsable de las adaptaciones de los organismos porque fomenta las variantes genéticas útiles que favorecen a sus portadores; explica las adaptaciones de los organismos y la multiplicidad de las especies»<sup>504</sup>. Defenderá, por tanto, el uso de las explicaciones teleológicas, de una teleología interna o inmanente, en la biología.

Podríamos referirnos a numerosas perspectivas teleológicas como el principio antrópico de Barrow y Typler, la Teoría de la Teleología Natural de Pierce, el Diseño Inteligente, pero irían más allá de nuestro propósito.

---

<sup>500</sup> CANO, D., *op. cit.*, p. 920.

<sup>501</sup> *Ibid.*, p. 921.

<sup>502</sup> AYALA, F. J., «Biology as an Autonomous Science» en: *American scientist*, vol. 56, n.º 3, 1968, p. 220, citado en: CANO, D., *op. cit.*, p. 918.

<sup>503</sup> CANO, D., *op. cit.*, p. 929.

<sup>504</sup> *Ibid.*

Volviendo a Jonas, ya hemos desgranado en el capítulo dedicado a las teorías de la vida muchas de sus propuestas; del mismo modo, desarrollaremos ahora el intento de explicación teleológica respecto al organismo y respecto al ser humano. En este último nos encontraremos de lleno con el problema de la subjetividad y la conciencia. En todo caso, y sirva como resumen de este primer punto, Jonas va a compartir la propuesta teleológica aristotélica cuando asegura:

La vida siempre es ya también lo que será y lo que en ese momento se dispone a ser: en su caso, el orden extensional de pasado y futuro está invertido desde el punto de vista intensional. Esta es la raíz de la naturaleza teleológica o finalista de la vida: la “finalidad” es ante todo una característica dinámica de cierta manera de ser, que coincide con la libertad y la identidad de la forma respecto de la materia, y solamente en un segundo momento es un *factum* de la estructura o de la organización física que reside en la utilidad de las partes orgánicas (“órganos”) para el todo y en la aptitud funcional del organismo en general<sup>505</sup>.

Es decir, para Jonas la utilidad de las estructuras vendrá en un segundo momento, pero la finalidad del viviente le atraviesa internamente siendo seña de su identidad. La mismidad es poseída por el individuo mismo y originada en su actividad de intercambio, de ahí que tenga un carácter real y no ideal.

Y es que la identidad del viviente, del organismo, no es para Jonas únicamente la conjunción aristotélica de materia y forma, sino que es, como veremos más adelante, el metabolismo el que «determina, internamente y externamente, en el cuerpo, los movimientos o cambios en el ser vivo: «no hay organismo sin teleología, no hay teleología sin interioridad»<sup>506</sup>.

## **4.2 LA NEGACIÓN DE LAS CAUSAS FINALES EN LA CIENCIA MODERNA**

Robert Spaemann considera que el intento por parte de la ciencia de interpretar acciones como la del correr del perro hacia la escudilla sin la palabra «hambre», o la interpretación de su ladrido, al regreso del amo, sin la palabra «alegría», tienen siempre algo de fantasioso<sup>507</sup>.

Jonas, en *El principio Vida*, va a referirse con detenimiento a este olvido o envío «al limbo» de la teleología inmanente por parte de la ciencia por el miedo a incurrir en un antropomorfismo y, por ende, en un subjetivismo. El rechazo a las causas finales se

---

<sup>505</sup> PV, pp. 134-135; POL, p. 86.

<sup>506</sup> QUESADA, F., *op. cit.*, p. 101.

<sup>507</sup> SPAEMANN, R., «Teleología natural y acción» en: *Persona y Derecho*, 30, 1994, p. 9.

convirtió en un decreto apriorístico para todo científico, incompatible con la actitud científica en pro de la lucha contra el aristotelismo y el ataque a las «formas sustanciales». Este rechazo, por tanto, sugerirá Jonas, hunde sus raíces en una metafísica moderna al servicio de la ciencia que veía que las causas finales pertenecen a la naturaleza del hombre y no a la del universo<sup>508</sup>.

Con el dualismo cartesiano y su división ya analizada entre *res extensa* y *res cogitans*, la realidad externa, separada del mundo interior del pensamiento, es autosuficiente y para conocerla basta un análisis matemático y mecánico, basándose así el conocimiento en lo externo y, por ende, en la objetividad. Esta posición se sitúa frente al temido antropomorfismo según el cual pudiéramos conocer a través de la experiencia interna, pues la naturaleza del hombre era considerada «como una fuente de corrupción para la «filosofía»<sup>509</sup>.

Pero no solo las causas finales son expulsadas al limbo sino también, desde Hume, las causas eficientes ya que los conceptos de fuerza y causa «utilizan de hecho el saber del sujeto acerca del modo en que es afectado interiormente él mismo como parte integrante de la experiencia de objetos»<sup>510</sup>. Esto acabó provocando el desplazamiento en la ciencia de la explicación a favor de la mera descripción, terminando así en una «renuncia agnóstica a la idea del saber como comprensión de sus objetos»<sup>511</sup>.

Si la eliminación apriorística de las causas finales de la ciencia tenía su origen en el dualismo y en su división entre lo externo y lo interno, con la caída de éste a la luz de la experiencia orgánica, le tocaba al materialismo lograr dar razón desde una ontología monista de la eliminación de la finalidad dentro del proceso abierto contra el antropomorfismo. Según este proceso solo habría, señala Jonas, dos opciones:

---

<sup>508</sup> PV, pp. 55-56; POL, p. 35. Así lo defendía Bacon a quien cita Jonas en este punto. A él también hace referencia Spaemann cuando afirma: «para Bacon la teleología es inútil. Si queremos hacer algo con la naturaleza, de nada nos sirve considerar a dónde se dirige ella de por sí. El conocimiento de la naturaleza se planteó solo al servicio del hacer» [SPAEMANN, R., *op. cit.*, p. 13]. Es decir, para la visión de la ciencia moderna es más importante el hacer que el conocer el *por qué*, poniéndose así al servicio de la praxis.

<sup>509</sup> PV, p. 56; POL, p. 36.

<sup>510</sup> PV, p. 57; POL, p. 36.

<sup>511</sup> PV, p. 58; POL, p. 37. Como también completa Spaemann, los planteamientos de la genética, de la Teoría General de Sistemas y de la Cibernética, que parecen volver a Aristóteles, en realidad lo hacen separando el fenómeno de los procesos dirigidos de manera consciente e intencionada. Veremos en Jonas cómo relaciona la cuestión del fin con la conciencia y la influencia de ésta sobre lo físico.



O bien entender la presencia de interioridad dirigida a fines en una parte del orden físico, a saber, en el hombre, como un testimonio válido de la naturaleza de aquella realidad ulterior que esa interioridad hace surgir de sí misma, y aceptar lo que ella revela en sí misma como parte de la evidencia universal; o bien extender las normas de la materia mecánica hasta el corazón de la clase de fenómenos aparentemente heterogéneos y desterrar a la teleología incluso de la “naturaleza del hombre”, desde la cual manchó la “naturaleza del universo”, es decir, enajenar al hombre de sí mismo y negar la autenticidad de la autoexperiencia de la vida<sup>512</sup>.

### 4.3 ¿QUÉ SON LOS FINES?

Jonas pretende aclarar la relación entre fines y valores. Define el fin como «aquello con vistas a lo cual existe una cosa y para cuya producción o conservación se realiza un proceso, se emprende una acción»<sup>513</sup>.

Comprobar que algo es el fin de  $x$  no encierra ningún juicio de valor. Con todo, se podría pasar del conocimiento de algo a un juicio sobre su mayor o menor adecuación a dicho fin, es decir, sobre la idoneidad para conseguirlo. Los juicios de valor se derivan, por tanto, del ser mismo de las correspondientes cosas y de la comprensión de ellas.

Ahora bien, ¿de quién son los fines que percibimos en las cosas? Jonas emplea para responder el ejemplo del martillo. El fin pertenece al mismo concepto de martillo y ese concepto precede a su existencia y fue la causa que le hizo ser. Por tanto, el concepto es el fundamento del objeto y no el objeto el fundamento del concepto. Aún más, el fin mismo no lo tiene el objeto sino su fabricante o usuario. Así ocurre en todo lo carente de vida: «el fin que a ellos en cuanto artefactos les es *esencial* no es, sin embargo, suyo» (1641), es decir, no tienen fines propios.

El concepto precede al instrumento también en el tribunal de justicia, pues fue creado *para* administrar justicia, ahora bien, en este caso el concepto «tuvo también que introducirse en ella [la entidad] para que ésta pudiera ser aquello *para lo que* fue creada»<sup>514</sup>. La causalidad final opera en el tribunal porque las partes quieren y actúan conformen al fin, pues son seres que quieren fines y que actúan por sí mismos. El tribunal es una entidad con fines y, más aún, que sustenta ella misma fines, para lo cual necesita que sus miembros hagan suyo el fin, esa es la condición de su funcionamiento continuado.

---

<sup>512</sup> PV, p. 59; POL, p. 37.

<sup>513</sup> PR, 1603.

<sup>514</sup> PR, 1648.

Ahora bien, a diferencia del martillo o del reloj que hacen visible (objetiva) la intención de su productor (subjetiva), en el tribunal ocurre lo contrario,

De la idea completamente invisible del fin (la idea de derecho, en este caso) obtiene su sentido todo lo visible (togas, pelucas, mesas y bancos, papel y plumas...) como vehículos más o menos contingentes de su realización. El inventario de los componentes físicos, por completo que sea, no permite la inferencia inversa<sup>515</sup>.

El tribunal no es un objeto que subsiste por sí mismo e independiente de su uso y de la comprensión de su fin. Mientras que el martillo puede ser descrito por su aspecto en tanto que posee una existencia disociable del fin; el Parlamento, el tribunal o cualquier institución humana carecen de tal aspecto describible de manera independiente, pues carecen de una existencia distinta de su fin.

Si bien los instrumentos físicos de que se sirven dejan ver algo de su propio fin, en el ejército, por ejemplo, no basta conocer sus medios físicos, sino que posee una voluntad final interna a raíz de las cuales se explica verdaderamente el mecanismo social.

En la mayoría de los casos esta voluntad final es extremadamente abstracta; ni siquiera los más masivos instrumentos de tortura de la Inquisición nos enseñan en qué consistía un proceso de brujería, ni todo el intercambio de papeles y firmas lo que significa un contrato ni —en lo concerniente a su objeto— lo que es la propiedad. Y ni siquiera el eventual uso de las armas nucleares con su evidente fin —a saber, el aniquilamiento— delata que el fin de su acumulación es que no sean utilizadas<sup>516</sup>.

Podríamos decir que tanto el tribunal de justicia como el martillo fueron creados y pensados *para un fin*, siendo ambos un producto artificial. Los fines a ellos confiados son, en realidad, humanos, fines de su realizador y usuario. El fin en sí mismo sería del hombre o descansaría en él<sup>517</sup>. Ambas entidades, por tanto, son inequívocamente teleológicas y su fin es puesto y sustentado por sujetos humanos.

Fijémonos ahora en cosas y funciones naturales y dentro de éstas entre voluntarias e involuntarias. El caminar es ejemplo de las primeras pues la intención humana tiene al menos un lugar en tanto que lo que camina puede ser un organismo humano.

Uno camina *para* llegar a algún sitio, ese es el fin. Uno camina con las piernas, ese es el medio. «No es que las piernas caminen sino que el caminante camina con ellas»,

---

<sup>515</sup> PR, 1677.

<sup>516</sup> PR, 1700.

<sup>517</sup> Para Jonas esto encaja con la concepción moderna de que *fin* es un concepto exclusivamente humano y sólo el hombre puede transmitírsele a otras cosas mediante la producción o atribuírsele mediante la interpretación.

de igual modo que no ven los ojos sino que quien ve lo hace con ellos. El *para* indica además del fin, el control por parte del sujeto, la voluntad. En las motoras es más claro, pues en las sensoriales sucede de modo menos voluntario pues quien ve, oye o huele lo hace sin querer. De hecho, la sensibilidad siempre ha sido entendida como pasiva, como un recibir o padecer. Pero también interviene el elemento activo. Así, para Jonas «mirar significa algo más que el pasivo ver; escuchar, algo más que el involuntario oír; olfatear, más que el mero oler, etc.»<sup>518</sup>, y en el caso del tacto es manifiesta la parte activo-voluntaria en la percepción pues lleva por sí actividad motora.

Es el aparato motor, y concretamente el caso de las piernas y el caminar, el más claro ejemplo de separación entre la posesión y uso del órgano, pues quien posee piernas puede libremente caminar o no, ir a un lugar u a otro. El órgano no decide, por tanto, sobre su uso<sup>519</sup>. Quien camina para llegar a algún sitio es siempre un humano. Sólo este podrá responderte *por qué* lo hace y responderte con toda una serie de respuestas, toda una cadena de *para* que siempre lleva a un *para* posterior. Es decir, observamos una estructura teleológica con metas ya representadas, siendo el *para* la intención, el sentido.

Para Jonas, «aunque también la acción animal está dirigida a una *meta*, no cabe atribuirle una cadena de fines y medios articulada de ese modo»<sup>520</sup>. Ahora bien,

Ningún observador puede dejar de ver la enorme participación del «interés», que impregna el obrar «voluntario» de las especies animales más despiertas, dotadas de sistema nervioso central; la intensa emotividad en la persecución de los fines que giran en torno a la alimentación, el sexo y la cría; sus extremas reacciones electivas en la amenaza física y en la defensa. Y, sin embargo, el observador tiene que negar todas esas cosas en la medida en que niega a tales procesos subjetivos la fuerza realmente directiva y establecedora de metas y los contempla como meros eslabones de la cadena necesaria de estímulos y respuestas, que en todos sus pasos se halla a la postre determinada de manera puramente objetiva.

---

<sup>518</sup> PR, 1738.

<sup>519</sup> Jonas afirmará que «que el fin del instrumento o del órgano es general, y el fin de su empleo, particular; la especificación de la capacidad en general penetra en la acción mediante su meta particular (también, naturalmente, mediante las circunstancias físicas)» PR, 1755.

Jonas también recurre en este punto a Aristóteles y su definición del ser vivo como orgánico, «como dotado o compuesto de instrumentos, y con razón llamó a la mano humana “instrumento de los instrumentos”, tanto porque es en cierta medida el prototipo del instrumento como porque mediante ella se crean los instrumentos artificiales, que son manejados como su prolongación» PR, 1761. Así, el organismo es ya una entidad con fin, pues todo instrumento tiene fin.

<sup>520</sup> PR, 1787.

Caben aquí diversas interpretaciones, y permítasenos adentrarnos en ellas parafraseando el texto jonasiano:

- a) «La primera limitación de la acción animal —también en las especies dotadas de un mayor desarrollo cerebral— frente a la acción humana sería la limitación de lo “sabido” y “querido” —esto es, de la anticipación subjetiva— a la meta próxima en cada caso, y, con ello, la división de toda la serie de fines en fines particulares que conducen sucesivamente al siguiente»<sup>521</sup>.
- b) «El sentimiento ordenado a la necesidad es el administrador psíquico del fin en el comportamiento voluntario de las formas de vida prerracionales». Detrás de cada acción en una cadena se da un impulso interior, pues «sin él, los actos individuales podrían acontecer también independientemente, por reflejo, “por juego”, y después dejarse fácilmente distraer por otros estímulos»<sup>522</sup>.
- c) Ahora bien, el sentimiento solo impulsa pero no nos instruye sobre los medios que sirven a su satisfacción. ¿Cuál es entonces el origen de ese comportamiento teleológico de los animales? «Los pequeños complejos de acción de que se compone la larga cadena poseen *esquemas* preparados en la disposición del organismo, mediante los cuales se canaliza el impulso del sentimiento. [...] Así pues, el fin habita, por una parte, en el estímulo y, por otra, en los modos de comportamiento dispuestos para él, acuñados por anticipado»<sup>523</sup>.
- d) «Mas si la serie recibe así su estímulo del impulso del sentimiento más que de la propuesta meta de su satisfacción —más *del* hambre que *para* saciarla—, y a la vez los pasos individuales, más que inspirados por el fin, son desencadenados por la «señal», entonces la posición del fin en este acontecimiento queda envuelta por la sombra de la duda. Pues el sentimiento de hambre no es, en efecto, más que el equivalente psíquico —o, menos aún, el fenómeno simbólico superficial— de un estado físico carencial en el sistema metabólico, que, mediante sus propios mecanismos químicos y nerviosos subyacentes al sentimiento, produce aquellas disposiciones —igualmente físicas— que se encuentran “realmente” en la base de la conducta motora penetrada de sentimiento. Pero si es esto, y no el sentimiento

---

<sup>521</sup> PR, 1806.

<sup>522</sup> PR, 1815.

<sup>523</sup> PR, 1817-1822.

(rebajado a mero síntoma), la causa propia del comportamiento, entonces el “fin”, si pretende desempeñar todavía un papel efectivo y no un papel meramente decorativo, tiene que tener su sede ya en esta causalidad y no sólo en el reflejo del sentimiento; con ello quedaría desligado de la esfera psíquica»<sup>524</sup>.

- e) Todo esfuerzo en la vida animal tendría una sola meta: la supresión de una tensión o, más bien, toda secuencia de acciones animales seguiría la ley de la nivelación, esto es, la mecánica de la entropía. Lo que se presenta como aspiración productora sería la tendencia lineal hacia la distensión; el placer de su consecución sería el ornamento positivo de una desaparición, esto es, la aparición de la (momentánea) ausencia de tensión o estado de reposo<sup>525</sup>. Aquí únicamente hay conceptos objetivos, físicos, pero ¿dónde situar lo subjetivo?
- f) Ahí surge la gran pregunta, «¿Qué papel hay que atribuir, en el carácter finalista del conjunto de la acción, a lo subjetivo, a lo ligado a las vivencias, cuya pura *presencia* no puede negar ningún testigo de la expresiva intensidad de la acción y el padecimiento animal?»<sup>526</sup>. Jonas no comparte con Descartes la reducción de lo subjetivo al hombre, ahora bien, habrá que preguntarse cuál es el significado de lo subjetivo y cuál su poder:

Al ser incuestionable la presencia de lo subjetivo como tal (es indiferente el momento del proceso evolutivo en que comience), la cuestión se referirá ahora a [...] la cuestión del poder o impotencia de lo psíquico, que aquí se concreta en la influencia o no influencia del fin subjetivo<sup>527</sup>.

Ese fin subjetivo, ¿es un factor en el acontecer? La diferencia entre acciones voluntarias (que sean voluntarias no significa que haya voluntad subjetiva en el uso del órgano) y acciones involuntarias significa que «en ciertos órganos —los órganos motores externos— su uso es variable, ocasional, y está encomendado al control central del organismo, mientras que en otros el uso viene dado con su posesión y es automático: por ejemplo, cerrar el puño, por un lado, y palpitar el corazón, por otro»<sup>528</sup>.

---

<sup>524</sup> PR, 1823.

<sup>525</sup> PR, 1858.

<sup>526</sup> PR, 1863.

<sup>527</sup> PR, 1867.

<sup>528</sup> PR, 1880.

Si hay fines subjetivos, en tanto que existe la subjetividad en general, con sus placeres y dolores, sus tendencias y evitaciones, suponemos también la voluntad (o su análogo en el reino animal) y preguntamos por su papel en los movimientos voluntarios.

Ante la cuestión fundamental del poder o impotencia de la subjetividad desaparece la distinción antes hecha entre, por un lado, las cadenas de medios y fines, con numerosos eslabones, del ser humano que piensa, y, por otro, la obsesión por la meta, con un solo eslabón, del animal que siente. Y es que también la motivación, pensamiento y decisión del ser humano, que tienen un fundamento cerebral, podrían ser concebidos únicamente desde la perspectiva fisiológica, la cual una vez conocida

completamente, sería suficiente para proporcionar una explicación causal de la “conducta” visible desde fuera, física (en el más amplio sentido, incluida la expresión verbal), y el aspecto interno experimentado en la conciencia —aspecto que se ofrece como explicación al sujeto— no sería, considerado causalmente, más que un ocioso (y, además, engañoso) ornamento<sup>529</sup>.

«Si en el resto del mundo vivo el sujeto no puede ser más que un ineficaz acompañamiento musical y su testimonio no puede ser, por tanto, más que mera apariencia»<sup>530</sup>, ¿ocurre lo mismo en el ser humano?

Esa es la tesis defendida por el epifenomenismo que Jonas, como veremos, refutará.

#### **4.4 LOS FINES EN EL HOMBRE**

La filosofía de la mente jonasiana va estrechamente referida a dos cuestiones: subjetividad y libertad. Ambas son puestas en entredicho por reduccionismos tanto materialistas como espiritualistas. Una vez más, Jonas se sitúa en una fina línea intentando situarse entre ambas corrientes. Quizá la complejidad del problema<sup>531</sup> y la atención exclusiva a otras dimensiones de la propuesta jonasiana, han sepultado el análisis

---

<sup>529</sup> PR, 1889.

<sup>530</sup> PR, 1894.

<sup>531</sup> Se pueden ver: ARANA, J., *La conciencia inexplicada*, Biblioteca Nueva, Madrid 2015; BLANCO, C., *Historia de la neurociencia*, Biblioteca Nueva, Madrid 2014, pp. 235-261; ENTRALGO, L., *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, Madrid 1992; FUSTER, J., *Cerebro y libertad*, Ariel, Barcelona 2014; GONZÁLEZ QUIRÓS, J.L., *Mente y cerebro*, Iberediciones, Madrid 1994; MORGADO, I., *Cómo percibimos el mundo*, Ariel, Barcelona 2012; RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988, pp. 114-129; SANGUINETI, J.J., *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*, Ediciones Palabra, Madrid 2007, pp. 17-46; SEARLE, J., *El misterio de la conciencia*, Paidós, Barcelona 2009.

presentado en *Poder o impotencia de la subjetividad*, pequeña obra publicada en 1987 en alemán y que, en un principio, correspondería al cuarto capítulo de *El Principio de Responsabilidad* pero que Jonas, debido a su extensión, y para no cortar el hilo de la argumentación, decide publicar como obra aparte<sup>532</sup>.

Augusto Pi i Sunyer argumentaba que:

Decir esto [...]que la conciencia es la faz subjetiva de ciertos procesos nerviosos estudiables objetivamente- es describir la verdad de los hechos, pero no explicar el misterio de la aparición del sentimiento del yo: el misterio de mi existencia, de que yo sé que vivo frente al mundo exterior, que vive también. Nos hallamos aquí entre el enigma de la vida (humana), ante la imposible explicación de lo subjetivo por lo objetivo, y viceversa. ¡Vivimos sitiados dentro de nuestro yo, y ante nosotros se alza el *ignorabimus* desconsolador de Du Bois Reymond!<sup>533</sup>.

Ahora bien, ¿quedaría entonces la explicación de lo subjetivo anulada por lo objetivo? En palabras de Carlos Blanco,

Es posible que perdure un perpetuo *ignorabimus*: la explicación plena, suficiente, de la subjetividad (de por qué mi experiencia del mundo es, fenomenológicamente, mía), de la percepción que cada individuo posee del mundo, y de cómo la realidad se le manifiesta de un modo inasible para toda aproximación objetiva (quizás como consecuencia de las inderogables rigideces intrínsecas a los conceptos de los que, hoy por hoy, nos servimos)<sup>534</sup>.

Y añade:

¿Y si el dualismo representara un límite infranqueable para el conocimiento humano? ¿Y si resultara sencillamente imposible superar esa dualidad fundamental que opone materia y conciencia, al igual que no es viable (al menos por el momento) trascender el binomio onda/partícula en una noción “primigenia”? ¿Y si el espíritu humano hubiera alcanzado una frontera en su vasto afán por conocer, por desentrañar la estructura y el funcionamiento del mundo y por entenderse a sí mismo? ¿Y si la conciencia discurriera pareja al propio universo, y éste sólo se mostrara susceptible de comprensión con y desde ella, de manera análoga a como la mecánica cuántica parece sugerir que el problema de la medida es indisociable del enigma de la conciencia?<sup>535</sup>

Si bien Jonas partía del *ignoramus* et *ignorabimus*, reconocía al final de su investigación «que incluso un “*ignorabimus*” conforme a los criterios de las ciencias

---

<sup>532</sup> JONAS, H., *Poder o impotencia de la subjetividad* [Traducción de I. Giner], Paidós, Barcelona 2005, p. 159 [en adelante citado como *SUBJ*].

<sup>533</sup> PI I SUNYER, A., *Los mecanismos de correlación fisiológica* (1920) en ENTRALGO, L., *op. cit.*, p. 161.

<sup>534</sup> BLANCO, C., *Conciencia y mismidad*, Dykinson, Madrid 2013, p. 42.

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 43.

*naturales* no tiene por qué detener el esfuerzo intelectual de la filosofía especulativa en esta cuestión»<sup>536</sup>.

Es cierto que la ciencia, afirma Carlos Blanco, «no ha afirmado aún cómo es posible que se produzca el fenómeno de la conciencia, de la percepción que yo albergo en mí mismo: de mi interioridad, de mis “estados mentales”, de esa dimensión “intangibles” que, para mí, entraña una realidad muy vívida»<sup>537</sup>. De hecho, el mismo Francis Crick reconocerá: «Este libro trata del misterio de la conciencia: cómo explicarlas en términos científicos. No es que yo sugiera una solución directa a este problema. Ya me gustaría, pero en el momento actual eso parece una tarea demasiado difícil»<sup>538</sup>.

¿Cómo un biosistema, pese a contar con el elevadísimo nivel de complejidad de que goza el cerebro humano, es capaz de producir pensamientos, esto es, “entidades intangibles” que descubren, por ejemplo, verdades lógicas y matemáticas no susceptibles de una plasmación material (no puedo construir la raíz cuadrada de menos uno, ni la idea de infinitud, ni la de negación)? Y más aún, ¿qué región del cerebro *es la que piensa, es la que decide, es la que comprende, es la que percibe?* ¿Qué es, en definitiva, el yo?<sup>539</sup>.

Las dos soluciones principales que se han dado a esta problemática continúan las concepciones que del mundo, la vida y la materia se han trabajado y mencionado anteriormente: el dualismo y el monismo tanto idealista como materialista.

Con la honestidad intelectual que le caracteriza, Jonas reconoce que su propuesta no tiene pretensión de verdad, sino que es un experimento fruto de la especulación. Y si bien durante años había descartado ahondar en estas cuestiones, se decide a ello en 1976 y 1977 ante «la obstinación del ídolo materialista»<sup>540</sup>. El problema, por tanto, es artificial, hijo de la teoría y no de la experiencia, pues si tuviéramos en cuenta lo dado de manera inmediata «nunca nadie ha tenido motivo para dudar de que su pensamiento y su voluntad pueden condicionar su comportamiento»<sup>541</sup>. Si levanto el brazo, ¿lo hago porque quiero o se levanta sin el concurso de mi voluntad?; cuando pienso y escribo sobre ello, ¿acaso no lo hago en el ámbito libre del pensamiento y por encima de mi cuerpo?<sup>542</sup>. Esta pregunta,

---

<sup>536</sup> *SUBJ*, p. 159.

<sup>537</sup> BLANCO, C., *Historia de... op. cit.*, p. 244.

<sup>538</sup> Citado en ARANA, J., *op. cit.*, p. 26.

<sup>539</sup> BLANCO, C., *Historia de... op. cit.*, p. 244.

<sup>540</sup> *SUBJ*, p. 131.

<sup>541</sup> *SUBJ*, p. 116.

<sup>542</sup> *Ibid.*



por la operatividad de lo psíquico ha sido constantemente abordada en la historia de la filosofía y de la ciencia. Jonas, partiendo de que «hay subjetividad»<sup>543</sup> se va a enfrentar a dos posturas que sostienen, precisamente, que no hay efecto de lo psíquico sobre lo físico porque la determinación física no admite injerencias; y que lo psíquico no tolera la intromisión porque sólo es un fenómeno concomitante de la determinación. Son los argumentos conocidos como de la incompatibilidad y del epifenómeno.

#### **4.4.1 Los argumentos de Jonas contra un fiscalismo reduccionista**

##### ***4.4.1.1 Argumento de la incompatibilidad.***

Este argumento parte del hecho de que las leyes de la naturaleza no permiten la intromisión de causas no físicas en la estructura determinante de los procesos naturales, es decir, «las cosas transcurren exclusivamente según la *concatenatio causarum* física»<sup>544</sup>. Por ello, los sentimientos de voluntad y la conducta son solo engaños, «apariencia engañosa de la operación causal de los mecanismos corporales»<sup>545</sup>.

Para Jonas este argumento, que presenta un problema, pero no lo resuelve, parte de una idealización del ser descrito por la física como invulnerable. Esta idealización, para la que no encuentran evidencia inmediata, la intentan las ciencias naturales fundamentar en una constante verificación heurística sistematizando los fenómenos. Sin embargo, Jonas va a apuntar que el pretendido determinismo legal en la naturaleza no tiene validez en la totalidad, como si fuera la pura matemática, sino que «tolera gradaciones de precisión»<sup>546</sup>. La idea de exactitud absoluta, tomada de la matemática en el caso de la naturaleza «no puede ser más que un postulado con el que el espíritu humano, tan amante del orden, quizá le está atribuyendo algo falsamente, o quizá esté hallando su esencia verdadera»<sup>547</sup>. Hoy día el ideal ontológico de la precisión en su rigidez se ha relajado sin poner «en juego para nada ni la totalidad del orden natural ni la totalidad del conocimiento de la Naturaleza». Es más, «el hecho de que tenga lugar [la interacción psicofísica] no tiene por qué afectar al sistema físico. La lógica del “todo o nada” está

---

<sup>543</sup> *SUBJ*, p. 81

<sup>544</sup> *SUBJ*, pp. 83-84.

<sup>545</sup> *SUBJ*, p. 84.

<sup>546</sup> *SUBJ*, p. 87.

<sup>547</sup> *SUBJ*, p. 87.

aquí fuera de lugar»<sup>548</sup>. Veremos con Jonas después razones que fundamentan esta afirmación.

#### 4.4.1.2 El argumento del epifenómeno.

Este argumento sostiene que «la naturaleza de lo psíquico carece de toda fuerza causal»<sup>549</sup>. Y es que existe materia sin espíritu, pero no espíritu sin materia, no hay espíritu incorpóreo, por lo que la materia es un ser autónomo y originario frente al espíritu que es condicionado y derivado<sup>550</sup>. La materia es fundamento, condición previa y causa determinante de su obrar. Por ello, todos los fenómenos internos, subjetivos son determinados, causados físicamente: «lo subjetivo o psíquico o mental es la apariencia que acompaña ciertos procesos físicos que tienen lugar en el cerebro»<sup>551</sup>. Pero ni siquiera pueden concluir una causalidad que les sea propia sino que «no son más que expresión de aquello que ocurre en el sustrato psíquico»<sup>552</sup>, de modo que «todo pensar es un engaño»<sup>553</sup>. Por lo anterior, «sólo la descripción física *explica* lo que sucede físicamente»<sup>554</sup>.

Esto nos abre a una cuestión asentada en una posición materialista que sostiene que la materia es aquello que es permanente en sí mismo y el espíritu aquello fugaz cuyo ejemplo más claro es, precisamente, la evolución en la cual sin la materia no hubiera aparecido, comparecido, el espíritu. En base a esta posición podríamos acercarnos a la cuestión de la «simulabilidad» de los efectos de la conducta mediante mecanismos, cuya posibilidad ya Descartes afirmaba para los animales de una manera íntegra mediante autómatas pese a las limitaciones de nuestro arte para fabricarlos, mientras que los efectos del pensar racional humano, su libre comportamiento, no eran reproducibles. Sin

---

<sup>548</sup> *SUBJ*, p. 88.

<sup>549</sup> *SUBJ*, p. 89.

<sup>550</sup> Con acierto recuerda Illana Gíner que Jonas ha invertido, como hemos visto, las relaciones ontológicas de modo tal que la forma se convierte en esencia y la materia en accidente. Así, pese a que hay un intercambio continuo de materia con el entorno, el organismo permanece igual a sí mismo. Por ello, la supremacía e independencia de la materia frente al espíritu es para Jonas insostenible [GINER, I., «Introducción» en JONAS, H., *Poder o impotencia de la subjetividad*, Paidós, Barcelona 2005, p. 56 nota 80].

<sup>551</sup> *SUBJ*, p. 99.

<sup>552</sup> *SUBJ*, p. 90.

<sup>553</sup> *SUBJ*, p.104.

<sup>554</sup> *SUBJ*, p. 93.

embargo, la cibernética y la Teoría General de Sistemas, afirma Jonas, en sus intentos, en algunos casos hechos realidad, de imitar el pensar humano, han extendido «el carácter de lo *simulable* y *sustituible* a un terreno [...] reservado exclusivamente al alma autoconsciente» situando la diferencia entre animales y humanos únicamente en la complejidad dentro del continuo cuantitativo y estructural<sup>555</sup>. Y dado que todo lo imitable es, en realidad, duplicado del original y no contiene otros principios que aquellos que fueron necesarios para su duplicación, dirá Jonas, «*ratifica* la hipótesis más antigua y todavía especulativa del epifenomenalismo sobre la impotencia del espíritu en general y sobre la inutilidad funcional del *fin* psicológico en particular»<sup>556</sup>.

Jonas criticará el concepto epifenómeno si se entiende dicha propuesta como aquella que expresa que lo subjetivo, psíquico o mental, «es la apariencia que acompaña ciertos procesos físicos que tienen lugar en el cerebro»<sup>557</sup>. Para ello recurre a tres enigmas ontológicos.

El primero es la creación del alma desde la nada. El epifenómeno es una *creatio ex nihilo*, porque su producción no es derivada de un estrato originario, sino solo la apariencia del rendir de ese estrato que permanece en sí mismo, es así, por tanto, un producto derivado del producto intrafísico sin que se haya empleado nada para crearlo.

El segundo es que, el epifenómeno, creado de la nada es una nada. Para la autonomía física el espíritu es impotente, dependiente de la materia, engendrado de manera gratuita por ella. Así, «el valor causal nulo de lo generado exige el gasto causal nulo de su devenir»<sup>558</sup>. Aun así, es en sí mismo algo y no nada, es más,

la aparición de conciencia añade algo a la consistencia general de la realidad, con lo que resulta transformada -descriptiva, pero no dinámicamente: “es” pero sin consecuencia alguna para el resto de las cosas, nada se reproduce a partir de su desarrollo-; [...] Aquello que ha sido dotado de conciencia no se comporta como lo hace porque tiene conciencia, sino que tiene conciencia porque se comporta como se comporta, es decir, tal y como le prescribe que debe comportarse su condición física<sup>559</sup>.

---

<sup>555</sup> *SUBJ*, p. 94.

<sup>556</sup> *SUBJ*, p. 95. Esta tesis parte de la superioridad de la materia, pero incluso dentro de sus defensores habrá quienes sostengan, afirma Jonas, que mientras esa simulación «no incluya también aquello que ha hecho surgir, es decir, mientras no reproduzca también la subjetividad, seguirá siendo incompleta y de facto no será más que simulación (según los efectos externos) y no duplicación (de todo el proceso)» [*SUBJ*, p. 98].

<sup>557</sup> *SUBJ*, p. 99.

<sup>558</sup> *SUBJ*, p. 100.

<sup>559</sup> *SUBJ*, p. 101.

La conciencia es, pues, una nada para los demás, un ser sin consecuencias, «una realidad inoperante que brota del contexto de las cosas pero que al mismo tiempo se halla ensimismada»<sup>560</sup>.

Y, en tercer lugar, el enigma metafísico o de la ilusión en sí. Bajo este argumento la intencionalidad, la subjetividad no tiene poder externo pero tampoco interno. «El siguiente suceso temporal de un estado de conciencia actual no puede proceder de éste, sino que también surge del sustrato físico, del que cualquier estado consciente, según la definición, es su epifenómeno»<sup>561</sup>. Por ello, en realidad, la reflexión que tiene lugar en la conciencia para tomar una decisión es una sucesión de signos y no un proceso causal efectivo, es decir, su dinámica es ilusoria, pues ningún pensamiento engendra pensamientos, por ello, todo es apariencia, «todo pensar es en sí mismo un engaño, y todavía más cuando cree poder obviar lo que acontece fuera de él en la acción corporal»<sup>562</sup>.

Pero Jonas va aún más allá y afirma que esa «aparición aparente» también lo es para sí misma, es decir, si se da una «sucesión de los contenidos de conciencia tal que *estados* inducidos de la subjetividad», en realidad, la subjetividad, que ya está sometida a estados, es «ya una apariencia de los estados que lo modifican»<sup>563</sup>. Ahora bien, esto nos lleva a una cadena de preguntas

¿Acaso el sujeto de la aparición subjetiva será entonces quizás un epifenómeno suyo, es decir, un epifenómeno de epifenómeno? Por una parte el yo sería una ilusión de los fenómenos psíquicos y éstos serían, por otra parte, *su* ilusión, o sea, la ilusión de una ilusión; y el alma sería una ilusión que tiene ilusiones... El hilo de pensamiento queda interrumpido en este punto. No podemos seguir preguntando *de quién* es la ilusión en el conjunto: terminamos pues con un no-concepto de una “ilusión en sí” libremente suspendida, que no es la ilusión de nadie, de un engaño que incluso pre-engaña al engañado, o un sueño que primero engendra a su soñador y aun así es soñado por él. Todo intento de articulación lingüística acaba en este callejón sin salida. Una representación imaginaria en un escenario imaginario ante un espectador imaginario, los tres coinciden: *aparición aparente para sí misma, o una nada reflejada en una nada: éste es el enigma lógico insoluble*, que la fina superficie de la tesis del epifenómeno encubre<sup>564</sup>.

Y Jonas, a nuestro juicio muy acertadamente, se pregunta por el concepto de apariencia que el epifenómeno lleva al extremo. Con *existencia aparente* únicamente nos

---

<sup>560</sup> *SUBJ*, p. 101.

<sup>561</sup> *SUBJ*, p. 103.

<sup>562</sup> *SUBJ*, p. 104.

<sup>563</sup> *SUBJ*, p. 105.

<sup>564</sup> *SUBJ*, pp. 106-107.

referiríamos al aparecer de algo que tan siquiera existe, lo que aparece es irreal pero el aparecer ya es real y a fortiori de aquel en quien se aparece: me parece algo. Así, en la base de toda subjetividad, recurriendo a Descartes, está el ser del sujeto que no puede ser «meramente subjetivo». En todo caso, el intento por parte del epifenómeno de responder al problema psicofísico presenta una lógica que no es accesible para nosotros: «apelar a algo *en sí mismo* impensable como respuesta a una pregunta que surge del pensar mismo no es más que la huida a un *asylum ignorantiae*»<sup>565</sup>.

Jonas va a criticar el argumento en dos niveles, en el referido a los dos primeros enigmas y el referido a la cuestión metafísica. Si el epifenómeno nace en defensa de las leyes causales y de la constancia, lesiona lo inviolable de las leyes naturales en: «la gratuidad del hecho de nacer y la inoperancia de la existencia»<sup>566</sup>. Para un materialista todo lo que ha sido causado debe ser a su vez causa, es decir, «tan imposible resulta que algo proceda de la nada, como que ese algo se desvanezca en nada»<sup>567</sup>, por ello Jonas se pregunta

Cómo es posible el gasto nulo de algo que deviene y el valor causal nulo de algo que ha devenido, es decir, cómo puede siquiera tener lugar una relación sin interacción en un mundo que sólo puede ser pensado *como tal* bajo esas condiciones. Contra tal barbaridad, ante la cual el pensar no puede sino dimitir, la dificultad teórica de la interacción psicofísica degenera en un problema [...] con el que la conciencia teórica puede vivir, de manera incómoda sí, pero sin traicionarse a sí misma<sup>568</sup>.

Para Jonas la crítica al epifenómeno no se queda solo en lo interno al concepto, sino que se preguntará por las consecuencias de este concepto para el de ser en general. Si el ser «cuya aportación más elaborada fuese engendrar una fantasmagoría estéril» sería un ser «absurdo o perverso» cuya «finalidad le está vedada»<sup>569</sup>.

Lo desprovisto de interés, lo que no le hace falta ni le ofrece ningún margen de movimiento debe representar la tremenda comedia del interés y al que ha sido fingido de este modo (simplemente “siendo”) hacerle creer que tiene una misión que no está, un poder que no existe y un riesgo que no ha lugar<sup>570</sup>.

En ello incurre el epifenómeno, en presentar una caricatura del ser, calumniando a juicio de Jonas a la Naturaleza y, en tanto que afirma la impotencia del pensar, la

---

<sup>565</sup> *SUBJ*, p. 108.

<sup>566</sup> *SUBJ*, p. 108.

<sup>567</sup> *SUBJ*, p. 109.

<sup>568</sup> *SUBJ*, p. 110.

<sup>569</sup> *SUBJ*, p. 111.

<sup>570</sup> *SUBJ*, p. 112.

incapacidad misma de ser en sí mismo una teoría independiente: «incluso el más extremo materialista tiene que hacer una excepción consigo mismo como pensador para que el materialismo extremo pueda siquiera existir como doctrina»<sup>571</sup>.

#### 4.4.2 La propuesta de Jonas



Imaginemos un cono geoméricamente perfecto invertido, «en simetría perfecta y total ausencia de cualquier otra fuerza, el cono estaría en un equilibrio perfecto, aunque absolutamente inestable»<sup>572</sup>. Y he ahí la clave, en lo inestable, pues bastaría «un influjo infinitesimal para desequilibrarlo y hacerlo caer hacia *un* lado concreto»<sup>573</sup>. La más pequeña perturbación generaría grandes consecuencias aunque estas estarían regidas por las leyes naturales y serían calculable con antelación. Pero el impulso «determinante y desencadenante, que en valor abstracto ni siquiera se contempla, no se le puede dar un valor cuantitativo», es más, «para el cálculo causal científicamente analizable de los acontecimientos macroscópicos, resulta prácticamente inexistente»<sup>574</sup>.

Este modelo le sirve a Jonas para ejemplificar, para ilustrar, su propuesta en lo referido al principio desencadenante. Ante las alternativas A, B, C «son físicamente todas *igualmente* ortodoxas, igual de posibles *a priori* e igual de determinadas *a posteriori*, y sólo la decisión sobre cuál de ellas entra en acción es indeterminada en *este* nivel de la conmensurabilidad»<sup>575</sup>. La elección, por tanto, entre las alternativas corresponde a una decisión indeterminada. Aun así, dado que el valor nulo, afirma Jonas, de la magnitud desencadenante es una dimensión, preguntémosnos cuál fue su determinación. Bien, un acontecimiento casual, bien es consecuencia de un modo determinista de la repetición precedente, o bien está originada por lo psíquico, más allá de la materia donde se «hubiera originado la magnitud física requerida para la elección de la neurona o su desencadenante»<sup>576</sup>.

---

<sup>571</sup> *SUBJ*, p. 113.

<sup>572</sup> *SUBJ*, pp. 117-118.

<sup>573</sup> *SUBJ*, p. 118.

<sup>574</sup> *Ibid.*

<sup>575</sup> *SUBJ*, p. 120.

<sup>576</sup> *SUBJ*, p. 121.

En el último caso, por el que se decanta Jonas, solo el inicio, encargado de escoger entre una u otra alternativa, sería físicamente indeterminado, pero mentalmente determinado. De hecho,

La pequeñez de lo que ha sido engendrado de este modo lo haría invisible para cualquier recuento de los factores físicos en la sucesión de acontecimientos; pero la repercusión de esa nada en su función desencadenante puede ser enorme, conduciendo a la guerra o la paz, la creación y la caída de imperios, la construcción de catedrales y de bombas atómicas, la fundación o devastación del mundo<sup>577</sup>.

Pero la conciencia no únicamente actúa, sino que obra en el mundo basándose en informaciones del mundo, en la sensibilidad, por ello para Jonas nuestro ser subjetivo posee el doble aspecto y se constituye «de receptividad y espontaneidad, de sensibilidad y entendimiento, de sensación y volición, de sufrir y obrar; en resumen, es pasivo y activo a la vez»<sup>578</sup>. Hay reciprocidad y equilibrio entre la acción y pasión de la subjetividad. Ahora bien, Jonas en su especulación va a intentar describir la interacción entre ambos recurriendo a una pared porosa que, situada más allá de la dimensión física, abre a otra dimensión y a través de la cual tiene lugar la ósmosis en ambos sentidos. Lo que se filtra es infinitesimal, pequeño, pero no se puede excluir su efecto físico. Lo grande o pequeño de la relación *input-output* no depende únicamente de una causalidad cuantificable sino, dirá Jonas, «de la significación mental», es decir, «determinada por el sentido, la inclinación, el interés y el valor, resumiendo, según las leyes de la intencionalidad, y eso es lo que entendemos por libertad»<sup>579</sup>.

Una libertad presente en una subjetividad situadas en lo psíquico entre la cantidad mínima de energía que lo engendran y su generación de energía. En ese *impase* esas cantidades se han sumergido bajo la superficie física. Por ello, Jonas afirmará que el cerebro es órgano de libertad en tanto que es un órgano de la subjetividad. Por ello, sin esa subjetividad, no hay cerebro humano, espíritu, que lo diferencie respecto a la «inteligencia» de las máquinas.

Un cerebro físico es, por tanto, para Jonas, inseparable de una dimensión psíquica<sup>580</sup>. Y es que la imitación del cerebro humano es inconcebible, pues no podemos tener un conocimiento tan exacto de la constitución del cerebro, aún construyendo lo que

---

<sup>577</sup> *Ibid.*

<sup>578</sup> *SUBJ*, p. 124.

<sup>579</sup> *SUBJ*, p. 125.

<sup>580</sup> *SUBJ*, p. 151.

de él se puede construir o proyectar, «sin tener en cuenta el papel del factor “subjetivo” [...] el resultado es que un robot, a pesar de la perfección en lo tocante a los efectos físicos, esto es, al “comportamiento” manifiesto, siempre seguirá siendo un robot»<sup>581</sup>.

Ello tampoco nos conduce a afirmar un espíritu independiente de lo físico, de hecho, Jonas afirma:

No podemos siquiera iniciar la descripción de lo “mental” sin referirnos a lo “físico”, al mundo de los objetos, con el que pensar, percibir, sentir, querer, actuar tienen que ver activa y pasivamente. Es decir, que *todo* hablar acerca del “espíritu” también *debe* referirse al cuerpo y a la materia; referirse a la subjetividad es hacerlo a sus objetos de “allá fuera”, esto es, al mundo físico<sup>582</sup>.

Somos al mismo tiempo seres físicos y mentales: nuestra identidad es psicofísica, sin yuxtaposiciones ni paralelismos. Por ello, tampoco un cerebro meramente físico es una hipótesis lícita pues hay una dimensión psíquica en su funcionamiento «que toma parte en la causalidad general del complejo, y que lo hace en determinadas posiciones clave»<sup>583</sup>. La libertad así fundada solo tiene un campo de acción muy determinado que le ha sido ganado a la necesidad física. Por ello, apunta Jonas, a pesar de que la fuerza de la conciencia es exigua, tiene el papel de reforzador, así «la más pequeña fuerza puede ir acompañada del máximo poder, siempre y cuando baste para “volcar el cono”»<sup>584</sup>.

Jonas también va a señalar que, ontológicamente, ese más allá de la pared porosa, que vive de alimentarse de lo físico, «restituye a éste lo que ha pasado por entre ambos debido a su transformación y pertenece, como él, al mismo y único ser, sólo que con un nexo esencialmente distinto de elementos sustancialmente diferentes en el seno de su dimensión propia»<sup>585</sup>. Hay un único ser sin que éste se vea agotado por su aspecto físico aunque sea preponderante.

En el modelo de propuesta aquí presentado, Jonas intenta dar respuesta a ese problema artificial que tiene como base una subjetividad que se reivindica a sí misma «*en la medida en que pensamos*». De hecho, reconoce, como apuntamos anteriormente, que «lo correcto, si es que eso es posible de obtener, tendría una apariencia muy distinta»<sup>586</sup> a

---

<sup>581</sup> *SUBJ*, p. 152.

<sup>582</sup> *SUBJ*, p. 145.

<sup>583</sup> *SUBJ*, p. 126.

<sup>584</sup> *SUBJ*, p. 127.

<sup>585</sup> *Ibid.*

<sup>586</sup> *SUBJ*, p. 129.



lo que él ha propuesto, pero eso no puede hacer perder de vista que la conciencia tiene un poder causal «lo mismo si es posible o no hacerse una idea acerca del cómo de su ejercicio»<sup>587</sup>. Para Jonas su cómo, falto de fineza, no es lo importante, sino la demostración de la bilateralidad pasivo-activa de toda subjetividad, más allá de las tesis de la incompatibilidad y del epifenómeno.

Con todo, estoy convenido de que lo que hemos denominado la “clave” de la solución al problema psicofísico -la bilateralidad pasivo-activa de toda subjetividad- acabará desempeñando un papel importante en todo intento de solución, del mismo modo que el principio desencadenante. A los pormenores de mi intento de solución no me siento ligado. La imagen de la “pared”, por ejemplo, de la que ha sido padrino la membrana celular permeable, seguramente resulta demasiado ruda, y un continuo con espectro propio parece ser por muchas razones más adecuado, pero no me imagino cómo se podría construir eso. Al fin y al cabo una cosa así será la misión de la *ontología*: ofrecer a su solución un sistema categorial que todavía hay que formular en cuya conceptualización ya se habría reformado nuestra oración -ahora disyuntiva- de “materia” y “espíritu”<sup>588</sup>.

Hay, por tanto, que construir una ontología que dé razón de lo inmediato, de la voz de nuestro yo desde tiempos inmemoriales, de la interacción entre espíritu y materia. Él reconoce que su metáfora de la pared osmótica «no encontraría demasiada aceptación a los ojos de los físicos (tampoco a los míos si soy completamente sincero)» y es más, añade Jonas, «seguro que es posible alcanzar algo mejor, aunque la solución teórica completa quizá se nos escapará para siempre»<sup>589</sup>. Nuestro autor, en su inquietud intelectual, va a discutir estas cuestiones con el físico Friedrichs acercándose para ello a la mecánica cuántica, precisamente, «“aquí”, en el ámbito de los procesos cuánticos, debe estar el *lugar* donde acontece la misteriosa conexión del espíritu a la materia y de la materia al espíritu»<sup>590</sup>, aunque, escribe en 1977, «por ahora no tenemos a la vista un modelo como éste».

En la conversación con Friedrichs tiene dos propósitos: suspender la pretendida incompatibilidad de la física clásica y dar una explicación sobre el *cómo* puede tener lugar la interacción. De ellos, solo la primera se consigue: «la *compatibilidad* de la codeterminación física de los sucesos físicos con las leyes naturales fue franqueada desde el punto de vista de la mecánica cuántica»<sup>591</sup>. Para explicar cómo el nivel cuántico

---

<sup>587</sup> *SUBJ*, p. 130.

<sup>588</sup> *SUBJ*, p. 129 nota 6.

<sup>589</sup> *SUBJ*, p. 158.

<sup>590</sup> *Ibid.*

<sup>591</sup> *SUBJ*, p. 134.

*determina* el comportamiento macro Jonas recurre al principio desencadenante y emplea como ejemplo el gato de Schrödinger con el fin de demostrar que «en la física cuántica *no* existe una contradicción flagrante entre la mecánica de la Naturaleza e influjo de la conciencia»<sup>592</sup>. Así, afirma:

*si* el cerebro humano [...] es una organización de este tipo [sutil], entonces *podría*, por lo que respecta a la *admisión* física, disfrutar de un margen de maniobra que la indeterminación cuántica de su estrato basal pone a su disposición como capacidad de determinarse, es decir, una determinación macro del cuerpo, de nuestro comportamiento manifiesto [...]. Eso significaría que *mediante* el cerebro la *conciencia* podría servirse de ese margen de maniobra. Claro está [...] que ese “podría” no *explica* en absoluto *cómo* se serviría a sí misma, es decir, el curso de una injerencia del espíritu sobre la materia o una transacción entre ambos [...]; pero *remueve* el prejuicio axiomáticamente sancionado según el cual la idea entera de una relación causal de este tenor sería inaceptable para la teoría física [...]»<sup>593</sup>.

Despejando el camino el problema de la complementariedad, en todo caso, hay que «seguir descifrando el “cómo” de la interacción vindicada y en ello se tiene que empeñar la filosofía especulativa.

#### **4.4.3 El prodigio de elegir**

Jonas se vuelve a situar *entre* dos posturas antagónicas: el determinismo y el indeterminismo. Hay intervención no física en lo físico, pero sin romper el encadenamiento de lo físico. Así lo desarrolló en el *Discurso en memoria de Bultmann* del año 1976 y que se incluye como apéndice en *Poder o impotencia de la subjetividad* con el fin de remarcar la coexistencia de intervenciones de origen mental, donde azar, libertad y necesidad «puedan coexistir y donde hay espacio para la iniciativa que se activa nuevamente [...] de los sujetos espirituales y corporales individuales»<sup>594</sup>.

Actuamos eligiendo conscientemente, es decir, condicionando «desde dentro el proceso externo de tal manera que acontezca de un modo distinto a como lo haría abandonado a su devenir sin nuestra intervención de origen no físico»<sup>595</sup>. Ante

---

<sup>592</sup> *SUBJ*, p. 157.

<sup>593</sup> *SUBJ*, p. 157.

<sup>594</sup> *SUBJ*, p. 161. En este punto Jonas señala la existencia de situaciones umbrales en las que hay intervenciones que inauguran una nueva teoría de la historia. Y es que «la Ley está sólo en que, cuando una piedra cae al agua, se expanden círculos de ondas. Cuándo, dónde o si caerá o no, la ley lo ignora» [*SUBJ*, p. 165]. Y para ello Jonas recurre a dos acontecimientos históricos: el ejemplo sagrado de la Natividad de Jesús y el impío de Hitler.

<sup>595</sup> *SUBJ*, p. 162.

posibilidades diversas, todas igualmente conformes a las leyes de la constancia, aun con probabilidades dispares, la ciega naturaleza casi siempre escogería la más probable, pero el hombre puede convertir en acontecimiento la más improbable. Esto significa que la filosofía debe construir un modelo de la naturaleza según el cual sean posibles en ella alternativas causalmente equivalentes, de manera que el actuar humano, valiéndose de ellas, sea posible en consonancia con las leyes naturales.

Afirmada esta fe en la libertad de espíritu del hombre, «*nosotros* podemos llevar a término diariamente el “prodigio” [...] de incidir, pudiendo cambiarlo, en el decurso del mundo con el libre albedrío de nuestras almas, nuestro deseo y voluntad, nuestros juicios y errores, nuestros fines buenos o malos»<sup>596</sup>. En el curso causal de las cosas hay injerencias toleradas por las leyes naturales, pues entre alternativas de acción el ser humano tiene la capacidad, la libertad de elegir. Y si el hombre, ¡cuánto más lo podrá Dios «aun cuando reserve una tal injerencia para ocasiones o finalidades extraordinarias»!<sup>597</sup>.

#### 4.5 UNA TELEOLOGÍA DEL ACONTECER

Queda por preguntarnos si también debajo de la conciencia, la subjetividad y la volición, en el acontecer vital inconsciente e involuntario, interviene algo como los «fines».

Para Jonas hay que devolver a la subjetividad su credibilidad en tanto que testimonio originario como realidad objetiva. El alma y la voluntad quedan vindicadas como un principio más de la naturaleza. Podríamos decir con Jonas que:

el ámbito de los movimientos corporales voluntarios en el hombre y en los animales (ejemplificado por el “caminar”) es un lugar de determinación real por fines y metas que son ejecutados objetivamente por los mismos sujetos que los sustentan subjetivamente; es decir, que en la naturaleza hay «obrar». Esto implica que la eficacia de los fines no está ligada a la racionalidad, la reflexión y la libre elección, o sea, a los hombres<sup>598</sup>.

Para adentrarse en esa pregunta Jonas recurre al ejemplo del órgano de la digestión.

Todo órgano que forme parte de un organismo sirve a un fin y lo cumple funcionando. De hecho, todo está dispuesto en un organismo de modo que contribuye a

---

<sup>596</sup> *SUBJ*, p. 163.

<sup>597</sup> *Ibid.*

<sup>598</sup> *PR*, 1924.

su conservación. Ahora bien, si la finalidad solo remite a la subjetividad, a aquellas especies dotadas de ellas y en éstas solo para acciones dependientes de la conciencia, ¿debe afirmarse que la finalidad no existe en la realidad natural? ¿puede afirmarse que la finalidad subjetiva nada tiene que ver con la estructura natural? ¿puede surgir la subjetividad sin remitir a estructuras naturales? O para remitir la subjetividad a las estructuras naturales ¿debe renunciarse a lo más propio de la subjetividad?

Con la aparición evolutiva de la subjetividad se introduciría en la naturaleza un principio de acción totalmente nuevo, heterogéneo, y existiría una diferencia radical —no sólo gradual— no exclusivamente entre las criaturas que participan —ahora sí según grados— del principio de la “conciencia” y aquellas que no participan, sino también, dentro de las que participan, entre la parte de su ser que está sometida (o parcialmente sometida) al principio y aquella otra, más amplia, que no lo está<sup>599</sup>.

Las respuestas a las preguntas formuladas se han pensado de dos modos diferentes. Desde el dualismo y desde el emergentismo, ambas dudosas, la primera ontológicamente, la segunda lógicamente.

Para el dualismo el alma ingresa en la naturaleza cuando tiene ocasión, es decir, está aguardando la ocasión: «disfruta de una trascendencia independiente que sólo precisa determinadas condiciones materiales para su manifestación física»<sup>600</sup>. El argumento más poderoso del materialismo reside en que hay materia sin espíritu, pero no espíritu sin materia. Y es que no se conoce ningún reino independiente de trascendencia inmaterial, lo cual es premisa innegable. Sin embargo, esta premisa, que se propone como axioma determinando el discurso posterior, es la menos demostrable y ontológicamente la más violenta.

La alternativa es la teoría monista de la emergencia que sostiene que «con la aparición independiente (si bien no causal) de las condiciones materiales adecuadas, el alma y el espíritu emergen *de* la naturaleza misma, como la propia modalidad adicional del ser de *esas* condiciones»<sup>601</sup>. Así, cuando se alcanzan determinados umbrales críticos en la organización, unas estructuras causales nuevas y más comprensivas se superponen mediante saltos a los niveles anteriores en los que no se hallaban preformadas. Por tanto, la emergencia tiene un origen inmanente.

---

<sup>599</sup> PR, 1961.

<sup>600</sup> PR, 1975.

<sup>601</sup> PR, 1982.

La aparición de la subjetividad para esta teoría no es sino un salto evolutivo, pues la concepción de los niveles precedentes, subyacentes a ella, no necesita verse contaminada con la imputación de “fines”, que sólo pertenecerían precisamente al nuevo nivel. Así las cosas, la acción consciente se regiría por fines, tal y como afirma Jonas; pero, en cambio, no se regirían por ellos las funciones orgánicas inconscientes. Justo ése es el sentido del “salto cualitativo”<sup>602</sup>.

Para Jonas, sin embargo, el nuevo nivel tendría influencia sobre la base de la que ha emergido, lo cual choca con la teoría emergentista para la cual lo nuevo se añade a lo anterior sin modificarlo, como expresión adicional del nivel de organización en ello alcanzado.

Esta idea de la novedad esencial de lo sobrepuesto o se vincula al epifenomenismo o a una ontología general aristotélica para la cual lo que parece un salto sería en realidad una continuación, es decir, que «a lo que lleva lo nuevo hay que atribuirle una previa potencialidad para eso “nuevo” que alguna vez surge y que, por tanto, no es totalmente nuevo; eso nuevo ha de ser entendido como actualización, como *telos*, como cumplimiento de un proceso dirigido hacia ello»<sup>603</sup>. La vinculación a lo primero ya ha sido refutada, pero, como vimos, para la ciencia moderna habría que evitar también esto último, evitar la teleología, aunque «esto conduce al callejón sin salida del salto absoluto y a la impotencia del espíritu»<sup>604</sup>.

La clave está, para Jonas, en que el principio de la novedad emergente, que es teóricamente valioso, sea atemperado por la continuidad, «una continuidad de contenido y no meramente formal, de modo que tengamos que dejarnos instruir por lo más elevado y rico acerca de todo lo que se halla por debajo»<sup>605</sup>. La posición de Jonas queda clara: «el ser o la naturaleza es uno y da testimonio de sí en aquello que él *deja* que emerja de sí»<sup>606</sup>.

---

<sup>602</sup> PR, 1990.

<sup>603</sup> PR, 2016.

<sup>604</sup> PR, 2022.

<sup>605</sup> PR, 2023.

<sup>606</sup> PR, 2030. Jonas añade: «Lo que sea el ser es algo que hay que deducir de su testimonio; y, naturalmente, de aquello que más dice; de lo más claro, no de lo más oculto; de lo más desarrollado, no de lo menos desarrollado; de lo más pleno, no de lo más pobre. O sea: de “lo más elevado” accesible a nosotros» (PR 2031). Sin embargo, como el propio Jonas afirmará más adelante: «Este testimonio de nuestro propio ser es conscientemente ignorado por la ciencia natural tanto en razón de la bien fundada prohibición del antropomorfismo como en razón del occamista principio de economía y, a la postre, en razón de la imposibilidad de cuantificar las metas» [PR, 2035].

Ahora bien, este testimonio es ignorado por la ciencia<sup>607</sup>, pues siguiendo la metodología de su investigación no se pueden cuantificar metas, así

En la investigación de procesos vitales elementales —en el nivel molecular, por ejemplo— el biólogo procede como si no supiera que es en el organismo entero donde esos procesos tienen lugar; en la investigación de los organismos inferiores, como si no supiera que los hay superiores; en la investigación de los superiores, como si no supiera que poseen una subjetividad; en la investigación de los más desarrollados y de su cerebro, como si no supiera que el pensamiento determina su ser<sup>608</sup>.

Por tanto, una cosa es la metodología, apunta Jonas, y otra la ontología, así,

el investigador que se ocupa de los inicios de la vida sabe de la serie entera de la evolución; el que se ocupa del metabolismo celular sabe del organismo en su conjunto; el que se ocupa del cerebro sabe del pensamiento, etc. Más aún, sólo de ese conocimiento procede su interés por la investigación de lo elemental. Ante todo sabe de ese interés suyo y de su actividad mental a él dedicada. Ha de tomar eso en serio, en su autonomía, pues en caso contrario no podría esperar alcanzar la verdad, ni siquiera distinguirla de la falsedad, ni podría otorgar validez alguna a su pensamiento<sup>609</sup>.

Con la autonomía de su pensamiento reconoce su poder hacia fuera, la determinación causal del cuerpo, de ahí que el investigador reconozca el espíritu, la subjetividad y el *interés* en general como principios efectivos *en la naturaleza*<sup>610</sup> más allá de reduccionismos metafísicos.

Lo que Jonas pretende es «extender la sede ontológica del fin desde lo que se manifiesta en la cúspide del sujeto hasta lo que se halla oculto en la amplitud del ser, sin recurrir luego a lo oculto para la explicación de lo que lo contiene (y que se manifiesta con un rostro muy diferente)»<sup>611</sup>.

La subjetividad es expresión superficial, material, de un interior callado, el cual debe tener ya en sí fines no subjetivos o algo similar. Pero ¿se puede hablar de un fin objetivo? ¿qué ocurre con la causalidad en la física? Puede prescindirse de causas finales en la explicación particular, recurriendo a causas eficientes, pero ¿y en la explicación del todo? Explicar la naturaleza no es lo mismo que comprenderla<sup>612</sup>. Así,

---

<sup>607</sup> La ciencia no podía incurrir, como hemos visto, en el antropomorfismo (ver punto 2 y bloque III, cap. 9).

<sup>608</sup> PR, 2036.

<sup>609</sup> PR, 2046.

<sup>610</sup> PR, 2053.

<sup>611</sup> PR, 2065.

<sup>612</sup> En términos similares se expresará Robert Spaemann como veremos en el epílogo del presente capítulo.

a la ciencia le basta con que en los ámbitos mensurables salga siempre bien el cálculo cuantitativo-determinista, esto es, que sus ecuaciones sean correctas o que su método no quede desmentido<sup>613</sup>.

La explicación natural puede llevarla a cabo, por tanto, la ciencia natural, pero su comprensión, la presencia de fines en ella es harto difícil y sólo una teleología del acontecer es compatible.

Lo único que propiamente afirmamos es que la ciencia natural no nos lo dice todo sobre la naturaleza; su incapacidad para dar cuenta, partiendo de sus premisas, de la conciencia y ni siquiera del caso más elemental del sentir (¡el fenómeno mejor probado de todo el universo!) es el testimonio, admitido en todas partes, de ello: la punta del iceberg precisamente. No es una incapacidad transitoria, sino una incapacidad esencial; y una paradójica consecuencia paralela de esto es que la propia ciencia natural, en cuanto acontecimiento que se da en el universo que debe ser explicado, queda para siempre excluida de lo que ella puede explicar<sup>614</sup>.

#### 4.6 LA NATURALEZA COMO SUBJETIVIDAD

Volvamos a la pregunta, ¿qué sentido puede tener hablar de un *fin* que no es sostenido por un sujeto en su subjetividad, que no es pensado? ¿Puede hablarse de un fin no mental?

“Psique” y “yoidad” no son idénticas, y la primera puede muy bien ser en forma generalizada un accesorio de toda materia o de todos los agregados materiales de ciertas formas de orden, mucho antes de que en las entidades de organización compleja, metabólicas, separadas del mundo que las rodea, o sea, en los organismos autónomos, alcance individuación y con ello el horizonte de la yoidad.

“Unidades” de agregados discretos de lo múltiple, orgánicas o inorgánicas, constituirían ya un resultado avanzado, una cristalización, por así decirlo, de aquella tendencia dispersa, y serían indisociables de la diferencia o la individuación.

Pero esto, dirá Jonas, son solo especulaciones.

Jonas va a sostener que hay una «subjetividad sin sujeto», es decir, que hay una dispersión de una «germinal intimidad apetitiva»<sup>615</sup> en innumerables elementos particulares.

De acuerdo con el testimonio de la vida (que nosotros, sus vástagos dotados de autovisión, deberíamos ser los últimos en negar), afirmamos que el fin en general se aloja en la naturaleza. Todavía podemos decir algo más en cuanto al contenido: que con la producción de la vida la naturaleza proclama al menos *un* determinado fin, la vida misma;

---

<sup>613</sup> PR, 2088.

<sup>614</sup> PR, 2090. En término similares se expresará Juan Arana en su conocida obra *La conciencia inexplicada*.

<sup>615</sup> PR, 2120.

esto quizás no signifique otra cosa que la liberación del “fin” en general para llegar a fines definidos, también perseguidos y disfrutados subjetivamente. [...] Pero si (según una conjetura que no deja de ser razonable) el “ser-fin” fuera el fin fundamental, el fin de todos los fines, por así decirlo, entonces, en cualquier caso, la vida, en la cual deviene libre el fin, sería una magnífica forma de ayudar a cumplir *ese* fin.

Pero Jonas va aún más allá y caracteriza la voluntad que se atribuye a la naturaleza como un querer-autotrascenderse que no va ligado al saber, ni a la representación de metas, pero sí va ligado a una capacidad de discriminación que va abriéndose camino en las distintas ocasiones que se van ofreciendo<sup>616</sup>. «Dónde comience el poder directo del interés, a diferencia del mero aprovechamiento indirecto de la suerte— es cuestión aparte»<sup>617</sup>. Podría decirse que hay una disposición para la meta,

[...] puede especularse, pero nada decidirse, especialmente en lo que se refiere a la “primera” ocasión con la que comenzó la “vida”. En cualquier caso, aunque el primer comienzo —la agregación de átomos hasta formar moléculas orgánicas— fuera una pura casualidad, no precedida por ninguna tendencia que alcanzara en ello su cumplimiento (lo que a mí me parece disparatado), a partir de ahí se haría cada vez más visible una tendencia. Y no me refiero sólo a la tendencia hacia la evolución (que puede permanecer en reposo tanto tiempo como se quiera), sino ante todo a la tendencia de la existencia en sus productos. En un estudio ontológico, al que aquí sólo puedo aludir, he intentado mostrar cómo en el más simple organismo real —es decir, en el organismo dotado de metabolismo, que, como tal, es independiente y a la vez dependiente y menesteroso— se dibujan ya los horizontes de la mismidad, del mundo y del tiempo, bajo la imperiosa alternativa de ser o no ser<sup>618</sup>.

Para Jonas tiene sentido lógico hablar del *fin* inmanente, en tanto que inconsciente e involuntario, de la digestión y de su aparato en el conjunto del cuerpo vivo, y de la vida como fin propio de ese cuerpo.

Tiene sentido, dirá, hablar de un “trabajo” en la naturaleza y decir que por sus sinuosos caminos «ella» labora hacia algo, o que «eso» labora en ello de diversos modos en la naturaleza. Aunque eso sólo hubiera comenzado con la “casualidad” de la vida, sería suficiente; con ello el “fin” ha sido extendido allende toda conciencia, tanto humana como animal, hasta el mundo físico, como un principio originario propio de éste; y podemos dejar sin decidir hasta qué punto su dominio sobre lo vivo llega hacia abajo hasta las

---

<sup>616</sup> Jonas alude al modelo de puntos de indiferencia causal según el cual «la evolución podría entenderse también como una serie en la que han aparecido millares de umbrales críticos de equilibrio, en los cuales, ante la equivalencia causal de las diferentes alternativas, una tendencia oculta ha podido ejercer su «preferencia», decidiendo en cada caso en favor de una de las diferencias ofrecidas. Ése sería el sentido del concepto de “ocasión”» [PR, Cap. III, nota 9].

<sup>617</sup> PR, 2139.

<sup>618</sup> PR, 2147.



formas elementales del ser. Al ser como tal de la naturaleza es preciso atribuirle la disposición para ello<sup>619</sup>.

Hay una subjetividad en la naturaleza, no particular ni voluntaria como nuestras opiniones y deseos, con unos fines que, sin embargo, podrían ser contradichos por nosotros sirviéndonos de uno de esos fines: la libertad.

Es prerrogativa de la libertad humana poder decir no al mundo. Que el mundo tiene valores es cosa que ciertamente se sigue de modo directo del hecho de que tiene fines (y, en este sentido, de acuerdo con lo anterior, no se puede continuar hablando de una naturaleza «libre de valores»); pero yo no necesito compartir los “juicios de valor” de la naturaleza e incluso puedo decidir que “mejor fuera que nada viniera a la existencia”<sup>620</sup>.

Ahora, ¿cómo disentir de una naturaleza?

La demostración de que la naturaleza alberga valores, puesto que abriga fines, y que por tanto es cualquier cosa menos una naturaleza libre de valores, no ha dado todavía respuesta a la pregunta de si queda a nuestro arbitrio o es deber nuestro adherirnos a su “decisión de valor”, de si, expresado paradójicamente, los valores innegablemente puestos por ella y para ella son también valiosos (¡o, al menos, el tener-valores como tal!); sólo en ese caso sería ya un deber asentir<sup>621</sup>.

En la medida en que la naturaleza sustenta fines o tiene metas, propone, de alguna manera, también valores. El fin anhelado hará que su consecución sea un bien y su frustración un mal, por tanto, podemos atribuirle valor. Pero ya en esta capacidad de tener fines podemos ver, para Jonas, un bien-en-sí que es instintivamente superior a toda ausencia de fines en el ser:

La primera determinación en cuanto a su contenido de ese primer bien, y al mismo tiempo su asentamiento en la realidad, no se derivan de otra cosa que de la intuición precisamente de ese contenido -ya ejemplificado por el ser-, en su dignidad axiomática: la superioridad del fin en sí sobre la ausencia de fin<sup>622</sup>.

El ser se autoafirma en el fin desde el momento en que aspira a una meta, lo cual lo pone como lo mejor frente al no-ser: «en todo fin el ser se pronuncia a favor de sí y en contra de la nada»<sup>623</sup>. Y es que el ser, en la no indiferencia a sí mismo, da el primer sí. La presencia de fines en el ser nos enseña que al ser hay algo que le importa, al menos él mismo. Su mayor diferenciación con el no-ser le llevará al siguiente valor, a la maximización de la finalidad, la riqueza de las metas anheladas.

---

<sup>619</sup> PR, 2157.

<sup>620</sup> PR, 2194.

<sup>621</sup> PR, 2224.

<sup>622</sup> PR, 2266.

<sup>623</sup> PR, 2274.

En la vida orgánica la naturaleza ha manifestado su interés y lo ha satisfecho en la enorme variedad de sus formas, siendo cada uno un modo de ser y apetecer. El interés se manifiesta «en la intensidad de los fines propios del ser vivo, en los cuales el fin de la naturaleza va haciéndose cada vez más subjetivo, esto es, va haciéndose cada vez más propio de su correspondiente realizador»<sup>624</sup>.

En palabras de Jonas:

Cada ser que siente y anhela no es sólo un fin de la naturaleza, sino también un fin en sí mismo, esto es, su propio fin. Y precisamente aquí, mediante la oposición de la vida a la muerte, la autoafirmación del ser se vuelve enfática. La vida es la confrontación explícita del ser con el no-ser, pues en su menesterosidad constitutiva -que viene dada por la necesidad del metabolismo y cuya satisfacción puede verse frustrada- tiene en sí la posibilidad del no-ser como su siempre presente antítesis, o sea, como amenaza<sup>625</sup>.

Es importante la aclaración que Jonas hace en ese momento en una nota al pie que merece la extensión de la cita:

Que el ser vivo sea su propio fin no dice todavía que pueda *ponerse* fines; los “tiene”, por naturaleza, al servicio de su no elegido fin propio. Cualquier servicio a los fines de otros seres, incluso al de las propias crías, está sólo mediatamente incluido en la persecución del fin propio y se halla condicionado por la herencia: los fines vitales son egoístas (*selbstisch*) desde el punto de vista del sujeto. (La subordinación objetiva de estos fines propios a los fines del orden biológico, más amplios, es cuestión aparte.) Sólo la libertad humana permite la posición y elección de fines y, con ello, la inclusión voluntaria de otros fines en los inmediatamente propios, hasta llegar a su completa y más abnegada apropiación.

El ser se autoconserva en el obrar, en «un empeño positivo, esto es, en la constante elección de sí mismo».

La vida como tal, con el peligro de no-ser que le es inherente, es expresión de tal elección. Así pues, es la *muerte* -esto es paradójico sólo en apariencia-, es decir, es el poder morir, el poder morir en cualquier momento, y su permanente postergación, lo que pone su sello en la autoafirmación del ser: con ello esa autoafirmación se convierte en aspiraciones individuales de los seres<sup>626</sup>.

Para Jonas ese “sí” que se autoafirma ciegamente a sí mismo adquiere fuerza obligatoria en el hombre, pues tiene que asumir en su querer ese sí e imponer su poder frente a la amenaza del no-ser<sup>627</sup>. Pero ese puente entre el bien y el deber fundado en el

---

<sup>624</sup> PR, 2290.

<sup>625</sup> PR, 2294.

<sup>626</sup> PR, 2296

<sup>627</sup> Jonas reconoce que el salto del querer al deber es el punto crítico difícil de fundamentar.

ser será abordado en reflexiones posteriores, donde veremos cómo el hombre es receptivo a la llamada del deber gracias al sentimiento responsivo en tanto que ser moral, en tanto que tiene la capacidad de ser afectado. El fundamento racional (el principio legitimador subyacente a la exigencia de un «deber» vinculante) y el psicológico (en tanto que capaz de mover la voluntad) forman parte de la ética de la subjetividad, una ética por tanto a su vez objetiva (razón) y subjetiva (sentimiento).

#### 4.7 CONCLUSIÓN

Si el fin propio de todo ser es la conservación de la vida, el hiato abierto en el hombre en su relación de necesidad-libertad respecto del entorno hace necesaria una ética que fundamente el deber moral del ser humano de conservar la vida. Porque mientras en el reino vegetal ocurre «de un modo espontáneo» y en el animal «de un modo instintivo»<sup>628</sup>, el hombre tiene, en un ejercicio de responsabilidad, que optar por la vida o la muerte de manera racional. En el hombre ser y deber no coinciden, en él «el deber no es ontológico [...] sino moral, fruto de una elección libre»<sup>629</sup>. Si bien todo ser está sometido a una ley del ser

En el hombre, dotado de inteligencia y libre respuesta, esta ley se presenta como un deber ser que apela a un poder ser inmanente al propio viviente. Dado que el deber ser nace de una ley del ser tal como éste se presenta a la conciencia, no es posible que exista ese conflicto entre poder ser y deber ser: lo que se presenta al hombre como deber ser es su propio poder ser pero que, en lugar de realizarse de un modo automático o reflejo, sólo cabe acatarlo desde el ejercicio de la libertad. [...] El deber ser es el mismo poder ser solamente que percibido como mandato para la inteligencia<sup>630</sup>.

De ahí nace el abordaje de la cuestión psicofísica en Jonas, pues si sólo fuéramos «juguetes de la causalidad universal»<sup>631</sup>, producto de leyes deterministas, en el organismo, en la vida, en el ser no podríamos reconocer un valor que nos impele a su preservación ni tampoco habría lugar para la libertad<sup>632</sup>.

Comenzaremos el siguiente bloque dando por supuesta la libertad trascendente del espíritu. El hombre determinado no puede ser responsable de su deber ser; sus acciones son fruto de decisiones libres, pues «sin libertad o capacidad para escoger el propio

---

<sup>628</sup> GINER, I., *op. cit.*, p. 46.

<sup>629</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>630</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>631</sup> *SUBJ*, p. 80.

<sup>632</sup> GINER, I., *op. cit.*, p. 54.

destino, no tendría sentido hablar de responsabilidad moral, arrepentimiento o remordimiento»<sup>633</sup>.

Para los físicos deterministas, la persona no pasa de ser un aglomerada físico-químico regulado por las leyes de la naturaleza; para los biólogos, el comportamiento humano es fruto de determinaciones genéticas; para neurologistas fisicalistas, todo deseo libre no es más que el efecto de interacciones sinápticas; para psicoanalistas, el inconsciente causa nuestras decisiones y pensamientos; para algunos sociólogos, el individuo consiste en el resultado de las estructuras socioculturales en que vive. [...] ¿No existiría un espacio seguro para las decisiones autónomas?<sup>634</sup>.

Ahora bien, si triunfaran los intentos de explicación del conocimiento y de las acciones humanas que pretenden «reducir la mente a mera materia, circuitos neuronales, impulsos eléctricos, canales de iones o reacciones químicas», «si pudiéramos explicar la conciencia en términos materiales, la libertad de decisión no sería más que una ficción del cerebro»<sup>635</sup>. Sin embargo, «esto nos llevaría a la negación de nuestra existencia como personas, seres libres y capaces de obrar moralmente, y nos obligaría a modificar toda la legislación al pasar de seres éticos y responsables de nuestros actos a meros autómatas obedientes al dictado de nuestras neuronas y de nuestros genes»<sup>636</sup>.

Todo el pensamiento de Jonas recorrido hasta ahora es un *no* al reduccionismo biológico donde la libertad es una tarea en que se empeña el metabolismo frente al no-ser y que hace de la vida una aventura. Jonas apenas trató el reduccionismo mental, el problema mente-cerebro, el conocido como «hard problem of consciousness», de hecho, solo lo hizo en dos ocasiones, como apéndice a la cuestión de la cibernética, anteriormente expuesta, y como fundamentación ontológica de una libertad que le permita abrir una nueva ética.

### **Epílogo. El fin o la teleología propia del animal frente a la máquina**

Permítasenos incluir en este epílogo una pequeña aclaración sobre la cuestión ya mencionada de la máquina. Y es que Jonas, en *El Principio Vida*<sup>637</sup> enfrenta una cuestión que hoy tiene plena vigencia: la teleología en la cibernética. Si bien hoy utilizaríamos

---

<sup>633</sup> WELLISTONY C. V., *Hans Jonas e a filosofia da mente*, Paulus Editora, 2016. Edición de Kindle. Traducción propia. Posición 1590.

<sup>634</sup> *Ibid.* Posición 1601.

<sup>635</sup> JOUVE, N., «Mente y cerebro... ¿reduccionismo biológico?» en: *Naturaleza y Libertad*, nº 7, 2016, p. 148.

<sup>636</sup> *Ibid.*, pp. 148-149

<sup>637</sup> El capítulo titulado «Cibernética y fin» («Cybernetics and Purpose: A Critique») fue publicado en 1953 en la revista *Social Research* bajo el título «A Critique of Cybernetics».

conceptos como Inteligencia Artificial, la cuestión de fondo sigue siendo la misma: ¿tienen fines las máquinas «inteligentes»? ¿son los animales seres puramente mecánicos?

Partiendo de estas cuestiones y si hiciéramos con Jonas un recorrido por la historia de la máquina hasta el mecanismo de control moderno, veríamos como se ha producido una progresiva sustitución de funciones humanas. La cibernética podría explicar la conducta humana o los procesos de pensamiento del hombre y de los organismos sociales y culturales, y esta explicación mecanicista incluso acabaría con el manido dualismo, dejando paso a una doctrina unitaria de la realidad. Si pudiéramos obtener los fenómenos teleológicos de premisas exclusivamente mecánicas, el dualismo estaría superado, ahora bien, para nuestro autor: «esa pretendida superación es aparente y, en definitiva, meramente verbal»<sup>638</sup>.

Para Jonas el ser humano *quiere*, es decir, tiene intencionalidad y sufre cuando fracasa. Sin embargo,

ni “sufrimiento” ni “alegría”, ni “éxito” ni “fracaso”, ni “satisfacción” ni “frustración” convienen al *modus operandi* de una máquina [...].

Y es que si nos adentramos en el concepto de fin entendemos este como propósito, como aquello que da dirección a una acción, un comportamiento dirigido a conseguir un objetivo. Ahora bien, para obrar con arreglo a fines no bastan el movimiento (efectores) y la sensación (capacidad de percibir, receptores) sino que es necesaria la voluntad. Es decir, «el comportamiento con arreglo a fines exige la presencia de fines»<sup>639</sup>. Esto, que puede parecer una tautología, cobra sentido ante el intento de la cibernética de explicar el comportamiento con arreglo a fines sin fines. De la indagación ascendente por los fines e intereses que llevan a actuar de una determinada manera podemos decir con Jonas que «solo puede llegar a ser una motivación en virtud de la preocupación que la vida experimenta por sí misma, por sus logros, por su contenido»<sup>640</sup>.

La cuestión está en la confusión cibernética entre «realizar un fin» y «tener un fin». La separabilidad, dirá Jonas, entre fin y realización permite que esta última la podamos delegar y repartirla entre muchas personas sin que estas siquiera conozcan el objetivo en cuestión.

---

<sup>638</sup> PV, p. 164; POL, p. 111.

<sup>639</sup> PV, p. 174; POL, p. 120.

<sup>640</sup> PV, p. 175; POL, p. 121.

Como decíamos previamente, para Jonas el ser humano, el animal, las cosas vivas son menesterosas e indigentes dándose así la necesidad (metabolismo) y el impulso (a prolongar la existencia). En palabras de Jonas:

Esta fundamental preocupación por sí misma que aqueja a toda vida, en la que la necesidad y la voluntad se hallan tan estrechamente unidas, se manifiesta en la esfera del animal en forma de sus apetitos, del miedo y de las restantes emociones. El tormento del hambre, el apasionamiento de la caza, el furor de la lucha, el terror de la huida, el atractivo del amor: estas emociones, y no los datos proporcionados por los receptores, es lo que dota a ciertos objetos el carácter de objetivos (positivos o negativos) y hace que el comportamiento se dirija a fines<sup>641</sup>.

Por tanto, para nuestro autor es la emoción lo que crea objetivos, fines. Así, es el interés lo que impulsa y hace ponerse en movimiento al animal. El animal no es sólo percepción y movimiento sino también emoción, la cual conecta las dos anteriores y que ya está presente en la fase indiferenciada y preanimal en el intercambio metabólico continuo.

El organismo vivo, planta y animal, tiene un fin que la máquina no posee, el instinto de autoconservación, el intento de asegurar su existencia, intento que requiere en la vida humana la elección moral (culmen de la libertad).

#### **Apéndice. R. Spaemann: de la teleología a la pregunta por Dios**

Robert Spaemann se pregunta si únicamente la suma de selección y mutación sin dirección explican quiénes somos, qué somos y cómo hemos llegado a ser lo que somos. Ahora bien, como Jonas, diferencia entre explicar y comprender. Entender ofrece la posibilidad de reconstruir y simular una cosa y, en la práctica, esto es más factible en una ameba que de nosotros mismos.

Pongamos un ejemplo: «la experiencia de “tender hacia algo (tendencia, o instancia) es, empero, un acontecimiento de la vida subjetiva que a su vez se deja explicar de forma evolucionista, en función del sistema vivo (organismo)»<sup>642</sup>. Pero lo que así se aclara son las ventajas selectivas del sujeto, pero no cómo surge este. «Palabras como “fulguración”, “emergencia” o parecidas son solo expresiones para designar la aparición de lo nuevo, que precisamente no puede derivarse de lo vivo. Eso nuevo podemos llamarlo interioridad, y ante todo interioridad en forma de impulsos»<sup>643</sup>. Ahora bien, «el

---

<sup>641</sup> PV, p. 180; POL, p. 126.

<sup>642</sup> SPAEMANN, R., «Descendencia y diseño inteligente», en: *El rumor inmortal*, Rialp, Madrid 2017, p. 58

<sup>643</sup> *Ibid.*, p. 58-59.

verdadero tender esencialmente no es objetivable para un observador; más bien es la primera forma de subjetividad»<sup>644</sup>. Los animales, que también poseen impulsos<sup>645</sup>, no “tienden hacia algo” porque esto pertenece al ámbito de la subjetividad humana<sup>646</sup>.

«Las explicaciones teleológicas [...] nos dejan comprender por qué las series de nexos causales intervienen de modo tal que el resultado de la intervención sea la configuración de algo con sentido»<sup>647</sup>. Sin embargo, esa interferencia puede ser también casual. De hecho, para los materialistas evolucionistas la clave está en la selección natural que «reduce drásticamente la improbabilidad de determinadas estructuras», aquellas que mejor sirven a la supervivencia.

Sin embargo, como también afirma Jonas, para Spaemann la selección no es un principio creador sino solo un facilitador de lo que ya existe. Así, la vida es el ser del viviente, por ello «la aparición de sentido y significado [...] está vinculada a una cierta forma de mayor complejidad de la materia. Pero lo que emerge no es la complejidad sino algo enteramente simple: la interioridad»<sup>648</sup>. Por ello, si en nuestro acercamiento a la vida queremos entenderla únicamente atendiendo a los procesos físicos en los que se basa fracasaremos en nuestro intento. De este modo, hemos de estar atentos a la perspectiva de la ciencia, pero también a la de la autocomprensión humana<sup>649</sup>.

Spaemann propone un intento de solución para salvar esta dualidad:

Quien desee permanecer atento a la unidad de la realidad sin abandonar ninguno de los dos enfoques sólo puede lograrlo introduciendo el concepto de creación según el cual el proceso de la constitución natural de la vida y de las especies de vivientes, incluida la humana, propiamente se funda sobre la voluntad de un Dios sabio que también quiere el resultado de ese proceso, a saber, un ser natural que descubre su origen y agradece al Creador haberle dado la vida, y, por consiguiente, la existencia<sup>650</sup>.

Así, para Spaemann la vida (o quizá mejor, la Vida) precede a la materia y la anima. Porque si aún la ciencia puede darnos explicaciones en un primer nivel, sólo

---

<sup>644</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>645</sup> Para R. Spaemann «donde hay impulso ya comienza a haber una diferencia sustantiva con el mundo de lo fáctico. Hay dolor, frustración y error; y también hay placer, alegría y satisfacción» [*Ibid.*, p. 59].

<sup>646</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>647</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 61. La interioridad es también para Jonas lo que da a la vida un interés [*DE*, p. 248].

<sup>649</sup> Al igual que Jonas, Spaemann afirma que «cada tentativa, idealista o materialista, de superar ese dualismo a través de la reducción de un enfoque al otro, dejará insatisfecha la concepción que resulte englobada o integrada» [*Ibid.*, p. 62].

<sup>650</sup> *Ibid.*, p. 62.

entenderemos la complejidad de lo creado<sup>651</sup> cuando vamos más allá, aunque este ir se reduzca a especulaciones dirá Jonas. Emplazamos por ahora al lector a continuar con dichas especulaciones en el Bloque III.

---

<sup>651</sup> Entender el superávit de lo devenido que decía Jonas y que citábamos en páginas anteriores. *Ibid.*, p. 64.



## BLOQUE II. ESPÍRITU

### CAPÍTULO 5

#### DE LA HERRAMIENTA AL *HOMO FABER*

*Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre. Él se dirige al otro lado del blanco mar con la ayuda del tempestuoso viento Sur, bajo las rugientes olas avanzando, y a la más poderosa de las diosas, a la imperecedera e infatigable Tierra, trabaja sin descanso, haciendo girar los arados año tras año, al ararla con mulos. Antígona<sup>652</sup>.*

El ser humano es un animal vertebrado, homeotermo, mamífero placentar... Partiendo de la anatomía queda claro que el ser humano participa de lo animal, ambos tienen una naturaleza común, incluso comparte rasgos con los primates. A pesar de ello es imposible no percibir en él algo transanimal y ver en ello «su esencia propia»<sup>653</sup>. La dificultad estriba, reconoce Barbaras, en «dar cuenta de la diferencia humana como tal, en no sacrificar la especificidad del hombre a la unidad de la vida so pretexto de que el hombre no es ajeno a la vida»<sup>654</sup>.

Hans Jonas parte en búsqueda de rasgos definitorios y diferenciadores del ser humano. En su rastreo llega a la definición aristotélica: el ser humano posee lenguaje; también a la bíblica: tiene la capacidad de distinguir entre bien y mal. Sea cual fuere la propiedad que nos diferencie, el trascender la animalidad por parte del ser humano convierte al hombre en ciudadano de dos mundos, ser que sobresale a toda naturaleza, es decir, *en parte* supranatural.

Jonas reconoce el shock que supuso la doctrina de Darwin que, con su explicación inmanente de nuestro origen según reglas biológicas que concluye en la descendencia animal del ser humano, aniquila la última patria terrestre de toda trascendencia supuesta anteriormente, dando paso a un monismo omnipotente de una naturaleza no intencionada y mecánica.

---

<sup>652</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, Gredos, Madrid 1981, vv. 332-341.

<sup>653</sup> La cuestión de lo específicamente humano que también aborda Jonas forma parte de la discusión en la antropología filosófica de la época. Así Scheler, Arendt, Cassirer (*animal symbolicum*) o Huizinga (*homo ludens*) abordan desde distintas perspectivas esta cuestión.

<sup>654</sup> BARBARAS, R., *op. cit.*, p. 197. También Conill apuntará que las diferencias bioquímicas y genéticas no son muy grandes, pero sí las anatómicas en tres características: la bipedestación, la habilidad manual y el desarrollo del cerebro. Pero es sobre todo la herencia cultural la que acentúa para él la singularidad del hombre [CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid 1991, pp. 205-206]

Este desencantamiento se unía a la llamada «conclusión errónea de la genética» que sostiene que la diferencia del ser humano respecto al animal se basa en su superior eficacia de tener éxito, es decir, sostiene que la selección evolutiva consiste exclusivamente en la ventaja de determinados modos de comportamiento para la supervivencia. De este modo, su existencia mental se interpreta de manera instrumental como medio para el éxito y la adquisición de valores e incluso el sentido de lo específicamente humano se determina en función de este pragmatismo. Lo que para nuestro filósofo sigue sin aclararse es «el enorme superávit de lo devenido de esta manera en comparación con la finalidad que lo explica»<sup>655</sup>.

Por tanto, el *shock* darwiniano desembocó en otro extremo: un monismo que nos amenaza con una visión empobrecida de nosotros mismos, que pierde ciertas concepciones valiosas del dualismo. En este deseo de encontrar la justa medida entre las unilateralidades, «ha llegado el tiempo para la tarea de la antropología filosófica de volver a reflexionar sobre lo esencialmente transanimal en el ser humano, pero sin negar su animalidad»<sup>656</sup>.

La clave reside en la singularidad de la libertad como lugar central en la evolución de la vida. Sin embargo, Jonas hace propia del hombre la libertad trascendente del espíritu la cual se manifiesta como libertad de pensamiento (facultad de entendimiento), libertad de imaginación (facultad artística) y libertad trascendental (don de la responsabilidad, marca distintiva suprema del ser humano, punto culminante de su diferencia específica). La emergencia de estas tres formas de libertad ha dado lugar a tres «artefactos» visibles producidos por el hombre: la herramienta (que posteriormente será la ciencia, la técnica y la tecnología), la imagen (el arte) y la tumba (la metafísica y la religión). Estas aparecen ya en la prehistoria y mostraban, en su forma primitiva y simple, la esencia de su productor.

La herramienta, la imagen y la tumba superan lo que tanto para el ser humano como para el animal está dado sin más: la herramienta supera la necesidad física por medio de la invención, la imagen supera la percepción sensorial por medio de la representación y la imaginación, la tumba supera la muerte inevitable por medio de la fe y la veneración. Las tres superaciones de lo inmediato son modos de la mediación y libertad eternamente válidas<sup>657</sup>.

---

<sup>655</sup> DE, p. 45.

<sup>656</sup> DE, p. 46.

<sup>657</sup> DE, p. 59.

Todas ellas son, para Jonas, dimensiones elementales de la relación humana con el mundo, cuyo horizonte en expansión las incluye en su lejanía como *posibilidades*. En tanto que posibilidades no garantiza su realización y ni siquiera que se encuentren en cualquier grupo humano, aunque si cuentan con la capacidad de producirlas. Y aunque en ninguna *cultura* están del todo ausentes, para Jonas, la actual pone el mayor énfasis en la herramienta:

la técnica y la ciencia natural que está a su servicio. Lo que se hallaba más próximo a la finalidad biológica y su dinámica de selección, lo que apareció primero como tributo a la dependencia de la naturaleza y que se oponía a ésta como ayuda, esto es lo que actualmente sobresale con sus nunca sospechados éxitos que se van superando siempre de nuevo y que dominan toda nuestra existencia, destacando entre todo lo demás que nos distingue “de todos los seres que conocemos”. No olvidemos por eso que también los otros horizontes transanimales, extraños al progreso forman parte del todo de la especie humana<sup>658</sup>.

## 5.1 LA HERRAMIENTA

Jonas comienza, precisamente, por la herramienta, el más temprano de los tres tipos de artefactos y, por ello, el más próximo a la finalidad vital animal, pero anunciando ya el “más allá” del hombre respecto al animal<sup>659</sup>. Para el desarrollo de estas cuestiones seguimos las obras: *El Principio de Responsabilidad* escrito en 1979<sup>660</sup>; *Técnica, medicina y ética* escrita en 1985; además de los ensayos ya citados *Herramienta, imagen y tumba* escrito también en 1985; *La fundamentación ontológica de una ética cara al futuro* escrito en 1985<sup>661</sup>; y el conjunto de entrevistas publicado bajo el título *Más cerca del perverso fin y otros ensayos*.

---

<sup>658</sup> DE, p. 60.

<sup>659</sup> DUCH, LL., *Antropología de la vida cotidiana*, Trotta, Madrid 2002, p. 74.

<sup>660</sup> A sus 76 años Jonas escribe la obra de la que Arendt dirá: «Una cosa tengo clara: este es el libro que el buen Dios tenía en mente para ti». En ella bebió, siguiendo a Germán González, «de las fuentes de la fenomenología: así, el análisis de la experiencia, la capacidad del sujeto en la representación del mundo o el distanciamiento de los hechos estará todo ello presente a lo largo de toda su producción intelectual» en: GONZÁLEZ, G., «El Principio de Responsabilidad de Hans Jonas a la luz de la conciencia ecológica» en: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, nº 46, 2015, p. 5, nota 14.

<sup>661</sup> Este ensayo es fruto de una conferencia que bajo el título «Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik» ofreció Jonas en las Jornadas «Sociedad industrial y ética del futuro» en Bonn en octubre de 1985, publicadas en 1986 bajo el título «Das Prinzip Verantwortung – Zur Grundlegung einer Zukunftsethik», en: h. Meyer/s. Miller (dirs.), *Zukunftsethik und Industriegesellschaft*, J. Schweitzer Verlag, Múnich, 1986, pp. 3-14, cuyo texto se ha reelaborado respecto a dicha publicación y aparece en DE pp. 145-165.

Comencemos por preguntarnos ¿qué es una herramienta? Jonas la define como un objeto inerte fabricado artificialmente que media entre un órgano activo del cuerpo humano y los objetos situados fuera del mismo<sup>662</sup>. La herramienta se elabora con un fin determinado mediante un gesto productivo libre. Libremente se produce el hacha que permite cortar la madera y que media entre mi cuerpo, concretamente entre mi mano, y el árbol. Esta mediación es, señala Jonas, ascendente en tanto que la producción de útiles varía en función de las finalidades y necesidades del sujeto activo con posibilidad de novedad continua.

La herramienta no surge, por tanto, de una función orgánica, no es natural, sino un medio artificial para beneficio del ser humano, producto de su libertad de invención. El *homo faber* es productor y a su vez usuario de las herramientas desde su capacidad y libertad de invención<sup>663</sup>. De este modo, «la forma presente en la imaginación se impone a la materia, y la que se vio en un modelo eficaz se reproduce en la multiplicación de éste»<sup>664</sup>. Por eso, la capacidad imaginativa del ser humano, la fantasía, complementa al pensamiento, algo que lo hace distinto al trabajo mecánico y automático de cualquier ordenador. Como afirma Dominique Bourg, citado por Lluís Duch:

Con la perfectibilidad técnica, no se trata de anticipar la presencia de un objeto momentáneamente ausente. Se trata de algo completamente diferente, es decir, de pensar el mundo de manera diferente de cómo es en realidad, a saber, imaginar lo que aún no es. Eso resulta imposible sin el hecho de que la técnica establece distancias con cualquier estado posible del mundo. Y esto sólo puede hacerlo el lenguaje<sup>665</sup>.

La libertad con la que se crea la herramienta está estrechamente conectada con el ámbito de la necesidad animal (persecución de fines vitales: nutrición, reproducción,

---

<sup>662</sup> Cfr. *DE*, p. 43-44.

<sup>663</sup> Conill subraya, con interés, la distinción orteguiana entre el hacer biológico y el hacer técnico, siendo este último, mediante la invención creativa, una superación de la dimensión puramente biológica del hacer. No cualquier modificación del mundo físico es un acto técnico sino que estos tienen el propósito de modificar el universo físico para que uno pueda vivir mejor. El motor del hacer técnico es la invención, no la mera prolongación supletoria a la carencia biológica. Mientras el hacer biológico responde en una situación determinada, el hacer técnico responde anticipando (capacidad imaginativa) [Cfr., CONILL, J., *El enigma...op. cit.* pp. 217-ss].

<sup>664</sup> *DE*, p. 48.

<sup>665</sup> BOURG, D., *L'Homme artifice*, Gallimard, París 1996, pp. 134-135, citado en: DUCH, LL., *Antropología...op. cit.*, p. 76. Bourg presentará la herramienta humana como solidaria con el lenguaje, es decir, siguiendo a Duch, la capacidad de empalabrar la realidad, de denominarla, de verla y ponderarla desde puntos de vista diferentes, de ponerla en cuestión, esto hace que las personas y acontecimientos nazcan a una nueva vida, la de la interpretación y la significación vinculada a la función simbólica. Trataremos la cuestión del simbolismo y el lenguaje para Jonas más adelante.

cobijo o hibernación), aunque sirve a ésta de manera transanimal. El hombre, como ser carente, necesita la mediación de la herramienta con su mundanidad para satisfacer dicho estado carencial.

El ser humano, dice Lluís Duch, proyectando y fabricando sus herramientas, se hace, se crea a sí mismo, toma distancia respecto a su entorno “natural” y a la instintividad que le es propia, se abre a lo que hasta entonces era desconocido e, incluso, inexistente. Con la ayuda de los artefactos que ha inventado y producido, se muestra dispuesto a que la cultura, es decir, el ámbito de la artificiosidad, se convierta en su verdadera naturaleza, su forma característica de tomar posesión del mundo (de *su* mundo)<sup>666</sup>.

La vida del ser humano no es sino una carrera de conquistas, de creaciones sin fin, por eso, dirá Jonas:

El hombre es el creador de su vida como vida humana; somete las circunstancias a su voluntad y necesidades y, excepto ante la muerte, nunca se encuentra inerme<sup>667</sup>.

La lucha entre lo permanente y lo cambiante, y la inconstancia del destino, son condiciones de la vida en general, y también de la vida del hombre en particular, que se ven en éste niveladas por el azar, la suerte y la torpeza. De ahí el modificado carácter de la acción humana que en toda época de la historia se ha empleado para compensar su dotación natural. Centrémonos en la *techné* vista desde su mayor grado de desarrollo: la tecnología actual.

## 5.2 LA *TECHNÉ*<sup>668</sup>

La técnica, como acabamos de señalar, «compensa» las carencias naturales del ser humano. De hecho, históricamente, éste ha invadido violentamente la naturaleza profanándola en favor de la construcción de la civilización. Ahora bien, la técnica ha alcanzado tal poder que afecta hoy a todos los aspectos de la vida humana: vida y muerte, pensamiento y sentimiento, acción y padecimiento, entorno y cosas, deseos y destino, presente y futuro.

Iremos viendo que esta invasión tecnológica provoca en Jonas la urgencia de proponer una filosofía que analice las promesas utópicas y las amenazas apocalípticas de

---

<sup>666</sup> DUCH, LL., *Antropología...op. cit.*, p. 77.

<sup>667</sup> *PR*, 348.

<sup>668</sup> Conviene observar que en las páginas siguientes se hablará indistintamente de técnica y tecnología, así lo hace nuestro autor pese a diferenciarlas en *Técnica, medicina y ética* como premoderna (posesión y estado) una y moderna la segunda (empresa y proceso).

la nueva tecnología. Pero, antes, consideremos las dos dimensiones que según el autor explican la tecnología: forma y contenido.

### 5.2.1 Dinámica formal

Jonas parte en el análisis formal de la tecnología de la consideración de ésta como una empresa colectiva que avanza conforme a «leyes de movimiento» propias, es decir, como el conjunto abstracto de un movimiento<sup>669</sup>.

#### 5.2.1.1 *La técnica premoderna*

En la premodernidad con el concepto técnica nos referíamos al uso de herramientas y dispositivos artificiales para «el negocio de la vida», un invento original, de fabricación repetitiva y en permanente mejora. La *techné* no era sino el tributo pagado a la necesidad, una acción que se caracterizaba por su escaso alcance efectivo, un lapso corto de tiempo y un control sobre las circunstancias limitado al entorno inmediato.

En el pasado premoderno, las herramientas eran constantes en el tiempo y tendían a un equilibrio entre medio y fin, el cual una vez alcanzado se mantenía durante largo tiempo y sólo se veía alterado por las grandes revoluciones. Así, en las grandes culturas clásicas se dio relativamente pronto un punto de saturación tecnológica, el *optimum*, que no pedía, sin más, su superación, su más allá:

De la alfarería a las construcciones monumentales, del cultivo del suelo a la construcción naval, de los textiles a las máquinas de guerra, de la medición del tiempo a la astronomía: herramientas, técnicas y objetivos siguieron siendo esencialmente los mismos durante largos períodos de tiempo<sup>670</sup>.

No se entendía el futuro como una situación de progreso continuado de las artes, pues tampoco había un método para la innovación: investigación, experimento, etc. Del mismo modo, no había ciencias naturales en tanto que corpus creciente de teorías.

En pocas palabras, dirá Jonas, tanto en métodos como en instrumental las “artes” parecían adecuadas a sus fines y eran por ello tan firmes como los objetivos mismos<sup>671</sup>.

Y añade Jonas en la nota al pie:

*Un significado defendible de “clásico”, es el de que aquellas culturas históricas elevadas se habían “definido” implícitamente de algún modo y ni favorecían ni quizá permitían ir*

---

<sup>669</sup> TME, p. 15.

<sup>670</sup> TME, p. 17.

<sup>671</sup> TME, p. 18.

más allá de las formas fijadas y del canon de la práctica adecuado a ellas. Este “equilibrio” -más o menos- alcanzado era su verdadero orgullo<sup>672</sup>.

### 5.2.1.2 *La técnica moderna*

La técnica premoderna destaca, por tanto, por su estaticidad, corto alcance temporal y su adecuación a fines. Jonas observa cómo en la técnica moderna, sin embargo, los objetivos se diluyen y el mero «motivo» (la consecución del éxito) se convierte en finalidad última. Las innovaciones técnicas y los avances científicos se difunden con gran rapidez, sin apenas diferencia temporal en el conocimiento (debido a la intercomunicación universal) y en la apropiación práctica (debido a la presión de la competencia).

La relación entre medios y fines se vuelve circular: objetivos conocidos pueden alcanzarse mejor con nuevas técnicas inspiradas para ello y, viceversa, nuevas técnicas pueden inspirar, producir o forzar nuevos objetivos. La tecnología, dice Jonas, añade a los objetos de deseo y necesidad humanos otros nuevos e insólitos, multiplicándose así sus tareas<sup>673</sup>.

El progreso es un impulso inserto en la tecnología moderna: «Podemos lamentar sus hechos y aborrecer sus frutos y sin embargo tenemos que avanzar con él»<sup>674</sup>. El progreso hace que cada estadio posterior sea superior al anterior, dándose un proceso antientrópico que conduce a estados siempre superiores. Hoy podemos decir con nuestro autor que «la técnica es el destino». La moderna tecnología es una empresa, un proceso, un impulso dinámico. ¿Cuál es la causa o causas, la naturaleza de ese impulso?

En tanto que fenómeno complejo, Jonas señala que las causas son varias. Por un lado, la presión de la competencia por alcanzar el beneficio, el poder, la seguridad, el prestigio, etc. Por otro, el aumento de la población y, con él, la amenaza de agotamiento de las reservas naturales, ambos productos de la técnica y hoy problemas que hay que resolver mediante un nuevo salto adelante con la denominada “revolución verde” y hoy denominada “transición ecológica” y la búsqueda de nuevas fuentes de energía alternativa. También cierta visión utópica de una vida mejor lograda por la técnica lleva a los fabricantes de sueños a despertar el apetito por “la posibilidad”, el conocido como

---

<sup>672</sup> *TME*, nota 3, p. 18.

<sup>673</sup> *Ibid.*

<sup>674</sup> *TME*, p. 19.

“sueño americano”. Hay otras explicaciones más especulativas. Jonas hará referencia al alma fáustica de Spengler que impulsa a la cultura irracionalmente a lo infinitamente nuevo y a posibilidades sin sondear por su propia voluntad; o la voluntad de ilimitado poder sobre el mundo de las cosas de Heidegger.

En un terreno más práctico, y no tan económico, Jonas apunta también a las necesidades de control de los grandes y poblados estados de nuestro tiempo, «gigantescos superorganismos territoriales que dependen para su mera cohesión de una técnica avanzada»<sup>675</sup> y que tienen un interés especial por el desarrollo de la información, la comunicación, el transporte, etc.

### 5.2.1.3 La idea de progreso

Las causas hasta aquí señaladas parten de la misma premisa: la posibilidad de un progreso ilimitado, en el cual siempre hay algo nuevo y mejor que encontrar, prueba de ello es su historia de éxitos, una historia «que promete cosas siempre nuevas»<sup>676</sup>. Un concepto de *progreso* que nace en la esfera individual, referido al «hacerse» de la persona, es decir, a la aspiración continua, a la virtud socrática<sup>677</sup>. Este progreso, dice Jonas en *El Principio de Responsabilidad*, es tal en saber, poder y cualidad moral que tiende así no hacia lo mejor, sino hacia la perfección. Sin embargo, el desarrollo de la civilización trasciende el ámbito individual, produciéndose así:

un desarrollo en la ciencia y la técnica, en el orden socioeconómico y político, en la seguridad y el goce de la vida, en la satisfacción de las necesidades, en la variedad de los productos culturales y las formas de disfrute, en la ampliación de la accesibilidad a las cosas, en el derecho, en el respeto público de la dignidad humana, y, claro está, también en las «costumbres», esto es, en los hábitos externos e internos de la vida en común [...] <sup>678</sup>

Por tanto, el progreso es intrínseco al avance científico del cual nace el «robusto brote» de la técnica. A partir de ese momento, ambos van a estar estrechamente unidas. Su aceleración vertiginosa aboca a una consideración de la naturaleza cada vez más *sutil*, en cuanto aparece cada vez más rica en modos de funcionamiento, abriendo nuevas profundidades por descubrir: «La propia esencia de la materia ha pasado de ser un dato

---

<sup>675</sup> TME, p. 21.

<sup>676</sup> PR, 4191.

<sup>677</sup> PR, 4125.

<sup>678</sup> PR, 4135.



último e indisoluble de compacto llenado del espacio a un reto abierto una y otra vez para acceder a una más profunda penetración en ella»<sup>679</sup>.

En las cosas materiales, que de por sí no establecen límites, se observan una infinitud de posibilidades que reta a la investigación a giros siempre nuevos. El progreso y proceso científico van de la mano de la tecnología, infiltrándose mutua y recíprocamente, alimentándose e impulsándose una en la otra: «para la dinámica de la tecnología [...] su vínculo funcional integrador con la ciencia es para ella un agente de infatigabilidad. Mientras la aspiración al conocimiento siga impulsando la actividad de la ciencia, es seguro que también la técnica avanzará con ella»<sup>680</sup>.

Vistas las causas y premisas de este progreso e impulso tecnológico, Jonas señala su importancia filosófica pues, en tanto que *saber*, desaparece la separación entre teoría y práctica pues, afirma Jonas:

el entrelazamiento entre conocimiento en las alturas y acción en la llanura de la vida se ha vuelto insoluble. [...] el síndrome tecnológico ha producido una profunda socialización del campo teórico y lo ha puesto al servicio de las necesidades comunes. [...] Todo se espera hoy de la “teoría” [...] hoy chica del servicio para cualquier deseo del mundo exterior<sup>681</sup>.

Por otro lado, el prestigio prometeico de la tecnología lleva a la tentación «de elevar a fin lo que empezó siendo medio, y ver en él el verdadero destino de la humanidad»<sup>682</sup>.

### **5.2.2 El contenido sustancial**

Con *descripción sustancial* Jonas se refiere a las aportaciones de la tecnología para uso humano que nos abren o incluso nos dictan nuevos objetivos que irán acompañados a su vez de nuevas formas de actuación humana. Es decir, en esta descripción importa el uso concreto y su efecto sobre nuestro mundo y nuestra vida.

A lo largo de la historia nos encontramos con cinco estadios de progreso de la técnica: mecánica, química, eléctrica, electrónica y biotecnología.

Primero, el de la mecánica. En su origen las máquinas sustituían la fuerza de trabajo humana con el objeto de satisfacer las necesidades materiales y procurar

---

<sup>679</sup> *TME*, p. 22.

<sup>680</sup> *TME*, p. 23.

<sup>681</sup> *TME*, p. 24.

<sup>682</sup> *Ibid.*

comodidades para la vida cotidiana: alimentación, vestido, vivienda, etc., todo ello sin cambiar el producto, simplemente haciendo su producción más rápida, fácil y en mayor cantidad. Para la producción de estas máquinas eran necesarias a su vez nuevas industrias que las produjeran, lo cual conllevaba además una mayor explotación de los recursos naturales cuyo consumo ha ido creciendo exponencialmente tanto por su autoconsumo como por la reproducción del producto final. Ahora bien, los productos finales llegados al consumidor han dejado de ser los mismos aunque sirvieran a las mismas necesidades. Pongamos el ejemplo del ferrocarril y el vapor transoceánico que si bien servían para desplazarse eran cualitativamente distintos del coche de poste y el barco de vela. Pero el progreso nos llevará aún más lejos, permitiéndonos hacer también cosas distintas, nuevas, que respondan a nuevas necesidades.

También la química. La transformación de sustancias llegó con el género químico fruto de la ciencia. Comenzó con los colorantes sintéticos, las fibras textiles sintéticas y continuó con los materiales petroquímicos. Con esta construcción química se iba más allá que con la mecánica, pues interviene en ella la propia infraestructura de la materia, dándose así una artificialidad o una construcción creativa conforme a un diseño abstracto.

Ahora bien, en el decurso histórico, las máquinas, en origen «bienes de capital», se convirtieron en artículos de uso personal, doméstico y, por ende, económico: los automóviles, los aparatos domésticos modificaron la esfera social:

El papel directo en la esfera del consumo personal encubre un poco el hecho de que también los aparatos mecánico-automáticos en apariencia puramente domésticos tienen funciones económicas más allá de la comodidad privada. Las lavadoras, por ejemplo, sustituyen a los empleados domésticos de antaño, que a cambio aparecen como fuerzas de trabajo en la economía general; permiten a la esposa una vida laboral propia, etc. [...].

Y así ocurre hoy día cuando

estamos cada vez más “mecanizados” en nuestras actividades y entretenimientos cotidianos, y cada vez se añaden más cosas nuevas, mientras la escasez de energía no ponga freno al proceso<sup>683</sup>.

Todos estos aparatos, que nos hacen la vida más fácil, no son sino máquinas que hacen un trabajo transformando energía en movimiento mecánico. Ahora bien, hoy han cobrado mucho peso aparatos que, en realidad no nos ahorran trabajo físico ni tienen una

---

<sup>683</sup> TME, p. 27.

utilidad como fin «sino que sirven a los sentidos y al espíritu: teléfono, radio, televisión, magnetófono, calculadora...»<sup>684</sup>.

Todos ellos son dependientes de la electricidad cuyo descubrimiento supuso un gran avance en el desarrollo técnico: «un objeto abstracto, incorpóreo, inmaterial, invisible; en su forma utilizable, como *corriente*, es enteramente un artefacto, producido en sutil transformación desde formas más burdas de energía»<sup>685</sup>. Gracias a la electricidad se produjo la transición entre la técnica energética de la primera Revolución industrial y la técnica de la transmisión de noticias y la información.

El primer uso de la electricidad fue la telegrafía y con él vendrían otros tantos que expandieron la mecanización a cada casa haciendo la vida privada dependiente. Pero aún faltaba el paso de la técnica eléctrica a la electrónica, la cual representa un nuevo nivel en la revolución científico-técnica. Para Jonas supone una tecnología que crea objetos que no imitan nada y cuyo fin es también inventado. Si la energía o la química satisfacían necesidades como la alimentación, el vestido o el transporte, esta tecnología de la comunicación responde a meras necesidades de información y control creadas por el hombre mismo, quien hizo posible dicha tecnología y para el cual ésta se vuelve imprescindible<sup>686</sup>. He ahí donde radica para Jonas el problema: la electrónica se vuelve contra la civilización, amenaza a su creador con su superioridad, la automatización, desplazándolo de los puestos de trabajo en los que antaño demostraba su condición humana y «con la amenaza de que su sobreexplotación de la naturaleza terrestre pueda alcanzar un punto de catástrofe»<sup>687</sup>.

El último y, quizá, más peligroso de los progresos técnicos lo representa para nuestro autor la biotecnología<sup>688</sup> y con ella su idea de reelaborar la constitución humana o diseñar a nuestros descendientes. Ésta es producto de la «neutralización metafísica del ser humano» que nos permite libertad en el hacer y nos niega cualquier guía para saber

---

<sup>684</sup> *TME*, p. 28.

<sup>685</sup> *TME*, p. 28.

<sup>686</sup> Si estableciéramos con Lipovetsky la diferencia entre edad moderna y posmodernidad, la primera estaría caracterizada por la producción y la revolución, mientras que la segunda lo sería por la información y la expresión [Cfr. LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona 2011, p. 14].

<sup>687</sup> *TME*, p. 30.

<sup>688</sup> El análisis que hace Jonas sobre las técnicas biotecnológicas y su influencia en la difusión de los límites de inicio y fin de la vida ocuparían una atención mayor pero que aquí se expone brevemente por no ser el tema principal de la discusión.

qué querer. Este «antiesencialismo» es producto de una teoría de la evolución que priva al hombre moderno (y también posmoderno) de una imagen válida del ser humano, siendo únicamente el azar evolutivo quien forma nuestro ser, impidiendo así cualquier otro tipo de esencia que permita establecer normas<sup>689</sup>.

De ahí que Jonas llegue a decir refiriéndose a la posible revolución llevada a cabo por la biotecnología que:

si el poder tecnológico empezara realmente a confeccionar las teclas elementales sobre las que la vida tendrá que tocar su melodía -quizá la única melodía así en el universo- durante generaciones: entonces, pensar en lo humanamente deseable y en qué debe determinar la elección -en pocas palabras, pensar en la “imagen del hombre”- será más imperioso y más apremiante que cualquier pensamiento que pueda exigirse a la razón de los mortales<sup>690</sup>.

El hombre con la técnica ha actuado tradicionalmente sobre el medio, sin embargo, nos encontramos actualmente con tal poder que él mismo se ve incluido entre sus objetos:

El *homo faber* vuelve su arte sobre sí mismo y se dispone a rehacer innovadoramente al inventor y fabricante de todo lo demás<sup>691</sup>.

Lo vemos con Jonas en tres datos hasta ahora considerados definitivos de la condición humana: la prolongación de la vida, el control de la conducta y la manipulación genética.

a. La prolongación de la vida.

Cuando Jonas escribe el *Principio de Responsabilidad* (año 1979) los avances en el campo de la citología ya apuntaban «a la posibilidad de contrarrestar en la práctica los procesos bioquímicos de envejecimiento y de aumentar así la duración de la vida humana y, quizás, de prolongarla por un espacio de tiempo indefinido»<sup>692</sup>.

Estos avances, que han ido a más, parten de la premisa de que la muerte no es necesaria, consustancial a los seres vivos, sino un fallo orgánico evitable, tratable y aplazable. Ahora bien, Jonas se cuestiona hasta qué punto es tal cosa deseable, cómo afecta al sentido de nuestra finitud, quién deberá tener acceso a dicha «bendición». Todo ello afectaría a la disminución de nuevas vidas en la existencia, al aumento de la población

---

<sup>689</sup> Cfr. *TME*, p. 30.

<sup>690</sup> *TME*, p. 31

<sup>691</sup> *PR*, 910.

<sup>692</sup> *PR*, 922. Jonas parecía prever las propuestas transhumanistas de mejora.

de edad avanzada. ¿Sería justo o injusto, se pregunta Jonas, cerrar el camino a la juventud ocupando el lugar que ella podría tener?<sup>693</sup>.

Ahora bien, Jonas sostiene que, si vamos más allá, al suprimir la muerte tendríamos que suprimir también la procreación, pues la mortalidad es sólo el reverso de la perenne natalidad. La consecuencia: un mundo de viejos, de individuos ya conocidos en el que no existiría la capacidad de asombro: «nunca puede recuperarse el singular privilegio de contemplar el mundo por primera vez con ojos nuevos, nunca revivir el asombro»<sup>694</sup>. He ahí donde reside para nuestro autor la sabiduría de la cruda fatalidad de nuestra mortalidad: «ofrecernos la siempre renovada promesa que hay en la originalidad, inmediatez y ardor de la juventud, junto a la continua irrupción de la alteridad como tal»<sup>695</sup>. Continuando la cita de Jonas:

En este comenzar una y otra vez, que sólo puede obtenerse a cambio de una y otra vez acabar, podría muy bien radicar la esperanza de la humanidad, su mecanismo de defensa para no caer en el tedio y la rutina, su oportunidad de preservar la espontaneidad de la vida<sup>696</sup>.

Acabar con ella sería una de las esencias a las que nos avoca un progreso científico sin referencias, normas o control de su desmesurado poder.

#### b. El control de la conducta

Jonas se enfrenta a la cuestionada y frágil frontera entre el uso médico y el uso social de las posibilidades técnicas<sup>697</sup> (terapia o mejora). Lo tentador es extenderlo a

---

<sup>693</sup> Volvemos a hacer referencia a esta cuestión al tratar la cuestión de la muerte como carga y, a su vez, bendición [*vid.*, 7.3].

<sup>694</sup> *PR*, 941.

<sup>695</sup> *PR*, 939.

<sup>696</sup> *PR*, 943.

<sup>697</sup> Podríamos hacer aquí referencia al actual debate entre terapia y cultivo y a las nuevas posibilidades del *human enhancement* y el *transhumanismo* cuestiones no presentes en el contexto jonasiano. Siguiendo a Alfredo Marcos podemos decir que desde siempre lo biológico y lo técnico han co-evolucionado artificializando el mundo (el hacer biológico y el hacer técnico zubiriano). Y el ser humano ha sido también objeto de la intervención técnica mediante el cultivo de nuestras capacidades (tradición oral, moral, escuela, escritura, entrenamiento, ensayo, virtudes como el hábito) o mediante la terapia intentando huir de la enfermedad, paliar el sufrimiento o remediar las carencias (fármacos, prótesis, medicina). Ahora bien, en la actualidad se pretenden ciertas mejoras humanas que sobrepasan los límites naturales del ser humano (*human enhancement*). Todas las *nano*, *bio*, *info*, *cogni* pretenden intervenir sobre el ser humano mejorando sus capacidades físicas, intelectuales y emocionales modificando su dieta, sus estructuras moleculares o el crecimiento de la corteza cerebral [*Cfr.*, MARCOS, A.- PÉREZ, M., *Meditación de la naturaleza humana*, BAC, Madrid 2018, pp. 25-34].

categorías extramédicas con vistas a la manipulación social, de ahí que nuestro autor se pregunte:

¿Debemos inducir la disposición al estudio en los niños en edad escolar mediante el suministro masivo de drogas y esquivar así la apelación a la autonomía de la motivación? ¿Debemos superar la agresividad mediante la pacificación electrónica de ciertas regiones cerebrales? ¿Debemos provocar sentimientos de felicidad, o al menos de placer, por medio de una estimulación independiente de los centros de placer -esto es, independiente de los objetos de dicha y de placer- y de su obtención en la vida y actuación personales?<sup>698</sup>.

Jonas será muy claro en la respuesta:

Cada vez que de esta manera esquivamos el modo humano de tratar los problemas del hombre, sustituyéndolo por los cortocircuitos de un mecanismo impersonal, suprimimos algo de la dignidad del yo personal y damos un paso más en el camino que lleva a convertir a los sujetos responsables en sistemas programados de comportamiento<sup>699</sup>.

El aumento creciente de la capacidad de manipulación social es para Jonas proporcional a la pérdida de autonomía individual<sup>700</sup>, quedando en juego «la *idea de hombre* con la que nos sentimos comprometidos»<sup>701</sup>.

### c. La manipulación genética

Otra de las tecnologías a las que Jonas se enfrenta será el control genético de los hombres futuros, momento mediante el cual «el hombre quiere tomar en sus manos su propia evolución, dice nuestro autor, no sólo con vistas a la mera conservación de la especie en su integridad, sino también con vistas a su mejora y cambio según su propio diseño»<sup>702</sup>.

---

<sup>698</sup> PR, 968.

<sup>699</sup> PR, 974.

<sup>700</sup> No sólo serán las técnicas de control de conducta, sino la presión fáctica y psicológica del orden tecnológico el que menoscaba la autonomía individual. Habermas piensa de igual modo que la genética humana y la dominación de la naturaleza constituyen tal acto de toma de poder por parte del ser humano sobre sí mismo que conlleva una pérdida de libertad. Este poder de planificar sobre la vida de los otros es una forma de toma de poder político por eso Habermas incluirá esta postura jonasiana en su dialéctica de la Ilustración si bien criticando su abstracción, si bien las ideas de Jonas no pueden reducirse al discurso político, pues su preocupación es la naturaleza humana [Cfr. QUESADA, F., *op. cit.*, p. 143; Cfr. HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona 2010].

<sup>701</sup> PR, 979.

<sup>702</sup> PR, 985. En fechas recientes hemos conocido el presunto nacimiento en China de dos niñas gemelas tras modificación genética (edición genómica) embrionaria empleando la técnica del CRISPR/Cas9 (*repeticiones palindrómicas cortas agrupadas y regularmente espaciadas/sistema asociado a Cas9*) con el objetivo de conseguir la inmunidad de las niñas al virus del VIH (infección que supuestamente padece el padre de las menores), mediante la edición del gen *CCR5* [declaración del comité de Bioética de España al respecto: <https://goo.gl/UbvEbj> (Consultada 09/02/2019)].

Ahora bien, ¿quiénes serán los escultores de esa imagen, según qué modelos y sobre la base de qué conocimientos?<sup>703</sup>. Estas y otras preguntas sobre el derecho a experimentar con los seres humanos exigen para nuestro autor una respuesta antes de emprender el ansiado viaje a... lo desconocido.

Todas estas situaciones de mejora aquí apuntadas comparten el rasgo utópico al cual nos vemos empujados por la, cada vez mayor, capacidad tecnológica, y que, debido a su carácter extremo, «afectan a la condición total de la naturaleza en nuestro planeta y a la clase de criaturas que deben o no probarlo»<sup>704</sup>. El rasgo utópico, nacido bajo el paraguas del progreso, se alcanzará en el momento en que entendamos la naturaleza, y con ella a nosotros mismos, como vocación tecnológica, abocándonos a una autosuperación permanente que no tiene ni meta ni fin.

La magnitud de tal poder, cuyas capacidades poseemos y casi nos vemos obligados a aumentar y ejercitar, fruto bien de nuestra capacidad inventiva o exigido por el mercado, hará necesaria para Jonas una teoría ética que ponga freno, que ordene y regule el poder del hombre que se muestra en una acción tecnológica colectiva y acumulativa cuya magnitud y efectos ya no es neutra.

### **5.3 EL PROBLEMA DE LA TÉCNICA MODERNA**

Si hasta la modernidad la técnica, ejercicio del poder humano, tenía un campo de actuación reducido, la ampliación de éste hasta hacerla omnipotente y omnipresente hace que su actuación quede expuesta al examen moral, en tanto puede emplearse para el bien o mal, puede observar o infringir normas éticas. Esta es la diferencia respecto a la técnica anterior cuyo ámbito de actuación era la ciudad y donde la naturaleza, el campo, era el lugar para el ingenio. Jonas va a caracterizar la técnica moderna bajo cinco principios de los que se derivan cinco graves problemas.

#### **5.3.1 La ambivalencia de sus efectos**

Para Jonas nos encontramos en un contexto en que el uso de la técnica a gran escala, por muy buena intención que tenga, lleva consigo unos malos efectos que pueden superar, con mucho, a los buenos pretendidos. La técnica moderna, por tanto, incluso intentando conseguir sus fines con buena voluntad, tiene un lado amenazador: «el riesgo

---

<sup>703</sup> PR, 988.

<sup>704</sup> PR, 999.

está más en el éxito que en el fracaso... y sin embargo el éxito es preciso, bajo la presión de las necesidades humanas»<sup>705</sup>. Ante esta «perspectiva dialéctica no se sale entonces gracias a la técnica»<sup>706</sup>, de ahí la urgente necesidad, según Jonas, de la sabiduría ética.

### **5.3.2 Automaticidad de la aplicación**

Hubo un tiempo en que la posesión de una capacidad, conocimiento o poder no iba estrechamente unido a su uso, situación que cambia con la técnica en una sociedad que «como la nuestra, ha fundamentado toda la configuración de su vida en el trabajo y el esfuerzo por actualizar continuamente su potencial técnico en el interjuego de todas sus piezas»<sup>707</sup>. La técnica es hoy un «poder humano incrementado en actividad permanente», donde no se separa posesión y ejercicio del poder, perdiendo así toda neutralidad ética (la mera preocupación por su rendimiento)<sup>708</sup>.

La formación de nuevas capacidades, que se produce constantemente, pasa de forma continuada en su expansión a la corriente sanguínea de la acción colectiva, de la que ya no se puede separar<sup>709</sup>.

### **5.3.3 Dimensión espacio-temporal global**

Las aplicaciones de la técnica moderna se hacen a gran escala, extendiéndose sus efectos por todo el planeta y por las generaciones futuras. Lo que se hace en un lugar y momento concreto influye sobre la vida de millones de personas, en otros lugares y en el futuro: «hipotecamos la vida futura a cambio de ventajas y necesidades a corto plazo... la mayoría de las veces, necesidades creadas por nosotros mismos»<sup>710</sup>. Por eso, dirá Jonas:

La inserción de otras dimensiones, globales y futuras, en nuestras decisiones cotidianas, mundano-prácticas, es una innovación ética con la que la técnica nos ha cargado; y la

---

<sup>705</sup> TME, p. 34.

<sup>706</sup> BECCHI, P., «La ética en la era de la técnica: elementos para una crítica a Karl-Otto Apel y Hans Jonas» en: *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº 25, 2002, p. 131.

<sup>707</sup> *Ibid.*

<sup>708</sup> Según Javier Echeverría: «la filosofía de la ciencia de finales del siglo XX (Kuhn, Putnam, Laudan, etc.) derribó un nuevo dogma del positivismo, el de la neutralidad axiológica de la ciencia. A partir de entonces se acepta cada vez más que la ciencia tiene sus propios valores (verdad, verosimilitud, precisión, coherencia, rigor, generalidad, fecundidad, adecuación empírica, contrastabilidad, etc.), que suelen denominarse valores epistémicos o internos. También la tecnología tiene sus valores propios: eficiencia, eficacia, utilidad, aplicabilidad, funcionalidad, robustez, etc.» en ECHEVERRÍA, J., «Axiología y ontología: los valores de la ciencia como funciones no saturadas» en: *Argumentos de Razón Técnica*, nº 5, 2002, p. 22.

<sup>709</sup> *Ibid.*

<sup>710</sup> TME, p. 35.



categoría ética que este nuevo hecho saca a la palestra se llama *responsabilidad*. [...] Las exigencias a la responsabilidad crecen proporcionalmente a los actos del *poder*<sup>711</sup>.

### 5.3.4 La ruptura del antropocentrismo: la naturaleza bajo dominio del hombre

Con esta ampliación del horizonte espaciotemporal, la ampliación del poder humano rompe el monopolio antropocéntrico de los sistemas éticos anteriores donde los hombres eran el único objeto de la obligación humana. La técnica moderna priva al mundo de significado haciendo de él un campo de operación y de acción<sup>712</sup>: vuelve a la biosfera entera vulnerable ante la excesiva intervención humana. Por ese motivo todo lo vivo cobra atención y relevancia, todo lo que tiene un fin en sí mismo:

El derecho exclusivo del hombre al respeto humano y la consideración moral se ha roto exactamente con su obtención de un poder casi monopolístico sobre todo el resto de la vida. Como poder planetario de primer orden, ya no puede pensar sólo en sí mismo. Sin duda el mandato de no dejar a nuestros descendientes una herencia desolada sigue expresando esta ampliación del campo de visión ético todavía en el sentido de una obligación humana frente a *personas*, como un encarecimiento de la solidaridad interhumana de la supervivencia y del beneficio, de la curiosidad, del disfrute y del asombro. Porque una vida extrahumana empobrecida, una naturaleza empobrecida, significa también una vida humana empobrecida. Pero, bien entendida, la inclusión de la existencia de la variedad como tal en el bien humano, y por tanto la inclusión de su conservación dentro de las obligaciones del hombre, va más allá del punto de vista orientado a la utilidad y de todo punto de vista antropocéntrico. Esa visión ampliada vincula el bien humano con la causa de la vida en su conjunto, en vez de contraponerlo a ella de manera hostil, otorga su propio derecho a la vida extrahumana<sup>713</sup>.

La técnica llega hasta tal punto con la biotecnología, como hemos apuntado, que el hombre tiene hoy, para Jonas, la obligación trascendente de proteger «el menos reconstruible, el más insustituible de todos los *recursos*: la increíblemente rica dotación genética depositada por los eones de la evolución»<sup>714</sup>. Es decir, el hombre tiene en sus manos su propia evolución, la dotación valorativa y virtuosa con que se ha visto dotado a lo largo de siglos. Pero el bien humano va aún más allá y lo vincula con la vida en su conjunto. Contra el exceso de poder el hombre tiene que *proteger* y *protegerse* pues:

la técnica, esa obra fríamente pragmática de la astucia humana, sitúa a los hombres en un papel que sólo la religión le había atribuido a veces: el de administrador o guardián de la Creación. En tanto la técnica engrandece su poder hasta el punto en que se vuelve

---

<sup>711</sup> *Ibid.*

<sup>712</sup> HOTTOIS, G., *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*, Editorial Anthropos, Barcelona 1991, p. 15.

<sup>713</sup> *TME*, p. 36.

<sup>714</sup> *Ibid.*

sensiblemente peligrosa para el conjunto de las cosas, extiende la responsabilidad del hombre al futuro de la vida en la tierra, que ahora está expuesta indefensa al abuso de ese poder<sup>715</sup>.

Esta es la novedad y provocación<sup>716</sup> de la propuesta jonasiana, pues transforma la imagen de la naturaleza dominante hasta el momento, recuperando el imperativo de la vida y el sentido teleológico de la naturaleza, y enfrentándose, así, a la culturalmente mantenida propuesta de Bacon:

Bajo el lema saber es poder, el “programa baconiano” acomete la conquista de la naturaleza por el hombre. A la base de este intento se halla una metafísica de la naturaleza que entiende a esta como pura extensión inerte, privada de interioridad y finalidad [...] Naturaleza como *res extensa*: negación cartesiana de la conciencia animal que no tarda en ceder el paso a la abolición de la subjetividad en el mismo hombre, o al menos a la negación de su eficacia en la determinación de su conducta<sup>717</sup>.

La ciencia y, por ende, la técnica moderna, se vuelve violentas al modo baconiano:

Los filósofos aristotélicos estaban fatalmente estancados, impotentes ante la Naturaleza -ridiculizaba Bacon-, y no debían “nunca poner la mano sobre ella ni tomarla”. Dilapidando su energía en una vana contemplación, Aristóteles había “dejado la Naturaleza intocada e inviolada”. Bacon, por el contrario, pensaba que podía invitar a los “verdaderos hijos del saber” que aspira a “ir más allá” y a “someter [...] a la Naturaleza en acción”, a unirse a él para, “atravesando los cursos exteriores de la Naturaleza en donde tantos han aventurado ya sus pasos, encontrar por fin un camino que conduzca a sus habitaciones privadas”. Bacon proclamaba su varonil intención de presidir “el nacimiento verdaderamente masculino del tiempo”, de inaugurar una nueva era en la que la humanidad debía, progresivamente, adquirir el poder de “conquistarla y someterla [la Naturaleza], de conmovierla hasta sus fundamentos”. En su *Avancements des Sciences*, Bacon llamaba a los hombres a reconciliarse y a unir sus fuerzas contra la Naturaleza, “para tomar por asalto y ocupar sus castillos y sus plazas fuertes”, una invitación que evoca, un poco, la violación colectiva de la Naturaleza<sup>718</sup>.

Esta violencia contra la naturaleza, ejercida con la expansión de nuestros actos, hace necesaria para Jonas una nueva ética que extienda nuestra responsabilidad. En la ética medioambiental<sup>719</sup>:

---

<sup>715</sup> *Ibid.*

<sup>716</sup> LUZIA, Á., «Sobre las condiciones de posibilidad y validez de la responsabilidad. Un análisis de la crítica a la ética jonasiana», en: LAWLER, D., VACCARI, A., BLANCO, J., *La técnica en cuestión*, Teseo, Universidad Abierta Interamericana, Buenos Aire 2017, p. 168.

<sup>717</sup> RODRÍGUEZ, I., «Una ética para la civilización tecnológica: la propuesta de Hans Jonas», en: GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M., (ed.), *Ética del Medio Ambiente. Problemas, perspectivas e historia*, Tecnos, Madrid 1997, p. 131.

<sup>718</sup> EASLEA, B, *Science et philosophie*, pp. 295-296, citado en: HOTTOIS, G., *op. cit.*, p. 19.

<sup>719</sup> Para una introducción a la ética ambiental: ATTFIELD, R., *Environmental Ethics: A Very Short Introduction*, OUP Oxford, Oxford 2018; ATTFIELD, R., *Ethics of the Global Environment*, Edinburgh

ha hecho falta una amenaza visible del conjunto, los comienzos de hecho de su destrucción, para movernos a descubrir (o a redescubrir) nuestra solidaridad con él: un pensamiento que avergüenza<sup>720</sup>.

#### 5.4 LA SOLUCIÓN: UNA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD

Observamos así un continuo (y futuro) ascenso de la humanidad cuyos costes (humanos y animales) aumentan a su vez y los cuáles estamos dispuestos a asumir (nosotros o la humanidad), excepto aquellos «que despojan a la empresa de todo sentido o que amenazan con reducirla a la nada»<sup>721</sup>. Por ello, podríamos con Jonas decir que «de la amenazada plenitud del mundo de la vida parece surgir una sorda llamada al respeto de su integridad»<sup>722</sup>. La ampliación de horizontes espaciales y temporales de la serie causal que la *techné* moderna pone en marcha hace que haya que autovigilar el desmesurado poder del ser humano, teniendo en cuenta las condiciones globales de la vida humana también en un futuro remoto. Para ello va a ser necesaria una nueva ética<sup>723</sup> que no sustituya, sino que corrija, actualice y amplíe las anteriores<sup>724</sup>. Estas compartirían tres premisas:

---

University Press, 2015; ATTFIELD, R., *Environmental Ethics: An Overview for the Twenty-First Century*, Polity, 2014; NAREDO, J.M., *Raíces económicas del deterioro ecológico y social: más allá de los dogmas*, Siglo XXI Editores, Madrid 2007; TATAY, J., *Ecología integral: la recepción católica del reto de la sostenibilidad*, BAC, Madrid 2018; PAGANO, P., *Filosofía ambientale*, Fidenza, Mattioli, 2006; KWIATKOWSKA, T. *et al.*, *Los caminos de la ética ambiental*, CONACYT/IPN, Ciudad de México 2006.

<sup>720</sup> EASLEA, B, *op. cit.*

<sup>721</sup> PR, 4145.

<sup>722</sup> PR, 690.

<sup>723</sup> Max Weber señalaba en 1919 la distinción entre dos grandes posiciones éticas: la ética de la intención o convicción y una ética de la responsabilidad:

Tenemos que ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediamente opuestas: puede orientarse mediante la “ética de la convicción” o conforme a la “ética de la responsabilidad”. No es que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad, a la falta de convicción. No se trata en absoluto de esto. Pero hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena (religiosamente hablando) “el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios”, o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción. Ustedes pueden explicar elocuentemente a un sindicalista que las consecuencias de sus acciones serán las de aumentar las posibilidades de la reacción, incrementar la opresión de su clase y dificultar su ascenso; si ese sindicalista está firme en su ética de la convicción, ustedes no lograrán hacer mella. Cuando las consecuencias de una acción realizada conforme a una ética de la convicción son malas, quien la ejecutó no se siente responsable de ellas, sino que responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios que los hizo así. Quien actúa conforme a una ética de la responsabilidad, por el contrario, toma en cuenta todos los defectos del hombre medio. WEBER, M., *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid 1979, pp. 163-164.

<sup>724</sup> SANTOS, DOS, R., SANTOS DO, R., «Responsabilidade e consequencialismo na ética de Hans Jonas» en: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 24, n. 35, 2012, p. 418.

- la condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas, permanece en lo fundamental fija de una vez para siempre,
- es posible determinar el bien humano, y
- el alcance de la acción humana y de su responsabilidad está delimitado.

La reflexión crítica sobre dichas premisas concluye, según Jonas, en la no validez de la *ética de la simultaneidad* (acción humana de lapso y corto alcance temporal y espacial) en un momento en que la arrogancia de la tecnología intenta llegar a instaurar un paraíso en la Tierra bajo la bandera del progreso y con el fin de mejorar lo ya alcanzado.

Ahora bien, para Jonas esta pretensión no es lícita cuando traspasa la línea de salvaguardar lo que ya poseemos arriesgándolo irresponsablemente, pues

Hay un *deber incondicional* de la humanidad para con la existencia, deber que no es lícito confundir con el deber condicional de cada individuo a la existencia. Cabe hablar del derecho individual al suicidio; del derecho de la humanidad al suicidio, no<sup>725</sup>.

Se trata, como se ha señalado, de conservar la herencia de una evolución precedente que ha dotado a sus actuales titulares de la capacidad de juzgar sobre lo bueno y lo malo. El hecho de poder perder tan preciada herencia mediante mejoras utópicas, con la libertad del juego creador «guiada solo por un impulso lúdico y que no abriga otra pretensión que la de dominar las reglas del juego, es decir, la aspiración a la competencia técnica»<sup>726</sup>, nos pone en alerta respecto a nuestro destino, el cual no podemos dejar en manos de la irresponsabilidad.

Por ello, para Jonas, se exige con grave urgencia una ética que proteja el futuro teniendo en cuenta el pasado, en medio del vendaval tecnológico actual y cuyos ingredientes imprescindibles serían la gratitud, la piedad y el respeto<sup>727</sup> que «nos impedirá mancillar el presente en aras del futuro, impedirá que pretendamos comprar éste al precio de aquél»<sup>728</sup>.

---

<sup>725</sup> PR, 1314.

<sup>726</sup> PR, 1223.

<sup>727</sup> La justificación que nos permita establecer unos modelos éticos sin recuperar la categoría de lo sagrado va a ser, reconoce Jonas, hartó difícil. Sin embargo, es fundamental puesto que la religión puede existir o no en cuanto determinante para la vida de los hombres, pero la ética sí tiene que existir.

<sup>728</sup> PR, 5606.

#### 5.4.1 El imperativo

Son precisamente nuestras nuevas capacidades y su alcance las que ponen de manifiesto la importancia de una nueva propuesta moral con obligación práctica para con la posteridad. Para nuestro autor la misma presencia del hombre en el mundo, hasta ahora garantizada, se ha convertido en objeto de obligación:

la obligación de garantizar en el futuro [...] la existencia de candidatos a un universo moral en el mundo físico. Y esto implica, entre otras cosas, conservar este mundo físico de tal modo que las condiciones para tal existencia permanezcan intactas, lo que significa protegerlo, en su vulnerabilidad, contra cualquier amenaza que ponga en peligro esas condiciones<sup>729</sup>.

El nuevo imperativo propuesto por Jonas, adecuado a las nuevas acciones humanas, y dirigido al nuevo tipo de sujetos de la acción reza como sigue:

- Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra, o
- obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida, o
- no pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra, o
- incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre.

Para Jonas el hombre puede arriesgar su vida, le es lícito, pero no lo es arriesgar la vida de la humanidad: «nosotros no tenemos derecho a elegir y ni siquiera a arriesgar el no ser de las generaciones futuras por causa del ser de la actual», es más, «tenemos una obligación para con aquello que todavía no es en absoluto y que tampoco tiene “en sí” por qué ser»<sup>730</sup>.

Observemos que el imperativo posee dos principios fundamentales que nos ayudarán a progresar en nuestra reflexión<sup>731</sup>:

- una vida humana auténtica... integridad del hombre.

---

<sup>729</sup> PR, 742.

<sup>730</sup> PR, 770.

<sup>731</sup>Seguimos el modelo expositivo empleado por Josep María Esquirol en: ESQUIROL, J.M., *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*, Gedisa, Barcelona 2011.

- los efectos de la acción humana.

#### 5.4.2 Una vida humana auténtica

Cuando Jonas se refiere a la vida auténtica no puede sino resonar en nosotros el imperativo categórico kantiano: «Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio»<sup>732</sup>. Jonas va a hacer hincapié en la permanencia futura de una *vida humana auténtica*, en la *integridad del hombre*<sup>733</sup>, esto es, en la preservación de la imagen del ser humano cuya consecución lograremos con el cumplimiento de dos deberes: uno para con la *existencia* de la humanidad futura; otro para con su *esencia*:

Existe, pues, para nosotros los hombres de hoy, en razón del *derecho* de la existencia - ciertamente todavía no presente, pero que cabe anticipar- de hombres posteriores, un *deber* de autores, que responde a este derecho, deber del cual somos responsables frente a ellos con aquellos de nuestros actos que alcanzan la dimensión de tales efectos<sup>734</sup>.

El hombre de hoy tiene, por tanto, que velar por los deberes de los hombres futuros bajo la premisa jonasiana del imperativo categórico que ordena que haya hombres. Permítasenos aquí citar por extenso a nuestro autor:

Hemos de velar no tanto por el *derecho* de los hombres futuros -por su derecho a la felicidad, que, en cualquier caso, debido a lo fluctuante del concepto de felicidad, sería un criterio precario— cuanto por su *deber*, por su deber de conformar una auténtica humanidad; por lo tanto, por su capacidad para tal deber, por su capacidad para «atribuírselo», de la cual nosotros, con la alquimia de nuestra tecnología «utópica», podemos tal vez despojarles. Velar por esto es nuestro deber fundamental de cara al futuro

---

<sup>732</sup> KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* [Edición de Roberto R. Aramayo], Alianza Editorial, Madrid 2012, Ak. IV, 429; A 66 [se cita según la manera tradicional de hacerlo con esta obra]. Además de esta conocida como fórmula del fin en sí mismo, conviene recordar aquí que Kant emplea otras formulaciones para su imperativo categórico como son: la fórmula de la ley universal: «Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal» [Ak. IV, 421; A 52]; la fórmula de la ley de la naturaleza: «obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza» [Ak. IV, 421; A 52]; la fórmula de la autonomía: «Obra según máximas de un miembro que legisla para un reino de los fines simplemente posible» [Ak. IV, 439; A 84].

Quesada señala cómo las últimas críticas a las traducciones indican que la fórmula kantiana debería decir: «... como fin y nunca *solo* como medio» [QUESADA, F., *op. cit.*, p. 148].

<sup>733</sup> Quesada señala que Habermas también seguirá el imperativo kantiano señalando que éste pide considerar a cada/toda persona siempre como fin en sí mismo y nunca solo como un medio y tendrá similitudes con la propuesta jonasiana si bien reconociendo la sutil distinción que hace Habermas entre la dignidad del hombre (respeto por la persona) y la dignidad de la vida humana (respeto por la vida humana en otros estados), mientras que Jonas no llega a utilizar la palabra persona sino solo la de hombre en su integridad [Cfr. QUESADA, F., *op. cit.*, p. 149].

<sup>734</sup> PR, 1403.

de la humanidad; de él se deriva todo otro deber para con los hombres futuros. Estos deberes se podrán subsumir luego bajo la ética de la solidaridad, de la simpatía, de la equidad, de la compasión incluso; según ella, mediante la extrapolación de nuestros propios temores y deseos, penas y alegrías, reconocemos a esos hombres futuros, en una especie de contemporaneidad ficticia, el derecho que esta ética reconoce también a los contemporáneos y nos ordena respetar; y el respeto anticipado a ese derecho, dado que somos sus únicos causantes, será responsabilidad particular nuestra. Se trata aquí, por tanto, como ya hemos dicho, de un deber que responde a un derecho «existente» —esto es, anticipado como existente— de la otra parte: el derecho a una esencia humana aceptable. Pero este deber está condicionado al deber antes mencionado de posibilitar la existencia de futuros sujetos de derechos, deber que no responde a ningún derecho, sino que, entre otros, nos concede ante todo el derecho a traer a la existencia seres como nosotros, sin haberles preguntado antes<sup>735</sup>.

Por tanto, el imperativo que exige la existencia sirve de base para una adecuada definición de la esencia humana: no es admisible ninguna esencia humana de los futuros descendientes de la especie humana que sea contraria al fundamento que exige la existencia de una humanidad, primer mandamiento e independientemente de su merecimiento o no. Esa *posibilidad* tiene que ser mantenida abierta por la existencia a través del *deber de existencia*: «la posibilidad de que haya responsabilidad es la responsabilidad que antecede a todo»<sup>736</sup>. Esta existencia de la humanidad significa que vivan hombres, el siguiente mandamiento será que vivan bien.

#### **5.4.3 Una ética con fundamentación metafísica**

Ahora bien, la ética jonasiana de la responsabilidad, garantía del ser, está fundamentada en la metafísica en tanto que doctrina del ser<sup>737</sup>. Jonas sostendrá esto frente a quienes afirman que no existe la verdad metafísica y que del ser no puede derivarse ningún deber<sup>738</sup>. Por ello, es posible una metafísica racional siempre y cuando lo racional no esté totalmente determinado por la ciencia positiva. Ya en el epílogo de *El Principio Vida* afirmaba que:

solamente una ética que esté fundada en la amplitud del ser, y no únicamente en la singularidad o peculiaridad del hombre, puede tener relevancia en el universo de las cosas<sup>739</sup>.

---

<sup>735</sup> PR, 1409-1423.

<sup>736</sup> PR, 2719.

<sup>737</sup> Nos centramos aquí en la necesidad de una metafísica formal que nos dice *por qué* el ser humano debe ser en general. Sin embargo, Jonas va a proponer una metafísica material que preserve al ser de desfiguraciones concretas, y en ello se empleará uniendo metafísica y ética en las cuestiones relacionadas con la biotecnología y los avances en las técnicas médicas.

<sup>738</sup> Es el intento de refutación de la conocida como «falacia naturalista».

<sup>739</sup> PV, pp. 202-204; POL, p. 208. Jonas sostendrá que: «En un punto de vista auténticamente humano la naturaleza mantiene su propia dignidad, la cual se opone al uso arbitrario de nuestro poder. Como productos

Jonas, reconociendo el deseo de un futuro humano global sobre la tierra más allá de los particularismos, apunta que, si bien biológicamente nuestra especie podría desaparecer, en los hombres no sólo hay biología pues:

tenemos que saber que el ser humano debe ser. Elevar ese sentimiento ya encontrado a conocimiento sólo será posible mediante un renovado saber de la esencia del hombre y de su posesión en el universo, que nos diga lo que se puede admitir en el futuro estado del hombre y lo que hay que evitar a toda costa<sup>740</sup>.

Las bases para un saber acerca de la esencia del hombre<sup>741</sup>, una doctrina del ser humano que nos diga qué es lo bueno, lo que el ser humano debe ser, la vamos a encontrar en la historia y en la metafísica: «necesitamos este saber para poder vigilar que lo bueno humano -desde siempre en peligro por su naturaleza- no se convierta en víctima de la tempestad del desarrollo tecnológico»<sup>742</sup>. Sólo la metafísica, con su saber ontológico (no fenomenológico) nos da razón de lo verdaderamente humano y del *deber* ser del ser humano.

Permítasenos añadir aquí, aunque se tratará después con más detalle, que, para nuestro autor, no sólo hemos de preservar la existencia y esencia humanas, sino también la de un infinito. Hay algo *trascendente* que corre el riesgo «de ser arrojado al crisol de la alquimia tecnológica»<sup>743</sup>. Es decir, entre lo que nos estamos apostando y arriesgando con nuestra acción se encuentra una «realidad metafísica, un absoluto que, por ser el bien más alto y más vulnerable encomendado a nuestra tutela, nos impone como primer deber su conservación»<sup>744</sup>. Ante unas ganancias finitas corremos el riesgo, dice Jonas, de una pérdida infinita.

---

surgidos de la naturaleza, debemos *fidelidad* al conjunto de sus creaciones con las que nos hallamos emparentados, entre las cuales la de nuestro propio ser es su más alta cumbre, que, bien entendida, tomará bajo su cuidado todo lo demás» *PR*, 3509.

<sup>740</sup> *TME*, p. 53.

<sup>741</sup> Paolo Becchi verá insuficiente que el simple hecho de elevar a objetivo ontológico la permanencia de la vida humana sobre la tierra sirva para fundamentar una ética de la responsabilidad. Para Becchi, Jonas puede fundamentar sobre ese supuesto ontológico-teleológico, un imperativo cuasi-biológico de la conservación, pero no un imperativo moral. Bien fundamentada esta crítica creo, sin embargo, que en el fondo de la propuesta de Jonas va a haber siempre una responsabilidad mayor, una responsabilidad trascendente que, como hemos visto y veremos posteriormente, hace la existencia del hombre necesaria de conservar.

<sup>742</sup> *PDE*, p. 153.

<sup>743</sup> *PR*, 1235. Ver *PV*, pp. 322-323.

<sup>744</sup> *PR*, 1246.



Centrémonos en la cuestión del ser y el deber. Jonas subraya que la capacidad de la técnica moderna de poner en peligro la supervivencia de la especie humana, es decir, el potencial apocalíptico que es incluso capaz de echar a perder la integridad genética o modificarla o destruir las condiciones de la vida superior en la tierra, abre la cuestión metafísica: debe o no y por qué haber una humanidad, por qué ha de conservarse al ser humano tal como la evolución lo ha hecho, por qué ha de respetarse su herencia genética e incluso por qué debe existir la vida. Y, por eso, propondrá con rotundidad:

Si existir es un imperativo categórico para la humanidad, todo juego suicida con esta existencia está categóricamente prohibido, y habrá que excluir de antemano los desafíos técnicos en los que remotamente sea ésa la apuesta<sup>745</sup>.

Para nuestro autor es el valor, la posibilidad de atribuir valor a lo que *es*, lo que fundamenta una exigencia de ser, fundamenta el deber-ser y «donde el ser es objeto de una acción libremente elegida, lo convierte en deber»<sup>746</sup>. Esta posibilidad «determina la superioridad del ser sobre la nada -a la que no es posible atribuir absolutamente nada, ni valor ni disvalor-, y que la preponderancia -temporal o permanente- del mal sobre el bien no puede acabar con esa superioridad, esto es, no puede empequeñecer su finitud»<sup>747</sup>.

Para Jonas hay una preeminencia absoluta del ser sobre el no-ser, pues el ser es bueno de suyo y no tiene comparación posible con la nada. Ahora bien, hay que ir más allá y enfrentarnos a la pregunta leibniziana: ¿por qué hay algo y no más bien nada? El sentido de ésta nos encamina a preguntarnos «por qué *debe* ser algo y no más bien nada» o ¿es valioso el ser?<sup>748</sup>. Todo va a radicar para Jonas en el sentido de ese «debe».

Es de la existencia misma de la que emana la normatividad<sup>749</sup>: hay responsabilidad porque hay hombres. No ya el valor, sino la simple posibilidad de valor reclama el ser:

La capacidad de valor es en sí misma un valor, el valor de los valores, y con ello lo es incluso también la capacidad de disvalor, en la medida en que la mera posibilidad de acceso a la

---

<sup>745</sup> *TME*, p. 37.

<sup>746</sup> *PR*, 1570.

<sup>747</sup> *PR*, 1572.

<sup>748</sup> *Cfr. PR*, p. 95.

<sup>749</sup> Ángela Luzia señala al hilo de esta unión de la existencia misma con la responsabilidad cierta influencia heideggeriana en lo referido a la *Sorge*, al cuidado, pues para el maestro de Jonas «el cuidado es rasgo fundamental de la condición humana; es la estructura fundamental del comportarse en el mundo propio del *Dasein*» en LUZIA, Á., *op. cit.*, p. 171.

distinción entre valor y disvalor aseguraría ya por sí sola la preferencia absoluta del ser sobre la nada<sup>750</sup>.

Jonas, como asegura Esquirol<sup>751</sup>, pretende descubrir el valor en el ser mismo, dotando así a la ética de un fundamento ontológico directo, es decir, en realidad no hay paso del ser al deber porque el deber ya está en el ser<sup>752</sup>. La naturaleza tiene valores en tanto tiene fines<sup>753</sup> entre los cuales se halla la libertad, que supone a su vez la posibilidad de no asumir indiscriminadamente los valores de la naturaleza. Por eso, el valor de las cosas nos interpela en tanto que nosotros estamos capacitados para su afectación.

Sin embargo, como señala Alfredo Marcos, el valor del ser no es igual en todas las sustancias naturales, pues unas pueden ser más plenamente que otras, lo cual hace variar su valor. Jonas formula esta idea en términos de la capacidad de cada sustancia para *tener* fines, y en caso del hombre también para *proponerse* fines<sup>754</sup>:

En la capacidad de tener en general fines podemos ver un bien-en-sí del cual es instintivamente seguro que es infinitamente superior a toda ausencia de fines en el ser. No estoy seguro si esto es un juicio analítico o es un juicio sintético, pero en modo alguno puede irse más allá de la autoevidencia que posee [...] Que de aquí se sigue un deber [...] es algo que resulta analíticamente del concepto *formal* de bien en sí<sup>755</sup>.

#### **5.4.4 El sentimiento de responsabilidad: el modelo parental**

Por lo anterior, la naturaleza tiene valores en tanto que posee fines. Ahora bien, la libertad de asumirlos o no es elección del ser humano. Éste tiene la capacidad de ser afectado por esta interpelación, por esta exigencia y es aquí donde reside el «sentimiento

---

<sup>750</sup> PR, 1575.

<sup>751</sup> ESQUIROL, J.M., *Los filósofos... op. cit.*, p. 127.

<sup>752</sup> Algunos autores van a criticar a Jonas de incurrir en la falacia naturalista. Sin embargo, a nuestro juicio no se discute la falacia naturalista pues no hay paso del ser al deber ser. En el ser ya está el deber. En esta unión del ser como fundamento del deber se distancia totalmente de Kant para quien ser y deber-ser no pueden ser confundidos.

<sup>753</sup> «Lo que pretendemos —a la postre, en razón de la ética— es extender la sede ontológica del fin desde lo que se manifiesta en la cúspide del sujeto hasta lo que se halla oculto en la amplitud del ser, sin recurrir luego a lo oculto para la explicación de lo que lo contiene (y que se manifiesta con un rostro muy diferente)» PR, 2066.

<sup>754</sup> MARCOS, A., *Ética ambiental*, Universidad de Valladolid, Secretario de Publicaciones e Intercambio Editorial, Valladolid 2001, p.76.

<sup>755</sup> PR, 1791.

de responsabilidad», el cual engloba siempre el ser de las cosas. Este sentimiento vincula la *exigencia del mundo* con el *valor del ser*<sup>756</sup>:

El ser sí puede generar respeto; y afectando así a nuestro sentimiento puede venir en auxilio de la ley moral [...] que ordena dar satisfacción con nuestro propio ser a la inmanente *exigencia* de lo ente. [...] Sólo el añadido sentimiento de la responsabilidad, que vincula este sujeto a este objeto, nos hará actuar por su causa. Nosotros afirmamos que es este sentimiento, más que ningún otro, el que puede producir en nosotros una disposición a apoyar con nuestro obrar la exigencia del objeto a la existencia<sup>757</sup>.

El concepto de responsabilidad que emplea Jonas se refiere al sentimiento responsable que le exige al sujeto su acción, es decir, aquello que está en el campo de acción de su poder, bien remitido o amenazado por éste. Este sentimiento nace en la bondad propia y conocida de la cosa<sup>758</sup> y engloba al ser de las cosas «si a ello se agrega el amor, a la responsabilidad le da entonces alas la entrega de la persona, que aprende a temblar por la suerte de lo que es digno de ser y es amado»<sup>759</sup>.

La responsabilidad es, por tanto, una relación de fidelidad con el/lo otro pues mi control, custodia *sobre* ellos, es también obligación *para con* ellos. Una responsabilidad que, como la del padre con el hijo o la del político, no es recíproca<sup>760</sup> sino que va unida al valor de ser. De este modo, para Jonas, la idea de responsabilidad tiene su origen:

no en la relación entre adultos autónomos (la cual es origen de la idea de los derechos y deberes recíprocos), sino esta relación —consustancial al hecho biológico de la procreación— con la prole necesitada de protección. Y este siempre apremiante campo de acción es el lugar más originario de su ejercicio. Sin este hecho y sin la relación entre las generaciones vinculada a él no podría entenderse ni el origen del cuidado providente ni el origen de la solicitud altruista entre seres racionales, por muy sociales que sean<sup>761</sup>.

Cuando esta responsabilidad está vinculada al poder, posibilitada por él, como ocurre con el político,

---

<sup>756</sup> Como afirma Esquirol, Jonas discute así la propuesta kantiana que asigna ese papel al «respeto» pues entiende que la responsabilidad compromete para la acción más que el respeto kantiano [Cfr. ESQUIROL, J.M., *Los filósofos...op. cit.*, p. 128].

<sup>757</sup> PR, 2488.

<sup>758</sup> PR, 2551.

<sup>759</sup> PR, 2556.

<sup>760</sup> Pese a que Jonas rechaza la idea kantiana de la reciprocidad, Becchi va a destacar que ésta, nacida de la libertad, permite la convivencia entre los hombres y puede superar el antropocentrismo, considerando que nuestros deberes pueden ir más allá del equilibrio dar-recibir y dilatarse y conducir a dar a los otros más de cuanto ellos nos dan o de cuanto podemos recibir. Para ello es fundamental la idea de una solidaridad interespecífica, cuya idea también sostiene Apel [Cfr. BECCHI, P., «La ética...op. cit», p. 135].

<sup>761</sup> PR, 1364.

es también querida cuando se aspira a él, querida en primer lugar por el auténtico *homo politicus*; y el verdadero hombre de Estado verá su fama (que puede ser lo que de verdad le importe) en que de él pueda decirse que actuó en bien de aquellos sobre los que tenía poder: para los cuales lo tenía, por tanto. Que el «sobre» se convierta en «para» constituye la esencia de la responsabilidad.

Ambas, por tanto, poseen en común<sup>762</sup> su preocupación por la totalidad, continuidad y futuro referidos a la existencia y felicidad del ser humano. Ante todo el prototipo de responsabilidad es la responsabilidad del ser humano por el ser humano. Yo, responsable por alguien, al vivir entre seres humanos soy también responsabilidad de alguien. Ahora bien,

sólo lo vivo, por tanto, en su menesterosidad e inseguridad —y, por principio, todo lo vivo—, puede ser en general objeto de responsabilidad, pero no por eso tiene ya que serlo: ser un viviente es sólo la primera condición de ello en el objeto.

Para Jonas,

la capacidad de responsabilidad es la condición suficiente de su facticidad. Tener de facto alguna responsabilidad por alguien alguna vez (lo que no significa ejercerla y ni siquiera sentirla) es algo que pertenece tan indisolublemente al ser del hombre como que éste es en general capaz de responsabilidad; [...] en el ser del hombre existente está contenido de manera totalmente concreta un deber; [...] una obligatoriedad objetiva en la forma de responsabilidad externa. Con ello el hombre no es todavía moral, pero es un ser moral, es decir, un ser que puede ser moral o inmoral<sup>763</sup>.

He aquí, por tanto, que nuestro deber de existencia es precisamente la preservación de esa posibilidad. Y lo hace a través del sentimiento ampliado a idea, tendiendo así un puente «entre la ética del prójimo y aquella para con el lejano, solamente imaginario, que

---

<sup>762</sup> Jonas señalará también las diferencias: «Las diferencias saltan a la vista. Una es cosa de todos; la otra, del individuo prominente. Objeto de una son los pocos frutos de la propia procreación, a los cuales estamos estrechamente vinculados, que valen en su identidad individual, pero que aún no están maduros; objeto de la otra son los muchos, los anónimos, los independientes cada uno de por sí, miembros de una sociedad que ya subsiste de antemano y que, sin embargo, son ignorados en su identidad individual (“sin consideración de personas”). Origen de una es la autoría inmediata —querida o no querida— del pasado acto de procreación, junto a la total dependencia de los engendrados; origen de la otra es la asunción espontánea —que es la que lleva a una posible autoría— del interés colectivo, junto con la cesión más o menos voluntaria de éste por los interesados (*negotiorum gestio*). Es decir, naturalidad elementalísima de la una, artificialidad extrema de la otra. De ahí que una sea ejercida en el trato íntimo directo, y la otra, en la distancia y a través del medio de las instrumentalidades organizativas. En un caso el objeto de la responsabilidad le está presente en la carne al responsable; en el otro le está presente sólo en la idea. Más aún, si el político comprende también al legislador, ahí la forma más abstracta —más alejada del objeto real— de responsabilidad se contrapone a su forma más concreta —la que más cerca está de él—» *PR*, 2666.

<sup>763</sup> *PR*, 2694.

todavía no tiene voz para dirigirse a nosotros, pero del que sabemos que ha caído en la arbitrariedad de nuestro poder»<sup>764</sup>.

#### **5.4.5 La responsabilidad nace de la capacidad de poder**

La responsabilidad es función del poder y del saber. Así, mientras en otro tiempo la ética se dirigía al recto hacer, la amplitud del obrar moderno hace necesaria que la ética de la responsabilidad quede referida para con el futuro y con la totalidad de lo viviente.

El poder va a enlazar el querer y el deber, colocando a la responsabilidad en el centro de la moral. Ahora bien, ¿cómo se pasa del querer al deber? Dirá Jonas:

Del querer, que en cualquier caso, en cuanto persigue fines, realiza el fin natural de actuar teleológicamente y es, por tanto, un «bien» en sí, al deber, que es el que le ordena o prohíbe unos fines determinados. El paso de uno a otro está mediado por el fenómeno del poder en su singular sentido humano, en el cual la capacidad causal está vinculada al saber y a la libertad. El «poder», en cuanto fuerza causal regida por fines, se halla presente en toda forma de vida<sup>765</sup>.

En el ser humano el *poder* es su destino y en el recto uso de dicho poder está contenido el destino de todas las cosas. Del propio *querer* va a surgir el *deber* en tanto que autocontrol de su poder actuando conscientemente empezando por su propio ser. El hombre se convierte, por tanto, en el primer objeto del deber, siendo después el custodio de todo otro fin que caiga bajo la ley de su poder.

De ahí que, en nuestro tiempo, la singularidad ética sea correlativa al poder. Los actos del poder producen el contenido del deber. El deber es, por tanto, una respuesta a lo que acontece. Lo primero es lo que el hombre hace ya de hecho, en tanto que puede hacerlo, y el deber se sigue del hacer; el deber le es asignado al poder por el *fatum* causal de su hacer. Hoy tenemos que decir, frente a la máxima kantiana «*puedes, puesto que debes*», «*debes, puesto que haces, puesto que puedes*», es decir, «tu enorme poder está ya en acción». Poder es liberar efectos en el mundo y es que, si estos efectos ponen en peligro las condiciones de la existencia, podría suceder que la aspiración a la perfección, a una mejor vida posible o la buena voluntad tuviera que quedar pospuesta en la ética a los deberes más vulgares que nos impone nuestra vulgar causalidad en el mundo. En definitiva, la responsabilidad ética comienza cuando el ser humano toma conciencia de la diferencia entre lo que hace, lo que puede hacer y lo que debe hacer.

---

<sup>764</sup> JONAS, H., «Técnica Libertad y Deber», en: *Más cerca del perverso fin y otros ensayos* [Traducción de I. Giner], Los Libros de la Catarata, Madrid 2001, p. 128 [en adelante citado como TLD].

<sup>765</sup> PR, 3356.

#### 5.4.6 Los efectos de la acción humana

La segunda parte del imperativo nos abre a una ética en parte consecuencialista, centrada en los efectos de nuestra acción presente en el futuro<sup>766</sup>. Es necesario para fundamentar esta ética conocer esos posibles efectos (futurología), evitar sus consecuencias nefastas (a través de los valores) en la medida en que cada uno se sienta coautor, responsable, de dichos efectos (deber individual vs deber colectivo).

##### 5.4.6.1 *La futurología*

Jonas parte del reconocimiento de la necesidad de una proyección científica que muestre lo que nuestra actuación presente *puede* causar en el futuro. Es necesaria esta denominada «futurología de la advertencia»<sup>767</sup> para ocuparse del futuro con la mirada puesta en él y con el fin de dominar nuestros potenciales desenfrenados que lo ponen en riesgo. Por tanto, es deber de la ética de la responsabilidad tener como base la máxima información sobre las consecuencias de nuestra acción.

Ahora bien, Jonas reconoce la dificultad de calcular la totalidad de los efectos en la sociedad y la biosfera, siendo el saber exigido para ello el aún no disponible, contando tan sólo con el óptimo de ciencia de que se dispone. «La esencial insondabilidad de los hombres, siempre dispuestos a ofrecernos sorpresas; la impredecibilidad de los futuros inventos, esto es, la imposibilidad de inventarlos anticipadamente»<sup>768</sup> impiden otorgar seguridad a las proyecciones sobre el futuro. Esta inseguridad afecta sobre todo a la aplicación político-práctica, quedando así los principios ociosos hasta que, quizá, sea demasiado tarde.

La magnitud de la empresa humana alcanza tal progreso en la técnica que hace de sus efectos futuros poco predecibles pues el punto de llegada es muy distinto a la situación de partida: el mundo de mañana no será similar al de ayer. Pese a ello, es necesario cultivarla constantemente interdisciplinariamente con el objetivo de confrontar nuestro

---

<sup>766</sup> Robison dos Santos en su análisis sobre la relación entre el consecuencialismo y Jonas asegura que: «aunque Jonas haga referencia constante a las consecuencias de las acciones, no parece evidente que el defienda, con rigor, lo que se puede llamar una ética consecuencialista. La ética jonasiana se distingue, por tanto, del utilitarismo porque propone que el valor moral reside en el principio, no en el fin que orienta la acción. Y, así mismo, la ética jonasiana puede ser interpretada, en cierto sentido, como negativa. Parece primar mucho más la prudencia, el cuidado y la precaución» [SANTOS DO, R., *op. cit.*, p. 431].

<sup>767</sup> *DE*, p. 146.

<sup>768</sup> *PR*, 1137.

poder, ebrio de sí mismo, con la síntesis de sus efectos futuros, ayudando a desemborracharlo y a protegerlo de sí mismo.

Para que este conocimiento constatado en la razón (función intelectual) instruya el entendimiento y mueva la voluntad (función emocional) es necesario el sentimiento. Ahora bien, entre los posibles efectos Jonas considera preceptivo «dar mayor crédito a las profecías catastrofistas que a las optimistas»<sup>769</sup>. Es este conocimiento (visión de los efectos a largo plazo) el que produce en nosotros el sentimiento que mueve a la acción. Sólo una unión visión-sentimiento-acción permitirá humanizar los conocimientos científico-técnicos y protegernos del poder sin límites.

#### 5.4.6.2 *El sentimiento de temor*

Ese sentimiento que nos mueve a actuar con responsabilidad es el de temor<sup>770</sup>, entendido como de miedo<sup>771</sup> y culpa: «miedo, porque la mirada hacia adelante nos muestra algo horrible; culpa, porque somos conscientes de ser nosotros mismos la causa que provoca tal horror»<sup>772</sup>.

El espanto de las consecuencias sobre los aún no nacidos nace de nuestra identificación con ellos y de nuestro sentido de responsabilidad: «La responsabilidad sobre él que por primera vez nos afecta es lo que convierte el verdadero temor en obligación y ejercicio diario para nosotros»<sup>773</sup>.

Para Jonas el temor forma parte de la responsabilidad al igual que la esperanza (esta es condición de toda acción en tanto presupone la posibilidad de hacer algo y apuesta por hacerlo), pero conviene hacer hincapié en él en tanto que el mal está velado ante nuestra mirada y sólo puede hacerse presente por la anticipación de la amenaza.

En tal situación, que, según pensamos, es la actual, el esfuerzo consciente se convierte en un temor no egoísta, en el que junto al mal se hace visible el bien que de él debe ser salvado, y junto a la desgracia se hace visible una salvación no ilusoria ni exagerada. El

---

<sup>769</sup> *PR*, 1178. Veremos posteriormente la crítica de Alfredo Marcos a esta visión catastrofista que, a su juicio, es innecesaria incluso filosóficamente y contraproducente en el ejercicio práctico de la ética ambiental.

<sup>770</sup> Un temor que no nos paralice, sino que sea activo, sinónimo de respeto y cuidado.

<sup>771</sup> Jonas en *PR* prefiere emplear el término angustia frente a *DE*. En 1981 concedió una entrevista en que aseguraba que la disposición al temor es un imperativo moral [vid., *Más cerca del perverso fin...*, p. 113].

<sup>772</sup> *DE*, p. 159.

<sup>773</sup> *TME*, p. 49.

temor se convertirá, pues, en el primer deber, en el deber preliminar de una ética de responsabilidad histórica<sup>774</sup>.

Este temor, que es un deber, no debe confundirse con cobardía ni con angustia. Son el respeto y el estremecimiento los que nos protegen ante los caminos errados de nuestro poder. Hemos de recuperar a través del estremecimiento el respeto ante el futuro hoy perdido ante el bienestar cortoplacista<sup>775</sup>.

#### 5.4.6.3 *Los valores: la practicidad de la propuesta moral*

Esta normatividad moral en pro de la existencia y esencia humanas nace aparejada a la recién mencionada dimensión de poder. Y la fuerte convicción de Jonas es que hay que poner limitaciones al poder del ser humano:

¿Qué podemos hacer –“nosotros”, es decir, todo este gran super-sujeto que actúa como un todo, la actual humanidad técnico-civilizada- qué podemos hacer para que no se comporte de tal modo que las futuras posibilidades de seres humanos como nosotros, o como sean en un supuesto mundo, sean puestas en cuestión de antemano?<sup>776</sup>

Nosotros, los del llamado “occidente”, hemos creado el coloso tecnológico y lo hemos dejado caer en el mundo; en adelante, somos los máximos consumidores de sus frutos y, en este punto, los máximos pecadores sobre la Tierra. A nuestra voluptuosidad hay que exigirle, también, limitación<sup>777</sup>.

Hay ciertos valores en la subjetividad individual y colectiva que, en tanto normas necesarias para la vida (presente y futura), pueden canalizar la practicidad de este principio ético de la responsabilidad<sup>778</sup>. Ahora bien, establecido el marco ético, principios normativos, es obligación de la reflexión ética mostrar caminos para la encarnación de los valores en el espacio-tiempo humano, en la historia. Y así surge, no tanto una subordinación del valor, sino una nueva jerarquía de acciones ante las amenazas de destrucción de los valores descubiertos.

---

<sup>774</sup> PR, 5596.

<sup>775</sup> Esquirol señala precisamente como frente al sentido común del pasado que tenía en cuenta el escenario futuro, la sociedad actual se ha acostumbrado a un presente que es sordo ante la inseguridad de nuestro estilo de vida. Sordo también en la política «cuyo horizonte temporal raras veces va más allá de la próxima contienda electoral» [ESQUIROL, J.M., *Los filósofos... op. cit.*, p. 117].

<sup>776</sup> TME, p. 179.

<sup>777</sup> TME, p. 128.

<sup>778</sup> Cfr. LUZIA, Á., *op. cit.*, p. 181. Dos Santos va a señalar cierto déficit normativo en la fundamentación de la propuesta jonasiana, en: SANTOS, DOS, R., *op. cit.*, p. 431.



– El viejo valor de la costumbre

Hasta ahora era el valor de la *costumbre* el que garantizaba las superestructuras político-jurídicas mediante la cortesía en una capa básica individual. Sin embargo, éste se encuentra en disolución en pro de una liberación personal. Por ello, con el desprecio de la convención en pro de una emancipación, ha desaparecido también el pudor en pro del realismo, amenazando así tanto la esfera pública como la privada. Así, la exhibición de lo privadísimo, dice Jonas, destruye la intimidad de lo privado. Pero aún más, su penetración en el espacio público destruye su carácter suprapersonal que le permitía la objetividad.

La amenaza es nueva, porque nunca antes ha habido un instrumento de indiscreción pública, manejado con placer por ambas partes (en lugar del instrumento privado del cotilleo), como el moderno sistema de comunicación electrónico, que lleva el dormitorio (y el sofá del psicoanalista) a cada salón.

Este es uno de los riesgos de la civilización tecnológica, el insistente *voyeurismo*, ante el que lo público debe proteger lo privado reavivando para ello antiguas inhibiciones. Y es que,

en el conglomerado cada vez más denso de masas atomizadas, amorfas, perdida la cohesión de las costumbres de sus grupos originarios, cuyo acceso a lo general viene facilitado por estos canales, podría ocurrir que nos convirtiéramos en salvajes tecnológico-electrónicos<sup>779</sup>.

Debemos los europeos temer convertirnos en los primeros bárbaros civilizados completamente salvajes.

En la costumbre pues, en la más vulnerable base de los valores, por ser la menos gobernable, tenemos un valor que sin duda no es nuevo, pero sí necesitado de renovación, para el mundo del mañana [...] <sup>780</sup>.

Con la aparición de una tarea para la responsabilidad y la pregunta, implícita en ella de hasta qué punto podemos permitirnos mañana la permisiva sociedad de hoy, pasamos de la costumbre a la moralidad acercándonos a las exigencias del futuro tecnológico. A nivel individual siguen, y deben seguir, en vigor los antiguos mandatos y virtudes: justicia, bondad, lealtad... insustituibles por cualquier coacción jurídica, un ejemplo visible al que mirar «cuando la fe en que el ser humano merece la pena sea

---

<sup>779</sup> *TME*, p. 44.

<sup>780</sup> *Ibid.*

sometida a duras pruebas»<sup>781</sup>. Evidentemente, necesitamos algo más que estas virtudes, pero en los tiempos oscuros el justo se vuelve mártir, testimoniando y haciéndonos no dudar del ser humano.

– La virtud que cultivar: la cautela

Hoy, ante la dimensión de lo que está en juego y el precio a pagar por nuestros descendientes la principal virtud es para Jonas la cautela, que no es sino una «humildad en los objetivos, en las expectativas y en el modo de vida»<sup>782</sup>. Es fundamental en esta zona de peligro actuar con urgencia:

Para detener el saqueo, la depauperación de especies y la contaminación del planeta que están desarrollándose a toda marcha, para prevenir un agotamiento de sus reservas, incluso un cambio insano del clima mundial causado por el hombre, es precisa una nueva *austeridad* en nuestros hábitos de consumo<sup>783</sup>.

Jonas apuesta por la austeridad, la continencia y la moderación como modos de actuar exigidos por el mantenimiento de las existencias de la tierra, es decir, como fruto de nuestra responsabilidad. La gula como virtud, como obligación socioeconómica debe ser frenada por la austeridad.

En la misma línea señala Hottois<sup>784</sup> que hemos de preservar lo posible, pero conjugando libertad de acción con precaución. Para ello él considera útiles las moratorias, los debates, las discusiones, etc., con el fin de conservar la diversidad biológica, cultural y también la tecnológica, pues las tres conforman el «entorno».

Jonas considera que para alcanzar el ideal de austeridad es necesario el consenso voluntario y la coacción legal. Se requeriría, pues, una reforma de las costumbres que convierta la austeridad en un valor social antes de que sólo quede la indigna alternativa del despilfarrador empobrecido. Y mientras que esta reforma no llegue a su fin, sería la ley pública quien mediante sanciones impusiera temporalmente la austeridad:

Tampoco eso tiene buenas expectativas en el procedimiento de votación democrática, que está ampliamente dominado por intereses y circunstancias actuales y difícilmente se puede profetizar mientras no haya una carencia que esté ahí. Así que la necesaria

---

<sup>781</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>782</sup> *Ibid.* p. 49.

<sup>783</sup> *Ibid.*

<sup>784</sup> HOTTOIS, G., *op. cit.*, p. 157.

legislación tendría que producirse de forma autoritaria, como parte de un orden político modificado, lo que habría que lamentar en nombre de la libertad<sup>785</sup>.

Pero este freno, esta moderación no es solo en el consumo sino también en las capacidades y logros, en el impulso hacia la acción. Jonas defiende el comedimiento en la adquisición del poder. Habría situaciones en las que a pesar de poder seguir avanzando convendría renunciar a tal poder, pero chocaría con la necesidad del progreso técnico para corregir sus propios efectos. Ahora bien, no todas las heridas son curables, «no es admisible contar con futuros milagros de la técnica para permitirse empezar por ser audaces; y tampoco se puede construir demasiado sobre la capacidad del ser humano para frenar a tiempo el ejercicio del poder aprendido un día»<sup>786</sup>.

Uno de los objetivos es la unión de la humanidad donde pueda entusiasmar el valor de la modestia:

Porque todas las renunciaciones de que hablamos son exigibles en aras de la *humanidad*, arrastrada como un todo al desafío tecnológico y sus riesgos. “¡La humanidad entera!” [...] En cambio es difícil sentir preocupación por la humanidad, porque es abstracta, en su mayoría ajena en más de un sentido, y el enemigo que la amenaza es interior, concretamente las propias costumbres y aspiraciones, entre ellas la mía. Lo difícil que lo tiene el conjunto frente a las particularidades, mucho más vivas, lo muestra la experiencia hasta el momento de las Naciones Unidas.

[...] Así pues, despertar, mantener, incluso *fundamentar* un sentimiento de “la humanidad” es una importantísima tarea educativa e intelectual para el mundo del mañana<sup>787</sup>.

Jonas defiende los límites a la arbitrariedad también en lo individual y, por supuesto, en los libertinajes de un capitalismo desenfrenado y con un consumo excedido. Ante esa situación aparecerá el fantasma de la tiranía y «tendremos que aceptarlo como escapatoria salvadora, porque siempre será mejor que la extinción»<sup>788</sup>. Ahora bien, antes de que llegue ese momento debemos intentar mediante la autodisciplina, mediante la autolimitación voluntaria tomar nuestras riendas y ser estrictos con nosotros mismos: «un

---

<sup>785</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>786</sup> *TME*, p. 51.

<sup>787</sup> *TME*, p. 52.

<sup>788</sup> La cuestión de la «defensa» por parte de Jonas de la tiranía condujo a numerosos malentendidos que él mismo aclararía en un discurso pronunciado al recibir el Premio de la Paz de los editores alemanes en el año 1987 bajo el título *Técnica, libertad y deber* en la que aseguraba que: «Lo que quise decir es que, en situaciones extremas, no queda espacio para los dilatados procesos de decisión propios de la democracia, y que no deberíamos permitirnos llegar a tal situación. La libertad genérica del ser humano, su dote biológica, sólo puede sucumbir con él; pero la libertad política, una expresión peculiar e históricamente exigua de aquella, podría volver a perderse por ligereza» *TLD*, p. 129.

sacrificio voluntario de la libertad ahora puede salvar lo principal de ella para después».

Jonas añadirá:

Todos -cada uno de nosotros- podemos hacer algo para cambiar el rumbo de su amenaza, modificando en esto y aquello nuestra forma de vida... colaborando por ejemplo en la rehabilitación de la autodisciplina en sí. En última instancia, la causa de la humanidad se impulsará desde abajo y no desde arriba. Las grandes decisiones visibles, para bien o para mal, se tomarán (o se dejarán de tomar) a nivel político. Pero todos podemos preparar invisiblemente el suelo para ellas empezando por nosotros mismos. El principio, como en todo lo bueno y correcto, es aquí y ahora<sup>789</sup>.

Para nuestro autor nos encontramos ante la mayor prueba para la libertad humana y para enfrentarla propone:

- una educación de la conciencia general que abra los ojos, impartida por personas acreditadas y con conocimientos específicos que concurren a esta tarea generando presión en la opinión pública. El eco de estos conocimientos y preocupaciones en el seno de la conciencia pública puede luego calar en la conducta privada y pública: «aquí radica una de las posibilidades de la libertad que brinda esperanza»<sup>790</sup>.
- el derecho público. Como se acaba de mencionar, Jonas considera que, en caso de fracasar el consenso, será necesaria la coacción legal. Para ello propone una protección constitucional para los deberes fundamentales de la totalidad respecto al futuro. Un poder público que intervenga más allá de un mero impuesto y que evite la desgracia. Pero esto requiere también un cambio en el hábito de consumo y en toda la estructura económica para no generar situaciones, por ejemplo, de paro masivo:

Encontrar aquí un camino transitable sobre el filo entre dos abismos es una misión de los economistas. Sacrificios por lo que respecta a la libertad de mercado seguro que los exigiría pero la libertad política puede sobrevivir a aquélla<sup>791</sup>.

- la psicología, en tanto que las pequeñas catástrofes reales y repetidas causen *shock* y nos infundan terror ante una gran catástrofe con la que el desenfreno tecnológico nos amenaza en un futuro»<sup>792</sup>.

---

<sup>789</sup> TME, p. 54.

<sup>790</sup> TLD, p. 130.

<sup>791</sup> TLD, p. 131.

<sup>792</sup> Ibid.

Ante la amenazante calamidad sólo queda para Jonas enmendar nuestra acción. Para ello es necesario que la razón mueva al sentimiento, más allá de los pretendidos remedios universales, a un cambio de hábitos y valores en favor de un mundo habitable y de la pervivencia de la humanidad en él.

#### 5.4.7 La crítica

Jonas era plenamente consciente de las limitaciones de su propuesta y por ello afirmaba con modestia:

Una cosa debemos tener por fin clara: una solución patentada para nuestro problema, un remedio universal a nuestra enfermedad, no existe. Para algo así, el síndrome tecnológico es demasiado complejo, y en una renuncia no cabe ni soñar. Incluso con una gran “inversión de la marcha” y una reforma de nuestras costumbres, el problema fundamental no desaparecería. Puesto que la aventura tecnológica misma debe continuar su camino; incluso las rectificaciones salvadoras requieren siempre una nueva aplicación del ingenio técnico y científico, que genera sus propios riesgos nuevos. La misión de evitar es, pues, permanente, y su cumplimiento no debe ser nunca más que un remiendo y, a menudo, incluso no más que una chapucería<sup>793</sup>.

Con el objeto de no desvirtuar el objetivo principal de nuestra investigación no ahondaremos en las críticas a la propuesta jonasiana. Pero Jonas va a ser criticado por su «coqueteo» con el consecuencialismo<sup>794</sup>; por su catastrofismo largoplacista, lo cual «apenas ilumina nuestra acción actual»<sup>795</sup> o se convierte en un idealismo ético<sup>796</sup>; el hecho de que su ética sea de la conservación y la preservación, de la prevención y no del progreso y del perfeccionamiento: «la crítica a la idea de progreso y de utopía en ella implícita me parece un tanto ambigua y ambivalente»<sup>797</sup>; o la necesidad pero no la

---

<sup>793</sup> TLD, p. 132.

<sup>794</sup> SANTOS, DOS, R., *op. cit.*, pp. 425-426.

<sup>795</sup> MARCOS, A., «De la ética ambiental a la ecología humana» [Documento interno], *Seminario de Investigación «La condición humana ante los retos de la Ecología»*, Cátedra de Ciencia, Tecnología y Religión «Francisco José Ayala», Universidad Pontificia Comillas.

<sup>796</sup> QUESADA, F., *op. cit.*, p. 245.

<sup>797</sup> APEL, K-O., «Responsabilità oggi. Soltanto un principio di preservazione e autolimitazione oppure pur sempre di liberazione e realizzazione dell'umanità?» en: APEL, K-O., BECCHI, P., RICOEUR, P., *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, Edizioni Albo Vesorio, Milán 2004, p. 74.

La clave estará para Apel en la fundamentación. Así, mientras Jonas encuentra la fundamentación en la metafísica de la naturaleza, Apel la sostendrá en una teoría de la racionalidad comunicativa-consensual. Apel propondrá un nuevo concepto de responsabilidad entendida como «*corresponsabilidad solidaria meta-institucional* a nivel post-convencional (principios universales y racionales válidos para toda la humanidad) que opera como fundamento de toda responsabilidad social e institucional imputable al individuo»<sup>797</sup>. De este modo Apel fundará la nueva ética de modo reflexivo-trascendental en el discurso<sup>797</sup> y la comunicación con una pretensión de validez intersubjetiva. Para Apel todos los problemas que son

suficiencia de la filosofía de la biología para fundamentar la obligación de defender la existencia futura de la humanidad como precondition de su ejercicio de la responsabilidad<sup>798</sup>.

Pese a las críticas, hay cierta unanimidad en lo que la obra de Jonas ha representado para la ética y, concretamente, para la ecológica, en su intento por poner bajo control el elemento tiránico de la técnica y el camino forzoso hacia el progreso.

## 5.5 CONCLUSIÓN

En una época de vacío, de relativismo moral, nuestro autor hace una llamada a respetar la integridad del hombre amenazada por su desmesurado poder. La tecnología se ha convertido, debido a su magnitud, en la actividad humana por excelencia, deslumbrándonos con sus descubrimientos y anestesiándonos con sus éxitos.

Desde la biosfera hasta su mismo ser, el hombre tiene la posibilidad hoy de modificarla/se sin ningún fin o meta más allá de la novedad misma. En este proceso dinámico,

la *techné*, en su forma de técnica moderna, se ha transformado en un infinito impulso hacia delante de la especie, en su empresa más importante, en cuyo continuo progresar que se supera a sí mismo hacia cosas cada vez más grandes se intenta ver la misión de la humanidad, y cuyo

---

éticamente relevantes han de ser resueltos mediante el discurso entre las personas involucradas basándose en consenso como base del sistema social e institucional, de la política, la legislación y la administración. Solo mediante el discurso se salva, para Apel, la ética jonasiana de la objeción de utopismo y su falta de practicidad. El solo individuo puede pensar cómo participar en la organización de la responsabilidad colectiva, pues cada hombre además de su interés subjetivo posee un interés racional, trans-subjetivo y universal. Los miembros de la comunidad ideal de comunicación (una comunidad que no puede ser institucionalizada como sujeto colectivo) son sujetos de la acción y de la negociación estratégica, defensores de los intereses en el ámbito económico y político.

<sup>798</sup> RICOEUR, P., «El concepto de responsabilidad. Ensayo de análisis semántico», en: RICOEUR, P., *Lo justo*, Editorial Jurídica de Chile, Santiago de Chile 1997, pp. 39-68;

Paul Ricoeur va a proponer tres axiomas sobre cuya arquitectura debe fundarse el principio de responsabilidad: la vida dice sí a la vida; la idea de humanidad exige ser realizada; el ser es preferible al no-ser. Al primero contribuye la filosofía de la biología a la ética; al segundo lo hace Kant (y, para Ricoeur, la derivación de la propuesta kantiana en la ética del discurso); el tercero tiene la marca leibniziana con acento platónico haciendo hincapié en que el Bien implica ser y deber-ser.

El secreto para captar el pensamiento de Jonas me parece estar constituido por la correspondencia tácita entre los tres axiomas, una correspondencia que permite entrar en la filosofía de Jonas a partir de cualquiera de ellos. Tomados en conjunto, me parece que forman un amplio círculo hermenéutico. El problema será ahora, como he afirmado, no evitar el círculo sino entrar correctamente [RICOEUR, P., «Ética e filosofía della biologia in Hans Jonas», en: APEL, K-O., BECCHI, P., RICOEUR, P., *op. cit.*, p. 67].

éxito en lograr el máximo dominio sobre las cosas y los propios hombres se presenta como la realización de su destino<sup>799</sup>.

El descubrimiento por parte de la metafísica del deber-ser del hombre, y éste en tanto que «custodio», guardián de la Creación, nos hace portadores de la responsabilidad para con las generaciones futuras. Responsabilidad de que tales puedan tener deberes morales. Los otros, del hoy y del mañana, caen bajo nuestra custodia.

Es competencia nuestra, individual y colectiva en tanto parte de la civilización tecnológica, actuar de manera tal que garanticemos la continuidad de la existencia.

El problema de cómo responder a la enorme responsabilidad que el casi irresistible progreso científico-técnico deposita tanto sobre sus titulares como sobre la mayoría que lo disfruta o sufre sigue sin estar resuelto, y que los caminos para su solución están en sombras. Sólo los inicios de una nueva conciencia que, aún parpadeante, acaba de despertar de la euforia de las grandes victorias a la dura luz diurna de sus riesgos, y aprende nuevamente a temer y a temblar, permiten la esperanza que nos imponamos voluntariamente barreras de responsabilidad y no permitamos a nuestro tan acrecido poder dominarnos por último a nosotros mismos (o a los que vengan detrás de nosotros)<sup>800</sup>.

Son valores como la justicia, la piedad, pero también como la austeridad y la moderación los que han de contribuir a ello:

Humildad, moderación, prudencia, responsabilidad, cautela, custodia, conservación, miedo, junto con finitud, hombre, humanidad, van a tejer una urdimbre teórica con firma propia. La ética de la responsabilidad conducirá una militancia de la moderación, a una actitud de vigilia y a prescripciones más bien negativas<sup>801</sup>.

---

<sup>799</sup> *PR*, 702.

<sup>800</sup> *TME*, p. 75.

<sup>801</sup> ESQUIROL, J.M., *Los filósofos...op. cit.*, p. 114.

## CAPÍTULO 6

### LA IMAGEN: EL *HOMO PICTOR*

**«La libertad eidética de la imaginación y de la confección de imágenes»<sup>802</sup>**

*Pensó tanto en la rosa,  
la aspiró tantas veces en su ensueño,  
que cuando vio una rosa  
verdadera  
le dijo  
desdeñoso,  
volviéndole la espalda:  
-mentirosa.*

Pétalo a pétalo, memorizó la rosa. Ángel González

En su búsqueda de la distinción del hombre respecto a los seres vivos Jonas busca una respuesta que sea patente y que responda a un experimento heurístico. Formula éste como sigue: imaginemos unos viajeros del espacio que llegan a otro planeta encontrándose con seres vivos. ¿Hay hombres entre ellos? Para buscar el «reconocimiento de lo humano» dicho término ha de designar «algo que justifique la asignación de ese término incluso ante la más extrema disimilitud física»<sup>803</sup>. En la búsqueda de la igualdad esencial del ser o de la igual diferenciabilidad respecto al animal hemos de dotarnos de los instrumentos para reconocerlo. Y si bien las herramientas, las tumbas y las hogueras pudiesen ser consideradas evidencias de lo que buscamos, es la imagen, con su «excelencia hermeneútica» la respuesta a nuestra pregunta.

Nuestro autor especuló sobre estas cuestiones desde la publicación, en 1954, del artículo *The nobility of sight*<sup>804</sup>, el cuál complementó en 1961 con «*Homo pictor und die differentia des Menschen*», siendo ambos retomados en 1985 en la conferencia

---

<sup>802</sup> *PV*, p. 231.

<sup>803</sup> *PV*, p. 217; *POL*, p. 157.

<sup>804</sup> El artículo «The Nobility of Sight», publicado inicialmente en 1954 en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 14, n° 4, pp. 507-519, apareció luego, junto con el artículo de 1961 sobre *Homo pictor*, en la compilación de 1966.



«Werkzeug, Bild und Grab. Vom Transanimalischen im Menschen»<sup>805</sup>, además de la recensión al libro de Rudolph Arnheim *Visual thinking* publicada en 1971<sup>806</sup>.

En ellos Jonas esperaba encontrar, en las bases mismas de la percepción sensible, los elementos fenomenológicos distintivos que ya en ese nivel nos confieran un lugar predilecto en el reino de los vivientes<sup>807</sup>.

Si vinieran del espacio unos exploradores y se encontraran en una cueva con representaciones pictóricas no podrían sino exclamar «¡esto lo tienen que haber hecho “hombres”!» Y es que estas representaciones serían para Jonas «probatorio (...) de la naturaleza más que animal de su creador, y de que se trata de un ser potencialmente hablante, pensante, dotado de inventiva, en suma, de un ser “simbólico”»<sup>808</sup>.

Por tanto, Jonas va a sostener que es en la capacidad de formar imágenes donde se encuentra la diferencia específica entre el hombre y el reino animal, una diferencia no gradual sino plena, incluso ya en las representaciones más primitivas y toscas: «El *homo pictor*, el productor de imágenes nos enseña que el *homo faber*, el mero productor y usuario de herramientas, por sí mismo aún no es plenamente el *homo sapiens*»<sup>809</sup>.

A diferencia de los artefactos animales (empleados para fines vitales: alimentación, reproducción, hibernación), una representación es inútil biológicamente, de hecho, no cambia ni el entorno ni el estado del organismo mismo. De ahí que Jonas diga que «un ser que hace imágenes es un ser que o bien se da a la elaboración de cosas inútiles o bien tiene otros fines que los biológicos, o puede perseguir estos últimos de otro modo que mediante el empleo instrumental de cosas»<sup>810</sup>. Así, no es la practicidad el modo con que nos apropiamos de la imagen, sino que se establece un nuevo tipo de relación con los objetos basado en su *Eidos*.

---

<sup>805</sup> La conferencia fue dictada en los *Salzburger Humanismusgespräche* y publicada en *Scheidewege* 15, 1985/6, pp. 47-58. Hay una versión disponible en español en el texto *DE* pp. 39-55.

<sup>806</sup> La recensión fue publicada inicialmente bajo el título «Rudolph Arnheim on Visual Thinking» en: *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, n° 30, 1971, pp. 111-117 y reeditada bajo el título «Sight and Thought: A Review of Visual Thinking» en: JONAS, H., *Philosophical essays... op. cit.*, pp. 227-239.

<sup>807</sup> RUBIO, R., «¿Cuál es la relación entre el *eidos* representacional y el *eidos* perceptivo en Hans Jonas?» Trabajo presentado en el Seminario Fenomenología de la imagen, Universidad Alberto Hurtado. URL: [https://www.academia.edu/14013023/Eidos\\_Representacional\\_y\\_Conceptual\\_en\\_Hans\\_Jonas](https://www.academia.edu/14013023/Eidos_Representacional_y_Conceptual_en_Hans_Jonas)

<sup>808</sup> *PV*, p. 219; *POL*, p. 158.

<sup>809</sup> *DE*, p. 49.

<sup>810</sup> *PV*, p. 219; *POL*, p. 158.

Jonas se sitúa, también en este planteamiento, cercano a la tradición aristotélica<sup>811</sup>, pues ya el estagirita consideraba la capacidad imaginativa una prerrogativa humana evidente en la diferencia entre imaginación y percepción sensorial, aunque la primera sea dependiente de la segunda. Para Aristóteles hombres y animales están dotados de percepción y forman imágenes. Sin embargo, mientras en los animales la imagen está en concordancia con las sensaciones, lo cual no admite engaño, los humanos, sin embargo, pueden ser inducidos a error por la capacidad, exclusivamente humana, de percibir la imagen como imagen y, con ella, de juzgar lo verdadero y lo falso de las mismas.

Es la insuficiencia de la sensación lo que le permite al hombre formar las imágenes. Así, la imaginación es suscitada cuando no percibimos claramente alguna cosa por la sensación.

## 6.1 UNA DEFINICIÓN

Para comenzar a hablar de imagen convendría aclarar qué entiende Jonas por tal. Así, la define como una «producción intencional de la semejanza con la apariencia visual de una cosa sobre el medio estático de la superficie de otra cosa»<sup>812</sup>. Adentrémonos con nuestro autor en las propiedades de ésta.

Una cosa que se convierte en imagen de otra presenta un parecido. Éste se consigue a propósito, es decir, la cosa que lo muestra es un artefacto cuya artificialidad y deliberación debe ser reconocible. Mientras el parecido es recíproco, la cosa artificial es imagen de la cosa natural, ésta no es imagen de la cosa artificial, dándose así una relación unilateral e irreversible.

Para que se reconozca la imagen y no la cosa en sí, «lo incompleto del parecido debe ser perceptible»<sup>813</sup>, pues si se diera el engaño, el autoocultamiento de la imagen como imagen, ésta perdería su sentido de representación (he ahí la diferencia entre imagen e imitación). El parecido de la imagen, si bien puede llevar a un engaño no intencionado, es superficial, insustancial, encarnándose (sustanciándose) en un medio. Para Jonas se da una limitación de la intención representativa a la superficie fenoménica, siendo esta limitación constitutiva de la incompletitud de la imagen.

---

<sup>811</sup> Cfr. BOBSIN, M., *op. cit.*, p. 103.

<sup>812</sup> *DE*, p. 49.

<sup>813</sup> *PV*, p. 220; *POL*, p. 159.

Esta «incompletitud ontológica», así la denomina Jonas, admite, sin embargo, grados de libertad. La imagen, elíptica, deja fuera de sí muchas cosas mediante una selección de rasgos «representativos», «característicos» o «significativos». Ya el hecho de que la imagen comparezca ante la vista constituye una primera selección: «la naturaleza humana ha elegido de antemano el aspecto visual como el más representativo de las cosas»<sup>814</sup>. Cuanto mayor sea la incompletitud con la que se presenta la imagen, dependiente del éxito de la selección, mayor será la libertad. Esta incompletitud, que implica el incremento del parecido esencial, nos conduce a la idealización.

A esta omisión y selección de los rasgos seleccionados en la representación puede añadirse la alteración de estos. Aquí se abre ya una brecha entre la imagen y su parecido a costa de la selección en pro de lo simbólico. Esta alteración de los rasgos representados puede ir, según Jonas, desde el tenue desplazamiento con la finalidad de subrayar un rasgo, hasta la caricatura más exagerada. De hecho, es inseparable cierto apartamiento de lo dado en su paso por un medio humano. La imagen es, así, indefinidamente tolerante:

Las involuntarias sobresimplificaciones y deformaciones de los dibujos de los niños, o la soberanía de la intención artística, puede que dejen únicamente débiles huellas de parecido con el objeto representado. Sin embargo, tanto para el artista como para el espectador, mientras la intención siga siendo reconocible ni siquiera esos forzados parecidos dejarán de ser representaciones del objeto en cuestión<sup>815</sup>.

Aquí vuelve a aparecer la ya citada imaginación. Para Jonas no hay límites para esta, de modo que la función representativa pasa del parecido real, denominada «representación reproductiva», al mero reconocimiento de la intención, siendo relevada por la «representación vicaria». Se consigue así una «emancipación de la “literalidad” de la reproducción», cuyo resultado llega a ser la escritura ideográfica. Por tanto, para Jonas la facultad de hacer imágenes abre el camino para la invención, pues:

Desde el principio la abstracción y la estilización son inherentes al proceso de representación mediante imágenes, por cuanto las exigencias de economía de la transmisión coinciden con las de la libertad de la misma, y en ejercicio de esta libertad se puede llegar a abandonar por entero la norma de lo dado a favor de la creación de formas nunca vistas [...] <sup>816</sup>.

Volviendo a lo señalado unas líneas atrás, la imagen se representa mediante la forma visual, pues el sentido de la vista es el que concede, como vimos, una mayor

---

<sup>814</sup> *PV*, p. 221; *POL*, p. 160.

<sup>815</sup> *PV*, p. 222; *POL*, p. 161.

<sup>816</sup> *PV*, p. 223; *POL*, p. 162.

libertad de representación, tanto por los datos que podemos elegir como por el número de variables que permite. A pesar de todas las variantes, el objeto sigue siendo identificable y siempre representa lo mismo, pues la identidad de su forma descansa en la relación existente entre sus partes. De este modo, la vista es el país de la abstracción, pues nos permite separar el objeto cerrado en sí mismo del estado afectivo de la sensación y, también, la conservación de la identidad y la unidad a lo largo de las transformaciones externas.

Veamos esto, con Roberto Rubio<sup>817</sup>, a través del *ejemplo de la silla*. Cuando veo una silla, puedo estar mirándola desde innumerables ángulos distintos, captando no más que escorzos de la misma, y sin embargo percibirla como «una silla» en su totalidad y unicidad. De manera similar, puedo estar bajo diferentes condiciones de iluminación, captándola bajo diversas tonalidades y brillos, a múltiples distancias de ella y a diferentes tamaños y aun así puedo reconocerla como una y la misma silla. Es imprescindible, entonces, que en la visión se dé la posibilidad de ir más allá de la presentación actual y particular del objeto, para aprehender su identidad, para saber que se trata de una “silla” y no de otra cosa.



Este es el paso, sostiene Gerardo Téllez<sup>818</sup>, que posibilita a Jonas presentar las condiciones de posibilidad de la actividad pictórica: de la percepción de la similitud a la facultad, más fundamental, que es capaz de separar el *Eidos* de la percepción concreta, de lo que aparece de la percepción, es decir, separa la forma de la materia tal como es percibida.

Rubio señala la posible conexión entre la idea de percepción de Jonas con la teoría *Gestalt*, en la cual la «forma» es el modo fundamental en que los objetos son percibidos; permite la «sustracción» de la realidad inmediata de los mismos con el fin de abordarlos mediante la imaginación. La percepción de la forma de un objeto equivale a darle

---

<sup>817</sup> RUBIO, R., *op. cit.*, p. 4.

<sup>818</sup> TÉLLEZ, G., «Homo pictor: la ontología de la imagen en Hans Jonas», en: *Mutatits Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, n° 2, 2014, p. 119.

significación, darle sentido, adherirle conceptualidad<sup>819</sup>. Si bien no parece atribuirle a Jonas un conceptualismo tan fuerte de la percepción, Rubio sí señala como interesante reflexionar sobre el «compromiso que Jonas pueda tener con un conceptualismo de la percepción, dada su adherencia a principios fundamentales de la psicología Gestalt»<sup>820</sup>.

Volviendo a los rasgos esenciales de la imagen, si bien está in-corporada, también está inactiva ya que no tiene sustancia: «puede representar lo peligroso, sin ponernos en peligro; lo nocivo, sin producir el menor daño; el objeto de deseo, sin saciar a este último»<sup>821</sup>, es decir, lo representado en la imagen está en una existencia no dinámica. La cosa-imagen comienza su propia historia, pero, en su función de imagen, deja de valer por sí misma. Su presencia actual, afirma Jonas:

niega poseer el estatus de un efecto que sigue implicando su causa. Desde esa actualidad atemporal, la imagen sale al encuentro del espectador, que sí está atado al tiempo, en una presencia que se ha sacudido la sombra de su propio devenir en igual medida que permanece sustraída al flujo del devenir del espectador<sup>822</sup>.

En la imagen se rompe el nexo causal: «Está en su mano representar cualquier situación causal, incluida la de pintar imágenes, pero ni siquiera entonces representa la causalidad de su propio devenir»<sup>823</sup>, a no ser que, intencionadamente, la imagen delate esa causalidad en su técnica visible como ocurre en van Gogh con su pincelada, dándose así un desplazamiento del interés representativo hacia el expresivo, modificando el cometido de la imagen como tal y al que nos estamos refiriendo aquí<sup>824</sup>.

Y es que precisamente la autonegación del portador a favor de la imagen se logra, para Jonas, gracias a la diferenciación entre lo representado, la representación y lo que representa. La imagen se cierne así en el aire como una tercera entidad ideal entre esas dos realidades reales, haciendo posible su presencia no causal y alejándola de la contingencia del acaecer real<sup>825</sup>.

---

<sup>819</sup> RUBIO, R., *op. cit.*, p. 5.

<sup>820</sup> *Ibid.* p. 6.

<sup>821</sup> *PV*, p. 223; *POL*, p. 163.

<sup>822</sup> *PV*, p. 224; *POL*, p. 163.

<sup>823</sup> *Ibid.*

<sup>824</sup> *Cfr. PV*, p. 224, nota al pie 4; *POL*, p. 164, nota al pie 4.

<sup>825</sup> *Cfr. PV*, p. 225; *POL*, p. 164.

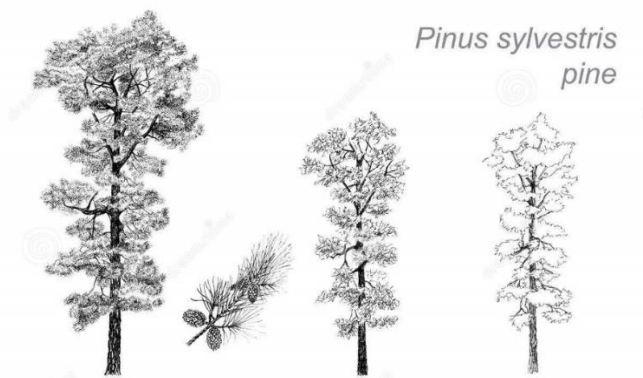
Jonas insiste en que la diferencia entre la imagen y el objeto representado se basa en la posibilidad de que haya muchos parecidos diferentes, muchas imágenes del mismo objeto:

tantos parecidos como aspectos suyos pueda haber con arreglo a las variables de la comparecencia visual (según sea su posición y perspectiva que presentan variantes sensibles) y a su vez tantas imágenes como posibles transcripciones de esos aspectos pueda haber con arreglo a las variedades de selección (incompletitud ontológica que admite grados de libertad) y de las diferencias individuales (diferencias positivas)<sup>826</sup>.

Pero aún más, «una imagen puede representar un número indefinido de objetos».

Así, añade Jonas<sup>827</sup>:

una figura de *Pinus sylvestris* contenida en un manual de botánica es una representación no de este o de aquel pino individual, sino de cualquier ejemplar de esa especie determinada.



Por tanto, para nuestro autor, la imagen nos permite el acceso sensorial a la universalidad pues la representación tiene lugar mediante la forma yendo a su esencia propia.

## 6.2 LA FACULTAD REPRESENTATIVA

Pero la investigación de Jonas no se queda en las propiedades de las imágenes, sino que el sujeto ha de poseer unas propiedades que le permitan hacer y captar éstas. He aquí donde reside la clave de la diferencia entre el animal y el hombre: la facultad representativa.

Veamos aquí el ejemplo que nos sugiere Jonas para ponernos en antecedentes. En el caso de que un pájaro o un hombre se encuentren con un *espantapájaros* ambos lo percibirán con forma humana. Sin embargo, el pájaro puede tomarlo como un hombre

---

<sup>826</sup> PV, p. 225; POL, p. 165.

<sup>827</sup> PV, p. 226; POL, p. 165.

siendo así engañado pues, si no lo fuera, el espantapájaros no cumpliría su cometido, para ello entra en juego cierta diferenciación sensible. El hombre interpretaría el espantapájaros como la representación de otro hombre, pudiendo ser ésta más o menos refinada. Esto se debe a la capacidad que posee de percibir parecidos<sup>828</sup>, ahora bien, de una manera concreta. Ésta no se debe a la agudeza de la percepción sensible y la capacidad visual de diferenciación del humano, sino «allí donde nosotros percibimos mero parecido, el animal percibe o bien una cosa o bien otra, pero no las dos *en una*, como hacemos nosotros cuando captamos el parecido en cuestión»<sup>829</sup>. Es decir, la diferencia reside en la capacidad de percibir el parecido como «*mero parecido*»: «La imagen no es sino imagen *de* algo, del objeto representado, con el que no se funde ni aun el mejor de los parecidos»<sup>830</sup>.

La posibilidad de percibir el parecido de la imagen como «mero parecido» se debe a la mencionada distinción entre la imagen (que posee una dimensión conceptual por sí misma<sup>831</sup>) y su portador físico y el objeto representado tanto de una como de otro. El objeto que percibimos solo representa una cosa -que comparece solo como representada-, de este modo «el miembro intermedio que queda suspendido entre las dos realidades físicas, el *eidos* como tal, se convierte en el auténtico objeto de la experiencia»<sup>832</sup>.

Se produce aquí una separación intencional de materia y forma, que permite la presencia de lo ausente físicamente en la imagen, a la vez que lo que se encuentra físicamente presente se niega a sí mismo. Frente a este hecho específicamente humano nos encontramos con la incapacidad del animal, ya señalada por Heidegger<sup>833</sup>, de percibir el objeto como tal, interesándose únicamente por la cosa presente sensible, por la realidad y ésta no sabe nada de la representación.

---

<sup>828</sup> Al igual que Aristóteles, Jonas defiende que para la producción o la comprensión de imágenes es fundamental la percepción de la semejanza. En cada percepción conocemos cómo se presentan las cosas, tomando cada una de ellas por la misma y ninguna por otra cosa, es decir, «es el darse directamente de lo presente en su presencia».

<sup>829</sup> *PV*, p. 227; *POL*, p. 166.

<sup>830</sup> *Ibid.*

<sup>831</sup> *Cfr. PV*, p. 227; *POL*, p.166.

<sup>832</sup> *DE*, p. 51.

<sup>833</sup> Heidegger en su estudio sobre la animalidad de los años 1929-1930 apuntaba, siguiendo a Uexküll, que el animal solo se relaciona con la cosa presente sensible [LECAROS, J.A., *op. cit.*, p. 149].

## 6.3 LA ABSTRACCIÓN

Partamos de la consideración jonasiana de la percepción como un percatarse de lo existente, de la realidad del objeto como co-existente conmigo aquí y ahora. Sin embargo, en la percepción sensible se abre una paradoja y es que «la afectividad sentida de su dación», que da testimonio de la realidad de lo real en la realidad del propio estar afectado, «debe suprimirse en parte para que sea posible captar la *objetividad* de lo real, su subsistir en sí mismo separadamente»<sup>834</sup>. Esto se logra gracias a la *vista*, que va más allá del encuentro y posibilita la abstracción sin la cual la sensación no alcanzaría el nivel de la percepción. La abstracción consiste, precisamente, en la rescisión del estado de excitación sensible, consiguiendo así una neutral libertad gracias a la cual lo otro aparece como otro, con independencia del sujeto de percepción (imagen) en la misma percepción (objeto).

Pero aún más, la vista no sólo logra esta primera abstracción separando el objeto cerrado en sí mismo del estado afectivo de la sensación, sino que logra lo que Kant denominó «la síntesis del reconocimiento», es decir, la conservación de la identidad y unidad del objeto «a lo largo de todo el recorrido de las posibles transformaciones de sus manifestaciones externas, cada una de las cuales es ya en sí misma una multiplicidad sintético-simultánea»<sup>835</sup>. Esto es, los aspectos concretos que se dan en cada caso presentan una especie de imagen del objeto permitiendo el reconocimiento del mismo mediante un parecido que incluye en sí desemejanza. Por ello, en palabras de Jonas, «la abstracción, la representación, el simbolismo -rasgos típicos de la función de la imagen- inhieren ya en la vista como el más integrador de nuestros sentidos»<sup>836</sup>.

### 6.3.1 La imaginación

En el desprendimiento de la imagen del objeto «la presencia del *eidos* se independiza de la presencia de la cosa»<sup>837</sup> permitiendo al ser humano dar un paso más en su capacidad de producir imágenes, pues logra, gracias a ello, traducir un aspecto visual a una semejanza material. Para Jonas ya en la percepción visual, como vimos, estaba implícito el dar un paso atrás para apartarse de la adherencia del entorno proporcionado

---

<sup>834</sup> *PV*, p. 229; *POL*, p. 168.

<sup>835</sup> *Ibid.*

<sup>836</sup> *PV*, p. 230; *POL*, p. 170.

<sup>837</sup> *PV*, p. 231; *POL*, p. 170.



por la libertad de la perspectiva distanciada<sup>838</sup>. Ahora hay, además, un apartarse de segundo orden cuando se distingue la apariencia de la realidad y se dispone libremente de la presencia aparente de ésta.

Es con la imaginación con la que alcanzamos esta libre disposición, que permite, así, distinguir entre el recuerdo humano y la memoria animal. En ésta última son las necesidades o la percepción, es decir, las circunstancias, las que lo dirigen al pasado sin llegar a saber si en dicho ejercicio de memoria se hacen presente imaginativamente los objetos. Sin embargo, la imaginación tiene una facultad de reproducción libre en tanto que posee las imágenes de las cosas, lo cual le permite alterarlas e ir más allá de la mera memoria animal, así, afirma Jonas:

La imaginación separa pues el *eidos* recordado del acontecimiento del encuentro individual con el objeto, de modo que libera a este de los azares de espacio y tiempo. La libertad así obtenida es una libertad al mismo tiempo de distancia y dominio<sup>839</sup>.

Para nuestro autor la imagen externa, mediante la cual representamos, es recuerdo exteriorizado del objeto, haciendo innecesaria la experiencia real, pues pone «a nuestra disposición algo de su contenido esencial sin necesidad de recurrir a ella»<sup>840</sup>. En la representación externa nuestra imagen se vuelve comunicable y pasa a ser patrimonio común, es decir, se pone al servicio de la comunicación, redundando en beneficio de la percepción y del saber. Precisamente, la capacidad del ser humano para re-crear las cosas «en su imagen» hace, para Jonas, que el *homo pictor* se someta al criterio de la verdad. Independientemente de su grado de verdad, toda representación implica un reconocimiento previo de la cosa tal como es:

*La adequatio imaginis ad rem*, que precede la *adequatio intellectus ad rem*, es la primera forma de la verdad teórica, la precursora de la verdad de la descripción verbal, que a su vez es la precursora de la verdad científica<sup>841</sup>.

---

<sup>838</sup> Cfr. ALONSO, M., «El concepto de distanciamiento en la antropología filosófica del siglo XX: Ortega, Blumenberg y Jonas» en: *Eikasia: revista de filosofía*, n. 86, 2019, pp. 115-136.

<sup>839</sup> *DE*, p. 52. Jesús Conill subraya cómo la capacidad anticipatoria, o la de prever consecuencias, o la de su evaluación, o la capacidad para conectar medios y fines o elegir alternativas se debe a su capacidad de imaginar. El hombre, cuya vida es peligro, aventura, riesgo y drama, se mueve ante las incertidumbres mediante ficciones cuya fuente radica en la imaginación. Producto de ésta son la verdad, el bien, el mal, la ciencia, la técnica, la moral [Cfr. CONILL, J., *El enigma...op. cit.*, p. 208].

<sup>840</sup> *PV*, p. 232; *POL*, p. 171.

<sup>841</sup> *DE*, p. 52.

Por tanto, para Jonas la intención primordial del hombre pictórico es representar algún tipo de veracidad de la imagen con el objeto retratado, es decir, adecuar la imagen al objeto. Este parece ser el primer esfuerzo en esta dirección<sup>842</sup>.

### 6.3.1.1 *La experiencia de verdad y la imagen*

Permítasenos aquí hacer una digresión sobre la verdad, pues mediante la elaboración de imágenes el hombre se esfuerza por alcanzar la verdad, si bien no es el lugar original para la experiencia de la verdad como tal, el cual se halla en un plano aún más primitivo, menos susceptible para Jonas de ser elegido libremente, pero veamos cómo llegamos, mediante la imagen, a la verdad teórica<sup>843</sup>.

Partamos del hecho de que ya intuitivamente nos acercamos al carácter empático y antitético de la experiencia de la verdad, «que se desmarca del flujo normal de aceptación de los fenómenos y contra el fondo del error y la falsedad»<sup>844</sup>. Por tanto, la experiencia de la verdad incluye un elemento de negación, es decir, «la capacidad de verdad presupone la capacidad de negar», por lo que sólo quien posee la libertad para decir que *no* puede optar por la verdad: «la experiencia de la verdad es en sí misma testimonio y ejercicio de un cierto tipo de libertad»<sup>845</sup>. Esta negación es de carácter defensivo y no ofensivo, soy víctima de un engaño, bien por equivocación perceptiva, bien por la mentira de las personas:

el acontecimiento de la verdad tiene primero el carácter del des-engaño (a saber de la superación del engaño en que había caído yo mismo) y mucho más tarde el del descubrimiento o des-ocultamiento (de las cosas que estaban ocultas: esta es la fórmula de Heidegger para el sentido original de la noción de verdad)<sup>846</sup>.

Somos víctimas de una verdad que parece querer esconderse en los datos fenoménicos de su presencia.

La primitiva vivencia de la verdad se da de manera más elemental y temprana en la apariencia engañosa para los sentidos por lo que, para Jonas, «el lugar original de la falsedad y la verdad es la percepción»<sup>847</sup>. De ello se sigue que la facultad de contemplar

---

<sup>842</sup> DUARTE, M.B., *op. cit.*, p. 110.

<sup>843</sup> Tampoco es referido a la verdad moral la cual implica veracidad en el trato con las personas que nos rodean y que tomó del concepto que aquí se desarrolla en todas las escuelas filosóficas.

<sup>844</sup> *PV*, p. 237; *POL*, p. 175.

<sup>845</sup> *Ibid.*

<sup>846</sup> *PV*, p. 238; *POL*, p. 176.

<sup>847</sup> *Ibid.*

la forma gracias a la abstracción de su presencia es la primera expresión de la libertad positiva, aquella «que debe completar a la negativa a fin de que la experiencia de la verdad adquiera toda su plenitud»<sup>848</sup>.

Sólo cuando percibo falsamente y esta percepción no es sustituida por la correcta, sino que se retiene para ponerla como falsa frente a la correcta (gracias a la capacidad de recordar), es decir, sólo si lo correcto se refiere a lo falso puedo aprehender la nueva cualidad. En palabras de Jonas:

El hecho de que el mundo nos puede jugar malas pasadas, es decir, a nuestros sentidos y a los criterios adquiridos en el curso de nuestra experiencia perceptiva, es la base prelógica, prelingüística y presimbólica del fenómeno de la verdad. [...] Ser verdadero quiere decir ante todo ser auténtico, fiable y sin disfraz. La fuente “verdadera” es la que no defrauda. Pero la autenticidad solo llega a descubrirse con la experiencia de su contrario, que además debe ser retenido en el espíritu para proceder posteriormente a operaciones de comparación y contraste<sup>849</sup>.

De este modo, concluimos afirmando, con Jonas, que el reino de la palabra no es el único y necesario lugar donde encontrar el fenómeno de la verdad, sino que:

La representación por medio de una imagen, más cercana al mundo de la percepción que el simbolismo abstracto del lenguaje y menos relacionada que este último con la finalidad práctica de entenderse, es un ejercicio fundamental de los esfuerzos humanos en pos de la verdad por lo que hace al mundo visible. Todo retrato de cosas incluye un saber acerca de ellas y se ve sometido a los criterios del saber. Una imagen es verdadera, o verdadera en parte, o bien falsa. Siempre y cuando no se contemple desde un punto de vista estético (o mágico), la imagen no tiene otra razón de ser que la relación veritativa, esto es, la adecuación al objeto representado<sup>850</sup>.

### **6.3.2 El control de la motilidad**

Volviendo al hombre que, gracias a la capacidad de abstracción e imaginación, recrea, también puede crear cosas nuevas. Esa libertad de reproducir una semejanza le permite a su vez poder apartarse de ella. El poder de crear lo verdadero y el poder de crear lo nuevo son una misma capacidad. Así, la dimensión corpórea va a desempeñar un papel fundamental en la producción de artefactos. Aquí entra en juego otra libertad más en la producción pictórica presente en el hecho de «hacer las imágenes», para lo cual Jonas se refiere al dominio que el ser humano tiene sobre su cuerpo. Sólo con la libertad espiritual propia de la imaginación puede este proceder a la representación, y la libertad motora que

---

<sup>848</sup> PV, p. 239; POL, p. 177.

<sup>849</sup> PV, pp. 242-243; POL, p. 180.

<sup>850</sup> PV, p. 244; POL, p. 181.

aquí entra en acción repite una vez más la imaginativa: «El paso de la imaginación a la representación y la manera en que la segunda se deja guiar por la primera son tan libres como lo es el imaginar mismo»<sup>851</sup>.

Nos encontramos aquí el hecho clave de toda la reflexión: lo «transanimal», lo peculiar humano: la capacidad de controlar su motilidad en base a conceptos imaginados interiormente y proyectados deliberadamente<sup>852</sup>. Este control eidético de la motilidad le otorga al ser humano la libertad de ejecución externa (*homo faber*) que, unida a la libertad de creación interna otorgada (*homo sapiens*) por el control eidético de la imaginación, hacen posible la libertad humana. Por ello, el *homo pictor* en tanto expresión de «ambos controles en una misma evidencia intuitiva e indivisible, indica el punto en el que las nociones de *homo faber* y *homo sapiens* no solo se unen, sino que se revelan como una y la misma»<sup>853</sup>. Nos encontramos, por tanto, que «la capacidad de hacer imágenes resulta ser la clave para la comprensión de la racionalidad encarnada del ser humano. En otras palabras, el *homo pictor* es el fundamento corpóreo de la capacidad del ser humano para crear un lenguaje simbólico o convencional [...]»<sup>854</sup>.

### **6.3.3 Dar a las cosas una nueva existencia en el símbolo. Imágenes y palabras**

Jonas reconoce en *El principio Vida* que el lenguaje es lo más constitutivo y central del hombre<sup>855</sup>, sin embargo, es un concepto inseguro que no lo hace apto para el

---

<sup>851</sup> DE p. 53.

<sup>852</sup> El hombre tiene para Jonas capacidad de control eidético de su movilidad, de la actividad muscular, la cual no tiene que ir regida por esquemas fijos de estímulo-reacción, sino «por una forma libremente elegida, interiormente imaginada e intencionalmente proyectada» [DE, p. 54].

<sup>853</sup> PV, p. 234; POL, p. 173; DE, p. 54. Justamente es lo contrario, como bien expone Jesús Conill, a lo que sostenía Nietzsche, para quien no son compatibles el *homo sapiens* y el *homo faber*, pues mientras el primero hace hincapié en la verdad (animal verdávoros), el segundo lo hará en la utilidad (animal fantástico). También Conill señalará que tampoco para Ortega es necesaria esta contraposición pues el hombre posee una función imaginativa, la fantasía, que ha dotado a su vida interna de una gran riqueza que expresa gracias al lenguaje simbólico. El hombre tiene la capacidad de ensimismarse en tanto posee intimidad, sí mismo; el hombre «puede retirarse del mundo y ensimismarse». Es gracias a esta capacidad de sustraerse del mundo como logra liberarse de las cosas y reobrar sobre ellas transformándolas gracias a la técnica [Cfr. CONILL, J., *El enigma...op. cit.*, p. 211].

<sup>854</sup> LECAROS, J.A., *op. cit.*, p. 150

<sup>855</sup> Cfr. PV, p. 218; POL, p. 158. Así Jonas, como veremos luego, asegura que: «Sin un entorno de lenguaje que se dirige a él, el joven animal humano, aunque sobreviviera físicamente, no se convertiría en un ser humano» [MEC, p. 256]. Luis Duch dirá, en la misma línea y siguiendo a Gusdorf, que «el lenguaje es el ser del hombre que ha alcanzado la conciencia de sí mismo, que se ha abierto a la trascendencia» [DUCH, Ll., *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona 2007, p. 80].

fin propuesto: destacar una manifestación vital que, indudablemente, permita la radical diferencia con el animal (más allá de orgánica entre ellos). Partamos del siguiente texto:

Entonces el Señor Dios modeló de la tierra todas las bestias del campo y todos los pájaros del cielo, y se los presentó a Adán, para ver qué nombre les ponía. Y cada ser vivo llevaría el nombre que Adán le pusiera. Así Adán puso nombre a todos los ganados, a los pájaros del cielo y a las bestias del campo<sup>856</sup>.

Nuestro autor recurre a este bello paisaje del *Génesis* donde se relata la tarea que dejó Dios a los hombres: poner nombre a las criaturas. Esta es la primera acción del hombre, un acto eminentemente humano. Al nombrar a cada criatura viviente modelada por las manos de Dios el ser humano creó nombres de especies para toda la diversidad en la que se multiplicaría cada una de ellas.

Para Jonas las imágenes «hacen de manera visible lo que las palabras hacen de forma invisible: dar a las cosas una nueva existencia en el símbolo»<sup>857</sup>. En ambas ocurre algo análogo. El dibujar una imagen es expresión perceptible de la imagen interior de la cual el signo fónico es sólo la abreviatura y «que sólo por su generalidad puede referirse a una multiplicidad de individuos»<sup>858</sup>. Así, añade Jonas:

la producción de imágenes repite cada vez el acto creador que se halla escondido en el residuo del nombre como un simbólico volver-a-hacer el mundo. Lo que demuestra la imagen es lo que también el uso de los nombres presupone indudablemente: la disponibilidad del *eidōs*, más allá de las cosas singulares, para la comprensión, la imaginación y el discurso humanos. En los signos ideográficos coinciden de manera visible la imagen y la palabra<sup>859</sup>.

Veremos posteriormente cómo Jonas entiende la palabra como portadora de la historia<sup>860</sup>.

#### **6.4 LA DIFFERENTIA SPECIFICA**

En lo expuesto en las páginas anteriores encuentra Jonas la respuesta a su búsqueda de la *differentia specifica* del hombre.

---

<sup>856</sup> Gn 2, 19-20.

<sup>857</sup> DE, p. 54. Para Jesús Conill «El hombre es un animal de símbolos, *homo significans*, portador, hacedor y soportador de símbolos; su capacidad más radical, para muchos, es la de *simbolización*; de ahí que se lo haya considerado como animal estructural, hermenéutico, simbólico» [CONILL, J., *El enigma...op. cit.*, p. 208].

<sup>858</sup> DE, p. 55.

<sup>859</sup> *Ibid.*

<sup>860</sup> *Vid.*, Capítulo 8.1.

Si aquellos exploradores venidos del espacio se encontraran con nuestras imágenes, desde las más primitivas a las más perfectas, en todo caso pueden estar seguros de haberse encontrado con el hombre. Un ser que goza de libertad espiritual y corporal, que da nombre a las cosas<sup>861</sup> y, además, es *posible* que la abstracción patente en esto último se pueda convertir en «la abstracción de la forma geométrica y del concepto racional, y que el control físico que se echa de ver en la producción de dichos parecidos, en combinación con la mencionada abstracción, lleve algún día a la tecnología»<sup>862</sup>.

La mencionada diferencia reside, por tanto, para Jonas, en el hallazgo de parecidos artísticos. Ahora bien, ésta es una posibilidad a desarrollar dependiente de la contingencia histórica, una posibilidad mostrada por la facultad de hacer imágenes:

el nivel de una *mediatez* no animal en la relación con objetos, y de una distancia respecto de la realidad que esa mediatez mantiene abierta a la vez que tiende un puente por encima de ella. La existencia de imágenes, que muestra a la forma sustraída al *factum*, es prueba de ese nivel y, en su ilimitada promesa, basta como evidencia de la libertad humana<sup>863</sup>.

Para Jonas la mera *representación sensible intentada* es un testimonio de la libertad trans-animal del hombre, a partir de la cual se desarrollará la razón. De este modo, se abre para nuestro autor un abismo que separa la relación animal con el mundo del más primitivo intento de una representación, el cual a su vez se diferenciará de las construcciones geométricas, pero mientras que ésta es una diferencia de grado, entre el animal y el hombre se abre un abismo metafísico.

## 6.5 CONCLUSIÓN

Lo visto hasta ahora nos lleva a decir que la función imaginativa a cargo del control eidético está en la base de la actividad productiva, del lenguaje y de la racionalidad. Y es que la imaginación, que pasa a formar parte de la percepción humana, abre una nueva mediación al interponer el *eidós* abstraído y mentalmente manipulado entre el sentido y el objeto real. Es decir, el hombre comienza a percibir las cosas mediado

---

<sup>861</sup> Podríamos aludir aquí con más detalle a la propuesta de Lluís Duch. Él, partiendo de Gusdorf, sostiene que «la capacidad de “empalabrar” la realidad y de “empalabrarse” a sí mismo constituye la irrupción de lo humano (y, desgraciadamente, con mucha frecuencia también, de lo inhumano) en el mundo». Por eso para Duch, «la palabra humana *crea* al ser humano concreto; [...] crea el tiempo, la espacio-temporalidad en cuyo interior el ser humano se presenta y representa; [...] nombran lo ausente, lo distante, lo que ha de venir» [DUCH, Ll., *op. cit.*, pp. 79-80].

<sup>862</sup> PV, p. 235; POL, p. 174.

<sup>863</sup> *Ibid.*

también por las imágenes formadas previamente<sup>864</sup>. El teólogo francés Chauvet sostendrá, de hecho, que nunca percibimos realmente la realidad física, sino que lo que afecta a los sentidos es la realidad semiológica, es decir, un constructo cultural, así lo real es inalcanzable, sólo filtrado a través de la lentilla del lenguaje<sup>865</sup>. Cassirer también afirmaba que el hombre no ve la realidad cara a cara, sino que, en realidad, conversa consigo mismo envuelto en un medio artificial (lenguaje, mitos, arte) que se interponen en su relación con el entorno. Jonas va a considerar previo al lenguaje el orden simbólico proporcionado por la percepción. Lo que hace única a la especie humana no es ni su capacidad racional lingüística ni su poder técnico, sino precisamente la capacidad de representación por imagen, es decir, el uso de una figura sensible para hacer visible algo ausente<sup>866</sup>. La libertad que da el *Eidos* le permite al hombre crear lo verdadero y, también, lo nuevo.

De este modo Jonas, al tratar las diferencias ontológicas sobre la perspectiva de la mediaticidad y la inmediatez de las interacciones de los seres vivos con el medio, propone que cuanto mayor es la mediación, mayor libertad disfrutará el ser vivo. Apunta así a una nueva manera de concebir la relación del hombre consigo mismo como especie, con los otros seres vivos y con el mundo<sup>867</sup>. Asimismo, si el hombre es irremediabilmente mediado por imágenes y tiene la potencia para modificar la suya propia, es decir, fabricar imágenes, esta diferencia ontológica indica una posición de responsabilidad. Y es aquí donde se encuentra, remarca Bobsin, la relación entre los conceptos de inmediatez y mediatez como manifestaciones de la libertad de la naturaleza y la propuesta ética de Jonas. El hombre es responsable de la imagen del hombre y también de su transformación en una nueva representación en la cual el hombre esté más integrado y comprensivo en relación a la manifestación de vida y su valor intrínseco.

---

<sup>864</sup> BOBSIN, M., *op. cit.*, p. 113.

<sup>865</sup> CHAUVET, L.M., *Símbolo y sacramento*, Herder, Barcelona 1991, pp. 92-93.

<sup>866</sup> RUBIO, R., «Hans Jonas como teórico de la imagen» en: *Alter* [En línea], nº 22, 2014, consultado el 16 diciembre 2017. URL: <http://journals.openedition.org/alter/293>.

<sup>867</sup> BOBSIN, M., *op. cit.*, p. 115.

## CAPÍTULO 7

### LA TUMBA: EL *HOMO SAPIENS*

*La muerte es de la vida, igual que el nacer,  
como el andar está lo mismo en alzar el pie que en volverlo a la tierra.* Tagore<sup>868</sup>.

Decía el gran poeta español Federico García Lorca: «Como no me he preocupado de nacer, no me preocupo de morir». Sin embargo, el tema de la mortalidad ha preocupado al hombre desde el inicio de los tiempos y se ha intentado responder a la pregunta por su enigma de las más diversas formas. El debate actual sobre la misma no es menor, aunque se centra en cuestiones biomédicas como el alargamiento de la vida, el rejuvenecimiento o la inmortalidad, lo cual conlleva a su vez grandes y graves implicaciones éticas.

Puede resultar paradójico dedicar un capítulo de nuestro estudio a la cuestión de la muerte cuando nuestro autor, así lo hemos defendido, es un entusiasta de la vida, de las posibilidades de ésta. Pero vida y muerte están, y es subrayado constantemente por Jonas, estrechamente unidas: muerte como término de la vida biológica (cesión de funciones vitales) y muerte como fin de la vida biográfica.

La mortalidad, ha sido y es uno de los grandes enigmas de la existencia humana aun siendo intrínseca a ésta. Bien es verdad que la muerte, «el conocimiento de la propia muerte, saca al hombre del letargo y el sopor, colocándolo frente de sí y obligándole a preguntarse por sí mismo»<sup>869</sup>. La muerte es, como afirmaba Lévinas, una mezcla de amenaza inminente que no perdona y de aplazamiento que permite reaccionar y huir<sup>870</sup>.

Si bien en un primer momento abordaremos la cuestión de la muerte desde la ontológica, en un segundo daremos el salto a la óptica, pues Jonas intentará abordar la respuesta del hombre a su finitud, preguntándose por dos conceptos que retomaremos en capítulos posteriores como son la eternidad y la inmortalidad. Por último, recorreremos con Jonas la aproximación bioética a la cuestión de la muerte partiendo de su definición pragmática, para abordar después la difícil cuestión del derecho a morir.

---

<sup>868</sup> TAGORE, R., *Pájaros perdidos*, 267, en *Obra escogida*, Madrid 1981, p. 1194.

<sup>869</sup> VICENTE ARREGUI, J., «Sobre la muerte y el morir» en: *Scripta Theologica* 22, 1990, p. 113.

<sup>870</sup> Citado en: GEVAERT, J., *El problema del hombre*, Sígueme, Salamanca 2003, p. 288.



## 7.1 LA PROPUESTA DE JONAS DENTRO DE SUS TEORÍAS SOBRE LA VIDA

No expondremos de nuevo lo ya comentado en el capítulo 2 del presente trabajo acerca de las teorías de la vida, aunque sí conviene esbozar de manera sencilla la visión jonasiana sobre la vida y la muerte en la historia del pensamiento.

El problema de partida al que se enfrentan las distintas teorías e interpretaciones humanas del ser es a la existencia de vida sentiente en un mundo material incapaz de hacerlo y en el que la muerte, dice Jonas, triunfa sobre la vida<sup>871</sup>.

Así, para el panvitalismo todo es vida, ser es lo mismo que tener vida, el alma baña toda la realidad: «La vida domina y llena con su presencia todo el primer plano que se ofrece a la mirada directa del hombre»<sup>872</sup>. Esta es la visión del mundo primigenia, influida por su propia perspectiva, y por ello en él la muerte «es el enigma que mira fijamente a los ojos al hombre y contradice ese fenómeno comprendido, autoexplicativo, natural, que es la vida universal»<sup>873</sup>.

De ahí surgen el mito, el culto y la religión como respuestas al enigma de la muerte, una muerte antinatural e incomprensible. Por ello, Jonas afirma que éste fue el primer problema de la historia del pensamiento:

en las tumbas, que reconocen la muerte a la par que la niegan, se encarna la primerísima reflexión humana. De ellas ha salido la metafísica bajo las formas del mito y de la religión. Trata de dar solución a la contradicción básica: que todo es vida y que toda vida es mortal. Se enfrenta a este radical desafío, y para salvar la totalidad de las cosas niega la muerte<sup>874</sup>.

Por ello, el culto a los muertos y la fe en la inmortalidad son, en palabras de Jonas, un continuo enfrentamiento entre la vida y la muerte, en un mundo en el que el ser solamente es comprensible y real como vida, «y la atisbada constancia del ser solo se puede comprender como constancia de la vida, incluso más allá de la muerte»<sup>875</sup>.

En el Renacimiento y el pensamiento moderno, sin embargo, como ya se apuntó, lo natural y comprensible es la muerte mientras que lo problemático es la vida. Desde las

---

<sup>871</sup> *Cfr. PV*, p. 32; *POL*, p. 17.

<sup>872</sup> *PV*, p. 21; *POL*, p. 7.

<sup>873</sup> *PV*, p. 22; *POL*, p. 8.

<sup>874</sup> *PV*, p. 23; *POL*, pp. 8-9.

<sup>875</sup> *PV*, p. 23; *POL*, p. 9.

ciencias naturales se contempla la realidad como pura materia, desnuda de toda vida y el universo como un campo de masas inanimadas y fuerzas sin finalidad.

Ante el universo mecánico, por tanto, la vida, extraña, exige explicación, para lo cual es necesario «negarla, convertirla en una variante de las posibilidades de lo carente de vida»<sup>876</sup>. Y es que el lugar de la vida en el mundo queda, para el monismo mecanicista, reducido al organismo, el cual no es sino «una problemática forma y ordenación particular de la sustancia extensa»<sup>877</sup>.

Este es el pensamiento extendido hoy día, afirma Jonas, un pensamiento que entiende al organismo vivo, sentiente, tendente como un sutil engaño de la materia. De ahí que el cadáver sea el estado del cuerpo más fácil de comprender:

Solo con la muerte deja de ser misterioso el cuerpo vivo: con ella abandona el enigmático y poco ortodoxo comportamiento de los seres vivos y regresa al inequívoco y “familiar” estado del cuerpo dentro del conjunto del mundo corporal, cuyas leyes universales constituyen el canon de todo lo concebible. [...] Nuestro pensamiento está hoy bajo el dominio ontológico de la muerte<sup>878</sup>.

De las primeras reflexiones vitalistas hasta esta ontología de la muerte hay un paso que da el dualismo, reflexión que nace de la interpelación «en polvo te convertirás» que todo cadáver grita a los seres vivos; es el definitivo estado de corrupción que desvela lo pasajero de la vida y que no podía dejar de forzar al hombre a fijar su atención en la materia como carente de vida.

Así la muerte conquistó la realidad externa y el cuerpo era entendido como tumba del alma. La vida habitaba un cadáver, de modo que sólo se vive de modo aparente, por gracia del alma, durante la corta presencia de ésta. El alma se convertía en algo inconmensurable con cualquier otra cosa de la naturaleza.

En el gnosticismo no sólo el cuerpo sino todo el universo físico se convierte en sepulcro del alma, un territorio ajeno que no guarda relación con la vida. Esta separación alcanza su máximo hoy día cuando «el sepulcro se ha quedado vacío»<sup>879</sup>. Como afirma Jonas, «la escisión de la realidad en yo y mundo, ser interno y externo, espíritu y

---

<sup>876</sup> *PV*, p. 25; *POL*, p. 11.

<sup>877</sup> *Ibid.*

<sup>878</sup> *PV*, p. 26; *POL*, p. 12.

<sup>879</sup> *PV*, p. 29; *POL*, p. 14.

naturaleza, tan largo tiempo sancionada por el dogma religioso, había preparado el terreno para los sucesores postudalistas»<sup>880</sup>.

Para el dualismo podía haber materia sin espíritu, pero no percibió que también puede haber espíritu sin materia. Y esos dos monismos particulares, idealismo y materialismo, son herederos de un dualismo que, según Jonas, no debe ser abolido pero sí superado en una unidad de ser más alta «desde la cual los dos polos aparezcan como aspectos de la realidad del ser o fases de su devenir»<sup>881</sup>.

Como sabemos, este problema de la vida ha sido fuente de continua intranquilidad para las dos posiciones antitéticas de la ontología moderna: el materialismo y el idealismo, cuya clave de superación va a ser el cuerpo vivo, el organismo, pues, según Jonas:

[...] Al igual que fue en el cuerpo, concretamente en el hecho de la *muerte*, donde se reveló por primera vez la contraposición entre vida y no vida, cuya incesante presión sobre el pensamiento terminó por romper el primitivo panvitalismo y escindió la imagen del ser, así también es en la unidad concreta que se revela en la vida del cuerpo donde fracasa por su parte el dualismo de las dos sustancias. [...] El cuerpo que es capaz de vivir y de morir, que tiene mundo y es a la vez un trozo de ese mismo mundo, el cuerpo que puede tanto ser sentido como sentir, cuya forma externa es el organismo y la causalidad y cuya forma interna es ser en sí mismo y la finalidad: este cuerpo es el *memento* de la pregunta de la ontología que sigue sin resolver -qué es el ser- y habrá de constituir el canon de los intentos de respuesta futuros, que, más allá de las abstracciones particulares, habrán de acercarse al fundamento escondido de su unidad, y por lo tanto deberán aspirar a un monismo integral y situado en un nivel superior al de las alternativas<sup>882</sup>.

## **7.2 ACERCAMIENTO AL SER DE LA MUERTE EN LA CONTEMPORANEIDAD DE JONAS**

Para acercarnos a la concepción de la muerte en el contexto de nuestro autor, y así comprender mejor la postura del mismo, nos ayudamos de la propuesta que hace P. Schumacher en su libro *Muerte y mortalidad*. De él, ayudado por otras fuentes bibliográficas secundarias, nos adentraremos en tres autores contemporáneos y cercanos a Jonas como son Scheler, al que ya nos referimos al comienzo de nuestra investigación, Heidegger, quien -como ya vimos- tuvo una gran influencia sobre nuestro autor, y Sartre,

---

<sup>880</sup> *Ibid.*

<sup>881</sup> *PV*, p. 31; *POL*, p. 17.

<sup>882</sup> *PV*, p. 34; *POL*, p. 19.

autor existencialista cuyas reflexiones acerca de la muerte son muy pertinentes para nuestra investigación.

### 7.2.1 Max Scheler

Para Max Scheler la muerte es un fenómeno vinculado a la esencia de lo vital, un suceso natural hacia el cual se dirige la vida. Y la falta de creencia en la inmortalidad tiene su origen en la ciencia moderna, la cual, en su pretensión de neutralidad frente a todo valor, suprime la conciencia de muerte, negando su esencia y huyendo de la misma. Bien es verdad que la inmortalidad no es demostrable, por ello el progreso científico nada puede decir sin sobrepasar sus límites epistémicos. La existencia de una vida personal después de la muerte es objeto de intuición inmediata, para Scheler una «experiencia vital anterior a toda reflexión»<sup>883</sup>:

No sé, por tanto, una palabra de *si* la persona existe efectivamente después de la muerte, ni una palabra de *cómo* exista. [...] Que *no* continúe existiendo, jamás podré saberlo. Que continúe existiendo, jamás podré saberlo. [...] Pero yo *creo* que *continúa existiendo*, porque no tengo motivo alguno para suponer lo contrario, y se cumplen con evidencia, en esta creencia mía, las condiciones de la esencia de la persona<sup>884</sup>.

Respecto a la propia muerte Scheler se pregunta cómo un sujeto solitario «podría saber que la curva que trazan sus experiencias no continuará más allá de todos los límites», una razón para que un hombre que no haya experimentado nunca la muerte de nadie tenga la certeza de su condición mortal.

Para él la idea de muerte es un elemento constitutivo de toda conciencia vital, pues es una verdad esencial que se conoce a priori<sup>885</sup>. La muerte «se halla, dice Scheler, ya en toda “fase de la vida”, por pequeña que sea, y en la *estructura* misma de la experiencia»<sup>886</sup>. Es como conclusión de nuestro estar en camino como nos encontramos con la muerte, la cual consiste en «la *realización* más o menos contingente» de la esencia de muerte presente en la vida.

Todo proceso vital, propondrá Scheler, tiene tres dimensiones: presente, pasado y futuro, las cuales tienen tres extensiones: percepción, memoria y expectación, mediadas

---

<sup>883</sup> Citado en SCHUMACHER, B., *Muerte y mortalidad*, Herder, Barcelona 2018, p. 103.

<sup>884</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>885</sup> Como señala Schumacher, Scheler no se refiere a la sensación de proximidad de la muerte o al presentimiento de que la vida tiene que terminar, sino al conocimiento de la muerte, algo alojado más profundamente que las emociones.

<sup>886</sup> SCHUMACHER, P., *op. cit.*, p. 107.

a su vez por la razón, la asociación o la reproducción. Este proceso vital, constante, crece con el desarrollo del hombre, quien, en cada instante, observa como su pasado se extiende frente a un presente y un futuro que decrece.

Son las variaciones que experimenta el viviente en su estructura temporal lo único que le da la comprensión intuitiva de que avanza hacia un «no sería-ya-capaz-de-vivir», es decir, hacia la muerte. Por tanto, la existencia de un ser vivo, que tiene para él, a priori, un contenido limitado, experimenta una disminución del futuro y un aumento del pasado que le hace vivenciar su dirección hacia la muerte.

Ahora bien, podríamos preguntarnos con Schumacher si se puede extrapolar la vivencia de un instante a toda la vida orgánica o ¿podemos de ello concluir que el ser humano, en su tendencia hacia lo que ha de venir, hacia lo posible, tiene un final? ¿acaso tiene un conocimiento a priori de que sus posibilidades se van estrechando y por ello la vida va decreciendo?

Para Scheler en cada punto temporal se nos hace presente interiormente nuestra vida como totalidad cerrada con sus vivencias y su destino, asumiendo así la contingencia y finitud del ser humano, pues una vida que fuera ilimitadamente abierta no sería ni única ni total. Sin embargo, este intento de Scheler es «poco convincente», pues «los argumentos que proponen descansan sobre el presupuesto no demostrado de que la temporalidad [probado sin recurrir a la observación y la inducción] está delimitada por un pasado preciso y un futuro igualmente preciso»<sup>887</sup>.

### **7.2.2 Martin Heidegger**

Ahora bien, mientras que para Scheler la muerte es interna a la vida, algo que pertenece a su esencia, para Heidegger la muerte es lo que define la vida, lo que constituye al *Dasein* (ser-ahí) en su esencial poder-ser. El acercamiento a la muerte lo hará desde una ontología del *Dasein* que, supone, subyace a todo estudio óntico (biológico, médico, histórico, sociológico). Y es que el término muerte puede comprenderse ontológicamente como «morir propio» y en el nivel óntico bien como fenecer (propio del animal), bien como fallecer, el cual se encuentra en medio de los dos anteriores, pues fallecer está referido a la fase final del *Dasein*. El *Dasein* solo puede dejar de vivir cuando está muriendo ontológicamente: «solo un estar-vuelto-hacia-la-muerte, capaz de un “morir

---

<sup>887</sup> *Ibid.*, p. 114

propio”, puede abandonar la vida»<sup>888</sup>. El *Dasein* no puede ser su propia muerte pero sí es capaz de ser su «morir propio», ya que el estado de muerte no puede ser integrado en la estructura del *Dasein* porque pasando a ya-no-ser-ahí es imposible sentir este ya-no-ser.

La muerte no es sino la desaparición total e irreversible del sujeto, el retorno del *Dasein* a la nada, por lo que éste viviría entre dos abismos, la pre-concepción y la muerte ante lo cual solo puede estar emocionalmente angustiado.

Ahora bien, para Heidegger la muerte del otro es irrelevante al sujeto porque nunca experimentamos el morir de los otros como posibilidad de muerte del propio yo<sup>889</sup>, siempre es otro el que muere y «esa muerte del otro no conduce a descubrir y comprender la muerte como “el poder-ser más propio”, un conocimiento que me permitiría, entre otras cosas, alcanzar el estado de libertad y de totalidad de ser»<sup>890</sup>.

Por lo anterior, el morir óntico (fallecer) y el ontológico (el morir propio) son esencialmente míos, pues sólo al morir puedo decir «yo soy»:

Con la muerte, que se da siempre solo con mi morir, tengo delante de mí mi ser más propio, mi poder-ser de cualquier momento. [...] Yo mismo soy esa posibilidad constante y extrema de mí mismo, la posibilidad, claro está, de dejar de ser. [...] Así pues, el *Dasein* es en su esencia su muerte. Con la muerte lo que tiene por delante [...] es él mismo [...] en la posibilidad de dejar de ser<sup>891</sup>.

Y esas son las esencias de la subjetividad en Heidegger: el «ser-cada-vez-mío» de la muerte y su «no-transferibilidad».

Porque es imposible experimentar mi muerte en la muerte de los otros, Heidegger va a proponer la posibilidad de la experiencia propia de la muerte desde una ontología centrada en las nociones de aún-no-ser y de fin. Para ello, parte de la base de que el *Dasein* está arrojado y se halla en relación con su posibilidad, es un ser-posible, algo que puede ser y será, que «tiende hacia sus posibilidades, hacia su disposición a-ser, su propio poder-ser»<sup>892</sup>. Un *Dasein* que tiende hacia el futuro, hacia «la venida, dice Heidegger, en la que el *Dasein* viene hacia sí mismo en su más propio poder-ser»<sup>893</sup>. Y es que la temporalidad

---

<sup>888</sup> *Ibid.*, p. 121

<sup>889</sup> Como afirma Schumacher, Heidegger no menciona la pérdida existencial que sufre el superviviente con la muerte del otro causándole una conmoción existencial (p. 128).

<sup>890</sup> SCHUMACHER, P., *op. cit.*, p. 129.

<sup>891</sup> HEIDEGGER, M., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza Editorial, Madrid 2006, p. 392.

<sup>892</sup> SCHUMACHER, P., *op.cit.*, p. 134.

<sup>893</sup> HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2003, p. 343.

se realiza desde el futuro en el cual se produce la actualización de posibilidades. El *Dasein* está, por tanto, vuelto hacia el poder-ser que él mismo es, que es «proyección hacia su propio poder-ser, que se estira hacia el futuro como un por-venir, el *Dasein* es ante todo un anticiparse-a-sí» caracterizado por su «permanente inconclusión»<sup>894</sup>.

Lo que está por llegar es el fin, que Heidegger diferencia entre un haber-llegado-a-fin, que es el acabamiento o el término de un desarrollo que actualiza potencialidades en el cual la muerte sería la plenitud del *Dasein*; y un estar-vuelto-hacia-el-fin en el que el *Dasein* ya es siempre su no-todavía. En este sentido el *Dasein* es ya su fin, su muerte, pues está orientado a alcanzar el fin, a realizar su completitud, algo que alcanza en ese movimiento continuo de relación hacia su posibilidad de muerte: «el *Dasein* existe como un arrojado estar *vuelto hacia su fin*»<sup>895</sup>.

La muerte, en su condición de constante posibilidad de no-poder-existir-más, es siempre inmanente al *Dasein* a quien le pertenece. Esta posibilidad es posibilidad de sí mismo:

En cuanto poder-ser, el *Dasein* es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir. La *muerte* se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*. Como tal, ella es una inminencia *sobresaliente*. Su posibilidad existencial se funda en que el *Dasein* está esencialmente abierto para sí mismo, y lo está en la manera del anticiparse-a-sí<sup>896</sup>.

Y es que el morir propio nos permite afirmar el *ergo sum*. La ipseidad del *Dasein* consiste en «morir propiamente», en «mi muerte». A esta certeza llega Heidegger con su ontología de la temporalidad cuyas categorías básicas son: posibilidad, futuro y fin. Así, en palabras suyas:

El concepto ontológico-existencial plenario de la muerte puede definirse ahora por medio de las siguientes determinaciones: *la muerte, como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del Dasein*. La *muerte, como fin del Dasein, es en el estar vuelto de éste hacia su fin*<sup>897</sup>.

La muerte, hacia la que se dirige el *Dasein*, es así una posibilidad ontológica con la que éste vislumbra la realización de su totalidad. En tanto el *Dasein* es un estar-vuelto-hacia-la-muerte, la muerte es una posibilidad, «posible» además por la indeterminación

---

<sup>894</sup> SCHUMACHER, P., *op.cit.*, p. 135.

<sup>895</sup> HEIDEGGER, M., *Ser y... op.cit.*, p. 271.

<sup>896</sup> *Ibid.*, pp. 270-271.

<sup>897</sup> *Ibid.*, p. 278.

del momento de la defunción, el cuál desconocemos<sup>898</sup>. Sólo adelantándonos a ella dejamos abierta la posibilidad en cuanto posibilidad, en un adelantarse que hace posible experimentar la angustia y que, siguiendo a Schumacher:

permite captar como pura posibilidad la posibilidad extrema y auténtica del ser del *Dasein*, que consiste en la imposibilidad de la existencia, el retorno a la nada, aunque el momento de la posibilidad (óptica) de la imposibilidad esté indeterminado. Este “adelantarse” ofrece la certidumbre de tener que morir y revela al *Dasein* la “realidad” del estar-vuelto-hacia-la-muerte. [...] El “adelantarse” del estar-vuelto-hacia-la-muerte hace posible aceptar la muerte como posibilidad. De este modo, el *Dasein* logra su autenticidad y su libertad<sup>899</sup>.

Schumacher señala que autores como Simmel, Scheler o Jonas desde un punto de vista biológico comparten que la muerte es constitutiva de la vida como ontológicamente defendía Heidegger. Pero antes de pasar a ello, veamos la propuesta de Sartre.

### 7.2.3 Jean-Paul Sartre

Sartre parte desde una ontología de la libertad y de una ontología del ser-para-los-otros. Para el autor existencialista la muerte es extrínseca a la vida en tanto que aniquila el significado de la libre proyección de posibilidades del para-sí. Por ello, la muerte sólo es conocida cuando se da en el otro y siempre lo hace como un mal en cuanto priva al sujeto de posibilidades.

En *El ser y la nada* Sartre indica la insuficiencia de dos conceptos de muerte: 1) por un lado, el realista, para el cual la muerte es lo inhumano, lo limitador, y que excluye cualquier simultaneidad con la vida, de hecho, trasciende a ésta; 2) por otro, el idealista, para el cual la muerte está dentro de la vida, siendo así el punto final de una serie de fenómenos. La muerte sería inmanente a la existencia del *Dasein* humano, de hecho, se convierte en el sentido de la vida, pues implica «la mi-idad de la muerte, que pasa a ser un fenómeno de mi vida personal y así la convierte en única»<sup>900</sup>.

Sartre va a rechazar ambos conceptos, considerando que la muerte es una antiutopía, un antiproyecto, el enemigo que desnuda la vida del para-sí de todo sentido trayendo a la luz lo absurdo de toda esperanza<sup>901</sup>. Sartre se distancia de la propuesta

---

<sup>898</sup> Algo que choca con la idea de suicidio, la cual no implica el conocimiento de la finitud ontológica del *Dasein* sino la posibilidad de detener el proceso vital en el que se encuentra arrojado. Hay así una posibilidad óptica de la muerte.

<sup>899</sup> SCHUMACHER, P., *op.cit.*, pp. 143-144.

<sup>900</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>901</sup> *Ibid.*



heideggeriana de la muerte como base de la ipseidad, como afirmación del *ergo sum*. De hecho, va a objetar el concepto de muerte como posibilidad por dos razones: 1) es imposible que la muerte “per se” pueda ser esperada; 2) es imposible que la muerte pudiera conferir un sentido a la existencia del para-sí. Su ontología no es la de Heidegger, pues mientras que éste presupone la finitud de la temporalidad, Sartre va a desarrollar una ontología de la apertura radical del para-sí libre. La finitud del para-sí no queda determinada por la muerte sino por el acto de libertad. La contingencia de la muerte hace que el mero descubrir la propia finitud no implique que su condición sea estar-vuelto-hacia-la-muerte, sino que solo la experiencia de la muerte de otro me permite descubrir mi “morir propio”.

Biológicamente el para-sí es un sistema cerrado y aislado, de modo que podemos esperar la muerte natural en tanto que somos esencialmente mortales, ante lo cual solo queda la llegada del momento incierto cuya elección se debe al azar, a procesos biológicos. Ahora bien, habría que diferenciar dos expresiones. Por un lado, «contar con mi muerte», por el otro «esperar mi muerte». Mientras la primera se refiere a la necesidad de morir algún día, aceptando el carácter limitado de la espera vital; la segunda, esperar una muerte accidental o súbita, se refiere al hecho de que puedo morir de un momento a otro, aceptando así que la vida es una empresa fallida.

Sartre defenderá que no podemos esperar la muerte natural por vejez, ya que toda muerte cae sobre nuestra vida por azar, pues se encuentra esperando cualquier momento, independientemente de que el para-sí haya terminado sus proyectos o tareas. La muerte es «la aniquilación de todas mis posibilidades, [...] una aniquilación siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades»<sup>902</sup>.

Pero Sartre irá más allá, desarrollando una comprensión sobre la muerte desde el ser-para-otro y en su ontología de la libertad y su teoría del significado. Parte del hecho de que el ser humano es libre respecto a todos los fines naturales y cualquier determinación. Es, por tanto, una conciencia libre, autónoma que entra en relación con seres semejantes. Por ello, cuando el para-sí entra en relación con lo otro, se genera una relación de conflicto perpetuo, desde que su mirada golpea el ser, convirtiéndose en un constante verdugo para el yo. Hay una reciprocidad ontológica entre el yo y el otro, entre

---

<sup>902</sup> SARTRE, J-P., *El ser y la nada*, Alianza Editorial, Madrid 1984, p. 560.

dos para-sí. El hecho de ser-para-los-otros es una negación interna recíproca del otro<sup>903</sup>. Por eso, definirá la muerte como «el triunfo del para-sí superviviente sobre el para-sí muerto, que de este modo queda reducido a un en-sí, una cosa carente de autoconsciencia»<sup>904</sup>. Su conciencia de sí ha sido abolida. «El sentido de su vida y de sus acciones pasadas es a partir de ahora dependiente de la buena voluntad y la libertad de los para-sí supervivientes»<sup>905</sup>. La muerte es, por tanto, la «total *desposesión*» de la persona del para-sí para el Otro. Una vez muerto el para-sí es «presa de los vivos».

La teoría del significado, con la que Sartre rebate a Heidegger, asegura que el pasado deriva su significado del presente y el presente del futuro. El futuro es el que da sentido a la acción libre del para-sí, de ahí que el para-sí sea espera que se manifiesta en una serie de «esperas de esperas que esperan a su vez otras esperas»<sup>906</sup>. Esperas que tienden hacia la plenitud imposible del en-sí-para-sí que ofrecería una visión de conjunto de la vida pasada y fijaría la curva trazada por su existencia.

La muerte es un absurdo que destroza todo proyecto y que contradice la aspiración fundamental del para-sí a convertirse en un ser en-sí-para-sí, de igual modo que quita al muerto la capacidad de dar un significado (que procede del futuro) a sus acciones libres pasadas (que dependerán de los otros).

Si soy espera de esperas de espera y si, de pronto, el objeto de mi espera última así como aquel que espera son suprimidos, la espera recibe retrospectivamente el carácter de un *absurdo*. [...] La muerte no es nunca lo que da a la vida su sentido; es, al contrario, lo que le quita por principio toda significación. Si hemos de morir, nuestra vida carece de sentido, porque sus problemas no reciben ninguna solución y porque la significación misma de los problemas sigue siendo indeterminada<sup>907</sup>.

Y páginas después Sartre añadirá:

Así, la muerte no es en modo alguno una estructura ontológica de mi ser, por lo menos en tanto que éste es para-sí; sólo *el otro* es mortal en su ser. No hay ningún lugar para la muerte en el ser-para-sí; no puede ni esperarla, ni realizarla, ni proyectarse hacia ella; la muerte no es en modo alguno el fundamento de su finitud y, de modo general, no puede ni ser fundada desde adentro como proyecto de la libertad original ni ser recibida de afuera como una cualidad por el para-sí. Entonces, ¿qué es? Nada más que cierto aspecto de la

---

<sup>903</sup> Esta es la teoría de la intersubjetividad negativa que mantiene Sartre en *El ser y la nada* pero que modificará años después introduciendo la dimensión del intercambio y el servicio mutuo o el trabajo por una meta común.

<sup>904</sup> SCHUMACHER, P., *op.cit.*, p. 180.

<sup>905</sup> *Ibid.*

<sup>906</sup> SARTRE, J-P., *op.cit.*, p. 561.

<sup>907</sup> *Ibid.*, pp. 562-563.

facticidad y del ser para otro, es decir, nada más que algo *dado*. Es absurdo que hayamos nacido, es absurdo que muramos; por otra parte, esta absurdidad se presenta como la alienación permanente de mi ser-posibilidad que no es ya *mi* posibilidad, sino la del otro. Es, pues, un límite externo y de hecho de mi subjetividad<sup>908</sup>.

Vida y muerte son para Sartre dos absurdos, pues la última pone no sólo fin a mis posibilidades, sino que las convierte en las posibilidades de otros tras un largo y trágico combate dado desde su arrojamiento al mundo.

### **7.3 LA MUERTE DESDE/EN UNA ONTOLOGÍA DE LA VIDA**

Partiremos del hecho de que Jonas considera la mortalidad, frente a las propuestas que acabamos de ver en Sartre, como característica de la condición humana, algo intrínseco a la vida, siendo de hecho, a la manera heideggeriana, el destino natural del ser humano. Más aún, sólo el hombre sabe que tiene que morir, sólo él llora sus muertos, los entierra y los recuerda<sup>909</sup>.

Sin embargo, conviene retrotraerse en la escala evolutiva, pues la muerte es una característica esencial de la vida como tal, todas las creaturas mueren, en tanto que vida y muerte comparten el mismo dominio. Así lo afirmará Jonas en el artículo que bajo el título *The Burden and Blessing of Mortality* publica en 1992<sup>910</sup>. Para él, en el atributo *mortal* convergen dos significados. Por un lado, significa que la creatura *puede* morir, estando expuesta a la posibilidad permanente de la muerte. Por otro lado, *tiene* que morir, no puede escapar a la necesidad última de la muerte. Pues bien, con el primero Jonas asocia «la carga de mortalidad», y con su necesidad última «su bendición».

#### **7.3.1 Como carga indisociable de la vida**

¿En qué sentido entiende Jonas la mortalidad como *posibilidad*? La muerte no es mera destrucción, sino que acompaña todo proceso vital, de hecho, su conexión con la vida se sitúa en un nivel profundo pues se basa en la constitución orgánica, en la manera peculiar de ser de lo ente. Pero ¿cuál es esta manera de ser? Ontológicamente Jonas entiende que los organismos «son entidades cuyo ser es su propio hacer»<sup>911</sup>, de modo que este *hacer* de su acción *es* su ser mismo. El ser consiste para ellos en lo que deben hacer

---

<sup>908</sup> *Ibid.*, p. 569.

<sup>909</sup> *DE*, p. 95.

<sup>910</sup> JONAS, H., «The Burden and Blessing of Mortality» en: *The Hastings Center Report*, vol. 22, nº 1, 1992, pp. 34-40 [En adelante citado como *BBM*]. Seguimos aquí la versión en inglés, de modo que la traducción será propia, si bien indicaremos también la paginación de la versión en castellano (a su vez de la traducción alemana) publicada bajo el título «La carga y la bendición de la mortalidad» e incluida en *DE* pp. 95-115.

<sup>911</sup> *BBM*, p. 34; *DE*, p. 96.

para seguir siendo, un forzoso actuar que se encuentra constantemente con el peligro del «cesar». Y es aquí donde Jonas encuentra el vínculo básico de la vida con la muerte, encontrándose el fundamento de la mortalidad su misma constitución»<sup>912</sup>.

Científicamente, cuando hablamos de entes cuyo ser es su propia obra, lo referimos con el término ya estudiado anteriormente: metabolismo, que es para nuestro autor la propiedad definitoria del ser viviente: «el metabolismo significa existir mediante el intercambio de materia con el entorno, incorporarla transitoriamente, utilizarla y expulsarla de nuevo»<sup>913</sup>.

Por ello, en el universo de la materia nos encontramos, en primer lugar, con objetos «normales» que son simple y definitivamente lo que son, idénticos a sí mismos a lo largo del tiempo y que no tienen que mantener esa identidad por medio de alguna acción propia, sino que su conservación es la mera permanencia, no un reafirmarse en cada instante en el ser.

Sin embargo, si seguimos este criterio, en el curso del tiempo los organismos vivientes no tendrían ninguna identidad, pues sabemos la renovación cada cierto número de años de todas las células de nuestro organismo y, sin embargo, nos encontramos siempre con el mismo individuo orgánico. Y es que la identidad orgánica, a diferencia de la identidad física inerte, es, por un lado, una composición de materia y su realidad coincide en cada momento con su «material» actual, es decir, con una determinada variedad de componentes individuales<sup>914</sup>. Pero también, por otro lado, «no es idéntico, dice Jonas, con la totalidad material en este o cualquier otro momento, ya que ésta se desvanece siempre aguas abajo en el flujo de intercambio»<sup>915</sup>. El cuerpo es distinto de su materia y no la mera suma de ésta.

De ello, como ya se apuntó anteriormente (Bloque I), en el organismo encontramos una especie de «libertad» frente a su propia materia, una cierta independencia con respecto a la misma materia de la que se constituye. Sin embargo, pese a su independencia frente a la mismidad de esta materia, depende de su «cambio», es decir, de la continuidad permanente y suficiente de éste, y en este sentido la libertad no

---

<sup>912</sup> *BBM*, p. 34; *DE*, p. 97.

<sup>913</sup> *BBM*, p. 35; *DE*, p. 97.

<sup>914</sup> *BBM*, p. 35; *DE*, p. 99.

<sup>915</sup> *Ibid.*

puede ser separada de la necesidad. Así para Jonas «el ejercicio de la libertad de la que goza el ser vivo es más bien una severa *necesidad*»<sup>916</sup>.

Y la necesidad va a ser, precisamente, uno de los conceptos característicos de la vida. La identidad orgánica ha de constituirse a sí misma, y para ello no sólo «puede» utilizar el mundo, sino que «tiene» que hacerlo para no perder su ser. De ahí que el organismo es un ente que va acompañado, desde el principio de su existencia, por la necesidad de autoafirmarse en la balanza entre ser y no ser: «la vida lleva la muerte dentro de sí»<sup>917</sup>.

En definitiva, la vida tiene que afirmarse contando necesariamente con el medio, a través del metabolismo, para no caer en el no-ser. Pues bien, la existencia que se afirma a sí misma revela ser una existencia movida por el interés:

El ser se ha convertido en una tarea más que en un estado dado, una posibilidad que debe realizarse siempre de nuevo en oposición a su contrario siempre presente, el no-ser, que inevitablemente lo acabará devorando<sup>918</sup>.

Por ello, Jonas define, discúlpese la extensión de la cita, a la forma viviente como sigue:

Podemos resumir la dialéctica inherente a la vida de alguna manera así: comprometida consigo misma, puesta a merced de su propia actuación, la vida debe depender de condiciones sobre las que no tiene control y que pueden negarse a sí mismas en cualquier momento. Así, dependiente del favor o del desfavor de la realidad exterior, la vida está expuesta al mundo del que se ha desprendido y por medio del cual debe aún mantenerse. Emancipada de la identidad con la materia, la vida está, sin embargo, necesitada de ella; libre, pero bajo el látigo de la necesidad; separada, pero en contacto indispensable; buscando el contacto, pero en peligro de ser destruida por él y amenazada no menos por su carencia -impermeabilizada así por ambos lados, el asedio y el alejamiento del mundo, y equilibrada en la estrecha cresta entre ambos. En su proceso, que no debe cesar, aun siendo susceptible de ser interferido; en el esfuerzo de su temporalidad frente al siempre inminente no-más: así lleva la forma viviente su existencia separada de la materia -paradójica, inestable, precaria, finita, y en íntima compañía con la muerte. El miedo a la muerte con el que se carga el riesgo de esta existencia es un comentario interminable sobre la audacia de la aventura original en la que se embarcó la sustancia al convertirse en orgánica<sup>919</sup>.

---

<sup>916</sup> *Ibid.*

<sup>917</sup> *BBM*, p. 35; *DE*, p. 100.

<sup>918</sup> *Ibid.*

<sup>919</sup> *BBM*, p. 36; *DE*, pp. 100-101.

Por todos sus esfuerzos rodeados de riesgos, la vida dice *sí* a sí misma, manifestando así que se aprecia. El organismo se aferra a su ser, que puede en cualquier momento perder, apropiándose una y otra vez de su sí mismo: «el metabolismo continuo es un reclamo que siempre reafirma el valor del Ser frente a su caída en la nada»<sup>920</sup>. Es el desafío del *no* el que refuerza el *sí*, es la mortalidad la que introduce el valor en un universo indiferente. Por ello, el ser universal, cuya esencia es misteriosa, esencia que se encontraba encerrada en la materia, se dice con la vida «sí» a sí mismo asumiendo el riesgo del no-ser. Es en la confrontación con la muerte, con el no-ser siempre posible y acechante, cuando el ser llega a «sentirse, a afirmarse, y convertirse en su propio propósito»<sup>921</sup>. El ser se elige a sí mismo una y otra vez, aplazando, mediante actos de autoconservación, la muerte, lo cual imprime su sello en la autoafirmación de su ser<sup>922</sup>.

Y esta es para Jonas la carga que le fue impuesta a la vida, pero que cuenta, sin embargo, con una gran recompensa, el valor de todos los valores: la capacidad de sentir, de *sentirse* a sí mismo. La mortalidad, que introduce el valor en un universo material, logra en la evolución orgánica que la realidad adquiera la dimensión de la *interioridad subjetiva*, la cual, en palabras de Jonas, comenzó ya en la célula más temprana que se autoconservó y se multiplicó, en el primer brotar de una interioridad, el mínimo reflejo de una subjetividad que después se concentraría en los cerebros<sup>923</sup>.

La capacidad de sentir, que abre de forma ineludible al don de la subjetividad acentúa, para nuestro autor, la polaridad entre el *sí* y el *no* de todo lo viviente. El sentir expone al sujeto tanto al dolor como al placer, al miedo y al deseo. Esto puede hacernos

---

<sup>920</sup> *BBM*, p. 36; *DE*, p. 101.

<sup>921</sup> *BBM*, p. 36; *DE*, p. 102.

<sup>922</sup> Y es que como afirmaba Claude Bernard, la vida se caracteriza por un doble proceso de “creación” y “destrucción orgánica” que es, al fin y al cabo, lo que se encuentra en la base del metabolismo, una composición de anabolismo (síntesis) y catabolismo (destrucción).

<sup>923</sup> «Tal vez pretendida desde la creación, tal interioridad encontró su cuna eventual con el advenimiento de la vida metabolizante. No podemos saber si en su avance hacia formas superiores se abrió realmente esa misteriosa dimensión. Me inclino a sospechar el inicio infinitesimal de la misma en las primeras células autosuficientes y autorreplicantes -una interioridad germinal, el más tenue atisbo de subjetividad difusa mucho antes de que se concentrara en los cerebros como sus órganos especializados. Sea como fuere, en algún momento del ascenso de la evolución, a más tardar en la aparición simultánea de percepción y movilidad en los animales, esa dimensión interior invisible estalló en el florecimiento de una vida subjetiva cada vez más consciente: la interioridad se exterioriza en el comportamiento y se comparte en la comunicación» *BBM*, pp. 36-37; *DE*, p. 103.

cuestionar si este don sigue siendo una ganancia que justifique la amarga carga de la mortalidad. Para Jonas sí, y así argumenta:

En primer lugar, mientras que para los defensores de la mecánica evolutiva solo se explica la evolución del cerebro, pero no de la conciencia, para Jonas hemos de confiar en nuestra interioridad subjetiva en tanto ésta ejerce un efecto sobre la conducta a fin de asegurar la supervivencia. Y es que, 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. «Medios» de la supervivencia como las percepciones sensoriales y los sentimientos, el entendimiento y la voluntad, la capacidad de dominio sobre las extremidades y la elección entre distintas metas, no son solo medios para un fin sino también cualidades de la vida que se trata de conservar. «El animal sintiente se esfuerza por preservarse como criatura sintiente y no sólo metabolizante, es decir, se esfuerza por continuar la actividad misma de sentir»<sup>924</sup>. Y subraya Jonas: «incluso el más enfermo entre nosotros, si es que realmente quiere seguir viviendo, quiere hacerlo pensando y sintiendo, no sólo digiriendo»<sup>925</sup>.

Hemos de preguntarnos también, en segundo lugar, «qué ocurriría si la suma de los sufrimientos siempre superara la de las alegrías en el reino de la vida»<sup>926</sup>. Para Jonas podríamos constatar que no hay apenas un extremo de miseria que haga callar el «¡sí!» a la mismidad sensible. Incluso, añade Jonas,

El sufrimiento más grande sigue aferrado a ella, rara vez se toma el camino del suicidio, nunca hay una "supervivencia" sin sentirse deseada. El propio registro de la humanidad sufriente nos enseña que el tomar partido de la interioridad para sí misma resiste invenciblemente el equilibrio de los dolores y los placeres<sup>927</sup>.

Y es que «la presencia de cualquier valor en el universo supera inconmensurablemente cualquier coste de sufrimiento que exija a cambio»<sup>928</sup>.

La *posibilidad* de la muerte, que acecha a toda vida, debe ser enfrentada con los actos de conservación. La muerte es el punto final en el camino del envejecimiento, el cual corrobora lo que el concepto mismo de evolución revela: todo lo que vive tiene

---

<sup>924</sup> *BBM*, p. 37; *DE*, p. 105.

<sup>925</sup> *Ibid.*

<sup>926</sup> *BBM*, p. 37; *DE*, p. 106.

<sup>927</sup> *Ibid.*

<sup>928</sup> *BBM*, p. 38; *DE*, p. 107.

también que morir: «¿qué otra cosa es la selección natural con su prima de supervivencia, este motor principal de la evolución, sino el uso de la muerte para la promoción de la novedad, para el favorecimiento de la diversidad, y para la selección de formas de vida superiores donde florezca la subjetividad?»<sup>929</sup> Por ello, preguntémosnos ahora en qué sentido la mortalidad puede ser una *bendición* para nuestra especie.

### **7.3.2 Bendición para el hombre**

El llegar a una edad avanzada y morir del mero desgaste del cuerpo es un resultado social artificial pues se han ido eliminando progresivamente las causas externas de muerte para los humanos. Pero incluso ahora la ciencia médica intenta ampliar ese mismo límite natural<sup>930</sup>. Pero ¿es correcto o deseable que se combata la muerte? ¿Es la prolongación arbitraria de la vida una meta legítima de la medicina?

Jonas responde a estas cuestiones desde dos puntos de vista. Si atendemos al bien común de la humanidad, ésta no hubiera surgido nunca ni siquiera se mantendría en movimiento sin el continuo relevo de una generación por otra. En la evolución, no ya biológica, sino biográfica, en la transmisión y acumulación de conocimientos, habilidades, etc., la mortalidad cobra un lugar esencial. El nacimiento aporta la novedad a la civilización, pues siempre hay unos ojos que ven el mundo por primera vez, que se asombran donde otros se han vuelto indiferentes por la costumbre, que se ponen en camino donde otros ya han llegado: «la juventud con sus torpezas y locuras, su afán y sus cuestionamientos es la eterna esperanza de la humanidad»<sup>931</sup>. Y añade Jonas:

El comienzo siempre de nuevo, que solo se puede tener al precio de un final siempre repetido, es la salvaguardia de la humanidad contra el aburrimiento y la rutina, su oportunidad de retener la espontaneidad de la vida. [...] Cada uno de los recién llegados es diferente y único<sup>932</sup>.

La natalidad es vida, por ello compensa la mortalidad. Jonas se plantea, sin embargo, cuestiones sociológicas, muy en auge en su momento, con la toma de conciencia, como ya vimos, de la escasez de recursos materiales para la población mundial. De hecho, argumenta, si la población adulta o anciana crece de manera

---

<sup>929</sup> *BBM*, p. 38; *DE*, p. 108.

<sup>930</sup> El debate sobre la prolongación de la vida o el retraso del envejecimiento es muy actual. Se abriría aquí un debate científico-ético muy sugerente. Ver, por ejemplo, este artículo de María Blasco directora del CNIO (España) sobre esta cuestión publicado recientemente: [https://elpais.com/elpais/2019/08/06/opinion/1565109622\\_241292.html](https://elpais.com/elpais/2019/08/06/opinion/1565109622_241292.html) [Consultado el 09/08/2019].

<sup>931</sup> *BBM*, p. 39; *DE*, p. 110.

<sup>932</sup> *Ibid.*



exponencial, ha de reducirse la proporción de jóvenes, algo que en cierto modo ya ha ocurrido con el aumento de la esperanza de vida y la lucha contra la muerte prematura<sup>933</sup>. «¿Deberíamos entonces, se pregunta Jonas, tratar de alargar más la vida jugando y burlando el tiempo biológico ordenado naturalmente de nuestra mortalidad, reduciendo así aún más el espacio de la juventud en nuestra sociedad envejecida?»<sup>934</sup>. Desde el punto de vista del bien común Jonas responde un rotundo ¡no! Y es que «quienquiera que disfrute de la cosecha cultural de todos los siglos en cualquiera de sus muchas facetas y no desee estar sin ella, y con toda seguridad el admirador y defensor del progreso, debería ver en la mortalidad una bendición y no una maldición»<sup>935</sup>.

Mas el bien de la humanidad no tiene que ir ligado necesariamente al bien individual. Si alguien deseara ser la excepción a la regla y poder seguir ilimitadamente gozando de sus frutos pasados, presentes y futuros, permaneciendo inmortal, ¿podría ser deseable para los sujetos mismos la prolongación indefinida? Para Jonas somos seres finitos, con límites en nuestro cerebro para lo que podemos almacenar, aunque en verdad quizá esto se pudiera solucionar. Pero la edad avanzada significa para los seres humanos un largo pasado, el cual crece constantemente, y el cual el espíritu debe englobar en su presencia como sustrato de identidad personal:

El pasado crece en nosotros todo el tiempo, con su gran cantidad de conocimientos, opiniones, emociones, elecciones, aptitudes y hábitos adquiridos y, por supuesto, cosas y más cosas recordadas o registradas de alguna manera, incluso si las olvidamos. Hay un espacio finito para todo esto [...] <sup>936</sup>.

La sencilla verdad de nuestra finitud es que un existir interminablemente sólo sería posible al precio o bien de perder nuestro pasado y con él nuestra auténtica identidad o bien al precio de vivir sólo en el pasado y sin un verdadero presente y, por tanto, a nuestro juicio, sin novedad futura. Ninguna de las opciones es deseable, pues ambas nos dejarían

---

<sup>933</sup> Sin embargo, hemos de señalar aquí cómo este argumento es fruto de su tiempo, recordemos los problemas de relevo generacional en las sociedades occidentales fruto del aumento de la esperanza de vida y de una menor natalidad.

<sup>934</sup> *BBM*, p. 39; *DE*, p. 111.

<sup>935</sup> *Ibid.*

<sup>936</sup> *BBM*, p. 40; *DE*, p. 113. En el caso de que nuestra vida se extendiera gracias a una mejora artificial, para Walter Glannon en algún punto de la prolongación de la vida humana nuestras conexiones psicológicas se derrumbarían fruto de la asimetría entre la expresión de nuestra vida y la capacidad de nuestra mente/memoria para procesar toda la información con el paso del tiempo, y es que las conexiones o las experiencias pasadas que nos hicieron ser acabarían desapareciendo con el tiempo [*Cfr.*, GLANNON, W., «Identity, prudential concern, and extended lives» en: *Bioethics*, 16/3, 2002, pp. 266-283].

encallados en un mundo que ni siquiera comprenderíamos como espectadores, seríamos «anacronismos deambulantes» que se han sobrevivido a sí mismos. En este sentido entiende Jonas la mortalidad como bendición:

En cuanto a cada uno de nosotros, el conocimiento de que estamos aquí sólo brevemente y de que se ha fijado un límite no negociable a nuestro tiempo previsto puede ser incluso necesario como estímulo para numerar nuestros días y hacer que cuenten<sup>937</sup>.

Éste también va a ser el argumento que empleen los filósofos Diéguez y Ferry en respuesta a las pretensiones inmortales del transhumanismo.

#### 7.4 LA DERROTA DE LA MUERTE

Quizá, en virtud de los últimos descubrimientos científicos publicados en *Nature*, no tengan demasiado sentido las ansias de prolongación de la vida que, como ya adelantó Jonas décadas antes, algunos poseen, pues estos estudios aseguran que la vida humana tiene un límite natural de unos 120 años. En su último libro *Transhumanismo*, el filósofo español Antonio Diéguez, ya citado en este trabajo, aborda, sin embargo, la pretensión de numerosos investigadores y filósofos que juegan «con la idea de la inmortalidad conseguida mediante el procedimiento de verter nuestra mente, que es vista en todo momento como un mero software, en un nuevo hardware, esta vez duradero, es decir, en una máquina»<sup>938</sup>. Tendríamos así mentes humanas con cuerpos de máquina de modo que podríamos alcanzar la inmortalidad<sup>939</sup>.

Esa es la propuesta, entre otros, de Hans Moravec<sup>940</sup>, quien defendía la inmortalidad computacional, para lo cual era necesario liberar a nuestra mente del cuerpo mortal y trasladarla a un cuerpo mecánico, haciendo una síntesis entre humano y máquina, algo que se podría conseguir de varios modos: 1) transfiriendo nuestras mentes a una máquina programada paso a paso para simular perfectamente el comportamiento de nuestras neuronas; 2) hacer copias mecánicas de nosotros mismos, incluida nuestra mente; 3) integrar en nuestro cerebro un ordenador que vaya sustituyendo las funciones de éste a medida que fuéramos envejeciendo hasta que la mente total sea el ordenador; o

---

<sup>937</sup> *BBM*, p. 40; *DE*, p. 115.

<sup>938</sup> DIÉGUEZ, A., *Transhumanismo: La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Herder Editorial, Barcelona 2017. Edición de Kindle, posición 488 [en adelante emplearemos sólo el número refiriéndonos con éste a la posición].

<sup>939</sup> *Ibid.*, 620.

<sup>940</sup> Antonio Diéguez en el libro que aquí seguimos expone de manera clara y sintética las ideas de este autor que aquí tomamos (aunque de manera algo concisa).

4) llevemos un ordenador a nuestro lado toda la vida que aprenda a simular todo lo que somos y hacemos y que haga una copia perfecta de nosotros, de modos que al morir ocupe nuestro puesto.

Estas ideas del volcado de nuestra mente en una máquina<sup>941</sup> fueron seguidas también por Marvin Minsky y por Kurzweil, uno de los mayores representantes de la corriente transhumanista. Para este último «la solución definitiva al problema biológico de la limitación de nuestra vida está sencillamente en poner nuestra mente en un ordenador. El día que esto sea posible, la vida eterna estará garantizada»<sup>942</sup>.

Sin embargo, Diéguez sostiene que una copia de mi mente no sería el yo mismo, incluso mi propia mente en otro cuerpo tampoco lo sería. Y es que para él la identidad personal es algo más que poseer una mente, y una mente algo más que un conjunto de informaciones o un programa de ordenador<sup>943</sup>.

Más allá de los avances de la IA en este campo, o la respuesta por parte de aquellos que defienden la identidad mente-cerebro (fiscalistas: sin un cerebro físico no hay mente, por ello no se puede volcar una mente en un ordenador porque la mente es el cerebro en funcionamiento), Diéguez sostendrá la opinión de que reducir la mente a un conjunto de pensamientos reunidos que se puedan reencarnar en tal o cual cuerpo o máquina no es viable porque: 1) una copia de mí mismo no es yo mismo en tanto que la identidad solo puede ser de una cosa consigo mismo; 2) la tesis de la «identidad-patrón» lleva a situaciones absurdas: ¿qué ocurre si volcamos dos copias de nuestra mente en dos máquinas distintas? ¿son las dos máquinas el mismo individuo? Mi mente es consciente de sí, ¿mi copia también lo sería? ¿tendría la misma consciencia que yo tengo de mí mismo?

Son preguntas muy abiertas ante las que aún solo cabe una respuesta: «si realmente las máquinas superinteligentes llegan a existir, la hipotética transmisión de nuestra mente a dichas máquinas no representaría una alternativa viable como modo de conseguir la inmortalidad mediante la fusión con ellas»<sup>944</sup>.

---

<sup>941</sup> Estas ideas tienen su respaldo en el funcionalismo, el cual sostiene que los estados mentales, en tanto que estados funcionales del organismo, se caracterizan por la función que desempeñan dentro del sistema cognitivo.

<sup>942</sup> *Ibid.*, 1282.

<sup>943</sup> *Ibid.*, 1345.

<sup>944</sup> *Ibid.*, 1411.

Pero incluso podemos ir más allá de la reflexión sobre las aspiraciones transhumanistas y sus imposibilidades técnicas y filosóficas. Pensemos en cómo Jonas se refería a la muerte como bendición para el hombre en tanto que ponía fin al tedio y abría al asombro permanente. El mismo argumento sostiene Antonio Diéguez:

[...] la inmortalidad no ofrece garantía alguna de la preservación de la mente. No envejece el cuerpo, pero inevitablemente envejece la mente, y cambiar de vida no la rejuvenece. Michael Hauskeller pone el dedo en la llaga al afirmar que nunca podríamos volver a ver el mundo con ojos nuevos. Nunca volvería a haber una primera vez para leer el *Quijote*, para escuchar *La Traviata*, para contemplar el paisaje de las Highlands escocesas. Esta imposibilidad de ver el mundo con nuevos ojos llevaría muy probablemente asociada una pérdida de creatividad. Podremos ser más inteligentes, pero la creatividad no es solo una cuestión de inteligencia, sino también de frescura y de originalidad. [...] una mente que ya lo ha visto todo no tendría muchas motivaciones para encontrar conexiones nuevas entre lo ya bien sabido. La enorme memoria de los fracasos anteriores sería un obstáculo, quizás irremontable, para asumir nuevos riesgos intelectuales. El peso del pasado se tornaría una rémora constante y creciente<sup>945</sup>.

De hecho, añadirá:

si bien nadie (casi nadie) desea morir en ningún momento determinado, eso no implica que no quiera morir nunca, que desee una vida interminable. Un periodo de vida acotado en el tiempo fomenta la elaboración de un plan de vida, de un proyecto vital. Nuestra finitud nos compele a hacer de nuestra vida algo con un sentido<sup>946</sup>.

Algo que va muy en línea de lo que acabamos de apuntar en Jonas: la muerte como estímulo de un proyecto vital.

También el filósofo francés Luc Ferry en su libro *La revolución transhumanista* abordará estas cuestiones. Parte del hecho de que evolutivamente la vejez y la muerte son útiles una vez que el organismo se ha reproducido. Además, ningún progreso actual permite pensar aún en una «detención del tiempo». Sin embargo, la idea de hacer retroceder los límites del final de la vida lleva a muchos laboratorios a investigar el uso de células madre, avances en hibridación, medicina reparadora, etc.

Ahora bien, como hacía Jonas y también Diéguez, Ferry plantea que hay que abrir interrogantes demográficos, económicos o sociales e incluso ir más allá preguntándose si realmente queremos acceder a una cierta forma de inmortalidad real en este mundo:

¿Qué haríamos en una situación de este tipo, si fuéramos (prácticamente) inmortales?  
¿Seguiríamos teniendo ganas de trabajar, de levantarnos por la mañana para ir a la fábrica

---

<sup>945</sup> *Ibid.*, 2667.

<sup>946</sup> *Ibid.*, 2642.

o a la oficina? ¿No nos invadirían el aburrimiento y la pereza? ¿Qué nos quedaría por aprender, tras decenios de existencia interminables? ¿Queríamos seguir haciendo grandes cosas, perfeccionarnos? ¿No nos hartaríamos de las historias de amor? ¿Queríamos, podríamos seguir teniendo hijos? Un libro, una película, un fragmento musical que no tienen final tampoco tienen sentido<sup>947</sup>.

Para los transhumanistas sí, y por ello se empeñan en vencer la muerte desde todas las tecnologías: genómica, nanotecnología, *big data*, robótica, investigación en células madre y la IA. «Nada, dice Ferry, impide pensar a priori, aunque los obstáculos a este proyecto todavía son considerables, que el hombre, en su voluntad de controlar el mundo y a sí mismo, no pueda algún día disfrutar del exorbitante poder de dominar a la muerte»<sup>948</sup>. De hecho, cita a Laurent Alexandre quien mantiene esa esperanza transhumanista:

En algunos decenios, las nanotecnologías permitirán construir y reparar, molécula a molécula, todo lo que sea posible imaginar. No solo los objetos usuales, sino también los tejidos y órganos vivos. Gracias a estas revoluciones concomitantes de la nanotecnología y la biología, cada elemento de nuestro cuerpo se podrá reparar, en parte o en su totalidad, como si le pusiéramos piezas de repuesto. [...] Los cuatro componentes de los NBIC se fertilizan mutuamente. La biología, especialmente la genética, aprovecha la explosión de la capacidad de cálculo informático y de las nanotecnologías indispensables para leer y modificar la molécula de ADN. Las nanotecnologías cuentan con la ayuda de los avances en informática y ciencias cognitivas, que además se construyen con la ayuda de los otros componentes. Y las ciencias cognitivas utilizarán la genética, las biotecnologías y las nanotecnologías para comprender, e incluso «perfeccionar», el cerebro y para construir formas cada vez más sofisticadas de inteligencia artificial, que podrían conectarse directamente al cerebro humano. Implantados por millones en nuestro cuerpo, los nanorrobots nos informarán en tiempo real de un problema físico. Serán capaces de diagnosticar y de intervenir. Circularán por el cuerpo humano, limpiando las arterias y expulsando los residuos celulares. Estos robots médicos programables destruirán los virus, las células cancerosas<sup>949</sup>.

Pese a que existen numerosas objeciones científicas referidas a la utilidad de la muerte para la evolución, a la complejidad del cerebro humano, o a hostilidades demográficas, económicas, ecológicas, éticas o políticas, Ferry sostiene que «se ha abierto un camino que será difícil volver a cerrar».

De nosotros depende la respuesta: ¿merece la pena?

---

<sup>947</sup> FERRY, L., *La revolución transhumanista*, Alianza Editorial, Madrid 2017. Edición de Kindle. Posición 227 [en adelante emplearemos sólo el número refiriéndonos con éste a la posición].

<sup>948</sup> *Ibid.*, 919.

<sup>949</sup> *Ibid.*, 919.

## 7.5 LA TUMBA: LA RESPUESTA HUMANA A LA FINITUD

En las páginas que siguen damos el salto de la ontología a la óptica, intentando aterrizar en la singular respuesta del hombre frente la muerte desde la propuesta jonasiana. Y es que hay un tercer artefacto fruto de la ya mencionada «libertad trascendente del espíritu» que es propiamente humano: la tumba. Ésta manifiesta la libertad moral del hombre y se desarrollará en la metafísica y en la religión.

Jonas insistirá en *Dios y otros ensayos* que, si bien la herramienta y la imagen podrían estar dentro del sistema evolutivo y, por ende, acercarse a una finalidad biológica, incluso la imagen como medio de comunicación, instrucción e incluso invención, la tumba es, sin embargo, exclusivamente humana. Ningún animal entierra a sus muertos o les sigue prestando atención. Ya en los enterramientos hay algo que abre al más allá. Se piensa en la muerte como un camino hacia otra vida, se prepara a los muertos para el «viaje al más allá»:

Todos los autores consideran que las prácticas rituales (de enterramientos) implican una creencia en alguna inmortalidad de cierto tipo. 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, de manera que el primer conocimiento de la muerte supone ya la negación de que en ella perezca el hombre absolutamente. Esta vinculación entre enterramientos y creencia en algún tipo de supervivencia tras la muerte está arqueológicamente probada hasta la saciedad<sup>950</sup>.

Y es que precisamente el recuerdo a los muertos perpetuado en el culto de las tumbas es específicamente humano, está en relación con las *creencias*, oponiéndose éstas a nuestra aparente finitud, progresando por encima de todo lo visible hacia lo invisible y de lo sensible a lo suprasensible<sup>951</sup>.

---

<sup>950</sup> VICENTE ARREGUI, J., *El horror de morir*, Tibidabo, Barcelona 1992, p. 323.

<sup>951</sup> Nos parecen relevantes, a este respecto, las palabras de J.I. Murillo:

«[El hombre es llevado] a intentar integrar la muerte, en la medida de lo posible, en su vida. Una de estas conductas es la que se dirige hacia el cadáver. Nuestra reacción ante él no es la desecharlo sin más, sino que le tributamos, en modos muy diferentes dependiendo de las culturas, una cierta atención. Hasta tal punto es connatural esta conducta al hombre, que sirve a la paleoantropología como signo inequívoco de humanidad (...). Este fenómeno que acabamos de describir se encuentra intrínsecamente unido a la religiosidad humana. La conducta ante los muertos y ante nuestra propia muerte alude de un modo u otro a la trascendencia. Y esto es así porque con ella ingresamos en un ámbito que no está en nuestro poder. La necesidad de morir revela que estamos a merced de fuerzas que no controlamos, y que acaban por destruir lo que somos. Y, al mismo tiempo, plantea un enigma al que no podemos dar respuesta desde nosotros mismos: ¿quedará algo de mí cuando acaezca? Y, de ser así, ¿qué significa “existir” después de ello?» [MURILLO, J.I., «El valor revelador de la muerte. Estudio desde Santo Tomás de Aquino» en: *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 74, 1999, p. 12].

Contamos, como señala Lewis Mumford, con ritos que revelan la «susceptibilidad humana a los sentimientos profundos acerca de las cuestiones del más allá»<sup>952</sup>. Y esto queda claro en las huellas de las manos de paredes de cuevas en África o Australia, a las cuales les faltan una o más falanges. Por analogía con tribus actuales, estas manos mutiladas simbolizan el duelo, siendo por tanto un rito que, mediante una pérdida personal, recuerda y magnifica una pérdida mayor.

Nos encontramos así con que «tales manos simbólicas pueden ser reconocidas como el más antiguo recordatorio público de la muerte»<sup>953</sup>. Es decir, en los primeros vestigios simbólicos que se conservan el ser humano trataba ya de representar sus creencias. Así, afirma Jonas:

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<sup>954</sup>.

El ser humano es, como hemos dicho, el único que tiene conciencia de su ser, el único que va a ser consciente de que tiene que morir, que medita sobre el después y el más allá, sobre el aquí y el ahora, que medita sobre sí mismo.

Es en esta toma de conciencia como surge para Jonas la *reflexión* como nuevo modo de la mediación. El hombre, al conocer su mortalidad, no puede vivir sin una comprensión de sí mismo, por ello se da a las especulaciones interrogativas. Desde el yo singular estas especulaciones se extienden a la totalidad de lo existente. Así, de las tumbas se levanta la metafísica y también la historia como recuerdo de lo pasado. Y es que en ambos aspectos «la conciencia se aleja del sí mismo, y sólo así descubre su mismidad, abandonando en un último sacrificio aún más de su inmediatez»<sup>955</sup>.

Según Jonas el motivo que conduce y unifica la interpretación del desarrollo de la vida a lo largo de eones «es la creciente mismidad de libertad al precio de una creciente mediación, capacidad de sufrimiento y de encarar peligros»<sup>956</sup>. El metabolismo mismo es una identidad y continuidad mediada por cierta actividad y como tal incesantemente

---

<sup>952</sup> MUMFORD, L., *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Pepitas de calabaza, Logroño 2017, p. 39.

<sup>953</sup> *Ibid.*

<sup>954</sup> *DE*, p. 38.

<sup>955</sup> *DE*, p. 57.

<sup>956</sup> *DE*, p. 57.

arrebatada a la muerte. La mediatez se ve intensificada y, con ella, la libertad de la existencia animal en el movimiento, la percepción y la emoción. En el ser humano, como venimos viendo, la mediatez se basa en un *eidos* abstracto e intencionalmente manipulable que se sitúa entre la percepción y el objeto presente. El ser humano aparece cuando se aparta de lo pintado para captar la imagen no pintable de su propio ser y su destino. Al alejarse de esa mirada que se extraña, que busca y compara, se constituye el «yo» como nuevo ente. Y es que queriéndolo o no, el ser humano debe vivir la idea o la «imagen» del ser humano en la que sigue trabajando sin cesar. Solo a través de la distancia del ser ser-objeto-de-sí-mismo, el ser humano puede «poseerse» a sí mismo. Sólo el ser humano está también expuesto a la desesperación, y sólo él puede suicidarse. *Quaestio mihi factus sum*, «estoy hecho un enigma»<sup>957</sup>.

Para Rubio<sup>958</sup>, Jonas, retomando elementos del texto *Transition* de 1966, plantea en 1985 el progreso de la facultad eidética desde la *representación* hacia la *reflexión*. Se trata del paso desde el distanciamiento en el trato con el mundo, efectuado mediante el uso representativo de imágenes, hasta el distanciamiento en el trato consigo mismo por el uso de la reflexión (tanto práctica como teórica), gracias a la cual el hombre se convierte en una cuestión o asunto para sí mismo. La tumba es, precisamente, el punto de transición entre la representación y la reflexión, entre el uso representativo de imágenes y el plano reflexivo donde se lleva a cabo la experiencia de la propia subjetividad. De este modo, añade:

Podría decirse que la tumba es para Jonas una imagen mediante la cual se efectúa el paso hacia la reflexión, debido a que la tumba, a diferencia de otras imágenes, no muestra simplemente algo *in absentia*, sino que, en el marco de las creencias y prácticas funerarias correspondientes, nos remite a la ausencia misma en nosotros, es decir, a nuestra propia condición mortal. La tumba, pues, no aparece aquí solo como imagen de nuestros muertos, sino también, y, ante todo, como imagen de nuestra mortalidad constitutiva<sup>959</sup>.

La tumba se convierte así en un elemento de la libertad trascendente, un elemento singular que surge de la reflexión sobre la propia finitud.

---

<sup>957</sup> AGUSTÍN, S., *Confesiones* [edición de A. Custodio Vega], BAC, Madrid 1974, X, 33, 50.

<sup>958</sup> RUBIO, R., *op. cit.*, p. 7.

<sup>959</sup> *Ibid.*



## 7.6 ETERNIDAD VS. INMORTALIDAD

Como venimos sosteniendo, para Jonas vivimos en una cultura dominada por la ontología de la muerte: todo es materia, todo inerte, todo muerte. Sin embargo, podríamos argumentar que las teorías vitalistas se han empeñado durante años en revertir la situación. Por ello, como acabamos de ver, lo que hoy tiene valor es la vida y se lucha con todos los medios al alcance por retrasar la muerte e, incluso, evitarla.

No obstante, Jonas afirma en la conferencia *Inmortality and the Modern Temper* pronunciada en 1961 en *Harvard Divinity School* con motivo de *The Ingersoll Lecture*, como también lo hacía Scheler, que el hombre actual está poco inclinado a admitir la idea de la inmortalidad. Esto quizá no es fruto tanto de la ontología de la muerte, cuanto de la secularización y el cientificismo, sobre todo en el mundo occidental. Bien es verdad que la inmortalidad en tanto objeto es trascendente y no se puede probar o refutar, pero sí puede ser objeto de conocimiento la idea misma de inmortalidad, a qué nos referimos cuando hablamos de ella. ¿Es lo mismo inmortalidad que eternidad?

Uno de los conceptos más usuales cuando nos referimos a la inmortalidad es la fama. La supervivencia en la fama que queda tras la muerte está referida a las grandes obras públicas que son reconocidas como tales, «la permanencia de los honores públicos»<sup>960</sup>. Sin embargo, la manipulación de la opinión pública o los intereses que median en las crónicas, hacen de la narración «un cuento contado por un idiota» dice Jonas siguiendo al *Macbeth* de Shakespeare<sup>961</sup>. Y añade:

En la época de la disciplina de partido y de las técnicas publicitarias, en la época de la universal corrupción de la palabra, no podemos dejar de percatarnos de que el vehículo de esta inmortalidad, el lenguaje, en el ámbito público es más el medio de la mentira que el de la verdad, y que entre ellas dos crece la muy activa palabra aparente, incapaz incluso de la alternativa entre mentira y verdad y que fagocita los dos campos<sup>962</sup>.

Sólo quienes hablan alto y llaman la atención quedan en la memoria colectiva. Así ocurre con malvados, lo cual nos hace ponernos en la «insostenible perspectiva de que el justo y el tristemente famoso, lo glorioso y lo perverso, acaban siendo igual de inmortales. [...] Los Hitler y Stalin, al margen de su éxito o fracaso temporal, han entrado en la inmortalidad gracias al exterminio de sus víctimas anónimas»<sup>963</sup>.

---

<sup>960</sup> PV, p. 304; POL, p. 264.

<sup>961</sup> SHAKESPEARE, W., *Macbeth*, 5º acto, escena V.

<sup>962</sup> PV, p. 305; POL, p. 265.

<sup>963</sup> *Ibid.*

¿Anhela el vanidoso la inmortalidad y el hombre bueno que perduren sus obras? Desde el anonimato llegamos a otra acepción del concepto: la inmortalidad de las consecuencias. Éstas responden a nuestro actuar, el cual realizamos de un modo u otro, pero que no permite identificar con claridad su valor en las turbulencias del tiempo. De hecho, la cultura, encargada de su conservación, es pasajera, lo cual afecta tanto a la inmortalidad del nombre como a la de las consecuencias: «lo que es mortal en sí mismo no puede servir como ámbito para la inmortalidad»<sup>964</sup>.

Ahora bien, centrémonos en la acepción más común del término: «la pervivencia de la persona en un más allá futuro»<sup>965</sup>. Hay dos reflexiones que, situando al hombre en un orden moral o inteligible al margen del sensible, abordan este postulado. Una va a ser la cuestión de la justicia, la otra la diferencia entre apariencia y realidad.

Tanto si es remunerativa como compensadora, la justicia no va a apoyar la reivindicación de la inmortalidad. Para ello Jonas argumenta que la remuneración tanto de la culpa como del mérito debe ser temporal y no eterna, por ello es necesaria una vivencia finita. Pensar en una inmortalidad que compense «sin la llamada de lo posible, el acicate del desafío, el miedo de la prueba y la dulzura del éxito bajo su ley, toda dicha concedida gratis no será más que moneda falsa para sustituir lo que se dejó pasar»<sup>966</sup>.

Por tanto, solo bajo las condiciones del «esfuerzo, la resistencia, la incertidumbre, la falibilidad, la irrepetibilidad de las ocasiones y la limitación del tiempo»<sup>967</sup> alcanza el hombre la autoplenuitud en sus condiciones originales. Esto es a lo único que tenemos derecho y no a una cuestionable felicidad.

La aspereza de la ladera de una montaña o la expresión de un rostro vivaz son para Jonas dos ejemplos del lenguaje inmediato de la realidad. Por ello, a diferencia del idealismo, hay que tomar en serio a la realidad fáctica, pues «miramos a los ojos a la horrible verdad de que la apariencia es la realidad y de que nada es más real que lo que aquí aparece»<sup>968</sup>.

---

<sup>964</sup> *PV*, p. 306; *POL*, p. 266.

<sup>965</sup> *Ibid.* Jonas dice que este es el concepto menos empírico pero más sustancial de inmortalidad.

<sup>966</sup> *PV*, p. 307; *POL*, p. 267.

<sup>967</sup> *Ibid.*

<sup>968</sup> *PV*, p. 308; *POL*, p. 267.

Jonas reivindica, como hemos señalado anteriormente, la caducidad del ser, en tanto el hombre es un ser temporal<sup>969</sup>, histórico y su finitud es «la condición irrenunciable de la posible autenticidad de su existir», pues es poniéndonos frente a la nada como extraemos «la fuerza necesaria para convivir con ella»<sup>970</sup>. Sin embargo, «la temporalidad no puede ser toda la verdad», por ello Jonas se abre a la noción de lo eterno. Una eternidad que no pierde la referencia a lo temporal de nuestra experiencia mortal, pero que la trasciende ocasionalmente en el acontecer. ¿En cuáles? ¿Cuándo se produce ese encuentro con lo eterno? «¿Cuándo sentimos que las vibraciones de lo atemporal rozan nuestro corazón y hacen que el ahora se sustraiga al tiempo? ¿Cómo, se pregunta Jonas, entra lo absoluto en las relatividades de nuestro ser cotidiano?»<sup>971</sup>: en los instantes de la decisión. Es ahí cuando lo absoluto entra en las relatividades de nuestro ser cotidiano más allá de puntuales encuentros de amor y belleza que son, para Jonas, destellos momentáneos de eternidad. Es en el momento preciso en que decidimos cuando se pone en juego todo nuestro ser, «como si estuviésemos actuando ante la mirada de la eternidad».

Y aquí se unen la eternidad y la nada: en que el ahora justifique su posición absoluta aun siendo el último instante que el tiempo concede. Actuar como si se estuviese en presencia del final es actuar como si se estuviese en presencia de la eternidad, a saber, en la situación en que tanto una cosa como la otra se entienden como una llamada a la verdad íntegra del sí mismo<sup>972</sup>.

Y hay varios símbolos que intentan expresar ese sentir: la inscripción de nuestras acciones en el libro de la vida; los efectos de nuestras acciones repercuten en un orden trascendente; la rendición de cuentas ante una sede intemporal de Derecho; que la imagen eterna queda determinada por nuestra acción de ahora; o de modo menos metafísico, que podamos vernos a nosotros mismos en un eterno retorno o que nuestro actuar nos permita vivir con el espíritu de nuestra acción durante toda la eternidad, etc. Estos símbolos, referidos, como apunta Jonas, a la eternidad y no a la inmortalidad, implican cierta liberación de la muerte, pero guardan con ella una relación, pues hay algo en o perteneciente a mi existencia mediante lo cual puedo o debo participar en la eternidad. Ese algo es nuestra naturaleza activa, nuestro obrar, el espíritu que toma las decisiones y obras, y no el sentir, o la materia que siente placer y dolor, no nuestra pasividad. ¿No es

---

<sup>969</sup> Jonas va a hacer notar su diferencia con Kant, pues mientras para éste el tiempo es mera forma de los fenómenos, para nuestro autor pertenece a la esencia del ser mismo.

<sup>970</sup> *PV*, p. 308; *POL*, pp. 267-268.

<sup>971</sup> *PV*, p. 309; *POL*, p. 268.

<sup>972</sup> *PV*, p. 310; *POL*, p. 269.

el sentimiento el que tiene una duración mayor mientras que la decisión es fugaz, contenida en el instante y nunca más se repetirá? ¿No es el sentimiento lo que exige inmortalidad mientras que el acto apremia, se autoliquida, mira más allá de sí buscando terminar? Pero para Jonas es precisamente en lo que se autonega donde hay que buscar la relación con la eternidad. Toda extensión termina, incluso la compresión o dilatación de su presente sensible, pues «se ven superados por una trascendencia del sentido a la que le es indiferente la brevedad o la longitud de la duración»<sup>973</sup>. Es el instante lo que nos une con la eternidad:

[...] el instante marca nuestra apertura a la trascendencia, precisamente porque nos pone en manos de lo pasajero de la situación y, en esta doble exposición que constituye la naturaleza del interés incondicionado, sitúa a quien actúa con responsabilidad entre la eternidad y el tiempo. De este lugar intermedio surge una y otra vez la posibilidad de un nuevo comienzo, y con ella la de una verdadera historicidad de la persona, que siempre implica el salto hacia el aquí y ahora<sup>974</sup>.

Y es a esto a lo que podríamos referirnos con un renovado término «inmortalidad», no ya como sustancia indestructible, sino, conscientes de la temporalidad de nuestro ser, dice Jonas, con aspecto de *justicia* presente en todos los conceptos de inmortalidad hasta ahora señalados, lo cual «sigue haciendo que en nuestro interior palpite un sí en atención a la dignidad trascendente que ese aspecto atribuye a la esfera de la decisión y del obrar»<sup>975</sup>.

He aquí la propuesta de Jonas, que después volveremos a abordar: nuestras obras, en tanto que agentes libres, cobran especial relevancia en tanto que somos responsables de algo trascendente. Para indagar en el concepto de inmortalidad de las obras, nuestro autor toma dos símbolos: el libro de la vida y el retrato trascendente.

Cabría así la posibilidad de que nuestras obras se vayan inscribiendo a sí mismas «en un registro eterno de la temporalidad», de modo que lo que aquí hacemos se insertaría en un reino trascendente, «de modo que las actas no cerradas del ser se vayan engrosando incesantemente y se posponga cada vez el temible balance final»<sup>976</sup>. Jonas incluso plantea que lo que añadimos a ese libro cobra importancia para «la suma espiritual que va extrayendo continuamente el recuerdo unificador de las cosas» y que nuestras obras,

---

<sup>973</sup> PV, p. 311; POL, p. 270.

<sup>974</sup> PV, p. 312; POL, p. 270.

<sup>975</sup> PV, p. 312; POL, p. 271.

<sup>976</sup> PV, p. 313; POL, p. 272.

libres, no son sino apuestas de una eternidad «vulnerable y aún no decidida»: «¿somos quizá, en ese caso, un experimento de la eternidad?»<sup>977</sup>.

Y el segundo de los símbolos puede ayudar a completar este primero, pues sostiene que, según nuestras obras, vamos conformando nuestro retrato trascendente, una especie de *alter ego* cuyo resultado depende de la persona terrena: «como sí mismo eterno de esa persona, se va configurando con las pruebas por las que pasa esta última y con las obras que ejecuta, de manera que su forma se va perfeccionando a resultas de sus esfuerzos, o quizá [...] desfigurándose y manchándose»<sup>978</sup>. Lo mismo ocurre si este retrato se convierte en colectivo, solo que lo que ahora depende de nuestras obras es la consumación del sí mismo divino.

Esta idea es la que sostiene la doctrina maniquea, la cual defiende que la «Última imagen» se va construyendo a lo largo del proceso cósmico y en virtud de ese proceso. El primer hombre, el ser divino, inmortal pero que sufre, se autoentregó a la oscuridad y al devenir antes de que surgiera el mundo, haciendo posible la existencia del universo material. Así, la historia, la de la vida en general y la de la humanidad en particular, no es sino la reconstrucción de la imagen divina.

Esta propuesta es inaceptable para el antidualismo moderno, incompatible con el desarrollo de cambios cósmicos o con el rechazo a la creencia de que el dinamismo mecánico de los mismos persiga algún tipo de consumación. Sin embargo, más allá de estas barreras, para Jonas el símbolo del retrato global «sí que puede decirnos algo».

Por eso, va a intentar justificar metafísicamente, de manera objetiva, el sentimiento subjetivo de un interés eterno que vivenciamos en la toma de decisiones, en la entrega a nuestras obras, etc. Permítasenos la siguiente cita de la que no nos atrevemos a cortar nada por su gran belleza:

En el acontecer temporal del mundo, cuyo fugaz “es” va siendo constantemente engullido por el “fue”, crece un presente eterno. Su rostro va asomando lentamente, al ritmo en que se van grabando sus rasgos por obra de las alegrías y penas, de las victorias y derrotas de lo divino en las experiencias del tiempo, que de ese modo adquieren una duración inmortal. No los agentes, que siempre pasan, sino sus actos se van agregando a esa divinidad que se está haciendo y van configurando imborrablemente su imagen, que con todo nunca queda decidida por entero. El destino propio de Dios está en juego en este universo, a cuyo proceso carente de saber cede su sustancia, y el hombre se ha convertido

---

<sup>977</sup> *Ibid.*

<sup>978</sup> *PV*, p. 314; *POL*, p. 273.

en el excelente custodio de este depósito supremo y siempre traicionable. En cierto sentido, el destino de la divinidad está en sus manos<sup>979</sup>.

La imagen del rostro divino queda conformada por nuestras obras, por nuestras decisiones, siendo éstas las únicas señales empíricas de un lado inmortal de nuestra naturaleza que nuestra conciencia crítica puede llegar a admitir como testigos incluso en la actualidad<sup>980</sup>. Emplazamos al lector al capítulo 9, dedicado a la cuestión de Dios, donde continuaremos esta reflexión.

## **7.7 LA DISCUSIÓN ÉTICA SOBRE LA DEFINICIÓN DE MUERTE EN EL FINAL DE LA VIDA**

### **7.7.1 *Contra una definición de muerte pragmática***

Como hemos visto hasta ahora, Jonas aborda la cuestión de la mortalidad y la inmortalidad en la ya mencionada conferencia *Immortality and the Modern Temper*, pero en ella no había referencias a cuestiones bioéticas, como ocurrirá en 1968 reaccionando al informe de la *Harvard Medical School* sobre la definición de coma irreversible.

El informe de Harvard 1) definía el coma irreversible como «muerte cerebral» cuando se daba la ausencia de toda actividad cerebral constatable (electroencefalograma plano) y de toda actividad física dependiente del cerebro (respiración espontánea, reflejos); 2) asimilaba la muerte cerebral con la muerte de todo el cuerpo, permitiendo así la interrupción de toda ayuda funcional artificial y la extracción de órganos para el trasplante.

Jonas sospecha que con la nueva definición de muerte no se busca únicamente la clarificación de la situación dada ante la muerte cerebral en la que el médico puede permitir al paciente morir su propia muerte, sino que hay un segundo «objetivo contrapuesto e inquietante»<sup>981</sup>: conocer cuándo se produce la muerte para extraer los órganos que servirán para los trasplantes. Es decir, el problema de la definición de muerte planteada por Harvard son sus fines pragmáticos y utilitaristas, pues ésta depende de dos factores: de las nuevas tecnologías de reanimación y de las técnicas de trasplante de órganos<sup>982</sup>. Para Jonas la nueva definición «buscaba dar criterios prácticos para definir

---

<sup>979</sup> *PV*, p. 316; *POL*, p. 274.

<sup>980</sup> *Ibid.*

<sup>981</sup> *TME*, p. 146.

<sup>982</sup> QUESADA, F., *op. cit.*, p. 200.

cuándo una persona está muerta, y así poder extraer los órganos para realizar trasplantes»<sup>983</sup>.

Por tanto, estamos ante dos cosas, apunta Jonas:

cuándo dejar de aplazar la muerte y cuándo empezar a hacer violencia al cuerpo; cuándo dejar de alargar el proceso del morir y cuándo este proceso ha de contemplarse como agotado en sí mismo y por tanto ha de verse al cuerpo como cadáver, con el que se puede hacer lo que para cualquier cuerpo viviente sería tortura y muerte<sup>984</sup>.

Para responder a lo primero es fácil: si el coma es irreversible hemos de dejar de oponer resistencia a morir. Sin embargo, lo segundo es hartamente más difícil en cuanto desconocemos la línea que separa vida y muerte ya que los límites son imprecisos. Por ello, ante la cuestión ética de cuándo intervenir para extraer los órganos «Jonas insistía en que no hay hechos científicos precisos para determinar la muerte y no basta el coma irreversible, sino también la parada cardio-respiratoria, antes de cualquier extracción de órganos para trasplantes»<sup>985</sup>.

Por ello, ante un coma irreversible, Jonas insta a detener la ayuda artificial y dejar morir al paciente: «déjesele morir en toda su integridad, hasta que se detenga toda función orgánica»<sup>986</sup> y sea entonces cuando se extraigan los órganos, pues «¿quién puede saber si cuando el bisturí de disección empieza a cortar se asesta un *shock*, un último trauma, a una sensación no cerebral, difusamente extendida, que todavía es capaz de sufrir y que nosotros mismos mantenemos viva con la función orgánica?»<sup>987</sup>. No sabemos si hay sensibilidad, vulnerabilidad o sufrimiento en el cuerpo del paciente en coma, y ante la falta de certeza científica de cuándo muere el paciente, conviene esperar el tiempo necesario para la muerte completa del organismo antes de la rapiña.

En 1970 Jonas vuelve a retomar la cuestión bajo el título «Contra la corriente» (*Against the Stream*)<sup>988</sup> donde reconoce que es su objeción al segundo motivo (extracción de órganos para el trasplante) del informe de Harvard la que más rechazo ha causado entre los médicos, sin embargo, continúa sosteniendo que «por puro que este interés, salvar otra

---

<sup>983</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>984</sup> *TME*, p. 147.

<sup>985</sup> QUESADA, F., *op.cit.*, p. 203.

<sup>986</sup> *TME*, p. 147.

<sup>987</sup> *Ibid.*

<sup>988</sup> Escrito en 1970 y publicado en 1974 en *Philosophical Essays* tras su estancia en el Centro de Trasplantes del Facultad de Medicina de San Francisco [Cfr. JONAS, H., *Philosophical Essays...op. cit.*, pp. 134-142].

vida, sea *en sí*, su participación menoscaba el intento *teórico* de una definición de la muerte»<sup>989</sup>. Jonas tiene que hacer frente a tres reproches del médico Otto Guttentag: 1) que su argumento impedía salvar vidas; 2) que frente a la ciencia hacía vagas consideraciones filosóficas; 3) que desconocía la diferencia entre la muerte del organismo como un todo y la muerte de todo el organismo, y la diferencia entre respiración espontánea e inducida.

Reconociendo el primero de ellos, subrayando en el segundo su intención de mostrar la inexactitud de la definición del informe y su aplicación práctica, Jonas se va a centrar en el tercero de ellos. Al respecto Jonas planea cinco razones o inconsistencias éticas de la definición de Harvard.

1. La muerte del organismo como un todo. Tras la muerte cerebral<sup>990</sup>, gracias a un respirador artificial, la circulación sanguínea y la respiración mantienen con vida otros subsistemas que aseguran el mantenimiento funcional y sustancial del resto de partes. Y «lo que aquí se mantiene en marcha mediante distintas intervenciones artificiales tiene que ser equiparado (...) al “organismo como un todo” objeto de la determinación tradicional de la muerte (...)»<sup>991</sup>.
2. La irreversibilidad y la espontaneidad. Cuando una actividad orgánica (que puede no ser espontánea) cesa, quizá puede ser irreversible en cuanto a su espontaneidad, pero reversible respecto a la actividad, siendo un activador externo en lugar del interno quien la mantiene. Incluso si la actividad cerebral pudiera mantenerse mediante una fuente externa artificial, sería dudoso que un médico fuera a declarar muerto al paciente por la no espontaneidad. De hecho, Jonas va a señalar que las funciones del organismo están tan entrelazadas que la espontaneidad está repartida, de modo que cada nivel

---

<sup>989</sup> *TME*, p. 149.

<sup>990</sup> Como bien apunta Paolo Becchi, Jonas no diferencia entre muerte cortical y muerte cerebral, pues esta distinción no se daba aún entre la literatura científica del momento. Hay pacientes, apunta Becchi, que según los criterios seguidos por Harvard podrían suponer la muerte cerebral, pero ello no lleva asegurada la pérdida irreversible de todas las funciones del encéfalo. Por tanto, el diagnóstico de muerte cerebral no permite excluir completamente la presencia de un residuo de vida [*Cfr.* BECCHI, P., *La vulnerabilità... op. cit.*, p. 231].

<sup>991</sup> *TME*, p. 151.



superior posibilita al inferior ser natural y espontáneo, bien sea su actividad natural o artificial.

3. La reducción metonímica. Para Jonas «la definición de Harvard, como cita Quesada siguiendo a Pinsart, opera una reducción de tipo metonímica asimilando la muerte de un órgano -el cerebro- a aquella de la persona»<sup>992</sup>. Jonas, considerando el cerebro una parte esencial de la persona, considera que la pregunta a formularse no es tanto si con él muere también la persona, sino qué ocurre con el que sigue siendo un paciente. Por ello, para él la clave es preguntarse por el ser humano. La respuesta de Jonas es que no es humanamente correcto prolongar artificialmente la vida de un cuerpo sin cerebro, pues la vegetación inconsciente no tiene sentido para un ser humano.
4. La definición de muerte por parte de Harvard y la ética consecuencialista que se desprende de ella. Si seguimos ésta se abre la puerta a multitud de escenarios que son, cuanto menos, inquietantes. Así, dispondríamos de un banco de órganos frescos, una fábrica de hormonas o un banco de sangre teniendo «la cooperación “activa” de un organismo que funciona, que ha sido declarado muerto y por tanto no puede sufrir daño: es decir, tenemos las ventajas del donante vivo sin los inconvenientes que imponen sus derechos e intereses (porque un cadáver no tiene ninguno)»<sup>993</sup>. Una vez declarado como muerto, tenemos un cadáver del que podemos sacar el máximo valor. Y aunque Jonas presenta meras conjeturas éstas se convierten en hechos tras la definición de Harvard la cual da carta libre a la extracción de órganos (para lo cual podrían seguir utilizando mantenimiento artificial) o a los experimentos médicos.
5. A favor de la vida. Ante la fragilidad de la línea que separa vida y muerte, podríamos sospechar que el paciente en coma se encuentra en un estado residual de vida, es decir, se puede dudar de que esté completamente muerto. Por ello, «en esta situación de irrevocable ignorancia y duda razonable, la única máxima correcta de actuación es inclinarse del lado de la vida

---

<sup>992</sup> QUESADA, F., *op.cit.*, p. 206.

<sup>993</sup> TME, p. 153.

presumible»<sup>994</sup>. Así, lo expuesto en el punto anterior serían vivisecciones, por lo que ante estas implicaciones ha de ser rechazada la definición que la sostiene, pero no sólo, sino que también es necesaria su rechazo desde el ámbito jurídico-público.

Jonas va a ir más allá, recurriendo a su biología filosófica, y añadirá dos observaciones filosóficas:

- El dualismo cuerpo/alma. Jonas observa en la propuesta de Harvard un retorno al dualismo bajo la nueva forma cuerpo/cerebro, pues sitúa a la persona humana en el cerebro mientras que el cuerpo es sólo su herramienta útil. Sin embargo, Jonas reconociendo la importancia del cerebro, aboga porque en caso de pérdida de la actividad de éste, no se detenga tampoco la subsiguiente muerte natural del resto del organismo.

La idea de que la persona humana cesa de existir cuando el cerebro no funciona más (sólo su organismo -gracias al respirador al que tiene acceso- es mantenido con vida) conlleva la identificación de la persona con su actividad cerebral. Pero -según Jonas- aunque las funciones superiores de la persona tengan su sede en el cerebro, su identidad es la del entero organismo<sup>995</sup>.

La identidad de la persona no depende, por tanto, sólo del cerebro, como defiende la definición de Harvard, sino del organismo como un todo:

Lo que está bajo el control central del cerebro, el todo corporal, es tan individual, tan “yo mismo”, tan únicamente perteneciente a mi identidad (¡huellas dactilares! ¡reacciones inmunológicas!), tan poco intercambiable, como el propio cerebro controlador (y recíprocamente controlado por él). Mi identidad es la identidad de todo el organismo completamente individual, aunque las funciones superiores de la personalidad tengan su sede en el cerebro<sup>996</sup>.

Un sujeto único que es todo él inviolable. Conviene aquí citar a Jonas y su defensa de la sacrosantidad de la vida:

Mientras el cuerpo comatoso aún respire -aunque sólo sea con ayuda del “arte”-, tenga pulso y trabaje orgánicamente de algún modo, tendrá que seguir siendo contemplado como perduración restante del sujeto, que ha amado y sido amado, y como tal sigue teniendo derecho a aquella sacrosantidad que corresponde a un sujeto así conforme al

---

<sup>994</sup> TME, p. 154. Como bien apunta QUESADA (*op. cit.*, p. 207) el hecho de que Jonas se incline por el lado de la vida no le implica mantener artificialmente al paciente, sino permitirle morir libremente.

<sup>995</sup> BECCHI, P., *op. cit.*, p. 239.

<sup>996</sup> TME, p. 155.

derecho humano y divino. Esa sacrosantidad impone que no se le utilice como mero medio<sup>997</sup>.

- La negación de la muerte. La sociedad moderna secular, asustada ante la muerte, retrocede ante ésta en tanto que mal incondicionado y niegan su derecho cuando llega su hora. Y también ocurre así en la práctica médica, donde la responsabilidad médica debería ser tal que no fuera sustituida por criterios técnicos rutinarios sino impregnada de valor:

En tanto que los redefinidores de la muerte, al decir “ya está muerto” tratan de superar los escrúpulos vinculados a la desconexión del respirador, salen al paso de una cobardía contemporánea que ha olvidado que la muerte puede tener su propia corrección y dignidad y el hombre tiene derecho a que se le deje morir. En tanto que precisamente al decir eso tratan de crearse buena conciencia al dejar el respirador conectado y utilizar sin restricciones al cuerpo así retenido en el umbral de la vida y la muerte, sirven al pragmatismo reinante en nuestra era, que no opone el obstáculo del antiguo “temblor y temor” a una expansión cada vez mayor del reino de la pura cosificación y la utilización ilimitada. El esplendor y la miseria de nuestro tiempo habitan en esta marea incesante.

Jonas volverá en 1976 y 1985 a estas cuestiones pero sin perder la idea central: hay que dejar morir al paciente en coma irreversible, sin hacer violencia a su cuerpo, pues no sabemos el momento exacto de la muerte o, peor aún, no sabemos si el coma puede ser reversible de modo que el cerebro pueda volver a funcionar. Jonas se mostró reticente respecto a los trasplantes de órganos, sabiendo que esto limitaba su argumento «respecto a las exigencias médicas para salvar otra vida. Sin embargo, él pedía mantener el valor ontológico de la persona en el desenlace definitivo de la vida: la muerte»<sup>998</sup>. Jonas apostó por el respeto a la dignidad del hombre, sin embargo, estudiosos como Paolo Becchi se mostrarán favorables a una revisión del concepto de dignidad, ¿podrá ser un único concepto el que lo proteja indiscriminadamente desde su concepción hasta su muerte? ¿no habría que comenzar a considerar la dignidad de las diferentes fases por las que atraviesa el ser humano, con la conciencia de que cuanto más avanza el proceso de vida, más aumentan las obligaciones y que, por el contrario, cuanto más avanzamos en el proceso de muerte, más disminuyen, aunque nunca completamente ninguna ni al principio ni al final? e incluso va más allá: ¿por qué no extraer a un individuo muerto cerebralmente los órganos si su dignidad está disminuida? Jonas, sin embargo, considera la dignidad

---

<sup>997</sup> TME, p. 155.

<sup>998</sup> QUESADA, F., *op.cit.*, p. 215.

ontológica del hombre presente en todos los estadios de su vida y, por ende, debe legal y moralmente ser respetada.

Esta fue su postura hasta su muerte en 1993, y es que «hasta los últimos días de su vida mantuvo su intuición filosófica pudiéndola atestar con contraejemplos»<sup>999</sup>, siendo así Jonas considerado por algunos bioeticistas como el primer filósofo que se introdujo en la ética médica.

La muerte no es sólo para Jonas el final de la vida, sino la condición que estimula la vida en tanto que es una posibilidad latente durante toda ella. Así pues, sostendrá F. Quesada, «cuando el organismo llega al límite de su funcionamiento metabólico, la muerte deviene simplemente como un acontecimiento natural. Desde la perspectiva antropológica jonasiana, la muerte constituye el culmen de la libertad humana: este es el último acto humano. Por eso, *dejar morir a la persona*, como sugería Jonas, constituye un derecho fundamental porque supone ejercer la libertad humana plenamente hasta el último instante»<sup>1000</sup>.

### **7.7.2 Sobre el derecho a morir**

La vida es para Jonas una decisión de la naturaleza dotada de la capacidad de autoconservación. Ahora bien, entre personas «vivir significa plantear exigencias al entorno y depende por tanto de que éste las otorgue»<sup>1001</sup>. El entorno, dirá Jonas, es el humano y toda vida de éste se basa en la comunitariedad, para lo cual es fundamental el reconocimiento recíproco del derecho a la vida del individuo. Por ello, resulta paradójico hablar del derecho a morir, pues los derechos, afirmará Jonas, siempre buscan el fomento de un bien; y, aún más, con la muerte se termina la posibilidad de la exigencia debida.

El derecho a morir tiene que ver, sin embargo, «con la situación del paciente mortalmente enfermo expuesto pasivamente a las técnicas de retraso de la muerte de la medicina moderna»<sup>1002</sup>. Ahora bien, tengamos en cuenta la distinción entre no resistir a la muerte y matarse o entre dejar morir y causar la muerte. Nuestra sociedad se esfuerza en prolongar la vida, en retrasar el final, incluso cuando la vida se convierte en una carga imposible de sobrellevar para el paciente con tratamientos que sólo mantienen el

---

<sup>999</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>1000</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>1001</sup> *TME*, p. 159.

<sup>1002</sup> *TME*, p. 160.

organismo, que alargan el estado de padecimiento, he ahí cuando hablamos del derecho a morir.

Pero comencemos por el primero de los derechos: el rechazo al tratamiento. Si bien legalmente, en una sociedad libre, el sujeto puede o no acudir al médico y recibir tratamiento (a excepción de que sea un peligro para otros, es decir, en favor del interés público), moralmente la responsabilidad que tengo para con otros limita mi libertad, pues su bienestar depende del mío. De ahí el rechazo al suicidio, el cual hay que impedir aun cometiendo una injerencia en la libertad privada del sujeto, pero en nombre de la libertad, injerencia que reestablece «el *statu quo* de un sujeto libre al que se da ocasión de volver a pensarlo»<sup>1003</sup> aunque al final el suicida decidido siempre tenga la última palabra.

Distinto es el caso en que se obliga a un paciente terminal a seguir sometido a tratamientos, «nadie tiene el derecho, y no digamos la obligación, de imponer esto a alguien en una prolongada negación de su autodeterminación»<sup>1004</sup>. Conviene citar a Jonas en lo que sigue, pues vemos cómo él se decanta por la vida, pero siempre, incluso desde el amor, el respeto del deseo y el derecho del paciente:

La muerte tiene que ser la menos influible de las opciones; la vida puede tener sus defensores, incluso desde el egoísmo y sin duda desde el amor. Pero incluso la causa de la vida no puede ser defendida con demasiada dureza en un alegato así. Precisamente el amor tiene que reconocer, en contra de la voz del interés, que ninguna obligación de vivir puede superar en mí al *deseo* de morir de forma que me prohíba, que realmente revoque mi *derecho* a optar por la muerte en las circunstancias aquí asumidas. [...] Este derecho es moral y jurídicamente tan inalienable como el derecho a vivir, aunque la percepción de uno como de otro derecho pueda ser sacrificada por propia elección -y sólo por libre elección- a otras consideraciones<sup>1005</sup>.

Como bien afirma Pommier: «no hay ni deber absoluto de vivir ni derecho absoluto de morir, sino solamente un derecho absoluto de elegir libre y soberanamente cuando sea posible»<sup>1006</sup>.

Para Jonas ambos derechos tienen el mismo valor y ninguno ha de imponerse: ni vivir ni morir. Esto no entra en contradicción, a su juicio, con las teorías religiosas, así, apunta, «ninguna religión (...) convierte con ello la autoconservación en obligación

---

<sup>1003</sup> TME, p. 162.

<sup>1004</sup> *Ibid.*

<sup>1005</sup> TME, p. 163.

<sup>1006</sup> Citado en QUESADA, F., *op.cit.*, p. 219.

incondicional»<sup>1007</sup>, por lo que no habría ninguna obligación para el creyente de mantener con vida a un paciente terminal. Es más, Hans Küng<sup>1008</sup>, piensa que nadie está obligado a tolerar el sufrimiento como si fuera enviado por Dios, de hecho, optar por la eutanasia no es homicidio sino una restitución de la vida en manos del Creador.

Fijémonos con nuestro autor en los que él denomina «casos agobiantes», es decir, aquellos en los que el paciente es prisionero de un estado terminal y su opción por la muerte requiere la ayuda de otro sujeto o incluso, en el caso de los pacientes inconscientes, es éste el que toma la decisión.

En primer lugar, el paciente consciente. Éste ha de recibir por parte del equipo médico una información verídica y a raíz de ésta decidir. Es decir, el derecho de morir tiene que ir estrechamente unido al derecho a la verdad: «habría que honrar la autonomía del paciente, es decir, no llevarlo mediante engaños a tomar su propia decisión informada cuando se trata de la pregunta última... a no ser que quiera ser engañado»<sup>1009</sup>. Ahora bien, el médico ha de ser lo suficientemente prudente al comunicar la verdad, aunque está obligado moral y legalmente a dársela. Sólo la piedad, dice Becchi<sup>1010</sup>, puede consentir la ausencia de dignidad que da el no saber. Por eso Jonas afirma que:

El derecho de la persona madura a la plena revelación debería tener -cuando es exigido sería y creíblemente- la última palabra *in extremis* frente a la misericordia y toda clase de autoridad tutelar que el médico pueda tener en nombre del presunto bien del paciente<sup>1011</sup>.

El paciente tiene, por tanto, el derecho tanto a conocer la verdad como a permanecer en la ignorancia, pues aparte del derecho a morir tiene el derecho a «poseer» la propia muerte en la conciencia de su inminencia, un derecho inalienable, aunque, como Jonas reconoce, «la debilidad humana prefiera renunciar a él» a pesar de que «la mortalidad es una condición integral de la vida y no una ofensa externa y causal a la misma»<sup>1012</sup>.

El paciente consciente que sabe y decide libremente poner fin a su vida, es decir, terminar la prolongación de un estado de vida consagrado a la muerte, opta porque se le ahorren los sufrimientos, bien con la aceleración del fin, bien minimizando los dolores.

---

<sup>1007</sup> TME, p. 163.

<sup>1008</sup> Citado en QUESADA, F., *op.cit.*, p. 219.

<sup>1009</sup> TME, p. 165.

<sup>1010</sup> BECCHI, P., *op. cit.*, p. 203.

<sup>1011</sup> *Ibid.*

<sup>1012</sup> TME, p. 166.

La aceleración del fin que se consigue mediante, por ejemplo, drogas mortales, no es lo mismo que su desconexión del respirador artificial que lo mantiene vivo, algo que es un derecho suyo, he ahí la diferencia entre matar y el dejar morir: «cuando dice “basta” ha de ser atendido; y hay que superar los obstáculos sociales que se opongan a esto»<sup>1013</sup>, no únicamente desde una ética de la compasión, sino desde una ética de la responsabilidad.

Ahora bien, distinta a la cesación es la acción, pues ¿qué ocurre cuando se administran drogas analgésicas que, si bien calman el dolor, también acortan la vida? En un paciente curable se ha de intentar no dañar, pero en el caso de pacientes terminales, dice Jonas:

el grito que pide alivio supera la prohibición del daño e incluso la del acortamiento de la vida y debería ser escuchado. [...] Acelerar de este modo el final, como efecto secundario del objetivo, enteramente distinto, de hacer soportable el resto de una vida insalvable y en este sentido hacerla aún “digna de ser vivida” es moralmente correcto y debería ser considerada igualmente irreprochable por la ley y la ética profesional [...]. Ni moral ni conceptualmente se puede confundir con “matar” ese intercambio entre soportabilidad y duración del proceso de la muerte, llevado a cabo con el consentimiento del paciente<sup>1014</sup>.

Hablemos, en segundo lugar, del paciente inconsciente, un «resto de vida» mantenido artificialmente del que no queda ni «la ficción de un sujeto decisor», y al que difícilmente podemos considerar persona, pero el cual ha de morir naturalmente sin mantenerlo artificialmente aferrado a la vida. Para Jonas la razón y la humanidad nos llevan a dejar morir a esa sombra de persona, poniendo fin «a la degradación de su forzada existencia»<sup>1015</sup>. ¿Hemos de condenarlo sólo porque no puede expresar su voluntad?<sup>1016</sup> Sin embargo, dado que el acto de suspensión implica un acto por mi parte, esto causa espanto, y también en el médico que, profesionalmente, debe estar de parte de la vida. Ante este problema Jonas expone dos soluciones:

- a) redefinir la muerte, como hace Harvard, de modo que la muerte cerebral significa la muerte del todo, de modo que se pueda proseguir la vida vegetativa

---

<sup>1013</sup> TME, p. 168.

<sup>1014</sup> TME, p. 168-169. Paolo Becchi, en línea con Jonas, defenderá [BECCHI, P., *op.cit.*, p. 205] que, desde el punto de vista jurídico, desconectar el respirador no debería ser considerado igual que una inyección letal, pues en el primer caso el médico se limita a omitir la prosecución de un tratamiento, mientras en el segundo caso se da una conducta activa por su parte.

<sup>1015</sup> TME, p. 169.

<sup>1016</sup> BECCHI, P., *op.cit.* p. 214.

quizá con fines fuera del paciente, algo con lo que Jonas discrepa como ya vimos anteriormente.

- b) preguntarse si es justo prologar artificialmente una vida tal que sólo lo es gracias a nuestro arte. Jonas aquí recurre, como hace varias veces a lo largo del texto, al discurso del Papa Pio XII que dice, siguiendo la cita de Jonas aunque éste no cite de modo fiel el texto del Pontífice: «Cuando se considera que la inconsciencia profunda es permanente, no son obligatorios los medios extraordinarios para mantener la vida. Se puede suspender su empleo y dejar morir al paciente»<sup>1017</sup>. Pero Jonas va aún más lejos:

no sólo se pueden suspender tales medios extraordinarios, se *deben* suspender, en aras del paciente, al que se *debe* permitir morir; la suspensión del mantenimiento artificial no es facultativa, sino obligatoria<sup>1018</sup>.

El derecho a morir preserva la memoria de la persona que un día fue, una especie de derecho póstumo al recuerdo, dice Jonas, del cual nosotros somos sus guardianes. Pero si esto, reconoce él, es demasiado metafísico en un mundo positivista, siempre queda la pragmatidad de los escasos recursos médicos.

Jonas, reconociendo el derecho de morir como derecho moral de los pacientes cuya vida es tan precaria e irreversible, hace un último alegato a los médicos para que sean libres de la actual servidumbre y se conviertan en servidores humanos, manteniendo así la llama de la vida ardiendo, mas «no sus brasas encendidas», ese es su mandato: «lo que menos puede hacer es causar dolor y humillación que sólo sirvan para el indeseado retraso de su extinción»<sup>1019</sup>. Ahora bien, si bien el médico no debe poner una inyección letal ni ayudar al suicidio, algo que Leon Kass ha aplicado en el ámbito médico, Paolo Becchi, citando a Jonas, defiende que sean los más cercanos al paciente terminal los que ayuden, por amor, a éste a morir, por simple obligación moral, si bien ilegal. Esto abriría debates que van más allá del objeto de esta investigación<sup>1020</sup>.

---

<sup>1017</sup> Citado en *TME*, p. 171. La cita de Pio XII dista mucho de ser literal. Si bien, la Iglesia Católica sí reconoce el derecho a no recurrir a narcóticos, aceptando la propia condición humana [Cfr. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19800505\\_euthanasia\\_sp.html#\\_ftnref5](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_euthanasia_sp.html#_ftnref5)].

<sup>1018</sup> *TME*, p. 171.

<sup>1019</sup> *TME*, p. 174.

<sup>1020</sup> Si el médico no puede, ¿puede hacerlo algún otro? Becchi cita la respuesta de Jonas que reconocía que no se pueden establecer normas jurídicas sobre esta cuestión, ahora bien: «el marido o la mujer, que conocen el tormento, pueden, eventualmente corriendo el riesgo de una pena carcelaria, abreviar el sufrimiento [...]».



Para Jonas, como hemos ido viendo, la muerte no es un fracaso de la existencia humana sino un momento decisivo de autoafirmación del ser humano. Así la muerte forma parte de la evolución del organismo y en los seres vivos se traduce en proceso continuo de tensión entre el ser y el no-ser en que siempre vence la muerte, la cual en el ser humano

constituye el acto culmen de la vida en la medida en que en él toma consciencia de su carácter efímero en el mundo, él puede tomar con libertad la decisión responsablemente sobre el final de la propia existencia [...]. En la medida en que el ser humano toma seriamente su carácter perecedero considerando el riesgo de la muerte, él se abre a la vida en el mundo con una actitud existencial auténtica que da sentido a la libertad de manera responsable. La autonomía de la persona consiste entonces en tomar responsablemente esa libertad en sus propias manos para darle sentido a la existencia en el mundo frente a la muerte impostergable<sup>1021</sup>.

Como asegura Pommier: «Hans Jonas ve, en efecto, en la cuestión de la muerte aquello donde el hombre está en la relación más íntima consigo mismo, pues la muerte es la condición de una interrogación auténtica sobre el sentido de lo que nosotros somos y de una decisión sobre sí mismo (...) La muerte no es la oposición a la vida, sino la condición misma de su posibilidad»<sup>1022</sup>.

### **7.7.3 Las implicaciones de la toma de consciencia de la muerte**

Joseph Gevaert propone<sup>1023</sup> que la muerte en sí misma no educa al hombre en tanto que le priva de sus raíces y amenaza su existencia, pero la consciencia de muerte, como ya afirmaba Jonas, el hecho de ser conscientes de nuestra condición mortal tiene un valor pedagógico.

En primer lugar, porque ante la amenaza hay que reaccionar, y el hombre lo hace tratando de retrasar todo lo posible lo inevitable. El tiempo va a ser así amenaza, pero también abrirá posibilidades:

Para alejar la muerte es indispensable crear un mundo en el que haya pan y casa para todos, justicia social y posibilidad de vivir y de afirmarse. Hay que combatir las enfermedades, las injusticias y las alienaciones que convierten la muerte natural en algo

---

Esta es una posibilidad que queda abierta al amor, a la capacidad y a la voluntad de decidir de esta persona. No se puede colocar en un código general».

<sup>1021</sup> QUESADA, F., *op.cit.*, pp. 228-229.

<sup>1022</sup> Citado en QUESADA, F., *op.cit.*, p. 228.

<sup>1023</sup> GEVAERT, J., *op. cit.*

particularmente duro e insoportable. Toda la convivencia humana está presidida por la llamada del otro que quiere vivir en este mundo<sup>1024</sup>.

En segundo lugar, porque todo esfuerzo cobra un significado que la muerte parece a priori truncar. El hecho de tener necesariamente que morir permite reconocer el sentido más auténtico de los bienes de la tierra, pues la muerte cuestiona la búsqueda de bienes materiales y denuncia la posesión individual para el disfrute exclusivo sin tener en cuenta a los demás. Es decir, la muerte proyecta una luz positiva sobre el significado del tener, pues los bienes sólo tienen sentido si están al servicio de la promoción de los demás.

Del mismo modo, la muerte relativiza los bienes sociales, nivela a los seres humanos: todos vuelven al polvo de la tierra. De ahí también se extrae el aprendizaje de ver en los roles no egoísmo, no avasallamiento, no poder ni dominio, sino tolerancia, un dejar sitio, promover a los demás y la convivencia humana.

En tercer lugar, la muerte añade a nuestra vida un sentido de totalidad, pues cuando se presenta, se acaban las posibilidades de ésta y se vuelve ya imposible cambiar el sentido de una biografía ya terminada. Por ello, cada momento de nuestra vida, al estar limitado por la muerte, cobra una absoluta seriedad en tanto que configura el rostro eterno del que habla Jonas.

Por último, la muerte es, como bien señalaba Heidegger, experiencia de finitud, la expresión más concreta y radical de la finitud humana. Todo hombre sabe ante la muerte que no tiene en sí la raíz de su existencia, que la muerte se le escapa a su control. Por ello, la muerte muestra, para Gevaert, que nadie fija por sí mismo el sentido de su existencia, sino que su experiencia, en la que se nos quita todo de las manos, nos permite ver con claridad que todas las posibilidades de la existencia humana son un don, son posibilidades de las que el hombre dispone.

La autonomía del hombre se funda, pues, en una heteronomía fundamental. Ese don viene de Alguien y por tanto nos hace ver la muerte como una realidad, como un don más e invita a confiar en esa misteriosa realidad que es el origen y fundamento de toda existencia individual. Si la existencia humana tiene al final un sentido, este sentido no viene exclusivamente del hombre ni se puede lograr solamente mediante la acción humana<sup>1025</sup>. El hombre tiene en sus manos la responsabilidad para con Otro.

---

<sup>1024</sup> *Ibid.* p. 303.

<sup>1025</sup> *Ibid.* p. 307.

## 7.8 CONCLUSIÓN

«El pensamiento emerge del darse cuenta que acompaña nuestra apertura y a toda acción»<sup>1026</sup>. Y es en el pensar, en la autorreflexión, como somos conscientes de la muerte, ese límite que pone fin a nuestra biografía, a nuestro ser en el mundo. Y, añade Josep María Esquirol, «la vida y el pensar resisten frente a la tiranía del tiempo homogéneo»<sup>1027</sup>. De ahí la importancia de cada decisión, de cada instante como propone Jonas.

En ese «es» que va siendo engullido por el «fue» en cada momento encuentra Jonas destellos de eternidad, apertura de toda nuestra identidad, de todo el entero organismo, a la trascendencia. Nos abre a ello cada nuevo comienzo, cada nuevo descubrimiento que conduce al hombre, capaz de autosentirse, al asombro.

Por ello, la muerte, si bien es una necesidad para la vida, un acontecimiento natural que le pone fin, es una «bendición» para el hombre frente al tedio. Pero en ella, en su ultimidad no está el misterio de la vida, «sino en la penúltimidad de la propia vida viviéndose y pensándose»<sup>1028</sup>. Configurar nuestro ser y nuestro hacer con la mirada puesta en el Rostro que vamos modelando en nuestro vivir, nos lleva a una vida con sentido, con sabiduría, atento al otro y al entorno que nos rodea.

En definitiva, para el ser humano la muerte forma parte del misterio de la vida, pero el misterio de la vida no es la muerte sino la vida, así, añade Esquirol:

Hemos empezado a vivir, a amar y a pensar. La muerte es la amenaza sobre la continuidad del ser capaz de vida. La paradoja es que este final, siendo absurdo, también es lo que da sentido a nuestra breve vida. Sin embargo, hay algo en el ser capaz de vida -pasión del amor y del pensamiento- que no casa con la muerte. La pasión del pensamiento y del amor es una frase con inicio pero sin final, como un único verso interminable. Una frase donde toda palabra viva es penúltima. Eso sí: frase con letras minúsculas. Somos muy poco: “¡pobres de nosotros!”. Y, sin embargo, ¡capaces de vida! He aquí la dignidad<sup>1029</sup>.

### Epílogo. La libertad moral

Para Jonas con el pensar se abre en el hombre un «horizonte de trascendencia»<sup>1030</sup> que se muestra en las tres libertades recorridas hasta ahora en sus manifestaciones:

---

<sup>1026</sup> ESQUIROL, J.M., *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, Acantilado, Barcelona 2018, p. 170.

<sup>1027</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>1028</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>1029</sup> *Ibid.*, pp. 182-183.

<sup>1030</sup> *MEC*, p. 246.

pensamiento, imaginación, transcendencia. La primera de ellas, que permite al espíritu reflexionar sobre lo que quiere permite al ser humano «emanciparse de la vinculación a los temas del momento que se imponen, es decir, de la *situación* determinada por el mundo exterior y por el propio cuerpo»<sup>1031</sup>. La segunda, que permite modificar lo dado por los sentidos es esa «libertad de invención de la imaginación al servicio de intereses cognitivos o estéticos, de la veneración o la angustia, del amor o del odio, del proyecto o del mero placer por la fabulación, etc.»<sup>1032</sup>. Esta libertad, que nos libera del ser-así dado de las cosas mediante la imaginación, incluye también la transposición a movimientos corporales guiados por ésta como pueden ser bailar, cantar, hablar o escribir. Esto le permite al ser humano proponerse metas propias de conducta, añadiendo, por tanto, «la libertad del reino de la razón práctica».

La tercera de las libertades del espíritu, la trascendente, permite, gracias al simbolismo del lenguaje, ir más allá de lo dado, «de la existencia a la esencia, de lo sensible a lo suprasensible, de lo finito a lo infinito, de lo temporal a lo eterno, de lo condicionado a lo absoluto»<sup>1033</sup>.

Jonas sostendrá que es el *eros* quien mueve esta libertad que permite al espíritu concebir la idea de lo infinito, lo eterno y absoluto. Y precisamente, por su fe en un ideal absoluto o, dirá Jonas, por esa bella fantasmagoría que brota de su errónea comprensión de los valores y de su *eros*, el ser humano se vincula de manera «voluntaria a algo pensado como absoluto y a las exigencias de *este absoluto*», poniendo así «metas trascendentales a su *conducta*»<sup>1034</sup>.

Precisamente es en el paso de la contemplación del valor a su acatamiento, en el paso del *ser* al *deber ser*, donde a todas las libertades anteriores se les une la libertad moral<sup>1035</sup>. Aquí, sin embargo, ese *eros* que a modo de impulso acompaña de manera lúcida al espíritu del hombre, «no ofrece aún una garantía como *guía*»<sup>1036</sup> porque esta libertad, la más trascendente y peligrosa, dirá Jonas, «es también la libertad del negarse, de la sordera voluntaria, e incluso de la opción contraria que puede llegar hasta el mal radical,

---

<sup>1031</sup> MEC, p. 246.

<sup>1032</sup> MEC, p. 246.

<sup>1033</sup> MEC, p. 246.

<sup>1034</sup> MEC, p. 247.

<sup>1035</sup> Es aquí donde podemos ver el rastro kantiano también, pues es en la razón práctica donde se sitúa el plano del deber ser, donde se sitúa a Dios como veremos también después en Jonas.

<sup>1036</sup> MEC, p. 247.

y que, encima, puede adornarse (como vimos) con la apariencia del bien supremo»<sup>1037</sup>. Y es que la moral, que conoce el bien y el mal, puede elegir entre uno y otro,

aquí, donde se abren los más profundos abismos de la perversión de la mirada y la voluntad, encontramos el lugar en que también se alzan al cielo las cumbres más altas de la santidad de la voluntad y de la entrega de la vida al imperativo del bien, proyectando su luz sobrenatural sobre el hormiguo terrestre: iluminaciones de lo temporal por instante de eternidad<sup>1038</sup>.

Ahora bien, esta libertad moral la posee el hombre en tanto que tiene también la libertad de autorreflexionar. Esa subjetividad que da un salto cualitativo en el hombre es precisamente aquella que puede ahondar en el sujeto, en el sí-mismo. El ser humano es a su vez valorador y valorado pues «la reflexión lo somete al juicio de la conciencia moral»<sup>1039</sup>. El hombre se preocupa, por tanto, es responsable del mundo exterior y también del interior, «por la posibilidad y la obligación del ser-bueno de la persona misma»<sup>1040</sup>.

El salto de la moral de la conducta a la ética personal se produce con la preocupación del hombre por el sí mismo. Y más aún, esta preocupación se convierte en algo infinito y absoluto cuando se somete a criterios trascendentes, es decir, con miras a la eternidad,

Es así como se da la actitud inaudita, temeraria y al mismo tiempo arrepentida, de los grandes buceadores en las profundidades del alma, que se consumen en su amor ardiente por el bien supremo y sufren los tormentos del examen de sí mismos<sup>1041</sup>.

Por tanto, es la libertad reflexiva del hombre, que lo hace singular, la condición de posibilidad del salto cualitativo al plano trascendente: «El ser humano es lo que es, pero también es a la vez un proyecto a partir de lo que es, trasciende lo que es»<sup>1042</sup>.

---

<sup>1037</sup> MEC, p. 247.

<sup>1038</sup> MEC, p. 248.

<sup>1039</sup> MEC, p. 249.

<sup>1040</sup> MEC, p. 249.

<sup>1041</sup> MEC, p. 250.

<sup>1042</sup> CONILL, J., *El enigma...op. cit.*, p. 205.

## BLOQUE III. SENTIDO

### CAPÍTULO 8 LA HISTORIA. LUGAR DEL HOMBRE Y PRUEBA DE DIOS

*Te fuiste felicidad amada y dolor querido  
¿Cómo te llamaré? ¿Tribulación, vida, dicha,  
parte de mí mismo, corazón mío – pasado mío? Bonhoeffer<sup>1043</sup>.*

Como hemos apuntado en el capítulo anterior, el hombre se confronta consigo mismo, convirtiéndose en una pregunta para sí: *Quaestio mihi factus sum*. Para encontrar respuestas al ser, para que el hombre se encuentre con el ser, «la historia releva a la evolución y la biología da paso a la filosofía del hombre»<sup>1044</sup>. La historia es el lugar donde acontece ese encuentro. Ahora bien, para Jonas «la condición de posibilidad de la historia que reside en el hombre no es a su vez histórica sino ontológica»<sup>1045</sup>. Es en la historia en lo que nos vamos a centrar ahora.

#### 8.1 EL LUGAR DEL HOMBRE: LA HISTORIA

##### 8.1.1 Esencia, cambio o posibilidad

Partimos del texto *Cambio y permanencia (Wandel und Bestand)* que Jonas escribe en 1969 con motivo de un congreso de ciencias de la antigüedad<sup>1046</sup> y, conviene subrayar, el texto fue reeditado con motivo del 80 cumpleaños de Heidegger. En él se pregunta si un hecho histórico puede ser comprendido o, más aún, si puede comprenderse correctamente. Y señala las diferentes posturas hermenéuticas existentes que a su vez se apoyan en diferentes teorías ontológicas.

Por un lado, está la posición humanístico-ontológica que sostiene el *sí* apelando a una naturaleza constante e invariable: la esencia *del* ser humano. De este modo, El ser humano es, ha sido y será siempre el mismo en el devenir temporal y, por eso, la familiaridad bien como experiencia, bien como predisposición con cualquier manifestación humana. La esencia humana estaría, por tanto, constituida de una vez para

---

<sup>1043</sup> BONHOEFFER, D., *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca 2018, p. 179.

<sup>1044</sup> *PV*, p. 251; *POL*, p. 187.

<sup>1045</sup> *PV*, p. 252.

<sup>1046</sup> Fue presentado al V Congreso Internacional de Ciencias de la Antigüedad celebrado en Bonn el 1 de septiembre de 1969.

siempre y, por ello, sería posible comprender lo histórico, un conocimiento que sería de lo mismo por lo mismo<sup>1047</sup>.

Por otro lado, están aquellos que también defienden la posibilidad de la comprensión histórica, pero sostienen que *aquello* que el ser humano es sería el producto de su propio existir y de las decisiones que toma en el marco de su existencia. El espacio, o las propias decisiones dentro de él, están predeterminadas por la facticidad de la ubicación histórica, por las circunstancias y las casualidades de la situación histórica, todas ellas irrepetibles y únicas. Por tanto, el ser humano es siempre diferente. El comprender de lo otro sólo es posible, si lo fuere, por lo otro. Comprender es así ir más allá de sí mismo para acercarse a lo otro.

Ahora bien, conviene subrayar que con las premisas señaladas es posible llegar a una conclusión escéptica: el comprender histórico es imposible.

Como hemos señalado, a cada posición ontológica que admite la posibilidad de acceso al hecho histórico le corresponde una concepción de la comprensión: lo mismo por lo mismo y lo otro por lo otro. Ambas son para Jonas «demasiado unilaterales y erróneas en su exclusividad» aunque «cada una de ellas contiene algo que no se puede pasar por alto y que puede corregir a la otra»<sup>1048</sup>.

Jonas considera como evidente que «todos los individuos con rostro humano tienen algo en común, que es lo que nos permite hablar propiamente del ser humano y por eso también de una historia humana, de una historicidad e incluso de una variabilidad radical del ser humano a lo largo de la historia»<sup>1049</sup>. Por eso para Jonas «despachar al “esencialismo” es mucho más difícil de lo que quiere hacer creer el “existencialismo” vulgar. Considerar a Platón como superado por Nietzsche es cuanto menos precipitado»<sup>1050</sup>.

Ahora bien, hemos aprendido mucho sobre los cambios históricos que ha experimentado el ser humano para seguir creyendo en una definición inmutable vinculante. De ahí la influyente propuesta nietzscheana del «animal inacabado» y del

---

<sup>1047</sup> Cfr. JONAS, H., «Cambio y permanencia. Sobre la razón de la comprensibilidad de la historia», en: *Pensar sobre Dios y otros ensayos* [Traducción de A. Ackermann], Herder, Barcelona 1998, p. 63 [en adelante citado como *CyP*].

<sup>1048</sup> *CyP*, p. 65.

<sup>1049</sup> *CyP*, p. 65.

<sup>1050</sup> *CyP*, p. 66.

carácter abierto del devenir. Para Jonas hemos de considerar en la historia lo nuevo como verdaderamente nuevo y como algo que afecta al núcleo mismo de la cuestión (no meramente accidental). Tampoco podríamos negar, afirma Jonas, que una comprensión que sólo encontrara lo que es igual a sí mismo y lo ya conocido en todo acontecer sería muy pobre y aburrida, reduciendo la historia a un interminable y repetitivo ejercicio con repertorio fijo.

Así, para comprender lo otro, lo absolutamente diferente, se debe participar, para Jonas, de algún modo en aquello que está preestablecido en el espacio general, que hace posible la imaginación y la simpatía. En palabras de Jonas:

lo otro debe compartir aquel carácter común que lo convierte en lo humanamente otro, en algo otro dentro de lo humano. [...] Aun en la extrañeza ante lo asombroso, en la perplejidad ante lo completamente incomprensible partimos del supuesto de que, por tratarse de un acontecer humano, *debe ser comprensible*<sup>1051</sup>.

Habría una tercera posibilidad: la variante escéptica, que parte de la ontología de la variabilidad radical del ser humano y para la cual la comprensión histórica sólo sería supuesta y en lo esencial nunca verdadera.

Jonas considera que, pese a la crítica a las tres posiciones, no hay que descartar ninguna alternativa por completo, ya que cada una tiene su parte justificable e imprescindible para la cuestión que se plantea. Así,

1) lo correcto de la doctrina de una esencia humana única y permanente es

que algo común e intangible nos une hasta con las manifestaciones más remotas de la historia y del espectro infinitamente fragmentado de lo humano en la tierra. [...] Esta esencia común es el fundamento que sostiene, contiene y explica toda la diversidad que emana de manera imprevisible de aquella, y que solo sobre este fundamento puede acontecer la historia y es posible la comprensión de lo histórico<sup>1052</sup>.

2) la teoría de la variabilidad del ser humano, la particularización de lo humano en las culturas y a su vez la evolución de cada cultura e incluso en los individuos da lugar a diferencias imprevisibles, gracias a las cuales «la comprensión de lo mismo debe trascenderse a sí misma, y que no sólo podemos sino que debemos aspirar a una comprensión de lo otro, incluso desde lo otro más extremo»<sup>1053</sup>; 3) por último,

---

<sup>1051</sup> *CyP*, p. 67.

<sup>1052</sup> *CyP*, p. 70.

<sup>1053</sup> *Ibid.*



la teoría del necesario fracaso de todo comprender también tiene su parte de razón en cuanto considera que el que comprende, en efecto, siempre se proyecta dentro de lo comprendido, lo enajena inevitablemente de él mismo haciéndolo semejante a sí mismo; y también podemos estar de acuerdo con el argumento de esta teoría de que en cada progreso de la comprensión queda e incluso se evade hasta el infinito un resto ineliminable de lo incomprendido<sup>1054</sup>.

Si nuestra comprensión, por tanto, se encuentra con lo esencial y con lo cambiante, enajenándose en ocasiones, Jonas se pregunta cómo podemos saber algo de lo anímico ajeno, de alguna interioridad que no sea la nuestra propia. El conocimiento de otros espíritus o del espíritu general se obtiene por la familiaridad con otro espíritu, es decir, «el tener en general un conocimiento de la interioridad, sea de la propia o de la de otros, está basado en la comunicación con todo un entorno humano»<sup>1055</sup>. Sin embargo, la comprensión originaria no está mediada, por ello podemos decir que se basa en el reconocimiento intuitivo de lo viviente por lo viviente, lo cual se logra gracias a la percepción, la capacidad de reconocer otra vida. Bien es verdad que esta percepción incluye una familiaridad instintiva, fundamento compartido por la naturaleza animal que, a su vez, en cada especie se expresa en una conducta peculiar común, familiar, para todos los individuos que pertenecen a dicha especie. En palabras de Jonas:

Una creatura reconoce la avidez en la mirada de otra creatura mucho más allá de la propia especie. Reconoce porque algo se da a conocer. Porque a la capacidad receptiva de la percepción le corresponde y la hace posible la capacidad espontánea de la expresión. [...] *La vida animal es expresiva* y hasta se esfuerza por serlo. Se representa, tiene su mímica, su lenguaje: se comunica<sup>1056</sup>.

De igual modo ocurre en el hombre, poniéndose en juego una fisionómica intuitiva: nos miramos y algo «ocurre» entre nosotros, y sin ese algo no sería posible una comprensión superior por mucho que sobrepase esta primera forma elemental.

En el ser humano, ciertamente, todo lo natural queda sobrealzado con sistemas de expresiones y símbolos inventados, producidos y libremente manejados, que culminan en el lenguaje y la imagen, que abren dimensiones completamente nuevas de la comprensión y del malentendido, de sinceridad y simulación, de verdad y engaño.

Comprender es, de hecho, la experiencia de lo posible transmitida por símbolos. El conocimiento de otro espíritu se basa para Jonas, pues, en el fundamento de la humanidad compartida por todos los seres humanos.

---

<sup>1054</sup> *Ibid.*

<sup>1055</sup> *CyP*, p. 71.

<sup>1056</sup> *CyP*, p. 74.

Son nuestras posibilidades las que nos permiten comprender y no necesariamente las precedencias efectivas de nuestra propia experiencia. De modo que comprendemos y respondemos en una medida mucho mayor con nuestro ser posible que con nuestro ser real. [...] Nuestra “posibilidad” se basa en algunas pocas constantes que están predeterminadas por nuestra organización (como deseo, miedo, amor, odio), que es imprevisible y se manifiesta como algo siempre nuevo únicamente por las apelaciones y exigencias que se dirigen a ella<sup>1057</sup>.

La naturaleza humana consiste para Jonas más en *posibilidades* que en hechos dados. Posibilidades que van unidas estrechamente al uso del lenguaje, pues éste permite la creación de lo psicológicamente nuevo.

### **8.1.2 La comprensión de la historia.**

En cuanto a la comprensión de la historia, Jonas afirma que mientras que la comprensión del presente es un proceso constante y obligatorio, la histórica es un ejercicio de libre elección y ocasional.

Sin embargo, el presente tiene una ventaja pues la cantidad de testimonios es ilimitadamente grande e ilimitablemente ampliable, mientras que en lo histórico predomina la escasez o un límite fijado por los testimonios conservados. Pero la diferencia no es sólo cuantitativa sino cualitativa. Y ésta es la decisiva: «La comprensión del presente tiene la ayuda del intercambio de afirmaciones; la comprensión de lo histórico sólo dispone de la afirmación unilateral del pasado»<sup>1058</sup>. Y es que el pasado ya ha dicho su palabra y no tiene más que añadir, por ello no puede ayudarnos ni en la interpretación ni defenderse de ésta. Al contrario, el discurso legado por el pasado es confiado a nuestra fidelidad<sup>1059</sup>.

Por lo anterior, lo que crea la situación especial de la comprensión de la historia es el carácter monológico de la comunicación histórica. Ocurre igual que con la obra de arte, la cual, una vez entregada al mundo adopta una muda y pasiva interpretabilidad inagotable y la posibilidad de ser experimentada siempre de nuevo, algo que comparte con la historia. La obra de arte se convierte inmediatamente en pasado y, por tanto, en

---

<sup>1057</sup> CyP, p. 76.

<sup>1058</sup> CyP, p. 79.

<sup>1059</sup> Ya Pascal afirmaba esto en el Prefacio al *Tratado sobre el vacío* [Cfr. PASCAL, B., *Los provinciales; Opúsculos; Cartas; Pensamientos; Obras matemáticas; Obras físicas*; (Edición de Alicia Villar), Gredos, Madrid 2012, p. 764.

presente eterno: «El artista pronto enmudece y sólo queda el monólogo de la obra»<sup>1060</sup>. Así, obra de arte e historia están bajo nuestra responsabilidad.

Jonas defiende que, puesto que no podemos pedir explicaciones, tenemos que exigir más a la fidelidad a algo común, reconociendo que el tiempo implica el problema del cambio y la permanencia, mientras que el presente «solo plantea el problema de la comprensión atemporal de lo mismo y lo otro»<sup>1061</sup>. Al ampliar el horizonte temporal hemos de preguntarnos no ya por la esencia del ser humano sino ¿con qué podemos contar en todos los tiempos (y todos los lugares) tratándose del ser humano? Incluso, podemos ir más allá invirtiendo la pregunta: en vez de preguntar a la esencia difícilmente fijable sobre aquello que se debería poder esperar siempre, preguntémonos a nosotros mismos sobre aquello que ya hemos comprendido siempre en cualquier acercamiento a la historia y prehistoria<sup>1062</sup>.

Comencemos, dice Jonas, por lo biológico pues impregna todo lo histórico. Jonas hace una enumeración que conviene, pese a su extensión, reproducir:

Sean del tipo que sean los residuos dejados por la existencia humana pasada que podamos encontrar, siempre sabemos que aquellos que los dejaron eran seres orgánicos que tenían que comer, que sentían placer comiendo y que sufrían hambre. Cuando leemos cómo los aqueos disfrutaban comiendo los deliciosos manjares de un banquete, todavía hoy la boca se nos hace agua. Los ángeles tendrían aquí ciertas dificultades en el intento de una comprensión empática. Nosotros, en cambio, conocemos la miseria y la mortalidad de los seres humanos. Incluso de los más tempranos sabemos que también ellos estaban sujetos a la alternancia entre vigilia y sueño, que para el cansado el sueño era necesario y dulce, y que solía soñar. Sólo un necio cartesiano diría que eso carece de importancia. Tenemos conocimiento de la bisexualidad, del placer y del sufrimiento del amor, del secreto del engendramiento y del nacimiento, del amamantar y criar a los pequeños, y del hecho de que esto lleva a la formación de familias y tribus, a la cura previsor, a las delimitaciones hacia fuera, al orden autoritario y al respeto en el interior, a la fidelidad, pero también a la enemistad mortal. Conocemos la juventud y la vejez, la enfermedad y la muerte. Sabemos además que los productores de los testimonios conservados, hasta de la herramienta más sencilla, eran seres erguidos dotados de manos y ojos. Compartimos con ellos el orgullo, la intimidad y el pudor de la corporalidad vertical [...] <sup>1063</sup>.

Pero Jonas va aún más allá, pues esta panorámica de lo físico no se limita sólo a lo biológico *animal*, sino que en ella se atisba lo singular de los seres humanos. Ahora

---

<sup>1060</sup> CyP, p. 81.

<sup>1061</sup> CyP, p. 81.

<sup>1062</sup> CyP, p. 82.

<sup>1063</sup> CyP, p. 82.

bien, ¿cómo sabemos ante cualquier tipo de huella cuándo se trata de residuos humanos? Para Jonas lo sabemos porque en toda época histórica nos encontramos con esos tres elementos que hemos conocido en capítulos anteriores: las herramientas, la imagen y la tumba que se abren como *posibilidades* de física, arte y metafísica<sup>1064</sup>. Por ello, queda aún más revelada la importancia de una antropología filosófica que demuestre por qué estos elementos son característicos del ser humano.

Un ser humano que ha quedado definido como:

un ente ya comprendido desde siempre en su corporalidad erguida, como ser sexual, dotado de manos y ojos; después lo hemos evocado en los monumentos de sus habilidades como ser productor de herramientas, imágenes y símbolos<sup>1065</sup>.

Pero conviene también referirse al lenguaje, condición previa de todos los fenómenos y sin el cual estos no serían posible, incluso para los aspectos orgánico-biológicos como la comida en tanto acto social, o la caza y la recolección. Del mismo modo, sin palabra el amor entre sexos no sería humano. La cría de pequeños es, sobre todo, enseñar a hablar. Las relaciones entre tribus y autoridades se definen y transmiten por maneras de hablar. Nuestros sueños están impregnados de palabras. Del mismo modo tiene que dominar la palabra en los ámbitos vitales definidos por la herramienta, la imagen y la tumba pues es necesaria para la planificación, el trabajo, la memoria y la veneración. Lo mismo ocurre con la importancia para el orden estatal y el derecho y para el trato con lo invisible.

El ser humano es, por tanto, en primer lugar y desde sus raíces un ser hablante; y una cosa sabemos *a priori*: donde sea que existieron seres humanos y con indiferencia de la época histórica o prehistórica en que vivieron, siempre hablaron entre ellos<sup>1066</sup>.

Y gran importancia cobran las palabras conservadas para nuestros conocimientos de la humanidad pretérita, unos conocimientos «a los que los edificios, los útiles y las imágenes dan entonces más relieve»<sup>1067</sup>. La palabra es la portadora de lo histórico, con ella nace la historia, se expresa ésta, y a ella se refiere la comprensión histórica<sup>1068</sup>.

---

<sup>1064</sup> No necesariamente, asegura Jonas, llegar a desarrollarse en todas partes, mas en ninguna faltan del todo. Nuestra cultura corre el riesgo de expulsar la metafísica de nuestro hogar espiritual, pero perderíamos una dimensión de nuestro ser que nos haría más pobres, pues dejaríamos de ser capaces de comprender la historia.

<sup>1065</sup> *CyP*, p. 84.

<sup>1066</sup> *CyP*, p. 85.

<sup>1067</sup> *Ibid.*

<sup>1068</sup> Conviene hacer referencia aquí al ensayo que con el título «History and immortality» había publicado Hannah Arendt en 1957 [Cfr. ARENDT, H., *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona 1998, pp. 47-73].

De hecho, la ya citada diferencia entre lo monológico del pasado y lo dialógico del presente tiene su raíz en la palabra. Así, las imágenes, los edificios y útiles son monológicos por su naturaleza, al contrario de lo que ocurre con la palabra. Sin embargo, conviene subrayar aquí la diferencia entre palabra hablada y escrita. Así, el lenguaje, pese a la objetividad del vocabulario y de la gramática, es manifestación personal y física del hablante que llega al oyente transportado por las modulaciones de la voz, la expresión del rostro y los gestos. La escritura, sin embargo, priva al lector de las ayudas sensoriales de la expresión inmediata. Eso no ocurre sólo en la mirada a la historia, pues también comprendemos el presente a través de la lectura, la cual nos abre, por ejemplo, al monólogo de la literatura contemporánea. La palabra tiene así también el poder de conjurar el entorno de su propia producción.

Para comprender lo otro, decíamos, es necesaria la imaginación y la simpatía (y por supuesto el intelecto) lo que Jonas denomina *imaginación empática*, una capacidad misteriosa que participa tanto en la comprensión histórica como en la de lo humano en general<sup>1069</sup>. Es mediante esta «categoría existencial de la “posibilidad”»<sup>1070</sup> con la que correspondemos a realidades extrañas a nosotros. La posibilidad se extiende así hacia lo no experimentado pero humanamente experimentable<sup>1071</sup>.

Lo que se provoca con la simpatía y la imaginación no son las experiencias y los sentimientos originales mismos sino la realización de sus representaciones en la zona inocua, pero, por eso, no insensible de la imaginación. Es así un saber muy peculiar

---

<sup>1069</sup> Aquí resuena la idea de Hume para quien: «la simpatía no es sino la conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de imaginación» [HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid 1992, p. 576]. Y también Richard Rorty afirma que: «El progreso moral es cuestión de ampliar y ampliar al máximo la simpatía. No es una cuestión de elevarse por encima de lo sentimental a lo racional. Tampoco se trata de apelar desde los tribunales locales inferiores, posiblemente corruptos, a un tribunal superior que administre una ley moral ahistórica, incorruptible y transcultural» [RORTY, R., *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, 1999, (edición Kindle) p. 39. Traducción propia].

<sup>1070</sup> *CyP*, p. 88.

<sup>1071</sup> Ya en 1953, en un ensayo titulado «Understanding and politics», Hannah Arendt escribía:

Sólo la imaginación nos permite ver las cosas con su verdadero aspecto, poner aquello que está demasiado cerca a una determinada distancia de tal forma que podamos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio, colmar el abismo que nos separa de aquello que está demasiado lejos y verlo como si nos fuera familiar. Esta “distanciación” de algunas cosas y este tender puentes hacia otras, forma parte del diálogo establecido por la comprensión con ellas; la sola experiencia instaura un contacto demasiado estrecho y el puro conocimiento erige barreras artificiales. Sin este tipo de imaginación, que en realidad es la comprensión, no seríamos capaces de orientarnos en el mundo. Es la única brújula interna de la que disponemos. Somos contemporáneos sólo hasta donde llega nuestra comprensión. Si queremos estar en armonía con esta tierra, incluso al precio de estar en armonía con este siglo, debemos participar en el interminable diálogo con su esencia [ARENDR, H., *De la historia...op. cit.*, pp. 45-46].

situado entre lo abstracto y lo concreto, entre el pensamiento y la experiencia, y que tiene correspondencia en la coparticipación experiencial con el arte: «lo histórico tiene en común con la experiencia del arte que el sentimiento reactualizado no es algo ya existente o recordado dentro de nosotros, sino que se produce de manera ficticia por la estimulación de nuestra imaginación»<sup>1072</sup>. Esta comprensión, que se trasciende a sí misma, se produce sobre la base y los límites de lo universalmente humano, que siempre está disponible. Ahora bien, esta base solo es posibilitante.

Por último, añade Jonas, que la historicidad es algo esencial al ser humano, es un producto histórico, pues la historia no es la última palabra de la humanidad. De hecho, «nada justifica la falsa creencia de que el ser humano, para ser tal, deba tener historia»<sup>1073</sup>, añade Jonas:

Tal vez nuestra insaciable curiosidad por la historia no sea más que un juego sublime. Quizás no es cierto que para comprendernos a nosotros mismos tengamos que conocer toda nuestra historia previa y además la de toda la humanidad. O, si *esto* fuera cierto, entonces podría no serlo que tengamos que comprendernos en este sentido para ser verdaderamente seres humanos. Para ello tal vez sea más importante el conocimiento de lo atemporal que la comprensión de lo temporal y el vernos más esencialmente bajo la luz de lo primero que interpretarnos desde lo segundo. ¿Quién sabe? En cualquier caso [...] nosotros no podemos elegir. Mientras nos encontremos en este movimiento del acontecer, para no ir ciegamente a la deriva, debemos tratar de comprender la historia, la nuestra y la de todo lo humano en esta Tierra. Si no lo hacemos, no tenemos derecho a nuestra propia historia, un derecho que aun así es bastante problemático<sup>1074</sup>.

Precisamente de la palabra como elemento de comprensión de la historia, de los juicios gramaticales sobre nuestra historia o de las atrocidades que ha cometido el hombre en ella, surge para Jonas la gran pregunta de la trascendencia, de lo temporal surge el interrogante de lo atemporal, lo eterno.

## **8.2 LA VERDAD EN LA HISTORIA. LAS CONJETURAS SOBRE LA EXISTENCIA DE DIOS**

La pregunta por la existencia de Dios ha sido una constante en la historia de la Filosofía. Sin embargo, con Adolphe Gesché, podemos preguntarnos si acaso lo que

---

<sup>1072</sup> CyP, p. 89.

<sup>1073</sup> CyP, p. 94.

<sup>1074</sup> CyP, p. 94.

buscábamos al querer probar a Dios no es sino encontrar a aquel que necesitábamos que nos probase, que nos diese una prueba de nosotros mismos<sup>1075</sup>:

¿Irábamos tan ajetreados por esos caminos de la existencia de Dios, si no hubiéramos oscuramente presentido que estaba en juego nuestra propia identidad, nuestra propia prueba? El salmista deja abierta la pregunta: «Quid est homo quoniam visitas eum?» (Sal 8, 5).

El hombre es el ser que busca a Dios, una búsqueda que nace, en palabras de Pascal, del encuentro con Él: «Consuélate, no me buscarías si no me hubieras encontrado»<sup>1076</sup>. Ahora bien, los creyentes, afirmará sabiamente Robert Spaemann, han buscado siempre argumentos racionales que refuercen su intuición, su creencia. De hecho, Hans Jonas afirmará también que la búsqueda racional de la existencia de Dios «satisface una necesidad de la razón y no del mero sentimiento»<sup>1077</sup>. Miguel de Unamuno afirmaba que:

con la razón buscaba un Dios racional, que iba desvaneciéndose por ser pura idea, y así paraba en el Dios Nada a que el panteísmo conduce, y en puro fenomenismo, raíz de todo mi sentimiento de vacío. Y no sentía al Dios vivo, que habita en nosotros, y que se nos revela por actos de caridad y no por vanos conceptos de soberbia. Hasta que llamó a mi corazón, y me metió en angustias de muerte<sup>1078</sup>.

Y añadirá en *Vida de Don Quijote y Sancho*:

A fuerza de ese supremo trabajo de congoja conquistarás la verdad, que no es, no, el reflejo del Universo en la mente, sino su asiento en el corazón. La congoja del espíritu es la puerta de la verdad sustancial. Sufre, para que creas y creyendo vivas. Frente a todas las negaciones de la lógica que rige las relaciones aparentes de las cosas, se alza la afirmación de la *cardíaca*, que rige los toques sustanciales de ellas. Aunque tu cabeza diga que se te ha de derretir la conciencia un día, tu corazón, despertado y alumbrado por la congoja infinita, te enseñará que hay un mundo en que la razón no es guía. La verdad es lo que hace vivir, no lo que hace pensar<sup>1079</sup>.

En *El sentimiento trágico de la vida* afirmaba que:

---

<sup>1075</sup> GESCHÉ, A., *El hombre. Dios para pensar II*, Sígueme, Salamanca 2010, p. 106.

<sup>1076</sup> PASCAL, B., *Pensamientos*, Sección VI, L553: Misterio de Jesús. Juan Pablo II, citando justamente este texto de Pascal, añadía que «El hombre es el ser que busca a Dios. Y hasta después de haberlo encontrado, sigue buscándolo. Y si lo busca sinceramente, lo ha encontrado ya [JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 27-12-1978. Url: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/1978/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19781227.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/1978/documents/hf_jp-ii_aud_19781227.html)].

<sup>1077</sup> JONAS, H., «El pasado y la verdad. Una anotación complementaria tardía a las llamadas demostraciones de la existencia de Dios», en: *Pensar sobre Dios y otros ensayos* [Traducción de Angela Ackermann], Herder, Barcelona 1998, p. 194 [en adelante citado como *PyV*].

<sup>1078</sup> UNAMUNO, M., *Diario íntimo*, en *Obras Completas*, Biblioteca Castro, Volumen VII, Madrid 2005, p. 266.

<sup>1079</sup> UNAMUNO, M., *Vida de don Quijote y Sancho*, Renacimiento, Madrid 1914, p. 375.

Los atributos del Dios vivo, del Padre de Cristo, hay que deducirlos de su revelación histórica en el Evangelio y en la conciencia de cada uno de los creyentes cristianos, y no de razonamientos metafísicos que sólo llevan (...) a la divinidad despersonalizada<sup>1080</sup>.

Y dirá páginas más adelante: «Bástele a la razón el no poder probar la imposibilidad de su existencia»<sup>1081</sup>.

A pesar de ello, los argumentos racionales no han cesado a lo largo de la historia incluso aun cuando la modernidad y la posmodernidad no invitan a ello. En un mundo en que lo factible «produce en nosotros un sentimiento embriagador y fantástico de infinitud»<sup>1082</sup> aún resuena, sin embargo, el «persistente rumor sobre Dios»<sup>1083</sup>.

Hoy día se pone en duda la existencia de Dios. Pero no es sólo esto. No se quiera hacer la cosa demasiado sencilla: Desde siempre, aunque de otro modo, se pugna con la incertidumbre de la existencia humana, y desde la aparición del hombre moderno, racional y razonable, casi se desespera de resolver el problema de la certeza humana<sup>1084</sup>.

Desde siempre los filósofos no han cejado en su empeño pese a encontrarse continuamente ante «una empresa difícil, fatigosa, ardua y que siempre les situaba otra vez en la oscuridad»<sup>1085</sup>.

Siguiendo a Kant, y para contextualizar la propuesta jonasiana, podemos clasificar las pruebas que históricamente han tratado de demostrar la existencia de Dios en ontológicas, cosmológicas y teleológicas.

### **8.2.1 Pruebas históricas de la existencia de Dios**

El argumento ontológico, propuesto inicialmente por San Anselmo en el siglo XI<sup>1086</sup>, comprende todo aquel que, prescindiendo de la experiencia, deduce *a priori*, partiendo del concepto de Dios, la existencia de un Bien supremo o bondad infinita. Ha sido defendido no sólo por Anselmo sino también por San Buenaventura, Duns Scoto,

---

<sup>1080</sup> UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida. Tratado del amor de Dios*, Tecnos, Madrid 2005, p. 319.

<sup>1081</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>1082</sup> PRO VELASCO, M., «La razonabilidad de la creencia en Dios (R. Spaemann)» en: *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, nº 13, 2018, p. 642. Añade Spaemann: «Nuestra atención se encuentra tan centrada en adaptarse a la continua transformación del mundo que ya no podemos permitirnos la pregunta por el fundamento y el sentido de todo».

<sup>1083</sup> SPAEMANN, R., «La demostración de Dios ¿Por qué si Dios no existe no podemos pensar en absoluto?» en: *Razón española: Revista bimestral de pensamiento*, nº 139, 2006, pp. 221-229.

<sup>1084</sup> KÜNG, H., *¿Existe Dios?*, Ediciones cristiandad, Madrid 1979, p. 23.

<sup>1085</sup> MELERO, J.M., «A vueltas con la Teodicea» en: *Ensayos: Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, nº 15, 2000, p. 79.

<sup>1086</sup> Aunque el nombre se lo atribuyó Kant en su *Crítica de la Razón Pura* de 1781.



Descartes, Leibniz y Hegel. El argumento, conocido como prueba *a simultaneo*, tiene como punto de partida la idea misma de Dios y en ella halla su existencia<sup>1087</sup>.

La propuesta de Santo Tomás de Aquino, conocida como argumento cosmológico, tiene como pretensión «justificar, desde un prisma racional, al Dios que se revela, en quien ya cree y de quien sabe se ha presentado a Moisés como *El que es*»<sup>1088</sup>, él «no necesita pruebas que se lo certifiquen. Si acude a la filosofía no es para probar lo que ya cree, sino para justificar racionalmente la fe»<sup>1089</sup> que será lo que luego critique Kant y Nietzsche. Para ello formulará las conocidas como Cinco vías, *Quinque viae*, que parten de la existencia de un mundo en el que se descubren las huellas del Creador.

A caballo entre uno y otro argumento situamos a Leibniz quien planteará ambas formulaciones. Así, reconociendo el valor del argumento cartesiano, sostiene que no es válido porque le falta demostrar que el Ser perfectísimo o Ser necesario es posible, que no implica contradicción o, lo que es lo mismo, que es posible la esencia de la que se sigue la existencia<sup>1090</sup> (argumento ontológico modal). Otra de las formulaciones leibniziana es de tipo cosmológico que exige la aplicación del principio de razón suficiente: hay infinitos mundos posibles, pero solo existe uno; por tanto, tiene que haber una razón suficiente por la que Dios lo escogiera. Así, este mundo es el mejor de los posibles, pues entre todos los posibles, que están en la mente de Dios, Él ha elegido libremente el mejor en el horizonte de lo distinto de Él, sino no habría creación, es decir, ha elegido el mejor de los posibles en el horizonte de la finitud y la contingencia. Pero aún serán más las pruebas o argumentos ontológicos propuestos por Leibniz como la existencia de verdades eternas y necesarias o la de la armonía preestablecida según la cual Dios es un relojero que los fabrica tan perfectos que «ya se puede ir a dar un paseo».

Kant va a rechazar, sin embargo, ambos tipos de pruebas tradicionales sosteniendo que la existencia de Dios no puede demostrarse sólo por vías lógicas ni a partir de una afirmación a priori, pues cometen así «un error de razonamiento; el cual consiste en eludir

---

<sup>1087</sup> GARAY, I., «Argumento ontológico», en: VANNEY, C.E., SILVA, I., FRANCK, J.F., *Diccionario Interdisciplinar Austral*, 2017, [http://dia.austral.edu.ar/Argumento\\_ontol%C3%B3gico](http://dia.austral.edu.ar/Argumento_ontol%C3%B3gico)

<sup>1088</sup> FUSTER, S., «Nota crítica e» en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, BAC, Madrid 2001, p. 111.

<sup>1089</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>1090</sup> *Cfr.* GARAY, I., *op. cit.*

la razón las condiciones de todo conocimiento posible, de toda objetividad posible»<sup>1091</sup>. Esas condiciones, que permiten la existencia de las cosas como fenómenos, son las espacio-temporales.

La propuesta kantiana según la cual Dios es un *noúmeno* cuyo conocimiento es inasequible, llega al agnosticismo en el plano cognoscitivo pues invalida, según Jaime Ricardo Reyes, la pretensión del conocimiento metafísico, la aspiración a generar informaciones, generalizaciones y certezas de carácter científico, ya que sus objetos no pueden ser constatados de manera sintética, fenoménica, espacio-temporal, propia del conocer científico<sup>1092</sup>.

Kant va a orientar la búsqueda de Dios a la plenitud del ser humano y de su actuación mediante el deber, es decir, postula la existencia de Dios para una adecuada fundamentación del deber. Volveremos a ello posteriormente porque Jonas va a argumentar de manera similar.

El argumento de Tomás de Aquino, rechazado por Kant, daba por supuesta la estructura lógica del mundo y la capacidad de verdad de la razón, teniendo a Dios como causa. Formalmente, dirá Spaemann, Tomás hace argumentación por reducción al absurdo, mostrando la imposibilidad de la postura contraria, de hecho, quien niega la capacidad de la razón para conocer la verdad no puede decir nada en absoluto y vive en el absurdo. De ello partirá Nietzsche en su apremio a aprender a vivir sin la verdad, algo que conllevará la autodestrucción de la razón ilustrada y el nihilismo (solo si Dios no existe, existe el hombre). Para Spaemann llegamos a este punto cuando el hombre pierde de vista su centralidad en el universo y cuando caemos en el cientificismo, considerándonos como meras máquinas para perpetuación de nuestros genes y considerando la razón solamente como un producto más de la evolución.

Sin embargo, la ciencia, como veremos después, no es incompatible con la respuesta, o al menos con la pregunta, sobre la existencia de Dios. De hecho, dando por admitido que se ha creado esa partícula material de infinitésimo tamaño y densidad infinita, habría que preguntarse, «¿qué había antes? ¿A partir de quién se creó ese átomo primigenio de Lemaître? Desde un punto de vista empírico no parece que, por el

---

<sup>1091</sup> GARCÍA MORENTE, M., *Obras completas II. Vol. I* [edición de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira], Anthropos, Barcelona 1996, p. 238

<sup>1092</sup> REYES CALDERÓN, J.R., *op. cit.*, p. 122.

momento, exista ningún fundamento científico para responder con evidencia experimental dicha pregunta»<sup>1093</sup>.

### 8.2.2 La propuesta de Jonas

Jonas, intentando dar respuesta a su curiosidad intelectual, se sumerge, aunque brevemente, apenas dos años antes de morir, en la cuestión de la existencia de Dios en su escrito: «Vergangenheit und Wahrheit», traducido como «El pasado y la verdad»<sup>1094</sup>. Nuestro pensador reconoce como irrefutable el juicio de Kant sobre la invalidez *a priori* de cualquier *demonstración* de Dios pasada o futura<sup>1095</sup>. Sin embargo, abriéndose a la especulación, su razonamiento plantea una prueba distinta a las anteriores, con una pregunta y un horizonte nuevo de respuesta, «desde el punto de vista lógico no está mejor planteada y seguramente no es una prueba más fuerte que los argumentos conocidos de antiguo a favor de la existencia de Dios, pero es distinta e implica al menos una pregunta nueva y un nuevo horizonte de la respuesta»<sup>1096</sup>. Y es que precisamente su argumentación parte de la pregunta por el sentido que tiene afirmar la verdad o falsedad de un hecho pasado ya que éste no existe ahora. ¿Tiene sentido decir del pasado «así fue» y partir de ello el juicio «esa frase es verdadera»?

Quedémonos con esta última afirmación: la verdad. Si digo de alguien «cuando sucedió esto o aquello pensó en un gato negro», también para esta afirmación vale la alternativa verdadero o falso aunque no resulte comprobable. Y aquí Jonas, apartándose del positivismo lógico, hace una distinción clara entre los conceptos verificable y verdadero<sup>1097</sup>. Así, el primero nos ayuda sirviéndose de la teoría de la adecuación de la verdad: el conocimiento es la adecuación del entendimiento a la cosa. Lo que es lo mismo, «una afirmación es verdadera cuando, al ponerla al lado del hecho, le corresponde a éste»<sup>1098</sup>. Ahora bien, para esto es necesario que la cosa esté aquí, ahora, que podamos recurrir a ella. Bien podrían ser cosas atemporales o eternas que siempre están disponibles

---

<sup>1093</sup> AZNAR, J., «El origen del Universo y la existencia de Dios» en: *SCIO. Revista de Filosofía*, nº 12, noviembre de 2016, p. 198.

<sup>1094</sup> JONAS, H., «Vergangenheit und Wahrheit» en: *Scheidewege*, 20, 1990/91, pp. 1-13. En español, JONAS, H., «El pasado y la verdad. Una anotación complementaria tardía a las llamadas demostraciones de la existencia de Dios» en *DE*, pp. 193-210.

<sup>1095</sup> *PyV*, p. 194.

<sup>1096</sup> *PyV*, p. 194.

<sup>1097</sup> Recordemos que para el positivismo lógico sólo es verdadero lo que se puede verificar.

<sup>1098</sup> *PyV*, p. 197.

y a las que podemos recurrir en busca de la adecuación como, por ejemplo, la ley de la suma de los ángulos de un triángulo, pese incluso a que en algún momento histórico no hubiera espíritu que la hubiera podido reconocer. Incluso de la historia de la Tierra podríamos encontrarnos con fósiles que mediante los métodos pertinentes de datación permiten averiguar de manera indirecta la verdad. Por tanto, llega Jonas a una primera conclusión:

El testimonio de lo pasado es alguna cosa presente, algo inmediatamente existente que nos lleva al pasado de manera indirecta por la vía de las conclusiones deductivas, pero bajo la condición necesaria de que siempre era válido lo que ahora conocemos como el desarrollo de las cosas, es decir, la condición de la permanencia, de la uniformidad de las leyes naturales a través de todos los espacios y tiempos<sup>1099</sup>.

Ahora bien, la verdad «debe mantenerse todavía independiente de nuestro sistema de conclusiones que nos lleva al pasado». Si tomáramos, pone Jonas como ejemplo, el principio del universo y decimos, gracias al telescopio Hubbes, que éste se originó hace 15 mil millones de años en un estallido originario, podemos preguntarnos: ¿ocurrió realmente así? En este caso tendríamos la respuesta de la autoridad que nos permitió llegar a esa hipótesis: las leyes de la naturaleza y del principio causal. Por tanto, de este modo el destino del universo estaría totalmente determinado y sólo una serie de antecedentes han podido conducirnos al estado actual. Así, el pasado estaría contenido en el presente, pudiendo leerle en este, de modo que sigue existiendo y no sería pasado. Esta es la propuesta de Laplace:

Así pues, hemos de considerar el estado actual del universo como el efecto de su estado anterior y como la causa del que ha de seguirle. Una inteligencia que en un momento determinado conociera todas las fuerzas que animan a la naturaleza, así como la situación respectiva de los seres que la componen, si además fuera lo suficientemente amplia como para someter a análisis tales datos, podría abarcar en una sola fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del átomo más ligero; nada le resultaría incierto y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos<sup>1100</sup>.

Es decir, hay una inteligencia infinita, un conocimiento sobrehumano decía Popper, que tiene presente, mediante una fórmula universal, todos los datos del mundo, «hasta el último movimiento microscópico»<sup>1101</sup>, de modo que en cualquier momento puede hacer presente cualquier cosa pasada o futura: «Lo pasado está presente porque en

---

<sup>1099</sup> PyV, p. 148.

<sup>1100</sup> LAPLACE, P. S., *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, Alianza, Madrid 1985, p. 25.

<sup>1101</sup> PyV, p. 199.

la determinación total cualquier corte transversal en el tiempo es equivalente a cualquier otro»<sup>1102</sup>.

Jonas va a rechazar las dos hipótesis que contiene este argumento: por un lado, la del determinismo causal absoluto; y, por otro, la simultaneidad cuasi-lógica de todos los tiempos en la ecuación universal. Esta última, que tiene como base (errónea) la primera, tampoco se sostiene. Partiendo de que en el pasado todo está concluido y que todo lo que le pertenece «está irrevocablemente y para siempre determinado sin poder modificarlo» surge, sin embargo, la pregunta, el enigma que anima la indagación de Jonas: si el pasado se ha hundido en la nada, es nada, «¿cómo puede estar “determinado” algo en una nada o ser algo verdadero o falso?»<sup>1103</sup>.

El pasado sigue presente en el recuerdo (del de cada uno individualmente como del comunicativamente compartido) porque si no, no podríamos entendernos con nadie ni siquiera con nosotros mismos. Esa continuidad tiene, por tanto, para Jonas que ser verdadera, aun cuando lo recordado y lo pasado no sean lo mismo: «Cualquiera sabe que la memoria puede equivocarse. Pero para poder decir que el recuerdo actual es erróneo, lo pasado, que ya no es, debe tener todavía ahora la capacidad de calificar como falso el recuerdo existente»<sup>1104</sup>. Es decir, en nuestro recuerdo actual está presente lo pasado, pero no sólo lo público, los grandes discursos, las batallas, etc., sino también los pensamientos, sentimientos, en definitiva, todo lo subjetivo. He ahí la clave jonasiana en este punto: «una verdad para siempre inaccesible a nosotros también «existe», aunque su objeto no exista»<sup>1105</sup>.

Este será el punto de partida de los dos siguientes presupuestos: 1) se puede distinguir entre lo verdadero y falso con respecto a lo no existente; y 2) la legitimidad de esa distinción tiene que acompañar inexorablemente nuestra temporalidad para que podamos vivirla con sentido. Para ello tenemos que recurrir «a una forma de presencia actual de lo que fue en cada caso y de todo sin excepción»<sup>1106</sup>. Esta presencia del pasado parte del hecho de que el tiempo es real, enfrentándose Jonas tanto a aquellos que definían el tiempo como ilusión, como apariencia, implicando así la simultaneidad de todas las

---

<sup>1102</sup> PyV, p. 200.

<sup>1103</sup> PyV, p. 201.

<sup>1104</sup> PyV, p. 202.

<sup>1105</sup> PyV, p. 204.

<sup>1106</sup> PyV, p. 205.

cosas, y que solo nuestra intuición, a la manera kantiana, introduce en la realidad esta extensión temporal<sup>1107</sup>; como a la propuesta de Leibniz, para el cuál en presencia de la mónada divina todo es simultáneo, de modo que las cosas se suceden, se desarrollan y desaparecen sólo para nosotros.

La objeción de Jonas a esta concepción del tiempo es doble: formal, porque se trata de un exceso de especulación, ya que nada nos autoriza a negar la realidad del tiempo en contra de nuestra experiencia fundamental; y de contenido, porque nos llevaría a una concepción absurda del mundo pues

degrada a una mera ilusión todas nuestras aspiraciones, esfuerzos, esperanzas, temores y también nuestro arrepentimiento y dolor. Pero, sobre todo, anula la libertad. Cualquier ponderación de una decisión sería un autoengaño, porque lo que tomaríamos por tal sólo sería un paso prescrito en el baile de las apariencias de una realidad ya determinada desde siempre, una inútil sutileza que no merecería la pena. Toda seriedad desaparecería<sup>1108</sup>.

Por tanto, para Jonas la metafísica no puede negarnos la realidad del tiempo. Las cosas pasan para siempre y nunca vuelven ellas mismas, aunque siguen viviendo en sus consecuencias. Por eso Jonas apunta al dilema entre el absoluto no-ser actual de las cosas pasadas y la diferencia entre afirmaciones verdaderas y falsas respecto a lo pasado. Para asegurar esto último, para que esta distinción tenga sentido sus objetos deben estar todavía «aquí» de alguna manera. Como bien afirma Rogelio Rovira<sup>1109</sup>, Jonas piensa en tres tipos de presencia actual de lo que no es plenamente real: la ideal, la real o la intencional. Éstas corresponden a los tres tipos de existencia reconocidos en la fenomenología: la del mundo inmutable de lo eidético, la del mundo mutable de la exterioridad y la del mundo de la interioridad. Jonas descarta la ideal pues el pasado, aunque no existe realmente, sí existió en el pasado, mientras que lo ideal ni existió, ni existe ni existirá en la realidad<sup>1110</sup>; rechaza también la real porque el pasado no sigue siendo actual, ni siquiera como causa de lo que ahora existe<sup>1111</sup>; por tanto, Jonas se decanta por una presencia intencional

---

<sup>1107</sup> *Ibid.*

<sup>1108</sup> *PyV*, pp. 205-206.

<sup>1109</sup> ROVIRA, R., «La suplantación de la historia es una forma de ateísmo: un diálogo sobre las pruebas de la existencia de Dios de Hans Jonas y Robert Spaemann», en ROVIRA, R., *Falsos saberes*, Biblioteca Nueva, Madrid 2013, p. 153.

<sup>1110</sup> Rovira apunta aquí a la raigambre fenomenológica de la argumentación jonasiana, pues ve el carácter de lo ideal en la atemporalidad, la cual está excluida de lo histórico [*Ibid.*, p. 154].

<sup>1111</sup> Conviene aquí citar a Rovira: «Advierte que sostener que el presente contiene al pasado, como defendieron, cada uno a su modo, Leibniz y Laplace, que es a quien cita Jonas en este contexto, supone admitir que los enunciados verdaderos sobre el pasado podrían traducirse en enunciados verdaderos sobre

debe existir, dirá nuestro autor, una *presencia de lo pasado* como tal pasado, una presencia que resulta compatible con su ser-pasado sin convertir el tiempo en una ilusión: una presencia *mental* (intencional), por tanto, que sería la representante de la substancia<sup>1112</sup>.

Jonas especula que esta presencia es eterna, pues eterna es la posibilidad de preguntarnos por la verdad o falsedad de las afirmaciones históricas cuyo sentido necesita de esta fuente de legitimidad. Esta presencia, esta fuente, no puede darse en una memoria finita porque puede errar o incluso engañar. Esta presencia intencional está presente en una *memoria eterna* de las cosas, asentada en un sujeto, en un *espíritu*, una memoria «perfecta, libre de errores y universal» en «un espíritu universal y perfecto»<sup>1113</sup>. Por tanto, he aquí el postulado jonasiano que afirma la existencia de un sujeto divino absoluto como condición transcendental de la posibilidad de una existencia histórica finita.

El hecho de que necesitemos, para comprender nuestra propia existencia personal, la presencia objetiva del pasado que «espiritualmente (...) puede seguir existiendo como saber en un sujeto cuya presencia eterna legitima, en general, el uso del concepto de verdad con respecto al pasado»<sup>1114</sup>. Intentar ofrecer una respuesta a esa necesidad transcendental-existencial de la razón solo puede ser satisfecha mediante una subjetividad que vive lo concreto efectivo y lo incorpora en su memoria creciente. De ahí que Jonas postula la presencia eterna de lo pasado en la memoria de un espíritu universal y perfecto, eternamente existente pero siempre en devenir.

[...] la condición de la posibilidad de una distinción entre verdadero y falso en el pasado es precisamente la presencia postulada de este pasado en un espíritu absoluto. Puesto que la distinción misma es incuestionable, el postulado que debe hacer posible su justificación y su sentido, no es una frívola “extravagancia de la razón” y no es fácil deshacerse de él. Lo he experimentado personalmente y ahora dejo que el lector haga con él su propia experiencia<sup>1115</sup>.

### **8.2.3 La propuesta de Robert Spaemann**

Nos detenemos en nuestra investigación en la propuesta de Robert Spaemann, a quien ya hemos citado anteriormente. Y lo hacemos por su paralelismo en cuanto a la respuesta a la pregunta por la existencia de Dios que también hemos visto formulada por

---

el presente en la medida en que de estos enunciados se deducirían retrospectivamente aquellos otros de modo necesario» [*Ibid.*, p. 154].

<sup>1112</sup> PyV, pp. 206-207 [Cursiva del autor].

<sup>1113</sup> PyV, p. 207.

<sup>1114</sup> PyV, p. 207.

<sup>1115</sup> PyV, pp. 209-210.

Jonas. Si bien Spaemann lo hará desde una visión católica que, a nuestro juicio, enriquece la propuesta.

Partamos, de hecho, de la siguiente cita:

No sabemos quiénes somos, si bien sabemos quién es Dios, pero no podemos saber nada de Dios si no queremos percibir sin huella, que somos nosotros mismos, nosotros como personas, como seres finitos, pero también libres y capaces de conocer la verdad. El rostro de Dios en el mundo, por el que hemos de orientarnos, es el hombre, somos nosotros mismos. [...] Esa huella de Dios que nosotros mismos somos no existe sin que nosotros lo queramos, si bien es cierto que, gracias a Dios, Dios existe, es perfecto e independiente de nosotros, de nuestro reconocimiento y de nuestra gratitud<sup>1116</sup>.

Las pruebas clásicas, vistas anteriormente, no intentaban sino demostrar que es verdad que Dios existe. Ahora bien, como apunta Spaemann, y Jonas anteriormente, dar por supuesto que exista la verdad y que el mundo posea estructuras inteligibles accesibles al pensamiento es algo cuestionado desde Hume y Nietzsche. Así, para Spaemann, el venir a menos la idea de Dios implicará siempre el oscurecimiento de la verdad en la historia humana, de hecho, afirma:

Una búsqueda de la verdad solo podría darse si hubiese algo así como una justificación última, es decir, no una justificación frente a un auditorio puramente finito de oyentes humanos, sino una justificación ante Dios<sup>1117</sup>.

Los argumentos favorables a la existencia de Dios solo podrían ser, como sostenía Kant, *ad hominem*, lo cual pone de manifiesto la estrecha dependencia entre el convencimiento de que Dios existe y la capacidad de verdad, al tiempo que busca confirmar ambas cosas «al contrario que la dialéctica entre naturalismo y espiritualismo, seña característica de nuestra civilización actual»<sup>1118</sup>. Si cae la idea de verdad el ser humano queda encerrado en sus estados subjetivos (Protágoras) con el riesgo de perder el camino de acceso a lo real. No podemos pensar algo como real sin pensarlo en el presente, como real ahora o como algo dado en un momento en calidad de presente, ahora. Lo que ahora es, de hecho, alguna vez fue futuro y alguna vez habrá sido ya pasado.

No podrá llegar un momento en que ya no siga siendo verdad que alguien ha padecido dolor o ha disfrutado la alegría que ahora siente [...]. La conciencia actual de que algo es

---

<sup>1116</sup> SPAEMANN, R., «La demostración de Dios» en: *Arbil. Anotaciones de pensamiento y crítica*, Nº 104, <http://www.arbil.org/104spaa.htm>

<sup>1117</sup> SPAEMANN, R., *Rumor... op. cit.*, p. 34.

<sup>1118</sup> *Ibid.*, p. 35.



ahora implica la conciencia de que en el futuro seguirá habiendo sido, o de lo contrario se suspenderá a sí mismo<sup>1119</sup>.

Encontramos aquí el mismo argumento jonasiano: todo lo real es eterno. El pasado es siempre pasado de algún presente, por eso es inevitable el *futurum exactum* que implica «la inevitabilidad de pensar en un “lugar” donde todo lo que acontece queda asumido para siempre»<sup>1120</sup>. Por tanto, si queremos pensar lo real como real tenemos que pensar a Dios, si no lo que queda es una virtualización del mundo en el que hay que aceptar el absurdo de que llegue un momento en que ya no haya sido lo que ahora es y que, precisamente por eso, tampoco sea real ahora<sup>1121</sup>.

Spaemann va a intentar reconstruir el argumento cartesiano con la metáfora del espacio, entendiendo este como estructura del ser-para-el-otro. Dios es el «establecedor de un espacio absoluto de la verdad como condición del *sum* de un *cogito*, y como garante del carácter representativo de nuestro conocimiento»<sup>1122</sup>. Y Spaemann introduce una reflexión sobre la dimensión temporal de la autoconstitución de las personas. Así, los sujetos son objetivados como subjetividades a través de la memoria: «Yo me acuerdo de mis circunstancias como mías, de mi yo interior». Pero estas circunstancias no son las de mi actual interioridad: «Solo gracias a la memoria la persona toma conciencia de su identidad más allá del *cogito* puntual»<sup>1123</sup>. El *cogito* es así puramente instantáneo, pues el pasado solo lo implica como pensado (*cogitatum*), como recuerdo. Pero el recuerdo no es certeza, puede engañarnos,

La persona finita, dice Spaemann, se constituye esencialmente de forma temporal. Dado que para Descartes sólo Dios garantiza el carácter representativo del conocimiento -en suma, de la memoria- sólo él garantiza la unidad de la persona<sup>1124</sup>.

Y del mismo modo que los recuerdos pueden engañarnos, estos acabarán desapareciendo, e incluso «llegará el momento en el que deje de haber hombres sobre la tierra» e incluso «la tierra misma desaparecerá»<sup>1125</sup>.

Por ello, no podemos tomar el pasado y lo futuro como real en el mismo sentido que el presente. Los enunciados en *futurum exactum* sólo son verdad si la respectiva frase

---

<sup>1119</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>1120</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>1121</sup> *Ibid.*

<sup>1122</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>1123</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>1124</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>1125</sup> PRO VELASCO, M., *op. cit.*, p. 658.

en presente es verdad ahora o si alguna vez lo fue. Igualmente, lo que más tarde habrá sido ahora es: «Afirmar que algo no habrá sido en el futuro equivale a decir que ahora en verdad no es»<sup>1126</sup>. Esto sería para Spaemann cancelar ontológicamente el presente. Por ello, no podemos borrar la gramática sin anularnos a nosotros mismos. ¿Qué estatuto ontológico tendría el «haber sido» cuando desaparezca todo recuerdo y toda huella?:

El *futurum exactum* pertenece a la constitución del presente, y su negación termina en la anulación del presente. Podemos aceptar esa anulación, y con ella la de la persona como sujeto real. Debemos aceptarla si queremos alejar del pensamiento la idea de Dios. En efecto, afirmar un haber sido que es independiente de toda conciencia finita sólo puede significar estar afirmando la existencia de Dios. Si renunciamos a integrar todos los acontecimientos del mundo en una interioridad divina, entonces renunciamos a la realidad<sup>1127</sup>.

Y más aún, añade Spaemann,

El hombre que, además de la idea de Dios, margina también la de verdad, ya sólo es capaz de reconocer sus propios estados subjetivos. [...] Quiere concebirse a sí mismo como una bestia astuta.

Ahora bien, continúa Spaemann,

[...] si la experiencia del mundo como un espacio abierto a una realidad que se presenta precisamente como real sólo puede tenerse al precio de la afirmación de la existencia de Dios, en ese caso para quienes desean tenerse a sí mismos como seres libres y capaces de verdad, el argumento más convincente para afirmar la existencia de Dios es, precisamente, un *argumentum ad hominem*<sup>1128</sup>.

La verdad presupone a Dios. La verdad eterna de todo *haber sido* se sostiene en una conciencia

en la que todo lo que sucede quede recogido, es decir, en una conciencia absoluta. En ella ninguna palabra habrá dejado de ser pronunciada, ningún dolor habrá dejado de ser padecido, ninguna alegría habrá dejado de ser vivida, aquello que haya sucedido no podrá negar que ha sido. Si hay realidad, entonces el *Futurum exactum* es inevitable, y con él el postulado de la realidad de Dios<sup>1129</sup>.

---

<sup>1126</sup> SPAEMANN, R., *Rumor... op. cit.*, p. 52.

<sup>1127</sup> *Ibid.*

<sup>1128</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>1129</sup> PRO VELASCO, M., *op. cit.*, p. 658.

#### 8.2.4 Supuestos comunes y posibles objeciones

Siguiendo a Rovira podemos observar cuatro supuestos comunes de ambas propuestas.

En primer lugar, la tesis de la permanencia del pasado. Para Jonas la «presencia» del pasado como fuente de legitimidad del sentido permite distinguir lo verdadero de lo falso respecto de los enunciados sobre el pasado. Spaemann sostiene que lo presente siempre sigue existiendo como pasado del presente futuro (*futurum exactum*).

En segundo lugar, la tesis ontológica negativa sobre el pasado. El «haber dejado de ser» es el constitutivo formal de lo pasado en tanto que pasado.

En tercer lugar, la tesis ontológica positiva sobre el pasado. El pasado tiene una realidad intencional y, por tanto, solo puede ser objeto de una conciencia: «si el pasado permanece, pero su permanencia no es en absoluto real, entonces la única permanencia posible del pasado solo puede ser la de ser objeto de una conciencia en acto que lo objective»<sup>1130</sup>.

En cuarto lugar, la tesis de la necesidad de la objetivación permanente del pasado realizada por una conciencia divina. De ahí que ambos afirmen la existencia de Dios en tanto que conciencia que mantiene la verdad del pasado en cuanto pasado. Afirmar, por tanto, la verdad en la historia supone admitir que es verdad que Dios existe. Y afirmar que Dios existe implica afirmar la verdad en la historia.

Así, Jonas y Spaemann, lejos de proponer pruebas demostrativas, postulan, especulan, con honradez intelectual, la existencia de Dios como reacción a su muerte propuesta por Nietzsche y que aboca al escepticismo. Para ambos, hay una presencia eterna de lo pasado en la memoria de un espíritu universal y perfecto que da sentido a la verdad haciéndola eterna. Dios es así condición trascendental de la existencia histórica de la verdad.

Veremos ahora alguna de las críticas u objeciones a esta propuesta que situarán a Jonas en la disyuntiva entre un Dios existencialista o un Dios de la existencia que le situaría en una posición idealista que, en principio, rechaza.

---

<sup>1130</sup> ROVIRA, R., *op. cit.*, p. 159.

Según lo dicho anteriormente Dios no prevee (al modo de Laplace y Leibniz) sino que, como espectador universal, sólo es memoria a modo de «mente cinematográfica»<sup>1131</sup>. Es un Dios existencialista porque depende de la existencia, es un Dios subordinado a la existencia histórica mundana (sin ser parte de ella)<sup>1132</sup>.

Pero si llegáramos hasta aquí estaríamos, siguiendo a Suárez Müller, ante una incompletitud porque a su juicio Jonas no incluye pensamientos y procesos mentales más aún cuando para él son primera causa. La memoria de los procesos mentales debería ser ampliada a «recuerdo de recuerdos», convirtiéndose así en una mente no solo cinematográfica, sino telepática, que incluyera una percepción de todos los pensamientos producidos por todas las criaturas del mundo.

Si no, nos encontraríamos con un Dios tarjeta de memoria sin conciencia. Dios no puede ser solo recordatorio sino tener pensamiento autorreflexivo, comprender pensamientos y sentimientos.

Sin embargo, a nuestro juicio, a Jonas sí le importa «lo que pasa por la cabeza de alguien», por ello, «los pensamientos, los sentimientos y todo lo subjetivo son también hechos objetivos, parte del acontecer mundano»<sup>1133</sup> y están sujetos a la alternativa correcto/falso. Bien es verdad que la memoria eterna de las cosas, esa especie de crónica mundial, conserva en el recuerdo lo particular e individual pero no el pensar de lo general y necesario. Pero esa subjetividad, Dios, «vive lo concreto efectivo»<sup>1134</sup>.

Otra objeción, que compartimos, es la referida al concepto «espíritu eterno». Para Suárez Müller la presencia mental eterna no puede ser solo del pasado, identificada con la memoria, sino también con el futuro, con la previsión. Si Dios es una presencia eterna del pasado, entonces ser eterno debe incluir tiempo; sino no tendría sentido hablar de presencia eterna. Sin embargo, lo que hace a este Dios diferente del mundo es su negación

---

<sup>1131</sup> SUÁREZ MÜLLER, F., «From an Existentialist God to the God of Existence. The Theological Conjectures of Hans Jonas» en: *Sophia. International Journal of Philosophy and Traditions*, Springer, Vol. 53, n. 1, 2013, p. 661. Traducción propia.

<sup>1132</sup> Para Suárez Müller ocurriría así una «divinización» del *Dasein* heideggeriano. Sin embargo, a nuestro juicio hay una salvedad importante que veremos a continuación, el Dios jonasiano elige arrojarse al mundo, autoalienarse, frente al *Dasein* al que le es impuesto.

<sup>1133</sup> PyV, p. 204.

<sup>1134</sup> PyV, p. 209.

de la finitud. Por eso para Müller, Jonas vuelve al modelo idealista objetivo de Leibniz y Hegel en el que la eternidad significa presencia absoluta, un ahora sin antes y después de.

Por último, un concepto en el que quizá vemos mayor tensión es el de universalidad: «un *espíritu universal y perfecto*»<sup>1135</sup>. Esa universalidad denotaría para Suárez Müller<sup>1136</sup> que la presencia de Dios es eterna e independiente del tiempo, pues la perfección solo tiene sentido si trasciende la historia. Sin embargo, «los atributos de Dios que Jonas intenta introducir en su “prueba” (eternidad, universalidad y perfección) contradicen su propio concepto de una memoria general dependiente de la historia»<sup>1137</sup>. Y ahí tendríamos el retorno a esa imagen idealista objetiva de Dios de la que precisamente Jonas quería escapar: un Dios que es presencia eterna que envuelve el tiempo y, por tanto, es trascendente a la vez que inmanente.

Se produciría así una «clara tensión en las pruebas de Jonas entre la idea de un Dios existencial (o Dios que depende de la existencia) que él quiere promover y la concepción objetiva idealista de un Dios de la existencia (que la envuelve sin ser dependiente de ella) y de la que él buscaba escapar»<sup>1138</sup>.

### 8.3 CONCLUSIÓN

Comprender es posible gracias a esa familiaridad instintiva que en el hombre se vale de símbolos gracias a los cuales podemos comprendernos y respondernos entre humanos. Y ahondando Jonas llega a la comunicación histórica, la cual está bajo nuestra responsabilidad pues es a nosotros a quienes nos es encomendada la tarea de comprender la historia. Y si para comprender lo otro hablábamos de imaginación empática, ¿qué ocurre con lo histórico? Debajo de la propuesta que Jonas hizo ya al final de su vida se haya esa inquietud intelectual que persigue a todo creyente. De ahí que su propuesta sea la necesaria existencia de Dios como condición trascendental para la existencia histórica de verdad. La historia es comprensible si suponemos una memoria eterna que recoja la presencia intencional de lo pasado.

---

<sup>1135</sup> PyV, p.207 [cursiva del autor]. Abordaremos después si esa perfección puede darse con la propuesta mítica de Jonas de un Dios que no es omnipotente.

<sup>1136</sup> SUÁREZ MÜLLER, F., *op. cit.*, p. 666.

<sup>1137</sup> *Ibid.* Traducción propia.

<sup>1138</sup> *Ibid.* Traducción propia.

Y si bien la cuestión de Dios, escribió en algún otro escrito, será la pregunta sin respuesta<sup>1139</sup>, pasaremos ahora a recorrer la concepción jonasiana de Dios en el cosmos propuesta ya en *El Principio Vida* y que retoma en el año 84 en *El concepto de Dios después de Auschwitz* y que pese a que él mismo reconoce que es «una fabulación que tuve que descartar» la vuelve a retomar años después en *Materia, espíritu y creación*, si bien todas ellas anteriores al intento de demostración de Dios expuesto en este capítulo.

---

<sup>1139</sup> JONAS, H., *La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio* [editado por E. Spinelli], il melangolo, Génova 2001.

## CAPÍTULO 9

### UN DIOS QUE ANHELA. EL LUGAR DE DIOS EN LA CREACIÓN

*Aunque todo el firmamento estuviera hecho de pergaminos, todos los árboles fueran plumas, todos los mares tinta, y aunque todos los habitantes de la tierra fueran escribas y escribieran día y noche, nunca lograrían describir la grandeza y el esplendor del Creador del universo.<sup>1140</sup>*

Si bien hemos sostenido en el capítulo anterior que Dios existe, es necesario preguntarnos ahora cuál es su papel en el orden del universo ¿causa primera, causa segunda? ¿inmanente, trascendente? Aceptar el acceso de la ciencia a Dios es negar su radical trascendencia, proponerlo como una cosa más entre las cosas del mundo. Por eso, Jonas pedirá la supresión de toda pretensión de prueba científica de Dios, pero exigirá su presencia en el origen absoluto de las cosas, es decir, antes (*ex nihilo*) de toda cosa.

Aquí convendría delimitar bien lo que corresponde a las ciencias naturales, cuyas teorías sobre el origen de la vida y la evolución del mundo fueron expuestas en capítulos precedentes, y el conocimiento teológico o las conjeturas sobre el mismo que realizará Hans Jonas.

Por tanto, es necesario aclarar que el objetivo de la teología no debe pretender interpretar teorías científico-naturales ni ubicar la acción de Dios en lagunas explicativas de las ciencias de la naturaleza, pues «semejante proceder siempre esconde en sí el peligro de malinterpretar a Dios en el sentido de una causa más junto a otras causas intramundanas»<sup>1141</sup>.

Quien interpreta teológicamente, esto es, teleológicamente conocimientos científico-naturales debe ser consciente (...) de que mezcla ideas científico-naturales con enunciados teológicos relativos al origen y a la meta del mundo. En sentido estricto, los conocimientos científico-naturales están abiertos a interpretación, pero no prefiguran ninguna interpretación determinada. “La teología debería cuidarse de querer explotar directamente para fines teológicos todo lo que desde el punto de vista científico-natural es una sensación y todo lo que en la naturaleza parece (quizá solo de manera provisional) especialmente improbable y asombroso”. De lo contrario se expone rápidamente (...) a la sospecha de proyectar en la naturaleza (...) necesidades e ilusiones humanas<sup>1142</sup>.

Y añade,

Las ciencias de la naturaleza han puesto de manifiesto que la vida humana sobre la Tierra únicamente fue posible bajo una serie de condiciones previas muy determinadas, pero no

---

<sup>1140</sup> Poema arameo citado por Manès Sperber [FACKENHEIM, E.L., *La presencia de Dios en la historia*, Sígueme, Salamanca 2002, p. 98].

<sup>1141</sup> BÖTTIGHEIMER, C., *¿Cómo actúa Dios en el mundo?*, Sígueme, Salamanca 2015, p. 118.

<sup>1142</sup> *Ibid.*, p. 117

han logrado explicar la interacción precisa de tales condiciones. En consecuencia, los conocimientos científico-naturales son conciliables con la fe en un actuar creador de Dios deliberado y orientado a un fin<sup>1143</sup>.

Por ello, en lo que sigue, más allá de reduccionismos científicos, presentaremos, en primer lugar, el recorrido que ofrece Jonas por los cambios en los conceptos de movimiento, creación y naturaleza del cosmos a lo largo de la historia del pensamiento, haciendo especial hincapié en la concepción judeo-cristiana cuya novedad solo se alcanza cuando se la compara con la propuesta griega clásica, y que para Jonas siembra las bases de la ciencia moderna y de la propuesta filosófica nihilista nietzscheana que tiene, a su vez, reflejo en el existencialismo heideggeriano. Este recorrido nos permitirá contextualizar la posterior propuesta jonasiana.

Para ello nos valdremos, principalmente, de dos textos: el primero *Jewish and Christian Elements in Philosophy: Their Share in the Emergence of the Modern Mind* del año 67<sup>1144</sup>; el segundo son las notas y plantillas inéditas que, como se comentó en la introducción, Jonas empleó en una conferencia titulada *Theory of God* en los años 52-53, mientras estaba en el Carleton College de Ottawa, las cuales fueron creadas por Jay MacPherson y revisadas por Hans Jonas y se conservan en el Philosophisches Archiv de Hans Jonas en la Universidad de Konstanz, concretamente el archivo HJ 20-2-1.

## 9.1 EL LUGAR DE UN DIOS...

### 9.1.1 La contingencia y la voluntad en la concepción clásica y el creacionismo judeo-cristiano

La cuestión de partida en la investigación jonasiana es el encuentro entre la noción clásica de eternidad del mundo y la idea de creación bíblica.

La filosofía clásica, tanto la neoplatónica como la aristotélica, había enseñado su eternidad, es decir, su co-eternidad con el principio supramundano que en la filosofía corresponde al Dios de la religión. A primera vista, la diferencia entre los dos puntos de

---

<sup>1143</sup> *Ibid.*, p 118

<sup>1144</sup> JONAS, H., «Jewish and Christian Elements in Philosophy: Their Share in the Emergence of the Modern Mind», en: *Philosophical essays: from ancient creed to technological man* [En adelante citado como *JCP*, siendo todo traducción propia]. Originalmente este texto fue presentado en la Third Lentz Lecture en el Coloquio sobre judaísmo y cristianismo que tuvo lugar en la Harvard Divinity School en octubre de 1967. Fue publicado en *Commentary* 44 (nov. 1967) con el título: «Jewish and Christian Elements in Western Tradition». Una versión revisada apareció en *Creation: The Impact of an Idea*, editado por Francis Oakley and Daniel O'Connor (Nueva York: Schibner's 1969). La versión que aquí se emplea es la definitiva y contenida en la obra JONAS, H., *Philosophical essays...op. cit.*



vista parece estar relacionada únicamente con el pasado y no tener nada que ver con la concepción de la naturaleza existente de las cosas. Pero en verdad afecta profundamente a esta concepción. El encuentro con la doctrina bíblica de la creación sacó a la luz lo que realmente significaba la doctrina filosófica de la eternidad del mundo. A su vez, el encuentro con el punto de vista filosófico original sacó de la doctrina bíblica sus implicaciones latentes con respecto a toda la naturaleza de la realidad y las convirtió en el hogar de la filosofía como una teoría alternativa, no menos filosófica, del mundo. Visto desde la perspectiva a largo plazo de la modernidad, puede decirse que el aspirante, con un ropaje puramente secular, acabó imponiéndose a la visión clásica, hija natal de la filosofía ¿Cuál fue el significado filosófico de la visión clásica de que el mundo es eterno?<sup>1145</sup>

Para Jonas, los principales elementos involucrados en la doctrina de la eternidad del mundo son<sup>1146</sup>:

1. El mundo sensible es una extensión de la naturaleza divina. Es un modo de ser divino, aunque sea derivado y disminuido.
2. El mundo existe porque lo divino existe y existe tal cual es porque la naturaleza divina es lo que es. La existencia y la esencia del mundo son necesarias para la existencia y la esencia de Dios.
3. El mundo existe co-eternamente con Dios. Dado que Dios es eterno y el mundo es su acompañante o expresión, no puede no-ser (aunque las cosas en el mundo pueden ser o no ser y, por tanto, tener un principio y un fin).
4. El mundo no puede ser otra cosa que lo que es. El orden del mundo deriva de la naturaleza, su existencia de la realidad divina.
5. Dios mismo no puede ser otro de lo que es. La necesidad de la esencia del mundo se basa en la necesidad de la esencia de Dios. Dios tiene una esencia o naturaleza si el mundo tiene una, y una naturaleza del tipo que intrínsecamente excluye la mutabilidad.
6. Que Dios no puede ser de otra manera es una necesidad lógica o racional. Si Dios es el lugar primario de necesidad, debe ser razón pura o intelecto. Esta es la naturaleza divina.

---

<sup>1145</sup> *JCP*, p. 27.

<sup>1146</sup> En lo siguiente glosamos lo expuesto por Jonas en: *JCP*, pp. 27-28. Traducción propia.

7. Dios tiene una naturaleza. Esta es puro intelecto y disfruta de la inmutabilidad de la necesidad intrínseca; y la naturaleza menor del mundo tiene la relación de analogía, similitud o imagen con el original divino, medido por la inteligibilidad del mundo.
8. Dios y el mundo son miembros de un *continuum* en el que Dios es la cumbre de una escala gradual. El sistema del ser, al que pertenece Dios mismo, es una jerarquía de niveles. Todo esto envuelve, según Jonas la doctrina de la eternidad del mundo que sienta o pretende una homogeneidad que une al hombre, la naturaleza y Dios.

Sin embargo, la concepción bíblica de la creación erosionó la metafísica clásica: «la doctrina bíblica oponía la contingencia a la necesidad, lo particular a lo universal, la voluntad al intelecto»<sup>1147</sup>. Jonas no compartirá, o al menos totalmente, la posición de Bacon, quien defendió «que era la "opinión pagana", es decir, la filosofía antigua, la que había supuesto que el mundo era la imagen de Dios, mientras que la "verdad sagrada", es decir, la Escritura, había negado este honor al mundo y lo había reservado al hombre, declarando que el mundo era sólo obra de Dios y no su imagen»<sup>1148</sup>. Jonas afirma:

que fue el largo impacto de esa "verdad sagrada" en el pensamiento filosófico lo que al final hizo posible esta nueva dirección de la filosofía -y con ello, para bien o para mal, la mente moderna. Evidentemente, la idea misma del monoteísmo judío implicaba una cierta degradación del mundo en comparación con el culto pagano a la naturaleza, y gran parte de la energía profética se había gastado en recalcar la verdad de que ninguna parte del mundo era divina y que todas sus partes, con la única excepción del hombre, eran igualmente diferentes de su creador. Esta igualdad esencial de la creación, radicalizada más tarde por la adición "de la nada", eliminó implícitamente cualquier gradación natural hacia Dios y, por tanto, la idea de una jerarquía cósmica<sup>1149</sup>.

---

<sup>1147</sup> JCP, p. 29. En este punto Jonas remite a *El principio Vida* [PV, p. 258; POL, p. 192], donde apunta cómo para F. Bacon toda la dignidad en la naturaleza pertenece al hombre y todas las cosas están ahí para usarlas. El hombre es el único poseedor de espíritu y tiene derecho a ser señor de la naturaleza y el saber le permite disfrutar de lo que le pertenece. Y Jonas cita estas líneas de Bacon: «Pues, así como toda obra refleja el poder y la habilidad del artífice, pero no su imagen, así también sucede en las obras de Dios, que muestran la omnipotencia y sabiduría del Hacedor, pero no su imagen. Y de ahí que en eso difiera la opinión pagana de la verdad sagrada, pues los paganos creían que el mundo fuera imagen de Dios, y el hombre un compendio o imagen condensada del mundo; pero las Escrituras nunca atribuyen al mundo ese honor de ser imagen de Dios, sino solamente obra de sus manos; ni hablan tampoco de ninguna otra imagen de Dios, fuera del hombre» [BACON, F., *El avance del saber*, Alianza Editorial, Madrid 1988, p. 100].

<sup>1148</sup> *Ibid.*

<sup>1149</sup> JCP, p. 29

La filosofía extrajo esta consecuencia final y niveladora de la posición bíblica sólo al final de un largo proceso de erosión de la metafísica clásica, que heredó -primero en sus formas neoplatónicas, más tarde en sus formas aristotélicas- cuando reanudó su vida en la Edad Media. Volvamos a esos comienzos. Cuando la filosofía reapareció tras el intervalo de su eclipse postclásico, lo hizo bajo la constelación completamente nueva que el advenimiento de las grandes religiones de la revelación de la eternidad había creado, y en la que la doctrina recibida del mundo había perdido la inocencia de una mera proposición de teoría: se había convertido en un desafío lanzado por la razón a la fe. El desafío fue aceptado por los defensores de la fe que se enfrentaron a la razón en su propio terreno y se convirtieron en filósofos. Como tales, examinaron la naturaleza del mundo cuya eternidad o creación se cuestionaba<sup>1150</sup>.

La contingencia frente a la necesidad, la voluntad divina frente al intelecto divino, son los temas fundamentales de la filosofía creacionista. Y precisamente señala Jonas, los primeros en hacerlo fueron los musulmanes, que eran «más intransigentes sobre el tema en su pureza judía original que los pensadores escolásticos cristianos desde Agustín, Dionisio Areopagita o Juan Duns Scoto, quienes se mantuvieron en estrecha alianza con el emanatismo neoplatónico que podría adaptarse naturalmente al pensamiento trinitario»<sup>1151</sup>.

Desde la ciencia del Kalâm árabe la constitución del mundo no puede demostrarse a priori. Más aún, sostienen que todo podría ser de otra manera de como es. La naturaleza ha sido elegida, fruto de la voluntad. Para estos pensadores la evidencia lógica del mundo nos muestra más la libre espontaneidad de la voluntad divina que su emanación de la esencia divina: «Dios podría haber querido que el mundo fuera diferente de lo que es, o no haberlo querido en absoluto»<sup>1152</sup>. Esto hace que cada particular en cada momento es criatura de una voluntad divina que no está sujeta a ninguna ley, «solo el placer arbitrario de Dios salva a cada uno de la recaída instantánea en la nada»<sup>1153</sup>.

Del mismo modo el teólogo persa al-Ghazali o Algazel rechazó la idea de necesidad causal, sosteniendo así que ninguna cosa implica realmente otra, sino que se da una sucesión de cosas cuyo fundamento no se encuentra en lo anterior sino en el poder de Dios, expresado en su radical libertad, pues éste es la única causa de la naturaleza.

Se anticipa así a las propuestas, escépticas para neoplatónicos y realistas, de Ockham, Malebranche y Hume. Pero también en el siglo XII Maimónides, a quien Jonas

---

<sup>1150</sup> JCP, p. 30.

<sup>1151</sup> *Ibid.*

<sup>1152</sup> *Ibid.*

<sup>1153</sup> JCP, p. 31.

dedica unas páginas interesantes, sostenía que la estructura cósmica es inexplicable racionalmente pues es un *fiat* de voluntad divina aun sin caer en el escepticismo de al-Ghazali. Para Maimónides el mundo es un todo coherente regido por leyes, las de la física aristotélicas. Pero estas leyes no son lógicamente deducibles ni evidentes. Por eso sostiene, como luego hará Tomás, y en la modernidad Leibniz, que Dios seleccionó libremente para realizar el mejor mundo posible de todos los mundos posibles, un mundo, por eso, con un orden determinado<sup>1154</sup>.

Aunque para cada movimiento dentro del universo es cierto (como lo ha enseñado Aristóteles) que su comienzo implica la transición de la potencia al acto, que es en sí mismo un movimiento que precede al movimiento que debe comenzar, y así hasta el infinito; y aunque es cierto que todo devenir presupone la materia, de modo que una creación de la materia misma presupondría otra materia, y así sucesivamente hasta el infinito, no es cierto que estas leyes, válidas para las cosas dentro del mundo, puedan extenderse para aplicarse más allá del mundo, por ejemplo, a la relación del mundo como un todo con Dios. Las leyes en cuestión sí especifican las condiciones internas del sistema que llamamos el mundo, entre ellas las condiciones de todos los que se convierten en el mundo, pero no tienen nada que decir sobre el futuro del sistema mismo<sup>1155</sup>.

Nos encontramos aquí, según Jonas, con la primera formulación sobre la pertinencia de las categorías naturales y los límites de su uso especulativo que posteriormente formulará Kant. Para este no podemos conocer racionalmente la creación, mas no por su naturaleza, sino por la finitud del conocimiento humano. Si para la tradición el hombre es imagen de Dios por su intelecto, para Kant «Si el hombre es "a imagen de Dios" es por su razón práctica, es decir, su voluntad, en la que reside su potencial de perfección moral: la autodeterminación de la voluntad es su único punto de contacto restante con lo absoluto»<sup>1156</sup>.

Jonas se va a centrar en las dos cuestiones que suscitaron los creacionistas y cuyos debates se han extendido en el tiempo: contingencia *versus* necesidad, intelecto *versus* voluntad. En primer lugar, sobre la contingencia Jonas apunta cómo este argumento encuentra el signo de *creación* en un rasgo negativo del mundo, en la ausencia de esa necesidad racional que debería tener para la doctrina clásica. Pero esta negatividad se ve aún más clara en la afirmación de la «creación de la nada» que Jonas investiga porque no es exigida por el texto bíblico:

---

<sup>1154</sup> JCP, p. 32.

<sup>1155</sup> *Ibid.*

<sup>1156</sup> JCP, p. 33.

Lo que se crea a partir de la nada es totalmente dependiente de su causa trascendente no solo por su origen sino también por su existencia continua. Debido a su "prioridad natural", la "nada" se cierne en el corazón mismo de las cosas, lista para reclamarlas en todo momento, si no fuera por su continua recreación —la renovación del *fiat* original— por parte de Dios. Este es el extremo de la negatividad con la cual la doctrina de la creación imbuye al ser mundano<sup>1157</sup>.

Este argumento está estrechamente relacionado con la negación de la materia preexistente, algo a lo que tampoco la autoridad bíblica obligaba, «de hecho, dice Jonas, las oraciones iniciales del Génesis casi sugieren que una materia primordial y caótica precede a la obra de la creación. ¿Por qué se niega la materia preexistente? En aras de la providencia particular:

Si la materia fuera dada previamente, la creación consistiría en impartirle forma; Dios, en ese caso, sería el principio de la forma, que significa intelecto; pero la forma es universal, como lo es el conocimiento intelectual: así Dios, siendo el autor de lo universal y no de lo particular en la creación, no conocería los detalles; y así no habría providencia individual. Si ha de haber providencia individual, y su condición, el conocimiento divino de los particulares, entonces la materia, como principio de individuación, también debe ser creada divinamente, o debe ser un objeto tan directo de la voluntad divina como lo son las formas. Por lo tanto, en aras de la providencia particular [...]<sup>1158</sup>.

Y, sobre todo, la opción por la *creatio ex nihilo* posibilita la afirmación de un Dios personal.

En el contexto de la nada de la que se deriva, el ser individual asume un rango de primacía que toda filosofía antigua le había negado. Ser llamado de la nada y existir solo por la renovación constante de este acto, asegura a cada individuo el interés inmediato de la causa creativa y, por lo tanto, lo hace interesante en sí mismo. La atención divina requerida individualmente por su mera existencia le da a las cosas su propia verdad y un reclamo correspondiente sobre la atención del conocimiento. Este enfoque modificado beneficia tanto al conocedor como al conocido, al sujeto humano y a las cosas del mundo como sus objetos potenciales: ambos, en su particular particularidad según lo dispuesto por Dios, han ganado un estatus en el esquema conceptual de las cosas que no habían disfrutado antes<sup>1159</sup>.

Una de las consecuencias más importantes de la propuesta creacionista es la emergencia de un nuevo concepto de materia, pues de un mero complemento abstracto de la forma pasa a convertirse en una cosa en sí misma, pues si es llamada «de la nada» debe ser algo, produciéndose así un cambio ontológico.

---

<sup>1157</sup> JCP, p. 36.

<sup>1158</sup> JCP, p. 37.

<sup>1159</sup> JCP, pp. 37-38.

Es en el concepto de *voluntad* en el que Jonas se detendrá en tanto que principio de lo contingente y de lo particular. Es una voluntad que elige que haya algo y que se dirige a la existencia, pudiendo su elección ser guiada por la esencia. Los creacionistas enfatizaron la voluntad como atributo de Dios frente a su sabiduría. Y este énfasis «pronto se reflejó en el énfasis en la voluntad del hombre, primero como el respondedor a la voluntad de Dios, que en sus mandamientos se dirige a la voluntad más que a cualquier otra cosa en el hombre, y luego cada vez más como el atributo dominante del hombre mismo»<sup>1160</sup>. Una extensión que, naciendo de la concepción judeo-cristiana, alcanzará su culminación anticristiana en Nietzsche y el existencialismo moderno.

La primacía de la voluntad tiene para nuestro autor dos puntos de partida: Agustín y la postura judeo-islámica. El primero hace más hincapié en la dimensión interna, en la voluntad del hombre, una voluntad individual que recrea personalmente la muerte divina y la resurrección. El segundo se centra en la voluntad de Dios como primer principio de creación y de existencia individual, señalando la libertad de la voluntad humana como contraparte de la justicia divina. Ahora bien, en el pensamiento judío «no hay razón para el voluntarismo radical, para enfocar la esencia total del hombre en los hechos y eventos insondables de su voluntad»<sup>1161</sup>. Ambos se fusionan en el pensamiento medieval, y si bien tanto el voluntarismo como el individualismo tienen su origen en el judaísmo, se agudizan en el cristianismo, de hecho, Jonas afirma:

el judaísmo, por radical que pueda ser en ocasiones, no está intrínsecamente unido al extremismo. Pero la "Cruz" es una concepción extrema para empezar; y en la versión paulina adoptada por Agustín, centra toda la escatología en la recreación personal de esta extremidad de muerte divina y resurrección por cada voluntad individual. Este era el significado existencial que podía darse a la doctrina de la Encarnación<sup>1162</sup>.

Fue Dans Scoto quien más hincapié hizo en la voluntad como primacía. Una voluntad que hace actuar al intelecto, quien lo emplea para su fin, siendo así lo primero en el orden de las causas. En lugar del intelecto activo aristotélico, tenemos ahora la voluntad activa como principio que mueve el intelecto pasivo, «y la voluntad, a su vez, no tiene otra causa más que sí misma: es libre en la indeterminación radical»<sup>1163</sup>. Pero Scoto extiende además el área donde la voluntad tiene que tomar sus decisiones sin ayuda

---

<sup>1160</sup> JCP, p. 39.

<sup>1161</sup> JCP, p. 40.

<sup>1162</sup> *Ibid.*

<sup>1163</sup> JCP, p. 41.

del intelecto, entre ellas la mayoría de las proposiciones de la teología natural o misterios cristianos que entiende como modos o estados de voluntad. Ahora bien, lo que el intelecto pierde en la parte trascendente lo gana en la otra, pues puede conocer al individuo en su individualidad:

Como la existencia individual, como la "realidad última", es una perfección y no un defecto, debe haber un principio formal de individualidad para cada individuo, su "heceidad" (*haecceitas*) que completa su esencia general, su "quiddidad" (*quidditas*): esta última está incompleta sin ello<sup>1164</sup>.

Scoto postula así lo que Jonas denomina «firma de individualidad» como componente interno necesario para la esencia concreta que asigna a cada individuo su propia forma.

Pero Jonas destaca aún más la doctrina de Scoto sobre la primacía de la voluntad en Dios, el cual es absolutamente soberano, la única causa de voluntad que por decreto dicta las leyes de la naturaleza y de la moral, las cuales podrían ser, de hecho, de otra manera. Citando a Scoto: «Su voluntad es la regla suprema»<sup>1165</sup>.

Jonas va a analizar lo que esto supone para la ley moral. Lo hace volviendo a Sócrates quien plantea en el *Eutifrón* platónico si «lo santo» es santo porque agrada a los dioses o es si es agradable a los dioses porque es santo.

Dados los muchos dioses, y los frecuentes desacuerdos entre ellos, el conocimiento de lo que es santo e impío, honorable y deshonoroso, correcto e incorrecto, no puede derivarse de los accidentes de tal placer y desagrado, aunque sean divinos; por el contrario, el placer y el disgusto divinos deben basarse, y si es necesario juzgarlos, en el conocimiento de lo que es correcto e incorrecto en sí mismo, un conocimiento que se puede obtener por sí solo<sup>1166</sup>.

Esta respuesta socrática, mantenida durante más de mil años en la tradición filosófica occidental y que defendía la existencia de la esencia de cosas o un reino de la

---

<sup>1164</sup> JCP, p. 42. Jonas hace aquí referencia a los conceptos *haecceitas* y *quidditas*, el primero de ellos está referido a aquello que hace a una cosa ser particular, el segundo se refiere a la calidad universal de una cosa, su valía o aquello que una cosa comparte con otra. SILVANA ELÍAS, G., «La *haecceitas* como base de la solitud en Duns Escoto» en: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 64, 2015, pp. 91-100. En este artículo Silvana señala que la *heceidad* es una «individuación de la quiddidad pero no por la quiddidad, es una individuación de la forma, pero no por la forma. La individuación permite la determinación completa del singular, sin apelar a la existencia, es el perfeccionamiento definitivo de la forma sustancial, por la cual un ente es un esto concreto e irrepetible» (p. 97).

<sup>1165</sup> JCP, p. 42.

<sup>1166</sup> JCP, p. 43.

verdad fuera del poder divino (idea platónica), se vio alterada por el monoteísmo para el cual la pregunta afectaba a la omnipotencia del único Dios. Así, Scoto, sostiene que

habiendo revertido el orden clásico por el cual la voluntad en Dios estaba subordinada a su intelecto, y por lo tanto determinada por sus verdades inmutables, concluye que los mandamientos bíblicos son moralmente válidos porque los quiso, no que los quiso porque ellos son moralmente válidos. La bondad de cualquier cosa aparte de Dios consiste en que Él lo desee<sup>1167</sup>.

Por tanto, es en virtud del poder absoluto de Dios cómo es posible este y cualquier otro orden moral.

Esta estrecha unión entre valor, voluntad y poder, esa voluntad que postula valores y que posee el poder para hacerlos ley tiene como base su vinculación a la sabiduría divina y una voluntad revelada a la fe. El problema acontece cuando, como señala Jonas, desaparece la fe y solo existe la voluntad y el poder humanos para fundamentar la norma. En la propuesta socrático-platónica la ley permanece incluso sin Dios porque hay unas esencias inteligibles; sin embargo, en la escolástica, colapsan sin Dios a menos que otro intervenga y se haga cargo de su tutela. Y este guardián y creador de los valores es el hombre. Y tendrá que ejercer su papel sin guía en su elección, sin una visión de la sabiduría eterna a la que recurrir.

Cuando cae o se desvanece la divinidad, solo queda el hombre y su ley inmerso en el flujo de su ser.

Jonas concibe, a nuestro juicio erróneamente<sup>1168</sup>, que esto viene provocado por la división entre el mundo y Dios y cuya brecha cierra la Iglesia católica mediante los santos y los ángeles. El hombre, imagen de Dios, no es parte del mundo natural porque el alma no es natural sino sobrenatural: «El orden en la naturaleza es el instituido por el Creador, no un orden que procede del alma, ya que el alma ya no tiene ninguna participación en el funcionamiento de la naturaleza»<sup>1169</sup>. Para Jonas es el cristianismo el antecedente o sembrador de las condiciones que dieron lugar a que la ciencia moderna terminara con el rol de Dios en la creación. Un Dios que ha establecido las constantes y donde «la materia ha sido creada de tal manera que se comporta de cierta manera. [...] El acto de creación fue la construcción original de la maquinaria cósmica y la materia está bajo estas leyes.

---

<sup>1167</sup> *Ibid.*

<sup>1168</sup> Al menos errónea desde una perspectiva teológica actual que veremos en el apartado siguiente.

<sup>1169</sup> HJ 20-2-1. Vamos a reproducir aquí la traducción de un fragmento del texto inédito del curso 52-53, que se encuentra en *The Hans Jonas collection* en la Universidad de Konstanz HJ 20-2-1



[...] Él creó la materia misma y la sometió a leyes inquebrantables»<sup>1170</sup>. El papel de Dios, reducido a la ordenación de leyes, y la separación entre su voluntad y el curso del mundo, abre una brecha entre hombre y naturaleza, para Pascal, en un espacio y tiempo cósmico infinito aterrador<sup>1171</sup>. Permítasenos aquí esta cita de Jonas que refleja brevemente la situación que conduce al nihilismo.

Una vez que ha descubierto el secreto de la creación, el hombre mismo se convierte en el creador, somete a la naturaleza a su propio conocimiento, la naturaleza se convierte en su propia materia. El hombre no está obligado por las leyes cósmicas, puede buscar refugio en Dios y la eternidad después de la muerte o puede arrojarse al mundo y ser su maestro. Esto último es posible ya que el mundo puede ser reconstruido, ninguna perfección intrínseca gobierna el orden de la naturaleza, no hay jerarquía ni lo noble y menos noble. Incluso las estrellas pueden ser influenciadas por el hombre que puede aprovechar las fuerzas de la naturaleza. Existe una cierta relación entre la tecnología y la relación con la naturaleza.

Cualquiera sea el curso elegido, ya sea huida o dominación, el hombre se encuentra a sí mismo como sujeto atado por nada en el orden natural. Está solo con su propio destino en el mundo. Descubre que no solo es el creador potencial y necesario de su propio ser. Lo que él será depende de sí mismo. Su libertad, la libertad de su propia alma de los lazos de la naturaleza significa también que no hay guía, todo depende de él. Por lo tanto, la soledad del hombre en el mundo también puede conducir a la audacia de apoyarse por completo en sí mismo y tomar su propio destino en sus manos bajo el único lema de la voluntad de poder. Ese es Nietzsche y su posición.

Esta audacia no es menos desesperada que el temor y la angustia de Pascal buscando al Dios oculto, ya que la audacia es consciente de que no se apoya en nada y no puede recurrir a ninguna regla o conjunto de valores que en última instancia no son de su propia creación. Esta es la osadía emprendida por el nihilismo<sup>1172</sup>.

### **9.1.2 Nihilismo y existencialismo como vacío existencial del hombre**

El nihilismo se ha introducido en nuestra sociedad en el último siglo y medio y la filosofía del existencialismo intenta convivir con él. Sin embargo, el comienzo de la crisis permanente a la que vivir en semejante compañía conduce, comienza mucho antes.

---

<sup>1170</sup> *Ibid.* Traducción propia.

<sup>1171</sup> Afirma Pascal: «Cuando considero la corta duración de mi vida absorbida en la eternidad precedente y siguiente, el pequeño espacio que ocupo e incluso que veo abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me espanto y me asombro de verme aquí y no allí, porque no existe ninguna razón de estar aquí y no allí, ahora y no en otro tiempo. ¿Quién me ha puesto aquí? ¿Por orden y voluntad de quién este lugar y este tiempo han sido destinados a mí?» [PASCAL, B., *Pensamientos*, Alianza, Madrid 2015 p. 39].

<sup>1172</sup> HJ 20-2-1. Traducción propia.

### 9.1.2.1 *El deus absconditus.*

Pascal no investiga sobre la naturaleza de Dios pues éste, como acabamos de decir, está oculto. Su propuesta argumentativa religiosa se basa en hechos de orden humano porque Dios es desconocido. El hombre, sólo ante el universo físico de la cosmología moderna, es el único que puede decir algo sobre Dios, sobre lo oculto. Ofrece, así, una visión antropológica de la religión porque las pruebas racionales sobre la existencia de Dios, algunas de las cuales fueron expuestas anteriormente, no pueden ser tomadas en serio en tanto que no hay que probar una entidad objetiva que se ofrezca a la razón humana.

El hombre se encuentra ante el silencio, ante un espacio que ignora, ante la indiferencia del universo frente a él, en radical soledad en el seno de lo real, como una parte más de la naturaleza, una caña que pueden quebrar las fuerzas del universo, porque su existencia no deja de ser una casualidad. Ahora bien, el hombre, que es una «caña pensante» en palabras de Pascal, es distinto a esa suma de realidad, es inconmensurable incluso cuando la naturaleza destruye la caña:

el hombre sería todavía más noble que lo que le mata, puesto que él sabe que muere y la ventaja que el universo tiene sobre él. El universo no sabe nada<sup>1173</sup>.

Y es que el hombre, aunque forma parte del mundo, es el único que piensa, y, al igual que él ya no participa de un sentido de naturaleza, sino solo de sus condiciones mecánicas, tampoco la naturaleza se preocupa de los asuntos internos del hombre. Aquello en virtud de lo cual el hombre es superior a toda la naturaleza, lo que le distingue y singulariza es el espíritu. No es un ser perteneciente a un nivel superior dentro de la totalidad del ser, sino que, por el contrario, se abre un abismo insuperable que le separa del resto de la realidad. Es, apunta Jonas, su conciencia lo que hace de él un extraño en el mundo<sup>1174</sup>.

Según Jonas, para Pascal es la miseria humana, la necesidad desesperada y la imposibilidad de concebir al hombre como enteramente solo en el universo lo que ofrece, en sentido metafísico, la posibilidad de probar a Dios. Tiene que existir un Dios para que la totalidad de la vida humana tenga sentido y la persona, el individuo concreto, pueda

---

<sup>1173</sup> PASCAL, B., *op. cit.*, p. 81.

<sup>1174</sup> *Cfr. PV*, p. 282; *POL*, p. 214.

encontrarlo, sino corre el riesgo de perderse «en la totalidad de la existencia irreflexiva» donde:

tampoco sería capaz de dar cuenta de que lo que él mismo es: una caña pensante constantemente amenazada por el mundo de la materia si no fuera por este Dios trascendente a quien su vida está más estrechamente ligada que a cualquier contexto natural. Por lo tanto, es la desesperada soledad del hombre en un mundo del que no se siente parte del producto y que clama por el Dios vivo, que también es un Dios oculto<sup>1175</sup>.

El hombre se encuentra solo y ante lo insoportable ansía un Poder personal que trascienda la realidad natural.

El siglo XVII nos presenta, Copérnico entre ellos, un universo sin una jerarquía del ser, los valores sin apoyo ontológico, donde los fines son de propia creación y donde la voluntad sustituye a la contemplación: «la temporalidad del acto desplaza a la eternidad del “bien en sí”. [...] El hombre está a solas consigo mismo»<sup>1176</sup>. El sí mismo se encuentra en un lugar inhóspito, con la sensación de estar perdido y con el miedo de contar exclusivamente con sus propias fuerzas a la hora de buscar sentido y valor.

Ese hombre solitario eleva su corazón a un Dios...escondido. Y es que para Pascal el mundo creado no revela el propósito del creador en el modo en que está dispuesto, ni su bondad, ni su sabiduría ni su perfección, sino solo su poder en la inmensa magnitud espacio-temporal del mundo<sup>1177</sup>. Un mundo que solo se rige por lo cuantitativo y donde lo divino solo se mide según su grado de poder. Ahora bien, cuando este *deus absconditus*, cuyos predicados son voluntad y poder, se retira, deja, para Jonas, un *homo absconditus*<sup>1178</sup>, un hombre contingente, arrojado a la naturaleza y que se va a caracterizar por su voluntad de poder y querer que aprovecha para su propia activación ante una naturaleza indiferente.

Se produce así un cambio en la imagen de la naturaleza, del entorno cósmico del ser humano que conduce al existencialismo el cual es fruto de «la pérdida de la noción de un cosmos emparentado con el hombre»<sup>1179</sup> o también conocido como acosmismo antropológico y, también, nihilismo cósmico.

---

<sup>1175</sup> HJ 20-2-1. Traducción propia.

<sup>1176</sup> PV, p. 283; POL, p. 215.

<sup>1177</sup> Cfr. PV, p. 283; POL, p. 215.

<sup>1178</sup> Un término que emplea también Ernst Bloch [Cfr. GESCHÉ, A., *El hombre... op. cit.*, p. 105].

<sup>1179</sup> PV, p. 284; POL, p. 216.

### 9.1.2.2 *El antecedente gnóstico.*

Jonas, como vimos, estudió el gnosticismo, son sus primeras obras publicadas, y en *El principio Vida* lo considera como una de las posiciones existenciales que permiten comprender «el inquietante fenómeno»<sup>1180</sup> que constituye el nihilismo. Parte, con Oswald Spengler, de las similitudes entre el mundo grecorromano y el nuestro, entre el gnosticismo y el existencialismo pese a la fantasía del primero y la sobriedad del segundo y frente a lo religioso del primero y lo irreligioso, postcristiano, del segundo.

El gnosticismo tiene una comprensión dualista de magnitudes contrarias: «la doctrina trascendente del dualismo mundo-Dios procede de la vivencia inmanente de la escisión hombre-mundo como de su fundamento empírico»<sup>1181</sup>. Todo, teología, cosmología y antropología, queda marcado por ese abismo entre el hombre y el mundo. Teológicamente, lo divino es ajeno al mundo físico y no participa en él porque Dios es transmundano, el Desconocido, el totalmente Otro y, por tanto, un ser incognoscible. Cosmológicamente el mundo es ajeno a Dios y fue creado por un principio inferior cuya ley cumple. Antropológicamente el sí mismo interior del hombre está dividido entre el alma/*psyché* y el espíritu o *pneuma* que no forma parte del mundo, que no pertenece a la creación ni a la naturaleza y que es trascendente, incognoscible al igual que el Dios extramundano.

El mundo ha sido, por tanto, creado por alguien inferior a la divinidad por lo que el hombre no le debe sumisión a él ni a ninguna de sus obras. Este «alguien», el demiurgo, crea el mundo en ignorancia y pasión, pues «no conserva de lo verdaderamente divino más que precisamente el poder de una eficiencia carente de inteligencia y de bondad»<sup>1182</sup>. Así, dirá Jonas, el mundo creado es producto de la negación del saber y nos revela un poder indocto nacido únicamente del dominio y la coacción que emplea mediante leyes coercitivas. Frente a ello está el hombre, cuya naturaleza es el saber acerca de sí mismo y de Dios. Es saber en la ignorancia, luz en las tinieblas, de ahí su modo de ser ajeno y solitario en la oscura amplitud del universo.

---

<sup>1180</sup> *PV*, p. 285; *POL*, p. 217.

<sup>1181</sup> *PV*, p. 286; *POL*, p. 218.

<sup>1182</sup> *PV*, p. 287; *POL*, p. 219. Podemos observar aquí que el Dios de Jonas, que propondrá luego, es un Dios omnisciente y bondadoso, pero precisamente no poderoso, al contrario que lo gnóstico, por eso no es un Dios *logos* o *fatum* sino un *eros* que acompaña la creación.

El logos cósmico de los estoicos queda sustituido por el esclavizador demiurgo, por el *fatum* cósmico, una orden/ley que coacciona la libertad del hombre. Bajo un cielo desdivinizado y demonizado, el hombre cobra conciencia de que está perdido: «Rodeado por él, en manos de su poder, al tiempo que superior a él por la nobleza de su alma, se sabe no parte, sino prisionero del sistema que le rodea»<sup>1183</sup>.

El hombre está aterrorizado. El miedo le despierta del sueño o de la embriaguez del mundo. Se siente perdido. Cuando toma conciencia de sí se descubre como el involuntario ejecutor de inspiraciones procedentes del cosmos. Solo el conocimiento, la *gnosis*, puede liberar al hombre de esta servidumbre. Hay que vencer el poder del mundo con el poder del redentor y mediante el poder del saber que el redentor nos trae, abriendo así camino al alma. Para los gnósticos es necesario vencer al mundo, y un mundo degradado a un sistema de poder solo puede ser vencido con poder.

Jonas se va a preguntar qué condujo al gnosticismo desde la devoción clásica por el cosmos hasta su demonización.

En la doctrina ontológica clásica el todo es anterior y mejor que sus partes, es aquello con vistas a lo cual las partes existen y donde tienen su fundamento y el sentido de su existir. Este será el caso de la *polis* donde el ciudadano se realizaba a sí mismo en el obrar virtuoso cuya norma recibe del todo. A su vez, mediante ese obrar mantenía al todo en vida y en una vida excelente<sup>1184</sup>. El problema sobreviene cuando caen la ciudades-estado y el «panteísmo estoico, la físico-teología postaristotélica en general, sustituyó la relación entre el ciudadano y la *polis* por la existente entre el individuo y el cosmos»<sup>1185</sup>. Así, los dioses y los hombres se convierten ahora en cosmopolitas pues el cosmos pasa a ser la gran *polis*. Esto implica que deben aceptar y ejecutar lealmente el papel que a cada uno le asigna el todo. Tienen que representar su papel porque lo importante es actuar bien independientemente del resultado, lo cual oculta una profunda resignación y «al contrario de lo que sucedía en la *polis*, mi importancia para el cosmos, sustraído a mi influjo como está, no resulta creíble, y mi parte en él es de unilateral pasividad»<sup>1186</sup>.

---

<sup>1183</sup> *PV*, p. 288; *POL*, p. 220.

<sup>1184</sup> *PV*, p. 290; *POL*, p. 222.

<sup>1185</sup> *Ibid.*

<sup>1186</sup> *PV*, p. 291; *POL*, p. 223.

En una situación en la que la parte carece de relevancia para el todo y el todo es ajeno a sus partes, la aspiración gnóstica no era representar sino ser él mismo, existir de modo auténtico:

La ley del imperio bajo la que se encontraba era el decreto de un poder externo, y el mismo carácter tenía para él la ley del universo, el destino cósmico, cuyo ejecutor terreno era el Estado mundial. El concepto del todo resultó afectado en el conjunto de sus aspectos: como ley de la naturaleza, ley política y ley moral<sup>1187</sup>.

Este minado de la noción de ley (*nomos*) tiene, señala Jonas, unas consecuencias éticas: la conducción al antinomismo gnóstico que niega toda obligatoriedad procedente de una ley natural y, por ende, la negación de toda norma objetiva emanada de la naturaleza. Negaba así la herencia moral de la civilización antigua.

El Dios del cosmos habría muerto, dejando de ser para nosotros divino y de dar dirección a nuestra vida. Un Dios que se convierte en ajeno, desconocido, que no tiene relación normativa con el mundo, pierde su fuerza eficiente. Ninguna ley puede venir de este Dios escondido, ni para la naturaleza ni para el hombre<sup>1188</sup>. La ley emana del señor del mundo, el demiurgo, quien determina la libertad del hombre tomando como instrumentos de poder la ley de la naturaleza en el ámbito externo y la ley moral en el interno. Esta última tiene un carácter coactivo en el campo psíquico que ejerce mediante la justicia remunerativa y penal: ahora bien, bajo la premisa de que «quien obedece a normas dadas renuncia a la autoridad que emana de sí mismo»<sup>1189</sup>. De ahí que Jonas señale las consecuencias anárquicas y libertinas de esta doctrina. La consecuencia práctica puede ser tanto libertina como ascética: la primera, se niega a dar seguimiento a la naturaleza entregándose al exceso; la segunda, lo hace a través de la abstención. En todo caso se trata de vivir fuera de una ley natural objetiva.

Para el gnóstico en el rechazo del sometimiento a la ley natural, a la norma que puede deducirse de la naturaleza, estaba en juego un interés metafísico positivo: la afirmación de la auténtica libertad del sí mismo<sup>1190</sup>. Una libertad que es asunto del espíritu (*pneuma*) frente al alma y el cuerpo (que están determinados por la ley natural) y que le

---

<sup>1187</sup> *PV*, p. 291; *POL*, p. 224.

<sup>1188</sup> En este punto Jonas señala la semejanza con la propuesta de Sartre para quien, cuando lo trascendente calla, el hombre abandonado y dejado en manos de sí reclama su libertad y la tiene que tomar como tarea sobre sus hombros [*PV*, p. 293; *POL*, p. 225].

<sup>1189</sup> *PV*, p. 294; *POL*, p. 227.

<sup>1190</sup> *Ibid.*

rodean. Así el hombre, que tiene sentimientos y sentido, en tanto que ser natural, su esencia apenas puede determinar al sí mismo pneumático.

### 9.1.2.3 *El vacío abismal en el antinomismo moderno.*

Este antinomismo gnóstico guarda semejanzas para Jonas con el antinomismo moderno el cual liquida la ley moral de dos mil años de metafísica cristiana. Lo hace partiendo del «Dios ha muerto» nietzscheano que abre un vacío abismal. La muerte de Dios es la muerte de las ideas e ideales supremos, los cuales se desvalorizan y pierden su carácter de obligación ya que, afirma Heidegger, «el mundo suprasensible carece de fuerza operante».

Y del mismo modo en que para el gnosticismo la esencia apenas puede determinar la verdadera libertad espiritual que define al ser humano, tampoco en el existencialismo la esencia puede «prejuizar el autoproyecto de la existencia»<sup>1191</sup>. Se rechaza así «toda “naturaleza” definible del hombre que sometiese su existencia a una esencia predeterminada, y con ello hiciese de él una parte de un orden objetivo de esencias en el todo de la naturaleza»<sup>1192</sup>. Nos encontramos así con una existencia trans-esencial (que nos recuerda la trans-psíquica del pneuma extramundano) sin naturaleza y, con ello, carente de normas derivables de una Ley Natural. El *pneumatikós* no pertenece a orden alguno, está por encima de la ley, más allá del bien y del mal, y es para sí mismo una ley en la fuerza de su «saber»<sup>1193</sup>. Este saber del espíritu lo es acerca de una historia en la que él mismo constituye un acontecimiento crítico en un mundo en movimiento. De este modo, Jonas cita, sirviéndose de «una famosa fórmula de la escuela valentiniana»<sup>1194</sup> un contundente resumen del gnosticismo:

lo que nos hace libres es el conocimiento de quiénes éramos y en qué nos hemos convertido; de dónde estábamos y a dónde hemos sido arrojados; de a dónde nos apresuramos a llegar y de qué es de lo que se nos redime; de qué es nacer y qué volver a nacer<sup>1195</sup>.

Este ser arrojado cósmico en un mundo en movimiento es tomado también, como hemos visto en otros momentos, por Heidegger para quien ese estar arrojado es el carácter fundamental de la existencia y de la autoexperiencia que tenemos de ella. La vida está

---

<sup>1191</sup> PV, p. 295; POL, p. 227.

<sup>1192</sup> PV, p. 295; POL, p. 228.

<sup>1193</sup> PV, p. 296; POL, p. 228.

<sup>1194</sup> POL, p. 228 [traducción propia]; PV, p. 296.

<sup>1195</sup> PV, p. 296; POL, p. 228.

arrojada al mundo, la luz a las tinieblas y el alma al cuerpo. El ser humano está donde está y es lo que es sin haber sido preguntado. Soy pasividad en un mundo que yo no he hecho y cuyas leyes no son las mías. Arrojada al mundo y estando de continuo arrojada, la vida se arroja a sí misma hacia el futuro.

Habría así un pasado y futuro, del que venimos y hacia el que nos apresuramos, y el presente es únicamente el instante del conocimiento mismo, el punto de inflexión del uno al otro en la suprema crisis del ahora escatológico. El gnosticismo, pese a reconocer ese estar arrojados en el mundo de la temporalidad, subrayará el origen eterno del verdadero yo humano. Sin embargo, en la propuesta heideggeriana, el presente existencialmente auténtico es el de situación, es decir, el de la relación futuro-pasado:

Todas las categorías esenciales de la existencia y que fundamentan su poder ser auténtica se pueden poner en parejas correlacionadas bajo los rótulos de pasado y futuro. “La facticidad”, el haber sido, el estar arrojado, la necesidad, la culpa son otros tantos modos existenciales del pasado. “La existencia”, el anticiparse a sí mismo, la preocupación, el proyecto, la resolución, el ir discurriendo ya ahora hacia la muerte son modos existenciales del futuro. No queda presente alguno en el que pudiese detenerse el ser ahí auténtico para permanecer en él. Procedente de su pasado, el ser ahí se arroja a proyectar su futuro; se ve confrontado con su límite más extremo, la muerte; vuelve de esta mirada a la nada a su mera facticidad, a lo absolutamente dado de su haber llegado a ser esto, y precisamente aquí y ahora, y asumiendo y “repetiendo” eso que ha llegado a ser lo lleva hacia delante con una decisión engendrada por la muerte. Este no es un presente en el que se pudiese permanecer, sino únicamente la crisis entre lo ya sido y lo venidero, el instante agudizado como tal y situado en el filo de la navaja de la decisión que se lanza hacia el futuro<sup>1196</sup>.

El presente existencial no es ya un lugar de contenidos auténticos. Pero Jonas incluso va más allá señalando que el presente de cosas, incluidas en el dinamismo futuro-pasado, pueden ser convertidas en objetos, en lo que meramente hay, «es ser desnudo y alienado hasta convertirse en mero objeto»<sup>1197</sup>. Se produce de este modo la desvalorización existencialista de la naturaleza, pues ésta queda sometida a un vaciamiento espiritual por parte de la ciencia moderna que le hace perder toda dignidad.

Además de este presente existencial del instante, también hay un presente de cosas. Sin embargo, se va a producir una desvalorización existencialista de la naturaleza, lo que refleja el vaciamiento espiritual al que la somete la ciencia natural moderna, y esta última tiene puntos en común con el desprecio gnóstico de la naturaleza. Ninguna

---

<sup>1196</sup> *PV*, p. 298; *POL*, pp. 230-231.

<sup>1197</sup> *PV*, p. 299; *POL*, p. 231.



filosofía se ha preocupado, según Jonas, tan poco de ella como el existencialismo, para el cual no ha conservado dignidad alguna.

Todo ello frente a la *theoria* platónica, contemplativa de lo que hay, que aprehendía en las formas de las cosas objetos eternos, que atisbaba, a través de la transparencia del devenir en breves lapsos del presente temporal, una trascendencia del ser inmutable, que es presente perpetuo. Es la eternidad, reconoce Jonas, la que nos concede un «presente cuántico» con estatus propio en el fluir del tiempo. Por lo anterior, con la pérdida existencialista de la eternidad, reflejada en el «Dios ha muerto» nietzscheano, desaparecen las ideas e ideales, produciéndose la victoria del nominalismo sobre el realismo. Por tanto, añade Jonas:

Cuando los valores no se descubren en la contemplación del ser (como lo bueno y lo bello de Platón) sino que se ponen como proyectos de la voluntad, la existencia queda de hecho condenada a una continua futureidad, con la muerte como objetivo, y una resolución meramente formal, sin un *nomos* para esa resolución, se convierte en la fase previa de la nada para la nada<sup>1198</sup>.

El gnosticismo contemplaba, así, al ser humano arrojado a una naturaleza antdivina y antihumana frente a la cual el hombre tiene que luchar. Para el existencialismo, por su parte, el hombre está arrojado a una naturaleza indiferente que lo conduce al abismo, al vacío absoluto. Si para los primeros la existencia al menos está arrojada al futuro, para el existencialismo el hombre no tiene ante sí, en su finitud, otra cosa que la muerte, está solo en su contingencia y con la objetiva falta de sentido de sus proyectos de sentido.

Jonas observa algunas contradicciones en el nihilismo moderno que solo mencionaremos. Así, si éste sostiene que el hombre es el ser arrojado al mundo, Jonas se pregunta por quién o desde dónde. Para él el existencialismo debería decir que ese ser humano, consciente, preocupado, sentiente, ha sido arrojado por la naturaleza. ¿De manera ciega? Entonces seríamos seres con vista producto de lo ciego, un ser preocupado producto de lo despreocupado, y una naturaleza teleológica suscitada ateleológicamente.

Ahora bien, sí fue correcta la intuición heideggeriana de que en nuestra finitud nos damos cuenta de que no sólo importa existir sino cómo existimos, si hay un interés, dicho

---

<sup>1198</sup> PV, p. 300; POL, p. 232.

interés tendría que cualificar la totalidad que contiene este estado de cosas, pues además le ha dado origen.

Este será el punto de partida de la pregunta jonasiana sobre el origen del cosmos y, en su seno, el origen del espíritu humano, donde se vislumbra un destello de trascendencia, apagado o desdibujado, muchas veces, por los quehaceres humanos.

## **9.2 EROS...UN DIOS QUE ANHELA**

Nos adentraremos ahora en tres aspectos claves para penetrar en la propuesta teológica de Jonas. Empezaremos situándonos en el mito de la autoalienación de Dios y, desde él, su presencia en la evolución, expuesto por Jonas, primero, en *El principio Vida* como parte del capítulo denominado «Inmortalidad y existencia»; después, en *El concepto de Dios después de Auschwitz* y, vuelto a referir, en *Materia, Espíritu y Creación*. Posteriormente nos preguntaremos por lo más alto de la escala gradual de seres vivos: el espíritu humano y su creación, sobre lo cual especuló Jonas en *Materia, Espíritu y Creación*<sup>1199</sup>; y, en tercer lugar, los «tanteos especulativos», que más allá de «fantasías personales», ofrecen «un razonamiento serio» sobre un Dios bondadoso que acompaña la Creación.

No podemos entender el conjunto de la obra jonasiana, como ya se indicó, sin la presencia de Dios, sin el empeño de Jonas por mantener a Dios en la Creación pese a que su mayor obra, el hombre, haya cometido barbaries como Auschwitz:

Me parece que el espíritu humano es una prueba de que en la inmanencia está presente lo trascendente<sup>1200</sup>.

Por ello, nuestra narración no parte de Auschwitz, sino que pretende acompañar la labor creadora de un Dios que, con respiración contenida, pone en las manos humanas, responsabilidad, los frutos que se derivan de, como veremos inmediatamente, una radical renuncia.

### **9.2.1 El mito del Dios autoalienado**

Hans Jonas presenta ya en 1962 en *El Principio Vida* su mito, el cual volverá a retomar en *Dios después de Auschwitz*, aunque posteriormente asegurase en *Materia,*

---

<sup>1199</sup> *Materia, espíritu y Creación* fue publicado con el título: «Materie, Geist und Schöpfung» como versión ampliada de la conferencia inaugural del Congreso Internacional «Espíritu y Naturaleza» de la Fundación Baja Sajonia en Hannover en mayo de 1988.

<sup>1200</sup> *ME*, p. 375.

*Espíritu y Creación* que lo tuvo que descartar como todas las demás propuestas, pero siempre subrayando con fuerza que quizá hace más justicia a la situación fáctica del mundo.

Sin embargo, el intento de Jonas, que se abre, como él afirma, a la especulación, al «mito», intenta tender un puente sobre el vacío, ante la pausa de la metafísica, con el fin de atisbar una verdad que, si bien es incognoscible e inefable mediante conceptos<sup>1201</sup>, al menos pueda dar razón de ella mediante imágenes revocables y antropomórficas: Alguna vez hay que aprender a nadar y arriesgar el salto a las aguas profundas, aunque de esta manera no se pueda avanzar con garantías seguras<sup>1202</sup>.

Jonas venía adentrándose en estas cuestiones desde *El Principio Vida* donde, como hemos visto en el bloque anterior, une la cuestión de la mortalidad con la de la eternidad. Es la supervivencia del individuo la que le lleva a plantear estas cuestiones, que, del mismo modo, van unidas a la historicidad hasta ahora también trabajada:

Mediante el descubrimiento de la historicidad fundamental de su existencia, el hombre se ha convencido de que la finitud es la determinación constitutiva de una vida “auténtica”. [...] En adelante prefiere afrontar la nada<sup>1203</sup>.

Es ahí donde triunfa, hemos visto, el existencialismo basado en esa «sensación contemporánea de ya no tener otra posición en el tiempo que entre las dos nada del antes y el después»<sup>1204</sup>. ¿Cómo penetra lo absoluto en la relatividad de nuestras existencias cotidianas? Afirmábamos con Jonas que es en los instantes de la decisión, en esos momentos en que tenemos la impresión de actuar ante la mirada de la eternidad porque sentimos que lo que hacemos deja huella en un orden trascendente. Hay un sentimiento de un interés eterno que se muestra: en las llamadas de la conciencia; en los momentos

---

<sup>1201</sup> Esta es la justificación que Jonas ofrece para el empleo del mito que parecía contradecir la desmitologización de Bultmann y por él empleada tiempo atrás:

[...] Un mito puede que nos permita atisbar como entre sombras una verdad necesariamente incognoscible, e incluso inefable mediante conceptos directos, valiéndose, a través de automanifestaciones situadas en los niveles más profundos de nuestra experiencia, de nuestra capacidad para dar razón indirectamente de esa verdad mediante imágenes revocables y antropomórficas. [...] El mito, con la condición de que sea consciente de su naturaleza experimental y de su provisionalidad y no intente hacerse pasar por una doctrina, puede, mientras dure la precariedad a que nos somete esa pausa [de la metafísica], tender un puente sobre el vacío [PV, p. 320; POL, p. 278].

<sup>1202</sup> DE, p. 275.

<sup>1203</sup> BOURETZ, P., *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*, Editorial Trotta, Madrid 2012, p. 863.

<sup>1204</sup> *Ibid.* p. 864.

en que tomamos las decisiones más difíciles; en la entrega a nuestras obras; y en la tortura del arrepentimiento.

Siguiendo los pasos de Platón, Jonas, tras repasar los símbolos que han planteado la idea de la inmortalidad como el Libro de la Vida o el de la doble Imagen, se propone elaborar un mito «capaz de esclarecer la sensación de la eternidad mediante la idea de una deidad cuya suerte es colocada en manos del hombre»<sup>1205</sup>.

El mito jonasiano, nace de la pregunta por todos aquellos que no pudieron inscribirse en el Libro de la Vida porque las suyas fueron interrumpidas. Su respuesta se desarrolla en cuatro pasos: la autoalienación de Dios, la inmensidad del mundo, espíritu y vida, y el hombre como sujeto de deber, que tiene como fines principales<sup>1206</sup>:

- Dar forma a una intuición de la inmortalidad que sobreviva a su entierro anunciado por la conciencia moderna.
- Simbolizar los contenidos de la teoría del ser establecida por la filosofía de lo vivo.
- Esbozar la figura paradójica de un Dios presente en Auschwitz, pero impotente frente al acontecimiento porque ha renunciado al dominio de la historia para confiar el mundo a la custodia del hombre.

Comencemos presentando la propuesta de Jonas, quien, siguiendo a Hegel, pero siendo aún más severo, sostiene que el espíritu decidió entregarse a sí mismo y a su destino a la deriva del acontecer del mundo, a las posibilidades espacio-temporales:

Al comienzo, en virtud de una elección inescrutable, el fundamento divino del ser decidió entregarse al azar, a la osadía y a la infinita pluralidad del devenir. Y, por cierto, se entregó a ellos totalmente [...] la divinidad no se mantuvo al margen de nada, y no quedó parte alguna de ella inmune o no afectada que pudiese dirigir, corregir o en último término garantizar desde el más allá esa progresiva configuración de su destino<sup>1207</sup>.

Dios elige ser-en-el-mundo, entregarse al devenir totalmente, renunciando a su propio poder, ¿por qué?

Porque sólo en el infinito juego de lo finito, en la inagotabilidad del azar, en las sorpresas de lo no planificado y *además* en el apremio por la mortalidad, el espíritu puede

---

<sup>1205</sup> *Ibid.*, p. 866.

<sup>1206</sup> BOURETZ, P., *op. cit.*, p. 861.

<sup>1207</sup> *PV*, p. 316; *POL*, p. 275.

experimentarse a sí mismo en la multiplicidad de sus posibilidades, y que la divinidad lo quiso así<sup>1208</sup>.

Para que pudiese existir el mundo y existiese por sí mismo, Dios renuncia a su propio ser, autoabandona su integridad divina, se despoja de su divinidad, la cual recibirá de nuevo una vez recorrida la odisea del tiempo, pero ahora cargada de una experiencia temporal imprevisible<sup>1209</sup>.

En este abandono, apunta Jonas, no hay ningún saber previo «salvo el que se refiere a las *posibilidades*<sup>1210</sup> que el ser cósmico ofrece debido a sus propias condiciones»<sup>1211</sup> y a las que la divinidad entregó su causa.

Durante eones los intereses de Dios estuvieron en manos del azar cósmico quien vivía con una paciente espera o con una memoria paciente. Lo creado emprendió así su camino por el tiempo y el espacio sin ninguna intromisión transcendente, con las únicas transformaciones de la ley natural, «la casualidad exterior dentro de esta ley y la propia dote interior»<sup>1212</sup>. Y sólo un universo así podía llegar a ofrecer la oportunidad de que surgiera el espíritu, «y si el surgimiento y la autoexperiencia del espíritu eran la intención del Creador, tenía que crear un universo inmenso y dejar dentro de él su libre curso a lo finito»<sup>1213</sup>.

La primera palpitación de vida es la casualidad cósmica que *la divinidad en devenir* estaba esperando. Con ella se introdujo un nuevo lenguaje que iría llenando la eternidad de contenido de autoafirmación a través del sentir, percibir, tender u obrar que va ganando/tomando fuerza con el tiempo. Es en ese momento cuando ese Dios que despierta puede decir que lo creado «era muy bueno»<sup>1214</sup>.

---

<sup>1208</sup> *DE*, p. 269.

<sup>1209</sup> *PV*, p. 317; *POL*, p. 275.

<sup>1210</sup> Quizá sería pertinente preguntarse si conocía la divinidad, como se le objetará a Jonas, veremos posteriormente, las posibilidades de evolución cósmica.

<sup>1211</sup> «Concepto de Dios después de Auschwitz», en: *Pensar sobre Dios y otros ensayos* [Traducción de Angela Ackermann], Herder, Barcelona 1998, p. 215 [en adelante citado como *CDA*].

<sup>1212</sup> *MEC*, p. 269.

<sup>1213</sup> *MEC*, p. 270.

<sup>1214</sup> *Gn* 1,31. Para el teólogo John B. Cobb, Jr. se podría matizar, siguiendo a la teología del proceso, el papel de Dios en el surgimiento de la vida,

Jonas afirma una dualidad de lo inanimado y lo animado y dice que Dios es completamente impotente con respecto a lo inanimado. Pero el mito no tiene sentido si estas afirmaciones se toman de forma incondicional. Si no hubiera nada en funcionamiento en el mundo inanimado que tienda a dar vida a la existencia, entonces, ¿no habría sido la subordinación total de Dios, de lo divino, a este proceso totalmente ciego y sin dirección un riesgo mucho mayor de lo que sugiere el mito de

Con la vida vino la muerte, la vida es, como vimos, una aventura de la mortalidad. Pero es en el autosentirse, actuar y padecer de los individuos finitos cuando el paisaje divino despliega toda su gama cromática y la divinidad comienza a experimentarse a sí misma. Cada nueva especie que la evolución produce añade más posibilidades de sentir y hacer, aún con la inocencia divina por la ausencia del saber.

Obsérvese, dice Jonas, que en la inocencia que caracteriza a la vida antes de la aparición del saber los intereses de Dios no pueden verse frustrados. [...] Cada nueva dimensión de responsabilidad por el mundo que se vaya abriendo en el curso de esa autoexperiencia significa para Dios una nueva modalidad de poner a prueba su esencia escondida y de descubrirse a sí mismo por medio de las sorpresas que experimenta el aventurero cósmico. Y toda la cosecha de sus apremiantes esfuerzos por devenir, sea clara u oscura, hace que se incremente en el más allá el tesoro de eternidad vivida en el tiempo<sup>1215</sup>.

El sujeto divino va ganando, va incrementando su tesoro de la eternidad que vive en el tiempo y que se ve aún más expuesta con el movimiento y la percepción animal que aportan instinto, miedo, placer, dolor, triunfo, carencia... El hecho de vivirlos tantas veces (innumerables) hace que esa vivencia no se atenúe, sino que proporciona la esencia purificada a partir de la cual la divinidad se constituye y reconstituye: «Lo penetrante de su intensidad en sí, de todo experimentar en general, es una ganancia del sujeto divino»<sup>1216</sup>.

---

Jonas? ¿No es la vida, sólo desde el punto de vista de los procesos físicos inanimados, una extrema improbabilidad? ¿Dedicó Dios su causa a procesos con una probabilidad tan insignificante de producir algo parecido a la vida y la humanidad? ¿En qué sentido la causa de Dios estaba “a salvo en las lentas manos del azar y la probabilidad cósmicos”? Si “todo el tiempo podemos suponer que un recuerdo paciente de los giros de la materia se acumula en un acompañamiento cada vez más expectante de la eternidad a los trabajos del tiempo, una emergencia vacilante de trascendencia desde la opacidad de la inmanencia”, ¿no sugiere esto que en la inmanencia total de la eternidad estaba teniendo algún efecto en el tiempo?

Sé que está mal imponer las propias opiniones sobre un texto que las resiste. Sin embargo, creo que las verdaderas preocupaciones de Jonás se expresarían mejor si no diferenciara tan tajantemente las formas en que Dios se ha relacionado con el mundo. El texto parece distinguir un "tiempo" sin relación porque no había mundo, un acto drásticamente único de creación de la nada, un período prolongado en el que no hubo ningún efecto de Dios en el mundo, y un nuevo período en el que Dios comienza a llamar a los seres humanos para que respondan a la tentación divina. ¿Qué se perdería en términos de las preocupaciones básicas de Jonas si argumentamos que Dios siempre ha estado creando y persuadiendo, que antes del surgimiento de los seres vivos el rango de respuesta posible era realmente muy limitado, que con el surgimiento de la vida este rango aumentó, y que con la aparición de los seres humanos adquirió dimensiones de importancia completamente nuevas? [En COBB, J.B., «Hans Jonas as Process Theologian», en: LUBARSKY, S.B., RAY GRIFFIN, D., *Jewish Theology and Process Thought*, State University of New York Press, New York 1996, pp. 161-162. Traducción propia].

<sup>1215</sup> PV, p. 318; POL, p. 276.

<sup>1216</sup> PV, p. 319; POL, p. 277.

Jonas, recurriendo a la oración judía, afirma que Dios, como fundamento creador originario, no solo es un Dios vivo sino

“el Dios que quiere la vida”, tanto por la vida en sí misma como también, a través del alma, como cuna del espíritu. Así podemos hablar hasta cierto punto de la santidad de la vida, aunque en ella puedan ocurrir atrocidades, lo mismo que en el espíritu<sup>1217</sup>.

El espíritu, que ya se atisba también en el animal, con quien comparte el hombre subjetividad e interioridad, surge y se sostiene en la vida orgánica. Ahora bien, es el ser humano quien como portador de conocimiento pensante en tanto que espíritu es capaz de actuar con libre albedrío. Es con la aparición del hombre, es decir, con la aparición del saber y la libertad<sup>1218</sup> cuando la vida deja atrás la inocencia y la apuesta de divina se ve expuesta a los criterios de éxito y fracaso: «con este don de dos filos la inocencia del mero sujeto de una vida que se autoplénifica da paso a una responsabilidad situada ya bajo la disyunción del bien y el mal»<sup>1219</sup>.

Por ello el hombre va a ser responsable de un *es*. Ahora bien, de un *es* no se deriva un *deber ser*, sino que hay que conocer y escuchar a ese *ser* mediante testimonios de vida y espíritu: «nuestro *poder* ver y escuchar nos convierte en destinatarios de la llamada de su precepto de reconocer el ser y, por tanto, en sujetos de un *deber* frente a él»<sup>1220</sup>.

Este *es* debe ser protegido de nosotros mismos, debemos socorrer a la divinidad impotente de nuestros actos, de nosotros. «Es, dice Jonas, un deber cósmico, porque todo aquello que podemos hacer fracasar y destruir con y en nosotros forma parte de un experimento cósmico»<sup>1221</sup>. Lo afirmaba en *El Principio Vida*:

En nuestras inseguras manos tenemos literalmente el futuro del aventurero divino en la tierra, y no nos es lícito dejarle en la estacada<sup>1222</sup>.

Y del mismo modo lo dirá años después:

[Por tanto,] al menos en este rincón terrestre del universo, el destino de la aventura divina está puesto en nuestras manos inconstantes (...) y la responsabilidad por él descansa sobre nuestros hombros<sup>1223</sup>.

---

<sup>1217</sup> MEC, p. 270.

<sup>1218</sup> Jonas afirma que con el hombre aparece la libertad, sabemos ahora que aquí emplea el término de manera distinta a la empleada en la dimensión biológica.

<sup>1219</sup> PV, p. 319; POL, p. 277.

<sup>1220</sup> MEC, p. 271.

<sup>1221</sup> MEC, p. 272.

<sup>1222</sup> PV, pp. 322-323; POL, p. 281.

<sup>1223</sup> MEC, p. 271.

Para Jonas es en la aparición del hombre cuando la divinidad se experimenta a sí misma plenamente, dependiendo, eso sí, del obrar humano. Durante eones permanece callada, indecisa, pero con el hombre, con sus elecciones responsables, la imagen de Dios podrá, dice Jonas, ser cumplida, salvada o echada a perder:

La imagen de Dios comenzó titubeando en el universo físico y durante largo tiempo ha estado trabajando – permaneciendo indecisa- en las anchas espirales de la vida prehumana, pero estas han ido estrechando su radio poco a poco, de manera que con este último giro, y con una dramática aceleración del movimiento, la imagen de Dios pasa a estar bajo la cuestionable custodia del hombre para ser cumplida, salvada o echada a perder por aquello que este hace consigo mismo y con el mundo. Y a este terrorífico impacto de los actos del hombre sobre el destino divino, en sus repercusiones sobre todo el estado del ser eterno, consiste la inmortalidad humana<sup>1224</sup>.

La inmortalidad humana, como se dijo antes, es precisamente la posibilidad y, por ende, la responsabilidad ante las huellas que el hombre deja: lo trascendente es como una llama que oscila con el obrar del hombre, arrojando luces y sombras sobre el paisaje humano.

Aquí podemos asomarnos a la concepción jonasiana de la divinidad, una trascendencia que acompaña el obrar del hombre «conteniendo la respiración, esperando y solicitando, con alegría y pesar, con satisfacciones y desengaños, y, como me gustaría creer, haciéndose perceptible, pero sin intervenir en el dinamismo del escenario cósmico»<sup>1225</sup>.

Esta es la propuesta de Jonas: un Dios que acompaña desde la eternidad, haciéndose presente en cada momento, perceptible mas sin intervenir.

Renunciando a su propia invulnerabilidad, el fondo eterno del mundo permitió ser al mundo. Toda criatura debe su existencia a esta autonegación, y al recibir la existencia ha recibido cuanto se podía recibir del más allá. Una vez que Dios se introdujo en el mundo en devenir dándose totalmente a él, no tiene nada más que dar: ahora le toca al hombre darle algo a él<sup>1226</sup>.

El hombre debe, por tanto, en el paso al *deber ser*, procurar que Dios no tenga que arrepentirse de haber permitido ser al mundo. Para ello tendrá una doble responsabilidad: por un lado, por los efectos de sus actos- causa de efectos futuros que está en manos del

---

<sup>1224</sup> PV, p. 319; POL, p. 277.

<sup>1225</sup> *Ibid.*

<sup>1226</sup> PV, p. 321; POL, p. 279.



azar y la fortuna; por otro, por las repercusiones de nuestros actos sobre la esfera eterna. Esto último es lo que Jonas denomina «metafísica del instante».

El instante es la pieza que nos une con la eternidad<sup>1227</sup> y sitúa a quien actúa con responsabilidad entre la eternidad y el tiempo. De cada instante nace una y otra vez la posibilidad de un nuevo comienzo y la ya mencionada historicidad de la persona.

El hombre debe pensar en cada instante de decisión como si estuviera en presencia de la eternidad, abierto así a la llamada a la verdad íntegra del sí mismo<sup>1228</sup>. Así es como entra lo absoluto en nosotros: en cada decisión. Porque de ella va a depender el rostro divino, dejando huella en la eternidad.

Como vimos, ante la amenaza sobre el futuro de la humanidad, la protección de éste tiene un interés metafísico. Por eso, el más urgente y apremiante deber trascendente, dice Jonas, es la prudencia preventiva. Y es que el «instante» de la decisión es ahora el del género humano en su obrar global<sup>1229</sup>.

El hombre, dijimos, se puede destruir a sí mismo, seguiría el curso evolutivo, pero bajo su responsabilidad están también unos intereses eternos<sup>1230</sup>:

En nuestras inseguras manos tenemos literalmente el futuro del aventurero divino en la tierra, y no nos es lícito dejarle en la estacada, ni aun en el caso de que quisiésemos dejarnos en la estacada a nosotros mismos<sup>1231</sup>.

El hombre, creado para la imagen de Dios, tiene en su obrar construir trayectos vitales que acabarán convirtiéndose en rasgos del rostro divino. Una divinidad, trascendente, que crece con la horriblemente ambigua cosecha de nuestras obras. Somos, por tanto, fideicomisarios mortales de un depósito inmortal porque cada yoidad personal, irrepetible y pasajera, es una apuesta de lo eterno.

### **9.2.2 La creación del espíritu**

Sobre el comienzo de todo solo cabe para Jonas una especulación. Lo mismo ocurre para lo más alto de la escala gradual: el espíritu. Podríamos partir de la pregunta: ¿podría haber algo así como una «información» en tanto que programación

---

<sup>1227</sup> Cfr. *PV*, p. 311; *POL*, p. 270.

<sup>1228</sup> Cfr. *PV*, p. 310; *POL*, p. 269.

<sup>1229</sup> *PV*, p. 323.

<sup>1230</sup> *PV*, p. 322; *POL*, p. 281.

<sup>1231</sup> *PV*, p. 323; *POL*, p. 281.

originariamente inherente a la materia orgánica, que estaría dirigiendo el camino del devenir hacia órdenes superiores?

Jonas se plantea esta cuestión en *Materia, Espíritu Creación* en el año 1988 donde va a exponer su especulación cosmogónica intercalándolas con reflexiones filosófico-ontológicas sobre la naturaleza.

Volviendo a la pregunta, para Jonas no es viable la idea de un *logos* ya existente pues supondría una información que requeriría un sustrato físico, como el genoma o el software de los ordenadores. La información, por ende, es *causa* pero también *resultado* de organización, condensación y expresión de lo alcanzado anteriormente, pero, asegura Jonas, puesto que

la articulación y la estabilidad no tienen lugar alguno en la (hipotética) indiferenciación total y en el dinamismo total de la “substancia” del estallido originario -y en general del “caos”-, hay que descartar como modelo de explicación de la evolución la hipótesis de un “logos” cósmico ya originariamente inherente a la materia y, en general, de cualquier programación y sujeción a un plan preestablecido<sup>1232</sup>.

Lo que ocurre es para Jonas mucho más trivial y enigmático.

Comencemos por lo trivial. El orden desde el desorden. El fundamento de todo orden, asegura Jonas, son las leyes de conservación, unas leyes que predominan porque se conserva únicamente lo que tiene la propiedad autoconservadora: «[nuestra naturaleza] es el resultado universal de una selección, que luego pone las reglas para selecciones ulteriores especiales y locales»<sup>1233</sup>. Cuando la estabilidad y lo duradero surgen en lo no regular, aparecen las leyes. Ahora bien, el orden va a ser más exitoso que el desorden:

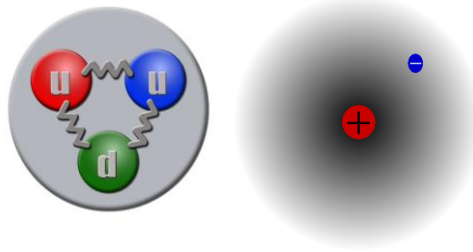
Lo que carece de norma y regla y no obedece a las leyes de la conservación puede haber existido muy bien en una cantidad indefinida, pero por ser volátil en su configuración causal, desaparece tarde o temprano, mientras que lo regular sobrevive, siendo finalmente casi lo único que se conserva<sup>1234</sup>.

---

<sup>1232</sup> MEC, p. 234.

<sup>1233</sup> MEC, p. 235.

<sup>1234</sup> MEC, p. 235.



*Figura 1. Protón y Átomo de Hidrógeno*

He aquí dos elementos clave en todo el desarrollo de la materia: el protón y el átomo de hidrógeno, gracias al primero se instaura el dominio de la gravitación y la mecánica, del segundo surge la tabla periódica de los elementos. Ambos, así como el resto de elementos de la naturaleza, surgen de lo perecedero, de hecho, no son eternos, pero su duración relativa es prolongada bajo el criterio del tiempo cósmico.

En una palabra, las partículas, las cuatro fuerzas<sup>1235</sup> (etc.), y hasta las leyes de conservación con su estricta causalidad como tal y su predominio cósmico son productos de la evolución y la selección<sup>1236</sup>.

¿Por qué siguió evolucionando y «el mundo no se detuvo tras la obtención de elementos, de la radiación y las leyes causales»? Jonas recurre a Darwin para quien siempre quedaba desorden de modo que por azar se fueran sumando rasgos de carácter a lo existente, quedando todo ello sujeto al proceso de selección. Es la selección natural, afirma Jonas, la que «lleva a lo nuevo, (...) a lo superior; y lo hace sin información previa, sin logos, sin plan, incluso sin tender a ello, simplemente por la susceptibilidad del orden dado<sup>1237</sup>».

Hasta aquí esta explicación cosmológica trivial posee todo el sentido. Sin embargo, esta solo valdría si todas las formas de vida no fueran más que autómatas mecánicos. Mas, he aquí lo enigmático, hay una dimensión subjetiva, una interioridad,

de cuya existencia ningún modelo físico revela lo más mínimo [...]. Ni siquiera el registro más completo del estado exterior de un cerebro hasta en sus estructuras y mecanismos más funcionales más finos permitiría sospechar la participación de la conciencia, si no la conociéramos por la propia experiencia interna, es decir, por la conciencia misma<sup>1238</sup>.

<sup>1235</sup> Fuerza nuclear fuerte; Fuerza electromagnética; Fuerza nuclear débil; Interacción gravitatoria

<sup>1236</sup> MEC, p. 236.

<sup>1237</sup> MEC, p. 237.

<sup>1238</sup> MEC, p. 238.

Como vimos en capítulos anteriores, la subjetividad o interioridad es para Jonas lo más enigmático, lo transfísico e inmaterial. Es lo que da a la vida un interés, proporcionándole una finalidad, meta, aspiración (teleología). De hecho, lo reconoce como dato ontológicamente esencial sin el cual el ser quedaría incompleto. El horizonte interior presente en los organismos sorprende porque ni «estaba contenido previamente en ninguno de los datos a partir de los que se puede construir la génesis de sistemas orgánicos» ni «tampoco se puede añadir *a posteriori* a la materia anorgánica, a modo de un complemento»<sup>1239</sup>.

A la coexistencia, interdependencia de extensión y conciencia, se han dedicado múltiples tratados de grandes filósofos a lo largo de la historia, tanto monistas como dualistas. Para Jonas la respuesta tiene que ser monista, pero para ello tiene que hacerse una revisión ontológica, que yendo más allá de lo que mide la física, apueste por una metafísica de la materia universal:

Hay que buscar una solución monista, puesto que, de los mudos remolinos de la materia, la voz de la subjetividad ha emergido en los seres humanos y los animales y sigue adherida a ellos. En su devenir interior, encuentra su expresión la materia cósmica misma<sup>1240</sup>.

Para dar razón de esta cuestión Jonas conjetura lo que, cree, podrá dar respuesta a este enigma. Para él, la materia tenía en sí el don originario de la *posibilidad* de una eventual interioridad, es decir, la potencialidad para ello, que, sin embargo, ni es «capacidad *de*» ni «capacidad *para*» la interioridad, sino que «era simplemente “posible” según sus características originariamente “creadas”»<sup>1241</sup>.

¿Quién dotó a la materia de esa posibilidad? ¿había una voluntad originaria creadora? y, en su caso, ¿cuál fue su acción posterior? Es difícil -una exigencia dura al pensamiento-, dirá nuestro autor, plantear la posibilidad de que la voluntad y los valores nacieran de una materia indiferente. Ahora bien, Jonas va a rechazar un logos cosmogónico que dirija la evolución y provoque la aparición de la subjetividad (teleología externa), pero sí sugiere, aunque con prudencia, algo así como un «eros cosmogónico» que infunde una tendencia, un anhelo<sup>1242</sup> en la materia.

---

<sup>1239</sup> MEC, p. 239. Jonas rechaza, eso sí, la propuesta de Whitehead de que la interioridad está ya presente en lo inorgánico, pero sí la atisba, la intuye en organismos altamente complejos.

<sup>1240</sup> MEC, p. 241.

<sup>1241</sup> MEC, p. 242.

<sup>1242</sup> Podríamos preguntarnos un anhelo de quién, pues si no fuera de nadie estaríamos en la misma crítica que Jonas hace al existencialismo heideggeriano cuando este sostiene el arrojamiento al mundo.

Este *eros*, que no *logos*, aprovecha la oportunidad que el azar le ofrece para aparecer como subjetividad. «[...] Desde el principio, la materia es subjetividad en estado latente, aunque para la actualización de este potencial sean necesarios millones de años y además una feliz casualidad excepcional»<sup>1243</sup>. Para Jonas el vacío cosmos tenía como meta secreta «deseada» la vida, pues esta es un fin en sí mismo, que se pretende y se persigue. Para que aparezca ese fin, «que en su incansable decir sí a sí mismo es infinitamente superior a lo indiferente y carente de fin», la naturaleza no puede ser ajena a ello. La finalidad, señala, debe ser «conforme a la naturaleza, determinada por la naturaleza y producida por la naturaleza de manera autónoma»<sup>1244</sup>.

La consecuencia de esta propuesta jonasiana de presencia de finalidad en el cosmos, en la naturaleza, incluye en la causalidad universal unas «intervenciones espontáneas finalistas»<sup>1245</sup>.

Jonas se mueve en el plano inmanente fruto del testimonio fenomenológico que presenta la vida sin tener que recurrir explícitamente a la trascendencia para explicar el surgimiento de la subjetividad:

Hay que considerar la dimensión interior como tal, desde las sensaciones más imprecisas hasta la percepción más clara y el placer y el dolor más agudos, como un resultado de mérito propio de la substancia universal general, aunque dependiente de condiciones externas especiales<sup>1246</sup>.

Ahora bien, habría que conjeturar si esta finalidad en potencia, «potencia teleológica» lo denomina Jonas, se limitó a esperar su aparición heterónoma o si cooperó para que se dieran las circunstancias que lo permitirían:

Se podría pensar en un “anhelo” de que ello ocurra, que *podría* haber estado *activo* con efectos causales y que desde las primeras oportunidades materiales se intensificó (o sea, con la acumulación de estas oportunidades de manera exponencial) para trabajar en función de su cumplimiento<sup>1247</sup>.

Por ello, Jonas se va a interrogar precisamente por esa causa primera, por el anhelo, por una cierta «secreta teleología» o por una «disposición material», si bien, veremos, lo que se afirma, sobre todo, es algo espiritual en el origen.

---

<sup>1243</sup> MEC, p. 244.

<sup>1244</sup> *Ibid.*

<sup>1245</sup> MEC, p. 244 nota 20.

<sup>1246</sup> MEC, p. 245.

<sup>1247</sup> MEC, p. 245.

### 9.2.3 Causa primera, teleología y el lugar del hombre

Jonas se va a preguntar si dice algo la presencia del ser humano sobre el lejano «En principio...». La respuesta va a ser clara: Sí, en tanto que el hecho antrópico en su mayor exponente, el espíritu, es un hecho objetivo y forma parte de la cosmología. De ahí que Jonas defienda la antropología filosófica como parte de cualquier ontología, de «cualquier doctrina de la naturaleza auténtica, que no esté expurgada para los fines de las ciencias naturales»<sup>1248</sup>.

Y es que en el espíritu se ha visto algo divino desde antiguo. Para Platón y Aristóteles, la razón, una dimensión del alma, sobrepasa todo devenir y perecer, pues es eterna y divina. En la Biblia, la semejanza entre el ser humano y Dios, el «ser imagen de Dios», radica en el saber sobre el bien y el mal. Y Jonas critica lógicamente el hecho de que pensemos que de «lo verdadero supratemporal y lo supratemporalmente imperante se sigue algo correspondientemente supratemporal en nuestra esencia»<sup>1249</sup>, llamémoslo espíritu o alma. Ahora bien,

Cuando Pitágoras se estremeció al darse cuenta de la verdad atemporal de su teorema, cuando los profetas de Israel percibieron en la palabra de Dios por primera vez el carácter incondicional de la exigencia moral, y en momentos parecidos de otras culturas, se abrió un horizonte de transcendencia dentro de la inmanencia, que por encima de lo directamente dicho tenía que decir algo sobre la característica del ser *dentro del cual* se produjo esta apertura; y este ser es tanto el del que percibe como el de lo percibido<sup>1250</sup>.

Sin embargo, para Jonas, tanto el argumento de la semejanza a favor del sujeto cognoscente propio de San Anselmo, como el cartesiano de la razón suficiente a favor del objeto cognoscible son insostenibles lógicamente. El primero lo refutó Kant, el segundo lo es «porque el objeto intencional de una idea y el contenido existencial de una cosa - como en general conciencia y cosa- no pueden entrar en ninguna comparación cuantitativa»<sup>1251</sup>. De ambos, sin embargo, conservamos algo: del primero la pregunta por un ser que pueda llevarnos a la conciencia el *concepto*; del segundo, la relación entre la constatación de algo transcendental en el interior como condición de posibilidad de la pregunta por las primeras *causas*.

---

<sup>1248</sup> MEC, p. 251.

<sup>1249</sup> MEC, p. 252.

<sup>1250</sup> MEC, p. 252.

<sup>1251</sup> MEC, p. 253.

Sin embargo, de esta idea cartesiana de una igualdad entre causa y efecto va Jonas a extraer, eliminando lo cuantitativo y quedándose en lo cualitativo, la pregunta por la primera causa del espíritu, ¿puede, se pregunta, que algo que es menos que espíritu sea causa del espíritu?

La interioridad, la razón, la libertad y lo trascendente son datos cósmicos que se estudian desde la cosmología y sobre cuya primera causa Jonas va a formular conjeturas cosmogónicas. Conjeturas porque el saber va a dar paso a la fe que, si bien fundada en la razón y no en la revelación (aunque esta también hay que escucharla), sin ser demostrable, intentará dar respuesta a la cuestión de la causa primera teniendo como base pasadas demostraciones cosmológicas, teleológicas y ontológicas de Dios.

Jonas, ya había anteriormente argumentado que:

puesto que la vida surgió dotada de interioridad, interés y voluntad finalista desde la materia universal, a la esencia de ésta no pueden serle del todo extrañas estas características, y si no a su esencia, entonces (y aquí el argumento se vuelve cosmogónico) tampoco a su origen: a la materia que se constituyó con el estallido originario ya le debía de ser inherente la posibilidad de la subjetividad; una dimensión de la interioridad en estado latente, que esperaba la oportunidad cósmica exterior para hacerse manifiesta<sup>1252</sup>.

En ese anhelo verá Jonas una secreta teleología en un mundo prehistórico cósmico de la vida donde abundaban las casualidades mecánicas. Incluso reconoce que llegó a formular una instancia de voluntad orientada en esa dirección ya en el primer origen mismo. Sin embargo, él mismo se refutará y sostendrá que «no hay que suponer ninguna inteligencia “vidente” al principio, ninguna providencia de lo finalmente realizado. Es suficiente una tendencia inconsciente para hacerse cargo de lo que observamos en lo viviente»<sup>1253</sup>.

Jonas sostendrá que hay, como causa secundaria, una disposición material que contiene, sin saberlo, la información para el proceso del desarrollo y que hace su trabajo sin saberlo, un proceso donde no hay espíritu. De hecho, Jonas aclara en una nota que el espíritu surge «sólo y únicamente de la comunicación».

Sin un entorno de lenguaje que se dirige a él, el joven animal humano, aunque sobreviviera físicamente, no se convertiría en un ser humano. El hecho de que el lenguaje es algo aprendido de los que ya hablan significa que también el espíritu es algo que hay

---

<sup>1252</sup> MEC, p. 254.

<sup>1253</sup> MEC, p. 255.

que aprender de otro espíritu ya existente. Sólo en el trato con éste surge el nuevo espíritu, que se sirve del cerebro genéticamente preparado como instrumento, y sólo por medio del progresivo uso de éste termina también el crecimiento de este instrumento físico mismo, que sin ser usado quedaría atrofiado o, mejor dicho, ni siquiera maduraría para poder ser usado<sup>1254</sup>.

Se produciría así, una ontogénesis de información espiritual que procede de un espíritu externo haciendo que se realice la potencialidad surgida en la ciega información interior material. Estos son solo conjeturas pues el recorrido que podríamos hacer, dice Jonas, desde los eucariotes hasta el hombre nos alejaría materialmente más aún del espíritu, aun cuando sea este quien ha realizado ese recorrido.

Nuestro autor sostiene, sin embargo, que «la materia es desde el comienzo espíritu durmiente», por lo que la causa creadora de este «sólo puede ser un espíritu despierto, la causa del espíritu potencial sólo una causa actual»<sup>1255</sup>. Y a este testimonio del espíritu llegamos por la autoexperiencia humana, de lo que podemos concluir que el hombre atiende a algo más que lo meramente físico precisamente porque tiene la posibilidad de espíritu que es más que la de la vida y de la subjetividad. Jonas «llega a lo trascendente por algo que nos es inmanente, por nuestra autoexperiencia del espíritu. Partiendo para ello no de un postulado de la razón sino de la evidencia empírica»<sup>1256</sup>. Por tanto,

el testimonio antrópico [...] nos lleva al postulado de algo espiritual, trascendente y supratemporal en el origen de las cosas, que debe ser la causa primera si sólo hay una, o una causa copartícipe, si hay más de una<sup>1257</sup>.

Detengámonos, por un momento, en lo antrópico<sup>1258</sup>. Jonas puede ser acusado de antropomorfismo, y no faltaría razón a quien así lo juzgara, de hecho, él mismo lo reconoce, mas se intenta alejar de la vanidad humana implícita en él.

---

<sup>1254</sup> MEC, p. 256.

<sup>1255</sup> MEC, p. 257.

<sup>1256</sup> GODOY FONSECA, L.S., «Hans Jonas, cosmología e criação» en: VIERIA DACOSTA, A.H. et. al. (org.), *Heidegger, Jonas e Levinas*, ANPOF, São Paulo 2019, pp. 160-169

<sup>1257</sup> MEC, p. 257.

<sup>1258</sup> El principio antrópico, *anthropic principle*, en su versión débil sostiene que los parámetros cósmicos están determinados desde el principio de modo tal que en la Tierra resulte posible la vida humana e inteligente. Según este principio en el centro de toda la maquinaria y todo el diseño del mundo hay un factor vivificador [BÖTTIGHEIMER, C., *op. cit.*, p. 109]. Podríamos discutir si acaso Jonas no incurre en lo mismo cuando sostiene su postura de un espíritu que había de surgir en el hombre y cuya posibilidad conocía el creador antes de su autoalienación. Xavier Tilliette va aún más allá y añade: «es preciso saber a qué se expone un antropomorfismo que a la miseria del hombre añade la impotencia de Dios» [Cfr. TORRES QUEIRUGA, A., *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, Trotta, Madrid 2011, p. 180].



Jonas afirma que cuando hablamos de lo divino lo creamos según nuestra imagen: la única forma de ir abriendo la idea de lo divino es, por tanto, partir del espíritu dentro de nosotros, pues es el más alto ser que conocemos en todo el universo. De ahí que legitima la inevitable antropomorfización de la idea de Dios, subrayando siempre que no puede perderse la conciencia de inadecuación.

Ahora bien, inadecuado no por la vanidad o soberbia antropocéntrica, sino porque el hombre debe sentir más vergüenza que orgullo por el espectáculo al que somete a la imagen de Dios. El hombre, «corona de la Creación», tiene que asumir como carga, como precepto el estar «a la altura de la condición de ser imagen de Dios»<sup>1259</sup>, sin embargo, la traiciona.

Debemos estar agradecidos por las raras confirmaciones que resplandecen una y otra vez, y en ocasiones precisamente en la oscuridad más profunda, porque sin ellas y a la vista del desfile histórico mundial de las pruebas contrarias, de esa mezcla de atrocidades y apatía, tendríamos que entregarnos del todo a la duda sobre el sentido de la aventura humana. El ejemplo de los justos nos salva de ello y se salva incluso una y otra vez a sí mismo<sup>1260</sup>.

Volviendo a la cuestión de la posibilidad de espíritu de que está dotada la materia, Jonas hace un recorrido por tres propuestas: Descartes, Spinoza y Hegel.

Para Descartes en la creación la causa del espíritu creó una materia con unas propiedades que permitirían también la posterior existencia del espíritu, por lo que hablamos aquí de una propiedad de no impedimento, de compatibilidad. Cuando llegara el momento casual oportuno, y se abriera el espacio (material) para que esa posibilidad apareciera, la causa podría ser la materia universal, mas la causa de su ocupación sólo podía ser el espíritu que actuaba desde fuera. Jonas ve aquí claro ejemplo del dualismo cartesiano. Ahora bien, como ese momento *apropiado* no ocurrió de golpe, sino que

el ser humano atravesó una larga prehistoria en estadios de aproximación al espíritu, que eran los del alma animal<sup>1261</sup>, hasta que llegó a ser él mismo; y el estado actual del espíritu pensante mismo nos muestra que no es separable en absoluto de la actividad anímica

---

Una tesis similar a la de Jonas acerca de la necesidad de un antropomorfismo crítico para acceder a la realidad del viviente y, en general, a toda la realidad natural, en SPAEMANN, R., «Realidad como antropomorfismo» en: *Anuario filosófico*, 35, 2002, pp. 713-730.

<sup>1259</sup> MEC, p. 259.

<sup>1260</sup> MEC, p. 259. Jonas toma aquí la idea judía de los 36 justos (*Tzadik*).

<sup>1261</sup> Esta alma animal que, reconocerá luego [MEC, p. 270], no es del todo inmanente, sino que comparte con el hombre la subjetividad e interioridad.

sensible -como percepción, sentimiento, deseo, placer y dolor-, que está plenamente vinculada al cuerpo<sup>1262</sup>.

Por ello, si siguiéramos la propuesta cartesiana, con esta extensión del devenir del ser humano y del espíritu, la divinidad se extendería también al modo de un imperio divino universal. Sin embargo, en esta teoría, cuyo fin era fundar una ciencia material, no había lugar para ese imperio. Para salvarlo, redujo a los animales a meros autómatas, reduciendo la aparición del espíritu en el ser humano a una única actuación, algo que para Jonas se desmonta con el mero trato con los animales, de hecho, afirma: «la ficción de la repentina epifanía del espíritu en el ser humano resulta insostenible ante el hecho de la evolución, que prepara esta epifanía con pasos lentos»<sup>1263</sup>. Por tanto, la única salida para esta teoría de la compatibilidad es que hubiera un régimen divino universal que interviniera siempre de nuevo en la historia universal pero cuya hipótesis rechaza Jonas metodológicamente<sup>1264</sup> y también bajo los conocimientos teoréticos y morales que se oponen a ella.

La primera causa, en vez de poner el destino del espíritu bajo su tutoría permanente, debía dotar a la materia primaria, al comienzo de su existencia temporal, con algo más que la mera compatibilidad neutral con el espíritu o la mera tolerancia de su coexistencia; y en cualquier caso tenemos que suponer una relación más íntima entre interior y exterior que la que supone este dualismo<sup>1265</sup>.

Pasemos al otro extremo, el monismo radical, pues Spinoza va a asimilar totalmente materia y espíritu, para él todo ser es ambas cosas a la vez. Así, extensión y pensamiento, materia y espíritu, naturaleza e idea de sí misma, son dos caras de la substancia eterna y absoluta que se expresa por igual en los dos. «Cada uno de estos estadios modales de la totalidad representa en cualquier momento presente la perfección divina, y en este sentido todos los estadios son iguales a los precedentes o posteriores»<sup>1266</sup>. Así, todo se halla en estado de perfección, el azar no tiene lugar en el universo y la libertad es una ilusión, el tiempo «no es un campo de verdaderas decisiones, sino sólo el medio para el despliegue incesante, sin alternativas e infinito, de la automanifestación, en último término atemporal, de esta necesidad (de la eterna naturaleza divina)»<sup>1267</sup>. No hay aquí

---

<sup>1262</sup> MEC, p. 261.

<sup>1263</sup> MEC, p. 261.

<sup>1264</sup> Jonas afirma que esta hipótesis como principio de explicación destruye la idea misma de explicación.

<sup>1265</sup> MEC, p. 262.

<sup>1266</sup> MEC, p. 262.

<sup>1267</sup> MEC, p. 263.

devenir del espíritu pues éste está presente desde la eternidad junto a la materia física, es complemento de esta desde el principio y tan originario como ella, es un eterno pensarse a sí mismo de la substancia infinita.

Para Jonas, la eternidad del mundo y, en él, del espíritu, situada en el debate medieval entre aristotélicos y creacionistas sobre la eternidad o el comienzo temporal del mundo (que finalmente ha optado por lo último y de lo que Spinoza se apartó)<sup>1268</sup>, fracasa ante nuestros conocimientos actuales o también teológicamente pues un panteísmo o pansiquismo puramente inmanente podría ser igualmente un pandemonismo o pandiabolismo.

De hecho, nuestro conocimiento cosmológico acerca del comienzo del mundo y de la aparición tardía e infrecuente del espíritu, nos conduce a reformular la pregunta cosmogónica:

Los modernos conocimientos de la naturaleza han refutado tanto la creencia bíblica en una Creación simultánea y repentina como la convicción aristotélica acerca de la existencia eterna de una multiplicidad de especies acabadas y diferenciadas. Y esto añade a nuestra objeción cosmológica un segundo elemento de igual peso. Más seguros que nuestros conocimientos del estallido originario son los que tenemos del devenir tardío, precario y cósmicamente muy aislado del espíritu a partir de un devenir paulatino y sinuoso de la vida, que ya por sí mismo es una excepción local en un inmenso universo espacio-temporal de materia y vacío, carente de vida y espíritu<sup>1269</sup>.

Si la materia aún carente de espíritu estaba dotada de la posibilidad de éste, y si la causa de éste no puede ser sino ella misma un espíritu que luego no interviene en el curso del mundo, ¿cómo le confirió el espíritu a la materia? Insiste Jonas en la dote originaria de la materia, en ese *eros* cosmogónico orientado hacia el espíritu, pero sin preverlo, aún cuando todo lo demás dependía de la dinámica de la materia, mas «¿qué podía ser esta dinámica, se pregunta, que a su manera no planificada, permitía, sin embargo, que se realizara finalmente el plan del logos universal?»<sup>1270</sup>.

Jonas recurre aquí a la mencionada propuesta de Hegel de la alienación del espíritu al comienzo del acontecer del mundo, un espíritu que se va recuperando con el devenir de éste. Así, el proceso universal de tesis-antítesis-síntesis en progreso hacia el reino de

---

<sup>1268</sup> Los aristotélicos defendían una concepción de multiplicidad de espacios existentes desde siempre frente a los que defendían la doctrina bíblica. Ambos han sido, sin embargo, refutados por la ciencia natural moderna [GODOY FONSECA, L.S., *op. cit.*, p. 163].

<sup>1269</sup> MEC, p. 264.

<sup>1270</sup> MEC, p. 265.

la razón, comienza con la alienación del espíritu creador al comienzo de todas las cosas. Esto podría compartirlo Jonas, pero la continuación, ese

majestuoso desarrollo hegeliano de todo devenir, en pasos dialécticos hacia nosotros y a través de nosotros hacia la terminación perfecta y, en general, toda esta idea edificante de la legalidad inteligible de *un solo* proceso global cuyo éxito estaría garantizado desde el principio, es algo que nosotros, como espectadores más desencantados del teatro mundial en su escala grande y pequeña -de la naturaleza y de la historia- nos vemos obligados a negar<sup>1271</sup>.

Cuantitativamente, la inmensidad del universo hace que la aparición del espíritu dentro de él, dentro de nosotros, sea una pequeña y solitaria llama perdida en la oscuridad de la noche universal. Pero aún más, cualitativamente, Jonas se pregunta si acaso se da ese paso o recorrido majestuoso de la razón hegeliano, ¿acaso seríamos nosotros el culmen de ese espíritu universal? ¿seríamos nosotros mismos la forma definitiva de su verdad?

Precisamente es en el paso de la contemplación del valor a su acatamiento, en el paso del *ser* al *deber ser*, donde nace en el hombre la libertad moral<sup>1272</sup>. Aquí, sin embargo, ese *eros* que a modo de impulso acompaña de manera lúcida al espíritu del hombre, «no ofrece aún una garantía como *guía*»<sup>1273</sup> porque esta libertad, la más trascendente y peligrosa, dirá Jonas, «es también la libertad del negarse, de la sordera voluntaria, e incluso de la opción contraria que puede llegar hasta el mal radical, y que, encima, puede adornarse (como vimos) con la apariencia del bien supremo»<sup>1274</sup>.

La vergüenza de Auschwitz no se puede atribuir a ninguna providencia omnipotente o necesidad de sabiduría dialéctica, como si fuera un paso antitética y sintéticamente requerido y promotor de la salvación. *Nosotros*, los seres humanos, hemos infringido esto a la divinidad como administradores ineptos de su causa, y sobre nosotros pesa esta vergüenza, esta profunda culpa de la que debemos limpiar nuestras caras desfiguradas, e incluso la cara de Dios. ¡No me vengan aquí con la astucia de la razón!<sup>1275</sup>.

Con esta vehemente afirmación Jonas tampoco acepta la propuesta hegeliana y menos aún, dice él, la propuesta de Chardin con su teoría de la progresiva espiritualización del universo en dirección hacia un Omega pan-mental. Y es que estas

---

<sup>1271</sup> MEC, p. 266.

<sup>1272</sup> Es aquí donde podemos ver el rastro kantiano también, pues en la razón práctica donde se sitúa el plano del deber ser, donde se sitúa a Dios. Esta libertad moral se une o, mejor, es el grado máximo de las tres libertades del espíritu contempladas en el bloque anterior.

<sup>1273</sup> MEC, p. 247.

<sup>1274</sup> MEC, p. 247.

<sup>1275</sup> MEC, p. 267.

teorías, al igual que las grandes metafísicas<sup>1276</sup>, abocan a un final feliz autogarantizado, optimista y generoso que, sin embargo, se ve contradicho por los conocimientos cosmológicos y antropológicos.

Antropológicamente el hombre, moralmente libre, conoce el bien y el mal y tiene que elegir entre uno y otro

aquí, donde se abren los más profundos abismos de la perversión de la mirada y la voluntad, encontramos el lugar en que también se alzan al cielo las cumbres más altas de la santidad de la voluntad y de la entrega de la vida al imperativo del bien, proyectando su luz sobrenatural sobre el hormigero terrestre: iluminaciones de lo temporal por instante de eternidad<sup>1277</sup>.

Ahora bien, esta libertad moral la posee el hombre en tanto que tiene también la libertad de autorreflexionar. Esa subjetividad que da un salto cualitativo en el hombre<sup>1278</sup> es precisamente aquella que puede ahondar en el sujeto, en el sí-mismo. El ser humano es a su vez valorador y valorado pues «la reflexión lo somete al juicio de la conciencia moral»<sup>1279</sup>. El hombre se preocupa, por tanto, es responsable del mundo exterior y también del interior, «por la posibilidad y la obligación del ser-bueno de la persona misma»<sup>1280</sup>.

El salto de la moral de la conducta a la ética personal se produce con la preocupación del hombre por el sí mismo. Y más aún, esta preocupación se convierte en algo infinito y absoluto cuando se somete a criterios trascendentes, es decir, con miras a la eternidad,

Es así como se da la actitud inaudita, temeraria y al mismo tiempo arrepentida, de los grandes buceadores en las profundidades del alma, que se consumen en su amor ardiente por el bien supremo y sufren los tormentos del examen de sí mismos<sup>1281</sup>.

---

<sup>1276</sup> Discúlpese aquí de nuevo la recurrencia a nuestro autor, pero hace un repaso por las grandes metafísicas, calificadas de apoteósicas de lo que hay, «ya sea en el sentido de una perfección estática permanente, como el *deus sive natura* de Spinoza, el logos universal de los estoicos o el universo de Aristóteles, teleológico y eternamente movido por un motor inmóvil; ya sea en el sentido de una dinámica escatológica perfectibilista, como la de Hegel, quien al menos resulta ser el más moderno entre los metafísicos con este aspecto dinámico, es decir, con su opción a favor del devenir, comparable con las teorías de proceso de otros pensadores de la modernidad, como Leibniz y Whitehead» [MEC, p. 268].

<sup>1277</sup> MEC, p. 248.

<sup>1278</sup> Pero está presente en todas las formas vivas.

<sup>1279</sup> MEC, p. 249.

<sup>1280</sup> MEC, p. 249.

<sup>1281</sup> MEC, p. 250.

Cosmogónicamente, la fabulación que propone Jonas responde a su defensa de la metafísica, por más que les pese a los analíticos. Una metafísica que es necesario que vaya más allá de optimismos y deje espacio para lo ciego, lo no planificado, lo azaroso... en definitiva, «para la inmensa *aventura* con la que se comprometió el primer fundamento, suponiendo que en ella haya participado el espíritu, al emprender la Creación»<sup>1282</sup>.

Hasta aquí lo que antropológica y cosmológicamente supone el mito jonasiano sobre el papel de Dios en la creación, el surgimiento del espíritu y libertad moral del hombre responsable. Lo contemplaremos ahora desde las implicaciones teológicas que, por supuesto, tendrán a su vez una implicación en el papel del ser humano como co-creador.

### 9.3 UN DIOS «ROSTRODEPENDIENTE»

Lo sucedido en el siglo XX marcará un antes y un después en la historia universal. Y de manera especial lo hará Auschwitz en el pueblo judío, pues en los campos de concentración «los judíos no murieron *por* la fe», no encontraron «ni fidelidad o infidelidad, culpa y castigo, ni prueba, testimonio o esperanza en la redención, ni siquiera fuerza o debilidad, heroísmo o cobardía, resistencia o sumisión»<sup>1283</sup> sino que «lo que precedió a su muerte fue la deshumanización por medio de las más extrema humillación y miseria»<sup>1284</sup>.

«Auschwitz» pone en cuestión todo el concepto tradicional de Dios pues «para el judío, que ve en este mundo el lugar de la creación divina, de la justicia y de la redención, Dios es en primer lugar el Señor de la *Historia*»<sup>1285</sup>. Por ello, en el intento jonasiano que no quiere resignarse a abandonar el concepto de Dios «tendremos, reconoce, que despedirnos del “Señor de la Historia”»<sup>1286</sup>.

Nos proponemos ahora, sin entrar en grandes discusiones teológicas, presentar el contexto teológico de la propuesta de Jonas. Así, partiremos de la singularidad de Auschwitz, para, en primer lugar, hacer un repaso con Lluís Duch<sup>1287</sup>, por los principales

---

<sup>1282</sup> MEC, p. 268.

<sup>1283</sup> CDA, p. 213.

<sup>1284</sup> *Ibid.*

<sup>1285</sup> CDA, p. 214.

<sup>1286</sup> *Ibid.*

<sup>1287</sup> DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, pp. 359-480.

teólogos judíos y la concepción que respecto a la imagen de Dios presentan; en segundo lugar, presentaremos las implicaciones teológicas derivadas del mito jonasiano anteriormente descrito; y, en tercer lugar, abordaremos la cuestión, también derivada de Auschwitz pero extensible a toda la Creación, de la retirada de Dios en la Cábala luriánica y la propuesta cristiana de la Kénosis.

### 9.3.1 Auschwitz

Auschwitz supone, en palabra de Lluís Duch una «monumental cesura en la historia de la humanidad»<sup>1288</sup>. Por ello, en nuestra investigación partiremos de las siguientes preguntas:

¿Qué imagen de Dios y del hombre tenemos que proponer en estos comienzos del siglo XXI, conociendo como conocemos el “silencio de Dios” en las fábricas de la muerte? ¿Cómo podremos continuar hablando de un Dios bueno y misericordioso, que se apiada de los desvalidos, inocentes e indigentes cuando hemos visto desatada la barbarie y la bestialidad sobre ancianos, mujeres y niños indefensos? ¿Cómo justificar a Dios?<sup>1289</sup>.

En Auschwitz se evidencia la estrecha relación entre el nihilismo metafísico y el físico. El Holocausto es producto de la modernidad, en palabras de Baumann, «la modernidad es su condición necesaria»<sup>1290</sup>. La *shoah* no fue una explosión de pasiones sino un hábil y planificado ejercicio de ingeniería social, pues como señala Mèlich, el poder no admite la *diferencia* y menos aún la *deferencia*<sup>1291</sup>.

Auschwitz supuso «la reducción degradante de hombres y mujeres a exhombres y exmujeres» y, en palabras de Arendt, «hacer que los seres humanos en tanto seres humanos se vuelvan superfluos (no usarlos como medios para un fin, lo que deja intacta su esencia humana y solo choca con su humana dignidad; en cambio, volverlos superfluos en tanto seres humanos)»<sup>1292</sup>. Venir al mundo, señala Steiner, «era nacer a la tortura y a la muerte»<sup>1293</sup>. El hombre se convierte así, empleando el término heideggeriano, en un «ser para la muerte» o, aún mejor, un ser «para la nada» pues, apunta Duch, «en el tiempo de los hornos y las cenizas humanas, de los “enterrados en el aire” (Celan), el mismo

---

<sup>1288</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>1289</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>1290</sup> BAUMAN, Z., *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Barcelona 2005, p. 80-81.

<sup>1291</sup> DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 365, nota 17.

<sup>1292</sup> ARENDT, H., *Carta a Jaspers*, 4-3-1951, citado en: BERNSTEIN, R.J., *El mal radical*, Prometeo Libros, Buenos Aires 2012, p. 317.

<sup>1293</sup> STEINER, *Pasión intacta*, citado en DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 365.

Dios, en palabras sobrecogedoras del poeta Paul Celan, se ha convertido en “Nadiedad”»<sup>1294</sup>.

La *shoah* es uno de los acontecimientos más horribles y sangrientos de todos los tiempos, que pone en entredicho la Providencia de Dios y eclipsa todas las categorías de la racionalidad humana<sup>1295</sup>.

Precisamente estos son los dos cimientos que se tambalean: la imagen de Dios y el poder de la razón y el progreso<sup>1296</sup> humano<sup>1297</sup>. Respecto al primero choca con la imagen de un Dios señor de la historia que actúa efectivamente en el transcurso de ésta, abriendo así a la pregunta sobre el sentido o sinsentido del acontecer histórico y del ser humano como protagonista:

¿Tiene el Holocausto algún sentido? ¿Puede detectarse en él, suponiendo que exista, algo del plan salvador de Dios? ¿No será tal vez una burda blasfemia el pretender dar a la *shoah* un sentido o una finalidad?<sup>1298</sup>.

Ante el peligro de acomodar la Providencia a la historia o justificar teísta o ateamente el Holocausto bien porque «se precipitan en el olvido de lo que los hechos fueron realmente o bien los reducen a una serie de conmemoraciones irrelevantes y neutralizadas», lo acaecido en Auschwitz es algo «extraterritorial a la normal historia humana»<sup>1299</sup>.

Y sobre la razón, como bien expresa Duch:

los campos son la expresión suprema del fracaso de aquella razón humana, sobre todo en su versión optimista e ilustrada, que se consideraba capaz no sólo de promover el mejoramiento de algunos aspectos de la existencia humana, sino también de eliminar de

---

<sup>1294</sup> DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 366.

<sup>1295</sup> *Ibid.*, p. 383.

<sup>1296</sup> Günter Anders afirmará la estrecha relación entre el poder técnico y el totalitarismo que representa con el concepto de «máquina mundial», que tiene como pretensión la conversión del mundo en una máquina. Se adviene así, bajo la bandera del progreso, un imperio técnico-totalitario que, advierte,

hemos de esperar que el horror del imperio por venir eclipse ampliamente el del imperio de ayer. No cabe duda: cuando un día nuestros hijos o nuestros nietos, orgullosos de su perfecta co-maquinización, desde las alturas de su imperio quiliasta bajen la mirada hacia el imperio de ayer, el así llamado «tercer» Reich, sin duda éste sólo se les antojará un experimento provinciano, que, pese a su enorme esfuerzo por ser «mañana el mundo entero», y a su cínico exterminio de lo no utilizable, no logró mantenerse en pie. Y, sin duda, en lo que allí sucedió no verán otra cosa que un ensayo general del totalitarismo, ataviado con una necia ideología, al que la historia universal se aventuró prematuramente [ANDERS, G., *Nosotros, los hijos de Eichmann. Carta abierta a Klaus Eichmann*, Paidós, Barcelona 2001, p. 52].

<sup>1297</sup> Steiner afirmará que la *shoah* es la enfermedad mortal del racionalismo ilustrado y de la fe cristiana [Cfr. DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 378].

<sup>1298</sup> DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 369.

<sup>1299</sup> Steiner citado en DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 371.



cuajo las raíces de todas las formas de la negatividad y de la agresividad de los humanos<sup>1300</sup>.

Por ello, es necesario repensar el sentido del mal y la responsabilidad del hombre, incluso especular metafísicamente, dirá Jonas, aunque para Adorno esto sea incompatible con la experiencia real de los deportados<sup>1301</sup>. Y es necesario porque el mal vivido en el Holocausto es un exceso o quizá «algo más», de hecho, Lluís Duch lo califica como insoportable, inadmisibile, injustificable, incalificable e indecible diabólico, lo a-humano.

Esta experiencia única y monstruosa, en palabras de Jonas, sin embargo, sigue siendo una posibilidad real en nuestro mundo:

Limpiezas étnicas, masacres de civiles, torturas, secuestros, asesinatos selectivos, “ghettificación” de poblaciones enteras, etcétera, son realidades cotidianas que, publicadas por los medios de comunicación a los cuatro vientos, casi no despiertan el menor asombro en la gran mayoría de la población<sup>1302</sup>.

Por ello, es tan importante la memoria ejemplar, aquella que hace del pasado una lección para actuar en el presente.

Es importante, a nuestro juicio, como se indicó anteriormente, situar a nuestro autor en el contexto pertinente, y este es en el de pensadores judíos que abordan la tarea de pensar a Dios después de Auschwitz.

Duch, siguiendo a Katz, distingue nueve tipos de respuesta ante el Holocausto: es lo mismo que otras tragedias; Israel era pecador y Auschwitz su justo castigo; fueron expiaciones vicarias; un test de nuestra fe; un ejemplo del «eclipse de Dios»; una prueba de que «Dios ha muerto»; la expresión máxima del mal humano; es revelación; un misterio inescrutable.

---

<sup>1300</sup> DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 368.

Es quizá, conveniente, señalar aquí la gran fractura que abre el Holocausto en la racionalidad. Así, Primo Levi pero también Elie Wiesel señalan que la deshumanización, la humillación y vejación a que sometían a los presos no eran para los agentes sino una pausa recreativa o un adorno en medio del trajín diario. Wiesel escribe lo siguiente [citado en DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 364]:

Se puede haber nacido en la clase alta o media, recibir una educación de primera clase, respetar a los padres y a los vecinos, visitar museos y asistir a encuentros literarios, desempeñar un papel en la vida pública, y empezar un día a masacrar hombres, mujeres y niños, sin vacilación y sin culpa. Se puede disparar una pistola contra blancos vivos y, sin embargo, deleitarse con la cadencia de un poema o la composición de una pintura. El legado espiritual recibido no proporciona ningún resguardo, los conceptos éticos no ofrecen ninguna protección. Se puede torturar al hijo delante de su padre, y seguir considerándose un hombre de cultura y religión. Y soñar con un pacífico atardecer frente al mar.

<sup>1301</sup> Citado en DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 367.

<sup>1302</sup> DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 381.

Es importante tener en cuenta que para la teología judía la historia es el espacio de manifestación de la revelación divina, el lugar de la presencia de Dios y, por ello, en ella deben buscarse las huellas de Dios, su justicia y misericordia «en medio de las complejidades y contradicciones del devenir histórico»<sup>1303</sup>. El Dios poderoso se hace presente a través de mediaciones en el curso de la historia, que no son sólo prodigios, sino que exigen respuestas éticas por parte de los hombres. Para la religiosidad judía lo importante no eran las grandes reflexiones metafísicas, sino vivir en la presencia de Dios. Ahora bien, con la *shoah* se produce un cambio y se abre el dilema hermenéutico, en el que no entraremos, pero que nos conduce a una realidad actual, en un planeta «polucionado y suicida» donde para Steiner empleamos lenguajes posthumanos, a menudo sólo ruidos: «A escala histórica y colectiva, Auschwitz significa la *muerte del hombre* como organismo-parlante (el *zoon phonanta* de la filosofía griega), racional y “soñador-hacia-adelante” (*forward-dreaming*)»<sup>1304</sup>. Para Steiner Dios se habría salido del lenguaje de los hombres, de los límites de la experiencia humana.

Más allá de la cuestión del lenguaje hemos de preguntarnos:

Dónde estaba Dios cuando los cuerpos de los judíos se deshacían en volutas de humo sobre las chimeneas de los hornos; obliga a volver a pensar y configurar las relaciones de Dios con su Pueblo. “Después de Auschwitz”, nada puede ser como antes: ni Dios ni el hombre ni el mundo<sup>1305</sup>.

Para Ignaz Maybaum, al igual que para Jacob Neusner, la *shoah* no es un acontecimiento único, sino que continúa orgánicamente el pasado de Israel. Entiende el Holocausto como una “expiación vicaria”: «ellas murieron inocentemente para que otros puedan vivir [...]»<sup>1306</sup>. Son mártires: «murieron como corderos sacrificados por los pecados de la civilización occidental. [...] Muere el mártir para regalarnos a nosotros, el resto, un futuro expiado, para regalarnos un nuevo día tan maravilloso como todo amanecer, en el que Dios renueva su creación»<sup>1307</sup>. Para Maybaum, Israel debe dar testimonio de la justicia y bondad de Dios y del sentido de la creación. Por ello, señala que fue escogido por Hitler para ser exterminado por ser, precisamente, el pueblo elegido:

---

<sup>1303</sup> *Ibid.*, p. 387.

<sup>1304</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>1305</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>1306</sup> Citado en DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 392.

<sup>1307</sup> Citado en DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 393.

Los judíos son seres humanos como los otros hombres, débiles o fuertes, cobardes o heroicos. Pero dieron pruebas de ser lo que otros, lo que millones no eran: escogidos. En la hora apocalíptica de la humanidad moderna, los judíos no se inclinaron ante Molec. Dios no se lo permitió. Eran su pueblo. La elección aún era válida. De nuevo se demostró que ser escogido significa no tener opción. Dios escoge<sup>1308</sup>.

Esto último implica que el Holocausto manifestaba la voluntad de un Dios intervencionista, su designio para la humanidad y el judío debía dar testimonio de ese Dios único, Creador y Señor del cielo y la tierra.

Para Manachem Immanuel Harton, Auschwitz es un terrible juicio divino contra el pueblo judío por sus pecados y depravaciones: «el juicio y el castigo divinos son la “justa” consecuencia de esa transgresión original»<sup>1309</sup>. Pero su propuesta va aún más allá pues sostiene que Dios se ha servido del Estado alemán para reconducir a su pueblo, despertando la adormilada memoria de Israel como pueblo elegido. Igualmente se posiciona Joel Teitelbaum para quien es manifestación de la cólera divina: «por eso el pueblo justo ha perecido a causa de la iniquidad de los pecadores corruptos»<sup>1310</sup>.

Harton además advertirá que, puesto que el comportamiento del pueblo judío no se ha modificado, pese a la manifestación misericordiosa de Dios con la fundación del Estado de Israel, «ha de sobrevenirnos una *shoah*, que será, si eso es posible, todavía más terrible»<sup>1311</sup>.

Para Eliezer Berkovits Auschwitz señala la responsabilidad del hombre, su hundimiento como ser moral, cometiendo una gran injusticia contra los judíos que Dios había permitido. Berkovits desarrollará una teología del silencio y del ocultamiento de Dios en el que se intercalan momentos de autoocultamiento con otros de manifestación, ante lo cual el judío solo le queda «aguardar pacientemente que Dios gire su rostro bondadoso hacia él». Y la *shoah* tuvo lugar justamente en el tiempo del «eclipse de Dios», un tiempo de ausencia y de olvido de Dios y un tiempo en el que Dios olvidó al hombre y el hombre a Dios<sup>1312</sup>.

---

<sup>1308</sup> Citado en DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 394.

<sup>1309</sup> DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 397.

<sup>1310</sup> Citado en DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 398.

<sup>1311</sup> Citado en DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 399.

<sup>1312</sup> Así, también Lévinas afirma:

Pensamos que este Dios que se cubre la cara no es ni una abstracción de teólogo ni una imagen de poeta. Significa la hora en la que el individuo justo no encuentra ningún recurso exterior, ninguna institución que lo proteja, la hora en la que el consuelo de la presencia divina del sentimiento religioso infantil también le es negado, en la que el individuo no puede triunfar más que en su

Berkovits en 1973 propone que Dios, a causa de la Creación, había renunciado a la omnipotencia y había aceptado su propia autolimitación: «El hombre sólo puede existir porque Dios ha renunciado a ejercer su poder sobre él». Como hemos visto, a esta idea llega también Jonas en su mito. Dios no está presente en la historia ni mediante el poder físico ni mediante grandes intervenciones, sino que la historia es el escenario de la responsabilidad humana.

Es problemático, sin embargo, su discurso que considera que durante los años anteriores al nazismo la existencia judía era de pecado y perversión y que el nuevo Estado de Israel pone de manifiesto la reconciliación de Dios con su pueblo.

Arthur A. Cohen sostendrá que Dios permaneció en silencio e inactivo porque Dios no es el estratega de nuestras particularidades o de nuestra condición histórica, sino el misterio de nuestra futuridad, siempre muestra «poses», nunca actos. La Providencia de Dios no interviene en la historia, no puede penetrar verticalmente en ella si se excluye la posibilidad del milagro. Para Katz el Dios de Cohen se asemeja al de los deístas, el cual se vuelve innecesario e irrelevante<sup>1313</sup>.

Teólogos como Kushner, Kaufman o Steinberg «creen que Dios no es omnipotente, lo cual significa que no puede ser el responsable de los abusos del libre albedrío del ser humano»<sup>1314</sup>. Así no se contradice el Dios bueno con la existencia del mal en el mundo. Heschel también afirmará que «el Omnipotente, movido de su *pasión*, sale fuera de sí mismo y se dirige al pueblo elegido. Sella una alianza con este pueblo. En su pasión por el pueblo que lleva su nombre y lo pregona por el mundo, el Omnipotente vive “en su propia carne” las experiencias de Israel, sus actos, sus pecados y sus sufrimientos. En la alianza con Israel, Dios se vuelve vulnerable. Su existencia y la

---

conciencia, es decir, necesariamente en el sufrimiento. Sentido específicamente judío del sufrimiento que no adquiere nunca el valor de una expiación mística por los pecados del mundo. La posición de las víctimas en un mundo en desorden, es decir, en un mundo en el que el bien no llega a triunfar, es sufrimiento. Posición que revela a un Dios que, renunciando a toda manifestación auxiliadora, apela a la plena madurez del hombre íntegramente responsable. Pero, inmediatamente, este Dios que se cubre la cara y abandona al justo a su justicia sin triunfo -este Dios lejano- surge desde dentro. Intimidad que coincide, para la conciencia, con el orgullo de ser judío, de pertenecer, concretamente, históricamente, sencillamente, al pueblo judío. [...] El sufrimiento del justo por una justicia que no triunfa es vivido concretamente como judaísmo. Israel -histórico y carnal- se torna categoría religiosa. [LÉVINAS, E., *Difícil libertad*, Caparrós Editores, Madrid 2004, pp. 180-181].

<sup>1313</sup> DUCH, LL., *Un extraño...* op. cit., p. 406.

<sup>1314</sup> DUCH, LL., *Un extraño...* op. cit., p. 404 nota 120.

historia del pueblo están estrechamente ligadas por la pasión divina»<sup>1315</sup>. También Moltmann dirá, como veremos luego, que «la autoinmolación del amor constituye la esencia eterna de Dios»<sup>1316</sup>.

Richard Lowell Rubinstein abandona sus creencias tras el Holocausto pues tras este la historia ha dejado de tener algún sentido ante un Dios que muere:

Cuando digo que vivimos en el tiempo de la muerte de Dios, quiero decir que el vínculo que unía a Dios y al hombre, al cielo y a la tierra, se ha quebrado. Nos encontramos en un cosmos frío, mudo, desapacible, sin la ayuda de ningún propósito poderoso más allá de nuestros propios recursos. Después de Auschwitz, ¿qué otra cosa puede decir un judío sobre Dios? [...] No veo otro camino que el de la “muerte de Dios” para expresar el vacío que pone cara a cara al hombre con el lugar en que antes estuvo Dios<sup>1317</sup>.

Para Rubinstein, quien se reconoce pagano, la redención final no será sino la conquista de la historia por la naturaleza y el retorno de todas las cosas a su origen auroral<sup>1318</sup>.

Nos detendremos ahora en Emil Ludwing Fackenheim, considerado como «leader in contemporary Jewish philosophical theology». Para él el asesinato nazi era un proyecto ideológico que no servía a ningún fin (poder, territorio, riqueza), era la aniquilación por la aniquilación, el mal porque sí:

¿De dónde este odio injustificado, infinito, dirigido indiscriminadamente contra adultos y niños, santos y pecadores y tan impecablemente llevado a la acción?<sup>1319</sup>

Él rechaza la propuesta de Maybaum o Harton de que el pueblo judío ha sido castigado por su pecado, pues ¿acaso el millón de niños pagaba individualmente por el pecado colectivo?

---

<sup>1315</sup> Citado en DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 405.

<sup>1316</sup> MOLTSMANN, J., *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Sígueme, Salamanca 1983, p. 46.

<sup>1317</sup> Citado en DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 409.

<sup>1318</sup> Citado en DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 412:

Soy pagano. Ser pagano significa retornar al origen como hijo de la tierra y comprender la existencia como una existencia completamente terrena. Además, significa conocer que las verdaderas divinidades de la humanidad son los dioses de la tierra, no los dioses eximios del cielo; los dioses locales, no los dioses del tiempo; a los dioses del hogar y la lar, no a los del éxodo, podemos nosotros empujarlos al éxodo. Aunque los teólogos del *establishment* judío, sin excepción, rechazan esa actitud, el pueblo judío ha dado su consentimiento a ella, y, en verdad, con los propios pies. Ha vuelto a casa. De nuevo ha encontrado en propiedad una estancia sobre la tierra. Eso es el paganismo.

<sup>1319</sup> FACKENHEIM, E.L., *op. cit.*, p. 96 nota 10.

Poner en relación a las fuerzas alemanas de asalto con una causa de la humanidad -no digamos con la voluntad de Dios- es imposible, más aún, blasfemo. Pues Auschwitz no fue una victoria ni de Dios ni del hombre. La victoria fue de Hitler<sup>1320</sup>.

Auschwitz es el intento supremo de asesinar la condición misma de mártir, pues no hay elección de morir por la fe. Un judío en Auschwitz ha sido escogido por un poder demoníaco que buscaba su muerte absolutamente, como fin en sí mismo.

“*Mir zeinen do*”, henos aquí, existimos, sobrevivimos, aguantamos, testigos de Dios y del hombre, aunque hayamos sido abandonados por Dios y por el hombre. Los judíos posteriores a Auschwitz nunca entenderán el anhelo, el desafío, la resistencia de los judíos en Auschwitz. Pero hasta donde es humanamente posible deben hacerlos suyos mientras hacen avanzar el pasado judío hacia un futuro aún desconocido<sup>1321</sup>.

Para Fackenheim no se puede afirmar la presencia de Dios *en* la historia sino su providencia *sobre* ella, un Dios que está ausente de la historia pero que utiliza la naturaleza y el hombre. Ya le mencionamos en páginas anteriores sobre cómo la Providencia se manifiesta en lo particular y hace de los hombres testigos ante las naciones.

No hay una Providencia divina que supervise externamente y que represe la libertad humana y utilice el mal para sus propios propósitos buenos. La Providencia divina es *inmanente* a la libertad humana y consiste en su realización progresiva<sup>1322</sup>.

No sabemos, dirá, qué hacía Dios en Auschwitz, pero Él estaba allí: «Aunque me mate, continuaré confiando en Él»<sup>1323</sup>. Si para Buber Dios se revela en el encuentro personal y este estaba totalmente eclipsado en Auschwitz, para Fackenheim Dios se oculta parcialmente, pero sigue presente en la historia frente o, mejor dicho, a pesar de la propuesta de la impotencia divina pues si «Dios sufre impotencia literal y radical, es decir, muerte real; y cualquier poder divino resucitado se manifestará no tanto dentro de la historia como más allá de ella. Un judío, en suma, tendría que convertirse en cristiano»<sup>1324</sup>.

Para Fackenheim, apunta Duch<sup>1325</sup>, solo caben dos acciones-concepto judías como comprensión del judaísmo después del Holocausto: *Teshuva*, es decir, el arrepentimiento o la conversión; y el *tikkun*, el enmendar o reparar los desastres que Dios ha permitido o provocado en la creación, algunos de estos actos tuvieron lugar en plena

---

<sup>1320</sup> *Ibid.*, p. 18. *Cfr.* p. 57.

<sup>1321</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>1322</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>1323</sup> *Job* 13, 15

<sup>1324</sup> FACKENHEIM, E.L., *op. cit.*, p. 105.

<sup>1325</sup> DUCH, LL., *Un extraño...* *op. cit.*, p. 419.

catástrofe son acciones de resistencia espiritual trascendente de la existencia personal<sup>1326</sup>. Por ello, la erección del Estado de Israel será para él «una respuesta de la vida a la «infernalidad» de la *shoah*, como una expresión incontestable de la «voluntad de vivir» de los judíos<sup>1327</sup>.

Uno de los autores más conocidos es Elie Wiesel cuyo fragmento de su libro *La noche* reproducimos<sup>1328</sup>:

Un día al volver del trabajo vimos tres horcas levantadas en el recinto de llamada, tres cuervos negros. Llamada. Los S.S. a nuestro alrededor, con las metralletas apuntándonos: la ceremonia tradicional. Tres condenados encadenados y, entre ellos, el pequeño pipel, el ángel de ojos tristes.

Los S.S. parecían más preocupados, más inquietos que de costumbre. Colgar a un chico ante millares de espectadores no era poca cosa. El jefe del campo leyó el veredicto. Todos los ojos estaban fijos en el niño. Estaba lívido, casi tranquilo, y se mordía los labios. La sombra de la horca lo cubría. [...] Los tres condenados subieron juntos a sus sillas. Los tres cuellos fueron introducidos al mismo tiempo en las sogas corredizas.

—¡Viva la libertad! —gritaron los dos adultos.

El pequeño callaba.

—¿Dónde está el buen Dios, dónde está? —preguntó alguien detrás de mí.

A una señal del jefe de campo, las tres sillas cayeron.

Silencio absoluto en todo el campo. En el horizonte, el sol se ponía.

—¡Descúbranse! —aulló el jefe del campo. Su voz estaba ronca. Nosotros llorábamos.

—¡Cúbranse!

Luego comenzó el desfile. Los dos adultos ya no vivían. Su lengua colgaba hinchada, azulada. Pero la tercera soga no estaba inmóvil: el niño, muy liviano, vivía aún...

Más de media hora quedó así, luchando entre la vida y la muerte, agonizando ante nuestros ojos. Y nosotros teníamos que mirarlo bien de frente. Cuando pasé delante de él todavía estaba vivo. Su lengua estaba roja aún, sus ojos no se habían apagado.

Detrás de mí oí la misma pregunta del hombre:

—¿Dónde está Dios, entonces?

Y en mí sentí una voz que respondía:

—¿Dónde está? Ahí está, está colgado ahí, de esa horca...

Esa noche, la sopa tenía gusto a cadáver.

---

<sup>1326</sup> *Ibid.*, p. 420.

<sup>1327</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>1328</sup> WIESEL, E., *La noche, el alba, el día*, Muchnik Editores, Barcelona 1986, pp. 69-70.

Este estremecedor relato nos sitúa ante un superviviente de Auschwitz que, frente a Rubinstein que proclamaba la muerte de Dios o de Primo Levi que no puede creer, afirma su fe en Dios: «Me levanté contra Su justicia, protesté contra Su silencio, a veces contra Su ausencia, pero mi cólera estallaba en el interior de la fe, no fuera»<sup>1329</sup>.

En la obra de Wiesel, señala Duch, Dios es el acusado y el hombre el acusador, así, instituye un proceso contra Dios «el cual abandonó a los suyos -tal vez por impotencia- a un destino atroz y desesperado, sin parangón en la historia pasada del judaísmo»<sup>1330</sup>. Ante este Dios hay que protestar, pero también Él puede preguntarnos «¿por qué habéis echado a perder mi creación? ¿Con qué derecho habéis cortado los árboles de la vida para hacer un altar a la gloria de la muerte?»<sup>1331</sup>. Wiesel enseña dos pasos en la nueva relación con Dios, el primero la cólera y la controversia; el segundo la confianza en Él a pesar de todo.

Hemos podido observar la presencia de algunos elementos comunes en los autores aquí expuestos que enfrentan la cuestión de Auschwitz: la no omnipotencia, la no presencia de Dios en la historia, al menos como se entendía tradicionalmente en el mundo judío, la repercusión en la formación del Estado de Israel. Sin embargo, también nos encontramos con justificaciones casi blasfemas que presentan el holocausto como obra de Dios y castigo humano. Jonas se va a situar en la línea de Wiesel, o en parte con Berkovits, y partiendo del mito narrado anteriormente, plantearemos las implicaciones teológicas que de él extrae.

### **9.3.2 La retirada. La propuesta de Jonas**

Auschwitz, lo nunca visto, provoca, según Jonas, la quiebra de las antiguas categorías teológicas:

Si no se quiere simplemente abandonar el concepto de Dios -y este derecho lo tiene también el filósofo-, hay que pensarlo nuevamente para no tener que prescindir de él y buscar una nueva respuesta al viejo problema de Job. [...] Insisto, pues, en esta pregunta: ¿Qué clase de Dios pudo permitir esto?<sup>1332</sup>

Si la retirada de Dios en el curso evolutivo tenía como consecuencia moral la asunción por parte del hombre de la responsabilidad para Dios y su proyecto creador, esta

---

<sup>1329</sup> Citado en DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 431.

<sup>1330</sup> DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 432.

<sup>1331</sup> Citado en DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 434.

<sup>1332</sup> CDA, p. 214.



retirada tendrá, teológicamente, unas consecuencias. Y es que aquello que Jonas comenzó como un tanteo, como conjeturas, adquirió con el tiempo la estructura de un razonamiento serio. Partamos de su narración para después ahondar la concepción de Dios que va a ofrecer:

Para dar espacio al mundo, el *En-Ssof* del comienzo, el Infinito, tuvo que recogerse en sí mismo para hacer surgir así el vacío en el y del cual pudo crear el mundo. Sin este recogerse en sí mismo no podría existir nada más al lado de Dios, y sólo su continuado limitarse preservó a las cosas finitas de perder su ser propio nuevamente en el “todo dentro del todo” divino<sup>1333</sup>.

Jonas describe así la idea del *zimzum*, la contracción, retirada, autolimitación de la divinidad. Esta idea, que toma de la cábala de Isaac Luria (s. XVI), como veremos posteriormente, nos lleva a encontrarnos con un Dios sufriente, en devenir, preocupado y no omnipotente.

#### a. ...sufriente

«Dios sufre con lo creado»<sup>1334</sup>, pero no porque se encarne en un momento de sufrimiento (crucifixión), sino porque su relación con el mundo desde la Creación y, en especial, desde la creación de los humanos, incluye su sufrimiento. Dios sufre aflicción desdeñado y menospreciado por los seres humanos. Incluso, asegura Jonas remitiendo a la Biblia, llega a arrepentirse de haberlos creado cuando a través del profeta Oseas Dios se queja amorosamente de la infidelidad de su esposa Israel: «Vuelve, Israel, al Señor, tu Dios, pues tus culpas te han hecho caer [...] Yo sanaré su infidelidad, las amaré con amor gratuito» (Os 14, 2. 5).

Y nos encontramos en *The Phenomenon of Life*<sup>1335</sup> uno de los más duros relatos que Jonas ofrece sobre Auschwitz y cómo ante esa deshumanización, le gustaría creer en un Dios que llora esa pérdida:

¿Qué hay de aquellos que nunca pudieron inscribirse en el Libro de la Vida con hechos buenos o malos, grandes o pequeños, porque sus vidas fueron cercenadas antes de que tuvieran su oportunidad, o su humanidad fue destruida en las degradaciones más crueles y completas ante las que ninguna humanidad puede sobrevivir?

---

<sup>1333</sup> CDA, p. 228.

<sup>1334</sup> CDA, p. 219.

<sup>1335</sup> POL, pp. 279-280. Traducción propia.

Pienso en los niños gaseados y quemados de Auschwitz, en los fantasmas desfigurados y deshumanizados de los campos y en todas las demás innumerables víctimas de los otros holocaustos provocados por el hombre de nuestro tiempo.

[...] Y esto me gustaría creer: que hubo llanto en las alturas por la pérdida y el despojo de la humanidad; que un gemido respondió al creciente grito del innoble sufrimiento y de la ira, el terrible mal hecho a la realidad y posibilidad de cada vida así desenfrenadamente victimizada, cada una un intento frustrado de Dios. "La voz de la sangre de tu hermano clama desde el suelo": ¿no deberíamos creer que el inmenso coro de tales gritos que se ha levantado en nuestra vida ahora se cierne sobre nuestro mundo como una nube oscura y acusadora? ¿que la eternidad nos mira con el ceño fruncido, herida y perturbada en sus profundidades?

### **b. ...en devenir**

Y es que Dios, herido por nuestro hacer, no es idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo, sino que, como ya se ha comentado, «surge en el tiempo»<sup>1336</sup>. Esto choca con la idea sostenida por la tradición platónico-aristotélica y seguida por la judeo-cristiana de que Dios es transtemporal, impasible e inmutable, considerando además ontológicamente el devenir inferior al ser<sup>1337</sup>.

Para Jonas, siendo fiel al espíritu y lenguaje de la Biblia, Dios deviene, es decir, se ve «afectado por lo que acaece en el mundo, y “afectado” significa “alterado”, cambiado en su estado»<sup>1338</sup>. Con la Creación Dios deja de estar solo y experimenta con el mundo, de modo que lo que sucede en éste le influye. Por eso, nuestro autor defiende que Dios tiene una relación con el mundo, en la cual Dios va creciendo y cambiando en proceso de acontecer universal: «cada mundo nuevo tendrá incluido en su propia herencia el recuerdo de lo precedente o, en otras palabras: no habrá una eternidad indiferente y muerta, sino una eternidad que crece con la cosecha temporal que se va acumulando»<sup>1339</sup>.

### **c. ...preocupado**

Bien por amor, bien por sabiduría o por algún otro motivo, Dios renunció a garantizarse su propia satisfacción desde el momento en que, con la creación misma, renunció a ser «el todo del todo». Sin embargo, esto no hace que sea un Dios alejado, separado y cerrado en sí mismo, sino que la divinidad está preocupada por sus creaturas. El Dios cuidador no es un mago que todo resuelve y cuyo resultado es un mundo perfecto,

---

<sup>1336</sup> CDA, p. 220.

<sup>1337</sup> Veremos luego como no toda la teología habla de un Dios transtemporal.

<sup>1338</sup> *Ibid.*

<sup>1339</sup> CDA, p. 221.

sino que deja en otras manos incluso su propia existencia, convirtiéndose en un «Dios amenazado, un Dios con un riesgo propio»<sup>1340</sup> que:

ha dejado a algo distinto de él mismo, algo creado por él, un espacio de acción y un derecho de co-decisión para lo que es motivo de su preocupación<sup>1341</sup>.

Dios quiere un mundo que en sus dinamismos intrínsecos camine a su plenitud, dejando en las manos humanas este camino. Por eso se convierte en un Dios amenazado, pues el hombre, co-decisor de su destino, puede serle infiel en el cuidado.

d. ...comprensible y bueno pero **no omnipotente**

Jonas va a sostener que Dios no es omnipotente. Y lo hará en dos niveles: el nivel lógico/ontológico y el teológico.

Aplicando la lógica, sólo hay poder cuando este no es absoluto y único. Y es que un poder que no esté limitado por algo fuera y distinto de él, un «poder absoluto, en su soledad, no tendría ningún objeto sobre el que pueda ejercer su efecto, pero como poder sin objeto, un poder es impotente y se anula a sí mismo»<sup>1342</sup>. Existir, afirma Jonas, es resistir, por tanto, sólo en la resistencia de algo, sólo perdiendo la omnipotencia el poder cobra sentido: «Para que pueda actuar, tiene que haber algo otro y tan pronto como aparece, lo uno ya no es omnipotente, aunque su poder pueda ser indefinidamente superior en cualquier comparación»<sup>1343</sup> El poder es relacional, requiere una relación de poder pluripolar, porque es «la capacidad de superar algo, y la coexistencia con algo es como tal suficiente para que se cumpla esta condición»<sup>1344</sup>. Ese algo tiene un poder sobre sí mismo aunque le venga del primero. Por tanto,

Aquello sobre lo que el poder actúa debe tener por sí mismo un poder, aunque éste viniera del primero y originariamente le hubiese sido concedido junto con su existencia por medio de una renuncia a sí mismo del poder ilimitado, o sea, por medio del acto de la Creación<sup>1345</sup>.

Desde el punto de vista teológico se pone en cuestión la posibilidad de mantener con coherencia una relación entre los siguientes atributos divinos: bondad absoluta, omnipotencia y comprensibilidad. Para Jonas, cualquier conexión de dos de ellos excluye

---

<sup>1340</sup> CDA, p. 222.

<sup>1341</sup> *Ibid.*

<sup>1342</sup> CDA, p. 223.

<sup>1343</sup> *Ibid.*

<sup>1344</sup> *Ibid.*

<sup>1345</sup> CDA, p. 224.

el tercero, por ello habría que preguntarse cuáles deben ser mantenidos en nuestra concepción de Dios.

Es inseparable de Dios el hecho de que sea bueno, de que quiera el bien. Del mismo modo, en la norma judía no cabe un Dios oculto e incomprensible. Si bien nuestro conocimiento de Él está limitado, podemos entender a Dios, su voluntad e intenciones gracias a la revelación a través de los profetas<sup>1346</sup>. Por tanto, si ya de partida consideramos las anteriores como imprescindibles<sup>1347</sup>, cuánto más después de Auschwitz. Sólo un Dios que no es omnipotente, es decir, que es comprensible y bueno, es compatible con la existencia del mal en el mundo.

Mas si Dios ha de ser comprensible en cierto modo y hasta cierto grado, entonces su ser-bueno debe ser compatible con la existencia del mal, y sólo puede serlo si no es *omnipotente*<sup>1348</sup>

Este poder limitado de Dios no es revocable, ni tampoco una renuncia que en determinadas situaciones Dios podría revocar, «la retención de un poder irrestringido que posee, pero que en virtud del derecho propio de lo creado sólo usa de manera limitada»<sup>1349</sup>. Así, Dios podría haber roto su discreción e intervenir en sucesos como Auschwitz, sin embargo, «Dios permaneció en silencio», Dios no pudo intervenir. En palabras de Jonas:

Propongo la idea de un Dios que durante un tiempo -el tiempo del proceso universal en progreso- renunció a todo su poder de inmiscuirse en el curso de las cosas del mundo; que no contestó al choque del acontecer terrenal contra su propio ser con “la mano fuerte y el brazo extendido” [...] sino con la intensidad de su muda solicitud a favor de su meta incumplida<sup>1350</sup>.

Así,

los milagros que se produjeron sólo eran obra de seres humanos: los cometidos de unos cuantos justos -muchas veces desconocidos- entre los pueblos, que no rehuyeron ni el último sacrificio para salvar y atenuar, y que compartían cuando era inevitable, el destino de Israel<sup>1351</sup>.

Jonas reconoce su alejamiento de la doctrina judía en este punto, si bien mantiene la idea de un único Dios y el llamado «¡Escucha Israel!». Para explicar el mal sólo hay

---

<sup>1346</sup> CDA, p. 225.

<sup>1347</sup> Una divinidad omnipotente o no sería buena o sería incomprensible.

<sup>1348</sup> CDA, p. 225.

<sup>1349</sup> *Ibid.*

<sup>1350</sup> CDA, p. 226.

<sup>1351</sup> *Ibid.*

que bucear en el corazón del hombre y ver cómo éste gana poder en el mundo gracias a la libertad del hombre y a la renuncia de Dios. En la admisión de la libertad humana está implícita la renuncia al poder divino. Así, el mal es hoy producto de la voluntad, no de la ciega causalidad natural y ante ello hay que responder.

¿Por qué el éxito del mal que nace de la voluntad humana?

Aquí Jonas retoma la idea de la autoalienación divina: «La Creación fue el acto de la soberanía absoluta, con el que ésta manifestó su voluntad de dejar de ser absoluta en función de la existencia de una finitud que se pueda autodeterminar»<sup>1352</sup>. Y es aquí donde Jonas retoma la idea del *zimzum*, la contracción, retirada o autolimitación de Dios para dar espacio al mundo. Ahora bien, Jonas reconoce que su mito va más lejos que la propuesta del *zimzum* porque la contracción de Dios es total:

Renunciando a su propia invulnerabilidad, el eterno fondo del mundo permitió a éste que existiera. Todas las creaturas deben su existencia a esta autonegación y recibieron gracias a ella todo lo que había por percibir del más allá.

Ahora bien, este Dios entregado por completo al mundo y a su devenir no tiene, para Jonas, que dar nada más, sino que le toca al hombre darle a él, «y lo puede hacer procurando, en los caminos de su vida, que no se convierta en motivo para que Dios se arrepienta de haber permitido el devenir del mundo»<sup>1353</sup>.

Pese al mal atroz la santidad oculta de los *justos entre los pueblos* «es capaz de redimir una culpa infinita, de saldar la cuenta de una generación y de salvar la paz del reino invisible»<sup>1354</sup>. La importancia de los testigos es puesta de manifiesto también por Fackenheim cuando sostiene que:

Si Dios está alguna vez presente en la historia, ésta no es una presencia-en-general, sino una presencia a hombres particulares en situaciones particulares. [...] esa presencia debe tener implicaciones universales [...] [que] hacen de los hombres *a quienes* se manifiestan [...] testigos ante las naciones<sup>1355</sup>.

Jonas toma el ejemplo de la joven judía Etty Hillesum quien se presentó voluntaria en Westerbock y compartió el destino de su pueblo muriendo en una cámara de gas en

---

<sup>1352</sup> CDA, p. 227.

<sup>1353</sup> *Ibid.*

<sup>1354</sup> CDA, p. 229.

<sup>1355</sup> FACKENHEIM, E.L., *op. cit.*, p. 32.

Auschwitz. Ella insiste en su diario en la ayuda a Dios. Jonas cita este fragmento de sus escritos:

Quiero ayudarte, Dios, para que no me abandones, pero de antemano no puedo dar garantías de nada. Sólo una cosa me resulta cada vez más clara: que tú no puedes ayudarnos, sino que nosotros debemos ayudarte a ti, y de esta manera finalmente nos ayudamos a nosotros mismos. Es lo único que importa: salvar en nosotros mismos un trozo de ti, Dios... Sí, mi Dios, no parece que puedas cambiar mucho las circunstancias... No te pido ninguna justificación; serás tú quien más tarde nos pedirá justificaciones. Con cada latido del corazón comprendo más claramente que no puedes ayudarnos, sino que debemos ayudarte a ti y defender tu morada dentro de nosotros hasta el último momento»<sup>1356</sup>.

### **9.3.3 Zimzum. De la cábala luriánica a la kénosis cristiana**

#### **9.3.3.1 La cábala luriánica**

En esta tradición [la Cábala luriánica] hay especulaciones altamente originales y muy poco ortodoxas, entre las que las mías no quedarían solitarias. En el fondo, mi mito solo lleva más allá la idea del *zimzum*, este concepto central de la Cábala luriánica. *Zimzum* significa contracción, retirada, autolimitación<sup>1357</sup>.

Para acercarnos a este concepto empleado por Jonas en su mito recurriremos a Scholem para intentar ofrecer algo de luz. Y es que la propuesta de Luria coloca al principio del drama universal «un acto en el que Dios se autolimita, se retira sobre sí y, en lugar de proyectarse hacia fuera, contrae su ser en una más profunda ocultación de su propio yo»<sup>1358</sup>. «El primer acto del *En-sof*, el Ser Infinito, [es] un paso hacia dentro, un movimiento de retracción, de repliegue hacia sí mismo, de retirada hacia dentro de sí»<sup>1359</sup>.

Y esa es la principal novedad de la doctrina luriánica, que Dios, en el primer acto, se limita, se oculta, se contrae, gracias a lo cual es posible la existencia del universo. Y es que, como bien afirma Scholem<sup>1360</sup>, esta teoría parte de la idea de que la esencia misma del *Ein-Sof* no deja ningún espacio para la creación porque no se podría imaginar un área que no sea Dios, pues sería algo que limitaría su Infinitud. Si Dios es «todo en todos» ¿cómo pueden existir cosas que no son Dios? ¿cómo puede Dios crear el mundo a partir de la nada si no existe la nada? Por eso, el acto de creación solo puede ser «la entrada de Dios en sí mismo», un acto de *zimzum* en el que Él se contrae y posibilita la existencia de

---

<sup>1356</sup> MEC, p. 272.

<sup>1357</sup> CDA, p. 228.

<sup>1358</sup> SCHOLEM, G., *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI editores, Madrid 1979, p. 121.

<sup>1359</sup> SCHOLEM, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 1996, p. 286.

<sup>1360</sup> SCHOLEM, G., *La Cabala*, Edizioni Mediterranee, Roma 1992, p. 134.

cualquier cosa que no sea el *Ein-Sof*. Por tanto, Dios en esa contracción primera, deja espacio (llamado por los cabalistas *tehiru*) para la existencia de algo que no es total y absolutamente Dios en su pura esencia.

Dios se vio obligado a hacer sitio al mundo abandonando, por así decirlo, una zona de sí mismo, de su interioridad, una especie de espacio primordial místico del que Él se retiró a fin de volver al mundo en el acto de creación y de revelación<sup>1361</sup>.

Scholem interpreta la retracción de Dios como un Exilio, como un desterrarse a sí mismo de Su totalidad hacia la reclusión, es decir, hacia dentro de sí mismo.

El primero de todos los actos no es un acto de revelación sino un acto de limitación. Sólo en el segundo acto Dios emite un rayo de Su luz y comienza su revelación o, mejor dicho, su manifestación en tanto que Dios Creador, en el espacio primordial de Su propia creación. Es más, cada nuevo acto de emanación y manifestación es precedido por uno de concentración y retracción<sup>1362</sup>.

En ese esfuerzo permanente toma consistencia la creación a partir de la Nada. Este esfuerzo Scholem lo asimila al ocurrido en el organismo humano, el cual

existe por el doble proceso de inhalar y exhalar y uno no se puede concebir sin el otro, del mismo modo toda la Creación constituye un proceso gigantesco de inhalación y exhalación divinas<sup>1363</sup>.

Esta semejanza nos recuerda a la idea de metabolismo tan defendida por Jonas en su interpretación de la vida.

El segundo momento es conocido como «la ruptura de los vasos» mediante el cual la luz divina se expande y de la que emana «el hombre primordial», *Adam Cadmón*:

*Adam Cadmón* no es más que una primera configuración de la luz divina que fluye de la esencia del *En-sof* hacia el espacio primordial del *tsimtsum*, no de todos lados, sino como un haz, en una sola dirección. Él es, por lo tanto, la forma primera y más elevada en que la divinidad comienza a manifestarse después del *tsimtsum*<sup>1364</sup>.

Sin entrar en más detalle, hay un tercer momento en este proceso cósmico denominado *tikkún*, de hecho, para la Cábala luriánica afirma Bouretz<sup>1365</sup>, la contracción de lo divino solo se da durante la Creación y Dios se exilia para «preparar la salida a la luz de un proceso más vasto, el de una reparación (*tikkún*) en virtud de la cual la acción

---

<sup>1361</sup> SCHOLEM, G., *Las grandes tendencias... op. cit.*, p. 286.

<sup>1362</sup> *Ibid.*, pp. 286-287.

<sup>1363</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>1364</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>1365</sup> BOURETZ, P., *op. cit.*, p. 877.

humana trabaja en la llegada del Mesías, que restablecerá cada cosa en su lugar»<sup>1366</sup>. Pero Jonas, critica Bouretz, oculta esa dimensión de lo mesiánico quizá, sugiere, por su semejanza, modernamente reciclada respecto a la escatología religiosa, con el principio esperanza de E. Bloch.

### 9.3.3.2 *La kénosis cristiana*

Damos un salto en el tiempo para presentar la propuesta de Jürgen Moltmann quien ya desde los años 70 va a tomar la idea luriánica del *zimzum* como la que mejor se ajusta a su posición de un Dios que «ha creado “en sí” al mundo, que le ha brindado un tiempo en su eternidad, una finitud en su infinitud, un espacio en su omnipresencia y una libertad en su amor desinteresado»<sup>1367</sup>.

He aquí la propuesta de Moltmann, discúlpenos por la extensión:

La creación del mundo se fundamenta en la autodeterminación de Dios a crear. Antes de salir Dios de sí mediante la creación, actúa hacia dentro sobre sí mismo decidiéndose, determinándose. Pretendemos profundizar ahora en este pensamiento sirviéndonos de la doctrina de la cábala judía acerca de la «autolimitación de Dios» (*zimzum*). Tratamos con ello de profundizar en la doctrina de la *creatio ex nihilo*. Pero tomaremos y utilizaremos la doctrina de la autolimitación de Dios y de la nada a la luz mesiánica de la fe en el crucificado Hijo de Dios. [...] Sólo en la medida en que el Dios omnipotente y omnipresente retira su presencia y delimita su poder nace aquel *nilhil* para su *creatio ex nihilo*. Isaac Luria fue el primero que desarrolló estas ideas en su doctrina del *zimzum*. *Zimzum* significa concentración y contracción, e indica un replegarse sobre sí mismo. Luria tomó la antigua doctrina judía de la *shekiná*, según la cual Dios puede contraer su presencia hasta el punto de habitar en el templo. Pero él la aplica a Dios y a la creación. La existencia de un mundo fuera de Dios es posible por una inversión de Dios. Mediante ella queda libre una «especie de mítico espacio primigenio» en el que entra Dios saliendo de sí mismo y en el que puede revelarse. «Cuando Dios se retira de sí mismo a sí mismo puede producir algo que no es esencia ni ser divinos». El Creador no es un «motor inmóvil» del universo. Más bien, antecede a la creación este automovimiento de Dios que permite a aquélla el espacio de su propio ser. Dios entra en sí para salir de sí. «Crea» las condiciones necesarias para la existencia de su creación retirando él su presencia y su poder. «En la autolimitación de la esencia divina que, en lugar de actuar hacia afuera en su primer acto, se vuelve más bien sobre sí misma emerge la nada». La fuerza afirmativa de la autonegación de Dios se convierte en la fuerza creadora en la creación y en la salvación<sup>1368</sup>.

---

<sup>1366</sup> *Ibid.*

<sup>1367</sup> MOLTSMANN, J., *Trinidad... op. cit.*, p. 125.

<sup>1368</sup> MOLTSMANN, J., *Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca 1987, pp. 100-101.



Comencemos por la idea judaica de la *shekinah*, de la morada o residencia de Dios donde hallamos, para Moltmann, «el presupuesto veterotestamentario de la idea cristiana de la kénosis de Cristo, siendo aquélla el equivalente judaico de ésta»<sup>1369</sup>. Esta idea sostiene que el Dios eterno e infinito se abaja para morar en medio de su pueblo, entre su gente. Una *shekinah* que no se destruyó con la caída del templo, sino que en la destrucción y en el destierro la *shekinah* divina acompaña y guía a los apátridas israelitas: «En todas sus angustias se afligió» (Is 63,9), es decir, comparte el sufrimiento de su pueblo. Esta teología, afirma Moltmann,

indujo a esperar que, al final, cuando el pueblo sea liberado de su sufrimiento, la misma *shekinah* divina quedará libre del sufrimiento que con el pueblo soporta y con él volverá Dios a morar en su mansión eterna<sup>1370</sup>.

Franz Rosenzweig afirmará que «El propio Dios se escinde sí; se entrega a su pueblo, sufre con él sus penas; va con él a la miseria del extranjero; comparte sus peregrinaciones»<sup>1371</sup>. El Dios exiliado, sufriente, se hace necesitado de redención, algo que llegará cuando sea Dios todo-uno y sea todo en todas las cosas.

Que Dios para hacerse hombre tuvo que anular o reducir sus propiedades divinas, que Dios renuncia a la omnipotencia y a la omnisciencia ha sido sostenido en la teología cristiana luterana desde el siglo XVIII.

Ese despojamiento de sí queda formulado para los teólogos kenóticos claramente en Flp 2, 6-11:

Tened entre vosotros los sentimientos propios de Cristo Jesús. El cual, siendo de condición divina,  
no retuvo ávidamente el ser igual a Dios; al contrario, se despojó de sí mismo  
tomando la condición de esclavo,  
hecho semejante a los hombres.  
Y así, reconocido como hombre por su presencia, se humilló a sí mismo,  
hecho obediente hasta la muerte,  
y una muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó sobre todo  
y le concedió el Nombre-sobre-todo-nombre; de modo que al nombre de Jesús  
toda rodilla se doble  
en el cielo, en la tierra, en el abismo, y toda lengua proclame:

---

<sup>1369</sup> MOLTSMANN, J., «La kénosis divina en la creación y consumación del mundo», en: POLKINGHORNE, J. (ed.), *La obra del amor. La creación como kénosis*, Editorial del Verbo Divino, Estella 2008, p. 186.

<sup>1370</sup> *Ibid.*, p. 187

<sup>1371</sup> ROSENZWEIG, F., *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997, pp. 479-481.

Jesucristo es Señor,  
para gloria de Dios Padre.

Primero se sostuvo la kénosis de Cristo, el cual, «al humanarse, renuncia a los atributos de la majestad divina [...] y se hace “como cualquier otro ser humano”»<sup>1372</sup>. Los kenotistas del siglo XIX sostendrían que «el Hijo de Dios encarnado “renuncia” a los atributos de la majestad divina que tienen que ver con el mundo, pero retiene los atributos internos propios de la esencia de Dios, como son la verdad, la santidad y el amor»<sup>1373</sup>. Sin embargo, esta división de atributos divinos no será seguida por la siguiente generación de teólogos. Von Balthasar entenderá la kénosis no como autolimitación o autorrenuncia por parte de Dios sino como «la autorrealización de la autoentrega del Hijo al Padre en la vida trinitaria de Dios», así, «la vida íntima de la Trinidad está marcada por la kénosis recíproca de las personas divinas en su mutuo relacionarse»<sup>1374</sup>. En la Trinidad cada persona es morada de las otras, cada una está fuera de sí, en la otra y se dejan espacio para su mutua habitación<sup>1375</sup>. Sin embargo, para Moltmann esta interpretación no es suficiente. Él considera que la creación y conservación del mundo no son solo obras de lo omnipotencia divina, sino que en ellas también se da y se comunica Dios. Un Dios que:

- a. Se autolimita. Dios se determina a ser el Creador que permite a una creación coexistir con Él. Renuncia a las demás posibilidades y elige ser el Creador de un mundo no divino. Esta va a unida a otorgar a la creación espacio, tiempo y movimiento propios. Dios se diferencia así del mundo creado. Y para que el mundo finito pueda coexistir con el Dios infinito, Éste se autolimita, siendo

---

<sup>1372</sup> MOLTSMANN, J., «La kénosis...», en: POLKINGHORNE, J. *op. cit.*, p. 183.

<sup>1373</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>1374</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>1375</sup> Gesché destacará la importancia de la perspectiva trinitaria de la creación según la cual Dios busca en sí mismo la diferencia, la alteridad, la cual es razón de ser de su unidad. Y ese dinamismo y diferencia también marcan a la creación: «atravesado por un acto diferenciado y no uniforme de Dios, el mundo también es portador de una dinámica interna». Incluso va más allá, sosteniendo que un Dios no trinitario no hubiera podido crear el mundo: «no hubiera podido crear más que un mundo cerrado, indiferenciado, idéntico. Pero una vez que Dios ha engendrado y se ha dado en su Hijo una imagen de todas las cosas, una diferencia de sí mismo, verdaderamente puede crear *otra cosa*, a imagen de esa diferencia. En consecuencia también esta diferencia deviene “diferencia”: así como hay una “separación”, una “distancia” en Dios, el mundo creado deviene un lugar espacioso, espacio abierto a la alteridad. Nos gustaría decir que la separación y la distancia entre el Padre y el Hijo son como el espacio y el lugar donde la creación se dice y se adviene. Dimensión teológica de la creación, tierra de lo plural y de la fecundidad» [GESCHÉ, A., *El cosmos*, Sígueme, Salamanca 2005, pp. 149-150].

«la limitación de su infinitud y omnipotencia (...) ella misma un acto de su omnipotencia: sólo Dios puede limitar a Dios»<sup>1376</sup>.

- b. Se autocontrae. Moltmann toma aquí la idea del *zimzum*: Dios se recoge en sí mismo para hacer sitio al mundo. La creación existe en el espacio que deja Dios al retirar su omnipresencia: «Sólo allí donde Dios se retira de sí a sí mismo, puede Él producir algo que no sea la misma esencia y ser divinos»<sup>1377</sup>.
- c. Se autohumilla. «Desde la creación, en forma de reconciliación y hasta completar la redención, la autohumillación y el autodespojo de Dios se ahondan y despliegan»<sup>1378</sup>. Para Moltmann se asemeja al amor de un amante que renuncia para que el amado crezca y se realice.

Por eso, para Moltmann, «Dios ha puesto en manos de los seres humanos la santificación de su nombre y el cumplimiento de su voluntad, y así también, a su manera, la venida de su Reino»<sup>1379</sup>.

El filósofo y teólogo Keith Ward señalará la dificultad de decidir qué es esencial a la naturaleza divina:

Sostienen algunos que Dios podría haber seguido disfrutando de su beatitud inmutable, poder omnideterminante y conocimiento ilimitado, pero eligió libremente no hacerlo así para crear un universo de personas finitas. Otros sostienen que Dios puede realizar adecuadamente el amor en las relaciones internas entre las personas de la Trinidad, pero elige realizar una forma diferente de amor en relación con las creaturas. Y otros afirman que un Dios en verdad amoroso, para realizar la esencial naturaleza divina, ha de crear un universo de personas genuinamente diferentes<sup>1380</sup>.

Para Ward Dios tiene el poder y el conocimiento máximos que se puedan tener, pero «ha elegido ejercerlos creando un universo de personas libres, lo que implica ciertas restricciones en esos poderes»<sup>1381</sup>. Dios se limita, pero no pierde, sus propiedades para

---

<sup>1376</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>1377</sup> SCHOLEM, G., citado en MOLTSMANN, J., «La kénosis...», en: POLKINGHORNE, J. *op. cit.*, p. 191. Es interesante como Moltmann relaciona ese retirarse de Dios para salir de sí mismo creativamente con las metáforas que emplean los científicos para explicar el impulso primigenio del big-bang. Moltmann también señala cómo Jonas tanto en su propuesta de la descripción evolucionista del mundo como en su interpretación de Auschwitz, propone un Dios que se hace parte del destino del mundo, dependiente del mundo, compartiendo una historia común.

<sup>1378</sup> MOLTSMANN, J., «La kénosis...», en: POLKINGHORNE, J. *op. cit.*, p. 191.

<sup>1379</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>1380</sup> WARD, K., «Cosmos y kénosis», en: POLKINGHORNE, J. (ed.), *La obra del amor... op. cit.*, p. 206.

<sup>1381</sup> *Ibid.*

que exista un cosmos de agentes finitos libres, de manera que posibilite «nuevas formas de gloria divina»<sup>1382</sup>. Esa limitación, querida por Dios, permite la creatividad de las creaturas y permite que la naturaleza divina se realice creando, relacionándose y cooperando. Para Ward la kénosis no es una renuncia a poderes ontológicos sino una manera de ejercerlos con amor que permita que las creaturas se relacionen conscientemente con Dios.

La verdadera vida de Jesús sanando a los enfermos, perdonando a los pecadores arrepentidos, acogiendo a los rechazados por la sociedad y desenmascarando a la hipocresía es una estupenda imagen del compasivo y persuasivo amor de Dios. Es por esta revelación por lo que puede Dios ser adorado no sólo como creador omnipotente y conservador de todos los seres, sino como Padre (o también Madre) que cuida de las personas finitas como a hijos suyos y desea que lleguen a ser plenamente conscientes de su amorosa presencia<sup>1383</sup>.

Dios, por tanto, «procura ayudar y potenciar a unos agentes morales para que formulen y logren sus propios objetivos, en la medida en que prometen realizar el bien»<sup>1384</sup>. Ahora bien, para Ward la actividad cósmica no se reduce a la *kénosis*, sino que hay otros dos momentos posteriores, al igual que los había en la doctrina cabalística. Un segundo momento es la *énosis*, cuando el Espíritu Santo actúa en el interior de las personas humanas y las convierte en imágenes transparentes e instrumentos del ser divino: «No vivo yo, sino que Cristo vive en mí» (*Gal 2, 20*). Dios, por tanto, se introduce «en el ser de quienes libremente concuerdan con tal acción mediadora, y actúa en y a través de ellos para convertirlos en sacramentos vivientes de la presencia divina»<sup>1385</sup>. Y el tercer momento es el de *téosis*, aquel en que la naturaleza humana participa de la gloria de Dios en una nueva vida, así «el cosmos es el suelo en que son sembradas las semillas de la vida eterna; su futuro, aunque causalmente relacionado con su presente, no se parecerá a éste -será una consumación, no una cancelación o anulación de la historia»<sup>1386</sup>.

John Polkinghorne señalará cuatro tipos de kénosis que se pueden dar en la relación amorosa del Creador con la creación: 1) kénosis de la omnipotencia. El poder divino se autolimita deliberadamente para dejar espacio causal a las creaturas. Éstas

---

<sup>1382</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>1383</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>1384</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>1385</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>1386</sup> *Ibid.*, p. 213.

existen y sus acciones, si bien permitidas por la providencia de Dios, no tienen por qué estar acorde con la voluntad divina o causado por la providencia; 2) kénosis de la simple eternidad. El tiempo es una realidad para el Creador al igual que para la creación. «Dios no ha abandonado su naturaleza intemporal y eterna de Ser divino, a ésta se le ha “añadido” un polo temporal de divinidad que corresponde al verdadero compromiso del Creador con el tiempo creado»<sup>1387</sup>. El creador asume libremente la experiencia del tiempo incluso pudiendo hablarse de un Dios bipolar de la eternidad y el tiempo; 3) kénosis de la omnisciencia. Si la evolución está abierta al devenir, si los principios causales son ley natural, acción humana y la especial providencia divina, el mundo es temporal. Para Polkinghorne Dios sabe todo lo que puede ser conocido pero su compromiso «con la realidad del tiempo implica que Dios no conoce aún todo lo que quizás llegue después a ser cognoscible, y, por tanto, la omnisciencia divina es, sí, auténtica, pero no absoluta»<sup>1388</sup>; 4) kénosis del estatus causal. Si bien en la encarnación Dios se sometió a ser una causa entre las causas, «no era esto todo lo que estaba haciendo Dios en aquel entonces». El divino gobierno del mundo no se ve atenuado, pero Dios quiere compartir su acción con las creaturas: «Dios permite a las creaturas tener parte en la construcción del futuro»<sup>1389</sup>. Para ello es necesario que se crucen las causalidades de la providencia y las de las creaturas, algo que se verá «envuelto en una niebla de impredecibilidades intrínsecas». Es imposible desentrelazar, de hecho, Polkinghorne llega a señalar la posibilidad rechazada por Jonas anteriormente, de que la causalidad kenótica providencial sea ejercida energética e informativamente<sup>1390</sup>.

Presentaremos, en último lugar, la crítica a la propuesta jonasiana acompañada de una perspectiva teo-antropológica que, teniendo en cuenta dicha propuesta, no se resigne a abandonar la cuestión de Dios y, además, dé sentido a toda la Creación.

#### 9.4 CRÍTICA

Los críticos al mito jonasiano de la autorrenuncia, de la retirada de Dios, de la no omnipotencia divina, más que considerarlo un argumento fundado, sostienen que con él pretende en realidad «restituir a las víctimas anónimas... construirles una tumba y recitar

---

<sup>1387</sup> POLKINGHORNE, J., «Creación kenótica y acción divina», en: POLKINGHORNE, J. (ed.), *La obra del amor... op. cit.*, p. 142.

<sup>1388</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>1389</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>1390</sup> *Ibid.*, p. 145.

el *Kaddish* a su memoria violentada»<sup>1391</sup>, pareciendo así más bien «un homenaje a las víctimas del nazismo»<sup>1392</sup>. De hecho, si pudiéramos pensar que Jonas reacciona contra el mal proponiendo el limitado poder de Dios, en realidad, afirmará Clavier, «reacciona emocionalmente contra la no intervención de un ser bueno»<sup>1393</sup>.

Bouretz va a señalar una crítica esencial porque según él se produce en Jonas un desplazamiento de la *differentia specifica*, pues si esta, como vimos, era la aptitud para hacer imágenes y nombrarlas, ahora, en el mito, es la capacidad de discernir entre el bien y el mal lo que constituye la diferencia entre el hombre y el resto de vivientes<sup>1394</sup>. Bouretz describe la tarea de Jonas en un párrafo que merece su reproducción pese a la extensión:

Hans Jonas [proponía] cambiar la esperanza del bien por el temor de lo peor, desde una perspectiva que hace que el horizonte demasiado lejano del deber-ser se incline hacia la línea de proximidad de una defensa del ser. Profeta de catástrofes anticipadas a partir de las que había tenido que conocer, volvía a situar el mundo en el centro de un sistema que prefiere la estabilidad de las cosas a las fluctuaciones del anhelo, la sabiduría del miedo a las imprudencias del ideal y las certidumbres del presente a la indeterminación del futuro. Conformarse con la vida en orden a tejer un sudario para quienes no lo tuvieron o negarse a estar en paz con el mundo en nombre de las víctimas del exterminio, escudriñar las sombras de la amenaza en vez de anticipar las luces de una plenitud, salvar lo que queda o reparar lo que fue destruido: cabría la posibilidad de que esos ingredientes de un diálogo a distancia entre Hans Jonas y Ernst Bloch en el que otros podrían entrar dibujen una antinomia de la conciencia contemporánea. Entre el elogio del mundo y la preocupación por el hombre, la gratitud hacia lo que es y el proyecto de su ampliación, el apego a los fenómenos y la orientación hacia lo suprasensible, ese conflicto podría leerse como el que opone la urgencia de proteger una creación continuada a la paciencia que retiene el horizonte mesiánico<sup>1395</sup>.

Lluís Duch también pondrá el acento en dos cuestiones o en dos dificultades que le plantea la propuesta jonasiana. En primer lugar. La cuestión de la coordinación de la trascendencia y la inmanencia de Dios. Para Duch, «si el fundamento del ser divino no reserva ninguna “parte” para sí, sino que se incorpora total e incondicionalmente en la inmanencia, entonces, desde una perspectiva gnoseológica, no sólo la trascendencia se convierte en irreconocible, sino que también se disuelve ontológicamente»<sup>1396</sup>. Para Duch

---

<sup>1391</sup> BOURETZ, P., *op. cit.*, p. 862.

<sup>1392</sup> CLAVIER, P., «Hans Jonas' feeble theodicy: how on earth could God retire?» en: *European Journal For Philosophy Of Religion* 3/2, Otoño 2011, p. 305. Traducción propia.

<sup>1393</sup> *Ibid.*

<sup>1394</sup> BOURETZ, P., *op. cit.*, p. 867.

<sup>1395</sup> *Ibid.*, p. 883-4.

<sup>1396</sup> DUCH, LL., *Un extraño... op. cit.*, p. 442.

ese es el problema principal, si Dios se vuelve del todo inmanente no tiene ningún sentido, por ello él encuentra la respuesta en la teología cristiana y la doctrina trinitaria<sup>1397</sup>.

El Espíritu Santo es, como bien apunta Barbour, «la actividad de Dios en la naturaleza, en la experiencia de los profetas y del culto comunitario y en la vida de Cristo»<sup>1398</sup>. Y que «la creación es obra común de la Santísima Trinidad» es algo que también promulga el Catecismo de la Iglesia Católica (§292). El teólogo Denis Edwards trabajará, siguiendo a Karl Rahner, la cuestión de la importancia del Dios trinitario y de la unidad de acción trinitaria en la creación señalando las distinciones propias de cada persona dentro de la acción común («Atractor cósmico» para el *Logos* y la de «Potenciador» para el Espíritu)<sup>1399</sup>.

También J. Moltmann desarrolla la «Doctrina trinitaria de la creación» y afirma:

Este [modelo] nos permite hablar de “Dios y el mundo” de una triple manera: Dios Padre crea mediante el Logos/Sabiduría en el poder del Espíritu Santo. Todas las cosas existen “a partir de” Dios, “mediante” Dios y “en” Dios, y Dios no sólo trasciende el mundo, sino que es también inmanente a él. Mediante el Espíritu creador divino (*ruah*), Dios es presente y activo en todas las creaturas (Sb 12,1), entretejiendo los paradigmas de afinidad dentro de la comunidad de la creación. «Al trasfundir su energía a todas las cosas, e inspirar en ellas ser, vida y movimiento, es en efecto totalmente divino» (Calvino, *Institutiones*, I, 13, 14). «El Espíritu Santo es Vida dadora-de-vida, el Motor del universo y la Raíz de todo ser creado» (Hildegard von Bingen).

Por “Espíritu cósmico” entendemos ese poder y espacio en el que campos de energía y conglomerados de materia forman ellos mismos, las simetrías de la materia y los ritmos de la vida, los sistemas abiertos en su complejidad creciente. Según este modelo podemos decir que Dios actúa sobre el mundo, no tanto mediante intervenciones o interacciones, cuanto mediante la presencia de Dios en todas las cosas y su *pericoreosis* con todas ellas<sup>1400</sup>.

En la misma línea se sitúa también el químico A. Peacocke quien propondrá tomar la noción de inmanencia referida a Dios como Creador inmanente que crea en, y por medio de, los procesos del orden natural. Señala así que «los procesos mismos, descubiertos por las ciencias biológicas, *son* Dios-actuando-como-Creador, Dios *qua* *Creator*». Ahora, aclara, no es panteísmo sino que «lo identificado así con los procesos

---

<sup>1397</sup> BARBOUR, I.G., «El poder divino: un enfoque procesual», en: POLKINGHORNE, J. (ed.), *op. cit.*, p. 30.

<sup>1398</sup> BARBOUR, I.G., «El poder ...», en: POLKINGHORNE, J. (ed.), *op. cit.*, p. 30.

<sup>1399</sup> Cfr. EDWARDS, D., *Aliento de vida. Una teología del Espíritu creador*, Editorial del Verbo Divino, Estella 2010.

<sup>1400</sup> Citado en GARCÍA DONCEL, M., *El diálogo Teología-Ciencias hoy. II. Perspectivas científica y teológica*, Ed. Cristianisme i Justícia, Barcelona 2003, p. 44.

creativos de la naturaleza es la *acción* de Dios, no el mismo ser divino. Dios hace que en el tiempo divinamente creado exista un proceso productor de lo nuevo: de ese modo irá creando Dios»<sup>1401</sup>.

En segundo lugar, Duch critica que Jonas intente salvar la inteligibilidad de Dios por encima de su omnipotencia, de hecho, incluso afirma que el Dios escondido u oculto es ajeno a la fe judía. Para Duch, sin embargo, no era inteligible el sacrificio de Isaac reclamado por Abraham. De hecho, cita al judío Michael Wyschogrod cuando afirma que «la fe judía es desde el principio fe en que Dios puede hacer lo que es incomprendible al hombre» y refiriéndose a la *shoah* añade: «En nuestro tiempo eso incluye la fe en que, a pesar de Auschwitz, Dios dará cumplimiento a su promesa de salvar a Israel y al mundo. ¿Puedo comprender cómo eso es posible? No»<sup>1402</sup>.

Precisamente en la cuestión de la incomprendibilidad de Dios se centrará también Karl Rahner quien afirma:

Pues bien, siendo incomprendible verdaderamente y para siempre, el sufrimiento constituye una verdadera manifestación de la incomprendibilidad de Dios en su ser y en su libertad. En su *ser*, porque nosotros, a pesar de la terribilidad y de la (podríamos decir) amoralidad del sufrimiento (por lo menos de los niños y de los inocentes), tenemos que confesar la pura bondad de Dios, la cual, sin embargo, no puede por lo mismo ser declarada inocente ante nuestro tribunal. En su libertad, precisamente porque esa libertad de Dios -si es que ella quiere el sufrimiento de las criaturas- sigue siendo incomprendible, porque los fines sagrados que esa libertad pretende a través del sufrimiento, esos mismos fines, podrían alcanzarse también sin sufrimiento<sup>1403</sup>.

Pero la incomprendibilidad llegará también al magisterio pontificio, pues Benedicto XVI en *Deus Caritas est* afirma:

A menudo no se nos da a conocer el motivo por el que Dios frena su brazo en vez de intervenir. Por otra parte, Él tampoco nos impide gritar como Jesús en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (*Mt* 27, 46). Deberíamos permanecer con esta pregunta ante su rostro, en diálogo orante: «¿Hasta cuándo, Señor, vas a estar sin hacer justicia, tú que eres santo y veraz?» (cf. *Ap* 6, 10). San Agustín da a este sufrimiento nuestro la respuesta de la fe: «*Si comprehendis, non est Deus*», si lo comprendes, entonces no es Dios. Nuestra protesta no quiere desafiar a Dios, ni insinuar en Él algún error, debilidad o indiferencia. Para el creyente no es posible pensar que Él sea impotente, o bien que «tal vez esté dormido» (*I R* 18, 27). Es cierto, más bien, que incluso nuestro grito es, como en la boca de Jesús en la cruz, el modo extremo y más profundo de afirmar nuestra fe en su poder soberano. En efecto, los cristianos siguen creyendo, a pesar de

---

<sup>1401</sup> PEACOCKE, A., «El coste de la nueva vida», en: POLKINGHORNE, J. (ed.), *op. cit.*, p. 48.

<sup>1402</sup> Citado en DUCH, LL., *Un extraño...* *op. cit.*, p. 445.

<sup>1403</sup> Citado en TORRES QUEIRUGA, A., *op. cit.*, p. 173



todas las incomprensiones y confusiones del mundo que les rodea, en la «bondad de Dios y su amor al hombre» (*Tt* 3, 4). Aunque estén inmersos como los demás hombres en las dramáticas y complejas vicisitudes de la historia, permanecen firmes en la certeza de que Dios es Padre y nos ama, aunque su silencio siga siendo incomprensible para nosotros<sup>1404</sup>.

Otro de los mayores críticos de Jonas en su propuesta de un Dios que se retira será Paul Clavier. Nos centraremos en algunas cuestiones que él plantea y de ellas partiremos en la búsqueda de posibles respuestas.

En primer lugar, la cuestión de la temporalidad. Para Jonas «el Eterno se ha “temporalizado”, y por medio de las realizaciones del proceso universal se va modificando progresivamente»<sup>1405</sup>. Sin embargo, Clavier ve incompatible la eternidad con la temporalidad: «Si en  $t$ ,  $x$  se vuelve temporal,  $x$  fue ciertamente mutable al menos justo antes de  $t$ , y si  $x$  es mutable,  $x$  es temporal. Si  $x$  no era mutable antes de convertirse repentinamente en temporal, no le ocurriría ningún cambio»<sup>1406</sup>. Sin embargo, a nuestro juicio, ese Dios que deviene, el Dios que se adentra en la aventura espacio-temporal no pierde su eternidad, sería una «eternidad viva y móvil»<sup>1407</sup>. Al contrario, decíamos en capítulos anteriores que Jonas entiende una eternidad que, sin perder la referencia temporal de nuestra experiencia mortal, la trasciende en el acontecer. Jonas afirma cómo lo absoluto entra en nuestro ser cotidiano cuando tenemos que tomar decisiones y lo hacemos como en presencia de la eternidad, como si estuviera en su presencia, que me llama a la verdad íntegra. Pero también a través de destellos momentáneos de eternidad en los encuentros de amor y belleza<sup>1408</sup>.

Y fácilmente podemos también dar respuesta a la cuestión del Dios eterno que se hace temporal desde la teología cristiana, aun reconociendo que no será un Dios del tiempo sino un tiempo que depende de Dios. Por eso los teólogos hablan incluso hoy de la temporalidad no *de* Dios, sino *en* Dios. El teólogo John R. Lucas afirmará:

Si creemos que cuando Jesús oraba “Abbá”, el Padre oía su oración y respondía a ella, hemos de datar el oír y el responder con el mismo tiempo que Jesús orando y recibiendo la respuesta. Aunque pudiera tener sentido el Dios de los deístas, para nosotros –si es que aceptamos la voluntad humana libre– no puede tener sentido pensar que tal Divinidad

---

<sup>1404</sup> BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* n. 38.

<sup>1405</sup> CDA, p. 221.

<sup>1406</sup> CLAVIER, P., *op. cit.*, p. 310.

<sup>1407</sup> BÖTTIGHEIMER, C., *op. cit.*, p. 209.

<sup>1408</sup> PV, p. 309; POL, p. 268.

habló por los profetas, fue el Padre de Jesús y pudo comunicarse con nosotros o actuar a la luz de lo que libremente decidimos hacer<sup>1409</sup>.

Y del mismo modo el teólogo Ted Peters afirmará que Dios entra en el mundo en la Encarnación, es ahí donde se hace temporal<sup>1410</sup>.

Clavier también se preguntará que, si Dios renuncia para que el mundo sea, esto implicaría que el mundo no siempre ha existido por sí mismo. Por ello, si el mundo existe depende de un hacedor y sustentador. Ahora, «¿cómo un creador y sustentador puede renunciar a su ser y despojarse de su deidad?»<sup>1411</sup>. Jonas afirma que Dios se despoja de su divinidad, que abandona la integridad divina, pero, y esto lo olvida Clavier, vuelve a recibirla de la odisea del tiempo. Por tanto, plantea este filósofo,

O bien pertenece a la deidad de Dios que libremente elige sostener o aniquilar la existencia de las criaturas, en cuyo caso Dios despojándose de su divinidad o renunciando a su ser significaría el fin del mundo. O bien, el hecho de que Dios sostenga la existencia misma de las criaturas no es esencial para él, y entonces renunciar a su ser no supone ninguna diferencia para nosotros. En ambos casos, el hecho de que el mundo se deje a sí mismo no es una visión consistente<sup>1412</sup>.

Y es que si Dios opta por no intervenir más, «será como un hombre que ha elegido beber tanto que ya no puede sentirse responsable de nada»<sup>1413</sup>. Sin embargo, seguiría siendo el responsable. Aquí podemos atisbar un matiz a tener en cuenta. Si Dios no tuviera otra opción, es decir, si Dios tiene que retirarse por necesidad, necesidad metafísica dirán los teólogos del proceso, Dios no puede ser responsable. Y Jonas se debatirá, a nuestro juicio, en esta cuestión, pues mientras plantea que Dios «eligió» entregarse al devenir, es decir, lo hizo de manera voluntaria, por la causa que fuera, sin embargo, se vuelve impotente, porque, aunque quisiera, no puede intervenir. Y el hecho de que Dios deje hacer al hombre no implica que no pueda intervenir o incluso «que no puedas controlar el riesgo que has elegido correr»<sup>1414</sup>.

---

<sup>1409</sup> Citado en GARCÍA DONCEL, M., *op. cit.*, p. 54.

<sup>1410</sup> Podríamos aquí discutir la cuestión planteada por BARBOUR, I.G., *op. cit.*, p. 28 de «si el tiempo es real en la experiencia de Dios, la libertad humana implica limitaciones en el conocimiento divino del futuro».

<sup>1411</sup> CLAVIER, P., *op. cit.*, p. 312. Traducción propia.

<sup>1412</sup> *Ibid.*, p. 312. Traducción propia.

<sup>1413</sup> *Ibid.*, p. 313. Traducción propia.

<sup>1414</sup> *Ibid.*, p. 313. Traducción propia.

También Suárez Müller hará hincapié en la cuestión de la responsabilidad pues a su juicio Jonas no libera a Dios de esta, pues, aunque no conoce a dónde conducirá el mundo, sabe sobre las posibilidades que se abrirán en él:

en este abandono de sí mismo de la integridad divina a favor del devenir incondicional no se puede suponer ningún otro saber previo, salvo el que se refiere a las *posibilidades* que el ser cósmico ofrece debido a sus propias condiciones. Precisamente a estas condiciones entregó Dios su causa cuando se alienó a favor del mundo<sup>1415</sup>.

Si Dios elige, por tanto, renunciar, Dios no era ni ciego ni ignorante antes de sumergirse en la existencia física. Por ello, el Dios preexistente podía esperar un resultado de su inmanencia en la naturaleza, y éste también podría ser negativo, lo que no lo exonera de su responsabilidad. Y si Dios supiera no sobre Auschwitz sino sobre su mera posibilidad, ¿por qué permitió la existencia en primer lugar? Por tanto, «el mito de Jonas no hace a Dios menos responsable de todas nuestras miserias. No se ha ganado nada al representar la existencia de Dios como lo hace Jonas porque, conociendo los posibles riesgos, Dios, al caer en el ser físico, acepta todo lo que pueda seguir»<sup>1416</sup>.

Jonas, sin embargo, sitúa la responsabilidad en el hombre porque Dios y mundo no son idénticos, sino que la deidad depende del desarrollo del mundo para poder regenerarse: «este Dios solo puede regresar a su estado anterior a través del progreso moral realizado por la humanidad»<sup>1417</sup>. Para él no hay una lógica *a priori* que dirija el mundo y he ahí la diferencia respecto al idealismo alemán del que es gran deudor<sup>1418</sup>.

Para Clavier, la clave de la propuesta de Jonas es la concepción de poder que él tiene. Recordemos la objeción lógica que presentaba Jonas a la cuestión omnipotente: Dios no es omnipotente porque supondría que en su absoluto no tendría nada sobre lo que actuar. Esa concepción del poder absoluto frente a un poder que debe ser relacional, «se basa en una falsa analogía entre el poder metafísico de un agente (la capacidad de provocar cualquier estado de cosas lógicamente contingente) y el concepto físico de fuerza (la capacidad de superar la fuerza de algo ya existente)»<sup>1419</sup>. Y aquí se podría

---

<sup>1415</sup> CDA, pp. 215-216.

<sup>1416</sup> SUÁREZ MÜLLER, F., *op. cit.*, pp. 667-668. Traducción propia.

<sup>1417</sup> *Ibid.*, p. 368. Traducción propia.

<sup>1418</sup> Suárez Müller afirmará que el concepto teológico de Jonas no es sino una reinterpretación existencialista de la fenomenología del espíritu de Hegel. Sin embargo, lo hace incoherentemente porque quiere mantener la idea de la autorrealización del espíritu pero sin atribuir a Dios cualquier responsabilidad por la forma en que este proceso ocurre (cf. SUÁREZ MÜLLER, F., *op. cit.*, p. 368).

<sup>1419</sup> *Ibid.*, p. 315. Paréntesis propios tomando la aclaración que hace Clavier de estos conceptos [p. 314].

mencionar la paradoja de la piedra: ¿qué pasaría si Dios creara una piedra que luego no pudiera levantar? Pero la respuesta no es que Dios cree la piedra, sino que pueda crearla, no es necesario que lo haga, porque si lo hiciera pondría en peligro su capacidad de provocar cualquier estado de cosas lógicamente contingente<sup>1420</sup>. Para Clavier Jonas se sitúa en la posición, también sartriana, de que Dios crea el mundo como cuando crea piedras que no podrá levantar.

Al respecto, Torres Queiruga hará una aportación valiosa:

Lo primero, indicar que la omnipotencia es *vox relativa*, es decir, un concepto que incluye en sí una relación y que solo tiene sentido contando con ella. «Poder» es siempre poder «algo»; «omnipotencia» es poder «todo lo que sea algo». Únicamente teniendo en cuenta ambos extremos podremos construir frases con sentido *concreto*. Atendiendo al primero, es decir, al poder de Dios en sí mismo, la afirmación debe ser absoluta: Dios es omnipotente, puede hacer *todo*, no hay *algo* que Dios no pueda hacer<sup>1421</sup>.

En lo primero, sostiene, al igual que Jonas, la relacionalidad del concepto omnipotencia. Pero, sin embargo, la clave va a estar para él en ese *algo*. Queiruga pone unos ejemplos que nos permiten, a su juicio, ver la trampa lingüística:

Nadie dice que Dios deje de ser omnipotente porque no pueda hacer un círculo-cuadrado, pues intuye con facilidad evidente que no se enuncia «algo» que Dios no pueda hacer, sino que, simplemente, se ha construido una frase carente de sentido. Pero eso mismo permite también ver la impropiedad radical de la expresión, al poner el acento únicamente en el primer miembro de la relación: «Dios no puede», sin analizar críticamente el segundo para percibir que «círculo-cuadrado» no enuncia «algo» y por tanto priva de sentido a todo el enunciado<sup>1422</sup>.

Lo correcto sería, por tanto, que *no pueden ser hechas* porque no son un algo posible, no porque *Dios no pueda hacerlas*. Dios no puede crear lo que no puede ser en absoluto, lo imposible. La clave no es, por tanto, la capacidad física de mover algo, esa capacidad de provocar cualquier estado de cosas que sea lógico.

Y aquí también es importante traer a colación qué entiende la teología procesual por poder. Ian G. Barbour sostendrá que hay que ir más allá de los conceptos omnipotencia o impotencia de Dios, entendiendo el poder divino como «potenciación de los otros seres más que como poder sobre ellos»<sup>1423</sup>. Es decir, sin perder el concepto de

---

<sup>1420</sup> *Ibid.*, p. 316. Traducción propia.

<sup>1421</sup> TORRES QUEIRUGA, A., *op. cit.*, p. 182

<sup>1422</sup> *Ibid.*

<sup>1423</sup> BARBOUR, I.G. *op. cit.*, p. 22.

poder relacional, va a entender este no como absoluto o impotente sino como potenciación habilitadora.

Pero Jonas no rechaza el concepto de omnipotencia solo lógicamente, sino también teológicamente. Precisamente Paul Clavier se preguntará por el hecho de recurrir a esta última tras haber realizado la objeción lógica

Si el concepto de poder absoluto ya hubiera demostrado ser contradictorio en sí mismo, seguramente ya no valdría la pena evaluar si la ocurrencia de algunos males es compatible con la omnipotencia de Dios. Independientemente de los males que pudieran ocurrir, Dios no podía ser Todopoderoso de todos modos. [...] ¿Por qué Jonas pretende que los tres atributos de bondad absoluta, poder absoluto e inteligibilidad “están en una relación tan lógica entre sí que la conjunción de dos de ellos excluye al tercero”, si el poder absoluto ya es excluido?<sup>1424</sup>.

Frente a la lógica, aquí Jonas vuelve al planteamiento de su mito y argumenta que esa impotencia de Dios lo exime de cualquier responsabilidad. Pero Jonas podría haber concebido un poder limitado, no todopoderoso, que previniera de algunos males, incluso «se podría concebir un ser omnipotente que no pudiera evitar la ocurrencia de males moralmente no permisibles (dado que estos males serían estados lógicamente necesarios)»<sup>1425</sup>. Jonas no discute hasta qué punto algunos pueden permitirse y otros no, sino que Dios ya no interviene. Podemos quizá encontrar ahí el problema con el empleo del concepto *omnipotencia* en Jonas: Dios podía voluntariamente autolimitarse, pero, en tanto que es un derecho que él mismo se da, podría recuperar el poder en cualquier momento:

Hay que considerar el poder de Dios como limitado por algo cuya existencia por derecho propio y cuyo poder de actuar por propia autoridad son reconocidos por Dios mismo. Se podría interpretar esto también como mera concesión por parte de Dios, a la que él puede revocar cuando lo desea, es decir como la retención de un poder irrestringido que posee, pero que en virtud del derecho propio de lo creado sólo usa de manera limitada<sup>1426</sup>.

Sin embargo, esto no ocurre y Dios no rompe, pese a los grandes tormentos infringidos por los hombres, la discreción de su poder. Y como es necesario que Dios se retire para poder crear el mundo, porque su omnipotencia no lo haría posible<sup>1427</sup>, Dios no

---

<sup>1424</sup> CLAVIER, P., *op. cit.*, p. 317. Traducción propia.

<sup>1425</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>1426</sup> CDA, p. 225.

<sup>1427</sup> La restricción del yo divino es una condición necesaria del ser de las criaturas autodeterminadas.

tenía otra opción para que el mundo pudiera ser. Ahora bien, podría no haberlo creado, pero lo creó, por lo que Dios es igualmente responsable.

Ian G. Barbour argumenta como sigue:

La autolimitación voluntaria exonera a Dios de ser directamente responsable de males y sufrimientos concretos, pero cabe presumir que en última instancia es Dios el responsable de ellos. ¿Cómo veríamos a un padre humano que se negó a tomar medidas que podrían haber evitado el prolongado sufrimiento de un enfermo de SIDA o el de un prisionero en Auschwitz? Un padre humano no establece las reglas básicas para que la vida siga su curso, pero la analogía quizá nos induzca a dejar de requerir omnipotencia divina tras la autolimitación. [...] El pensamiento procesual [...] afirma que las limitaciones del poder divino son producto de una necesidad metafísica más que de una autolimitación voluntaria<sup>1428</sup>.

A diferencia de la teología kenótica, la procesual sostiene que la limitación del conocimiento y poder divinos se produce por una necesidad metafísica. Del conocimiento porque «si el transcurso del tiempo es real para Dios, y si el azar, la novedad y la libertad humana son rasgos típicos del mundo, entonces los detalles de los acontecimientos futuros son simplemente incognoscibles, incluso para Dios, hasta que ocurran»<sup>1429</sup>. Y sostener que Dios limita su poder como necesidad metafísica no es defender «un dualismo gnóstico o maniqueo en el que la rebelde materia se oponga recalcitrantemente al esfuerzo de Dios por dar cuerpo en el mundo a eternas formas puras»<sup>1430</sup>, sino que Dios como ser amoroso y creativo no puede optar por no serlo, ni tampoco siendo omnipotente elegir dejar de serlo porque si «hubiese un Dios que se abstuvo de rescatar a víctimas del dolor y del sufrimiento, el problema de la teodicea seguiría siendo grave». Por ello, moralmente y metafísicamente los teólogos procesuales rechazan la omnipotencia de Dios y defienden, por ejemplo Hartshorne, que Dios tiene la capacidad de transformar redentoramente el mal y de infundir valor a las personas para resistirlo<sup>1431</sup>; o Daniel Day Williams que Dios es el compañero divino cuya influencia es transformadora y redentora, así «la acción de Dios en Cristo puede potenciarnos para que cooperaremos en aliviar el sufrimiento de otras personas» porque el amor divino «no busca ni poder sobre otras personas ni impotencia, sino reciprocidad y mutua potenciación»<sup>1432</sup>.

---

<sup>1428</sup> BARBOUR, I.G., *op. cit.* p. 26.

<sup>1429</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>1430</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>1431</sup> *Ibid.*

<sup>1432</sup> *Ibid.*, pp. 36-37.

Para Keith Ward el dolor dimana de Dios pero no es pretendido por éste sino que está «necesariamente implicado en la clase de universo que Dios ha creado». Es decir, Dios no pudo crear la clase de seres moralmente responsables y creativos que somos en un universo totalmente bueno. Sin saber por qué, surge de la naturaleza divina el mal aunque no pretendido y al cual se opone una bondad que siempre le superará.

Paul Clavier también criticará el marco conceptual del *zimzum* porque si bien «puede expresar metafóricamente la discreción de un Dios que dota a sus criaturas de una gran autonomía», sin embargo, «no describe la verdadera estructura metafísica del mundo creado»<sup>1433</sup>. El hecho de que para que exista una *x* diferente de Dios *x* debe estar fuera de Dios y como Dios ocupaba todo el espacio antes de que *x* llegara a ser, Dios debe dejar espacio suficiente para la nueva criatura. Sin embargo, para Clavier,

Si Dios no es un ser espacial, no tiene necesidad de replegarse en sí mismo para dejar espacio a lo que crea. Pero incluso si Dios fuera un ser espacial, ocupando todo el espacio en algún momento, podría crear otros seres espaciales. Él podría hacer que existan cosas dotadas de extensión, es decir, podía hacer cosas y espacio sin tener que dejar espacio para que las cosas existan. Si Dios es capaz de producir la existencia misma de las cosas, seguramente podrá hacer un espacio vacío en el que ubicarlas [...]. Por tanto, no es necesario afirmar que la creación conlleva el retiro del creador.

Quizá en este punto Clavier olvida que la imagen mística luriana del auto-repliegue de Dios, como afirma Manuel Doncel, «más que espacial es óptica»<sup>1434</sup>.

Y ópticamente la critica el teólogo Torres Queiruga, para quien la propuesta jonasiana, tomada de la cábala, era un tirón «esotérico» a lógicas difusas e incluso toma las palabras de Oelmüller que lo tacha como «retorno de especulaciones gnósticas y míticas»<sup>1435</sup>. Y es que este concepto, a su juicio, «va en dirección contraria a la verdadera idea de creación, que es “expansión” del poder y la gloria de Dios, que así funda y potencia -en “proporción directa”, decía K. Rahner- a sus criaturas»<sup>1436</sup>.

De hecho, añadirá,

Un dios-limitado en sí mismo, por mucho “misterio” en que se envuelvan las expresiones, acaba siendo un Infinito-finito, una contradicción. Y añadirle *sufrimiento*, pese a la nobleza de su fuerza emotiva (cosa distinta es la “compasión” por el *otro*, aunque el

---

<sup>1433</sup> CLAVIER, P., *op. cit.*, p. 320.

<sup>1434</sup> GARCÍA DONCEL, M., *op. cit.*, p. 54.

<sup>1435</sup> Citado en TORRES QUEIRUGA, A., *op. cit.*, p. 178 nota 45.

<sup>1436</sup> TORRES QUEIRUGA, A., *op. cit.*, p. 178 nota 45.

lenguaje se nos naufrague de todos modos) puede hacer más asimilable emotivamente la contradicción, pero, lejos de solucionarlo, agravaría el problema de la creatura<sup>1437</sup>.

Negar la omnipotencia sería «negar la creación, raíz de nuestra existencia, y la salvación, prenda de nuestra realización definitiva»<sup>1438</sup>.

Y a nuestro juicio, con acierto, plantea que el origen de la resistencia a admitir la omnipotencia de Dios por parte de Jonas, los teólogos del proceso y los kenóticos, no nace del «interés por mermar la grandeza de Dios, sino en el justo deseo de rechazar una (falsa) concepción de la omnipotencia que, dando por supuesto que Dios “podría” acabar con el mal, obligaría a sacar la consecuencia lógica de negar su bondad». Después del ya mencionado error lingüístico, y tras considerar que no es que Dios no pueda, sino que no es posible un mundo sin mal, la omnipotencia es vista como la capacidad que permite a Dios vencer definitivamente el mal<sup>1439</sup>. Y la Cruz de Cristo es, de hecho, para él, «la prueba más evidente que en la historia tenemos de la inevitabilidad del mal como opuesto al amor infinito de Dios»<sup>1440</sup>.

Por último, la última crítica de Clavier, a nuestro juicio algo desacertada, incide en que Jonas niega la omnipotencia de Dios ante la enormidad del mal, es decir, dependiendo de su cantidad, lo cual supone para este autor el problema de dónde marcar una línea, dónde la enormidad del sufrimiento, «¿hay una línea que trazar más allá de la cual estamos justificados para decir “más allá de este límite la no intervención de Dios implica su impotencia para intervenir”?». La respuesta, cuanto menos sorprendente, es que si Dios interviene o no, y a veces lo hace de manera sobrenatural, es porque tiene razones moralmente suficiente para permitir o no esos males tan graves. Clavier reconoce que el hecho de que Dios no intervenga no muestra su incapacidad para intervenir, pero no se puede concebir una esperanza salvadora en un Dios cansado o retirado<sup>1441</sup>.

¿Pero cómo entiende Jonas a Dios? Suárez Müller detecta una contradicción entre el Dios eterno, universal y perfecto del que habla en *Pasado y verdad* cuando se refiere a la memoria perfecta y eterna y ese Dios que, renunciando a la trascendencia, se sumerge en el mundo: «¿Cómo puede un Dios renunciar a la trascendencia y ser eterno? ¿Cómo

---

<sup>1437</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>1438</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>1439</sup> Podemos ver aquí la reminiscencia del argumento de Leibniz.

<sup>1440</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>1441</sup> CLAVIER, P., *op. cit.*, p. 321. Traducción propia.



puede renunciar a la omnisciencia y ser perfecto? Esto sería concebible solo si pensamos en Dios como inmanente y trascendente al mismo tiempo». Y aquí Müller destaca la semejanza en este punto con Hegel, «a quien la idea de absoluto se convierte en alteridad sin dejar de ser absoluta»<sup>1442</sup>.

Los conceptos que más va a destacar, sin embargo, Jonas en *El concepto de Dios...* son los atributos de amor y moralidad. De hecho, el intento de preservar ambos es lo que motiva a Jonas a rechazar cualquier mundo dirigido por una lógica preestablecida, de ahí que su teología sea profundamente antignóstica «porque el gnosticismo tiene la idea de que el demiurgo, el creador del mundo, es totalmente responsable de todas nuestras miserias terrenales, y esto incluso conducía a la atribución a Dios de malas intenciones»<sup>1443</sup>. Para Müller el problema del atributo del amor es que

si Dios renunciara a su antiguo ser trascendente por amor para hacer que el fuera posible, entonces el problema sigue siendo que este amor realmente acepta el alto riesgo de enviar al mundo a través de una larga cadena de atrocidades, lo que contradice la idea de amor<sup>1444</sup>.

La solución para Müller es la idea de Leibniz de un Dios que elige entre muchos mundos posibles. Un Dios del amor solo podría elegir el mejor de todos ellos, lo que abriría de nuevo otro debate en la discusión teológica sobre Auschwitz sobre qué puede significar elegir el mejor de los mundos posibles, pues «¿cómo puede ser nuestro mundo de sufrimiento el mejor de todos los posibles?»<sup>1445</sup>.

---

<sup>1442</sup> SUÁREZ MÜLLER, F., *op. cit.*, p. 670. Traducción propia.

<sup>1443</sup> *Ibid.* Traducción propia.

<sup>1444</sup> *Ibid.* Traducción propia.

<sup>1445</sup> *Ibid.*, p. 671. Traducción propia.

Sobre ello se preguntó también Voltaire en 1756 en el *Poema sobre el desastre de Lisboa* o *Examen de este axioma*: «*Todo está bien*» en el cual escribía:

¡Oh desdichados mortales, oh tierra deplorable!  
¡Oh espantoso conjunto de todos los mortales!  
¡Eterna conversación sobre dolores inútiles!  
Filósofos errados que gritáis: «Todo está bien»;  
Corred, contemplad esas horribles ruinas,  
Esos restos, esos despojos, y funestas cenizas,  
Esas mujeres, esos niños, unos sobre otros apilados,  
Esos miembros dispersos, bajo mármoles rotos;  
¡Cien mil desventurados que la tierra devora,  
Que sangrantes, desgarrados, y aún palpitantes,  
Enterrados bajo los techos, terminan sin auxilio,  
En el horror de los tormentos, sus lamentables días!  
Ante los gritos entrecortados de sus voces agónicas,

Probablemente esto sólo pueda entenderse si el sufrimiento aparece en relación con algún objetivo lejano que haga que ese sufrimiento valga la pena. Solo las reflexiones sobre los valores que han determinado la elección divina primordial podrán hacer que la fe vuelva a parecer racional en nuestros tiempos modernos.

A su juicio, esto conduce a Jonas a un marco idealista porque

Jonas necesita un Dios que pueda ser trascendente e inmanente al mismo tiempo. Para pensar a Dios como un ser en el tiempo, necesita un Dios que sea más allá del tiempo. Aunque quiere imaginar un Dios que sea amoroso y moral, además de ser eterno, universal y perfecto, la posición existencialista que desarrolló como reacción a Auschwitz lo obligó a desarrollar una teología en la que todo el marco teológico del idealismo objetivo se vuelve a imponer<sup>1446</sup>.

A nuestro juicio, Jonas se sitúa más en la corriente del judaísmo y cercano a la teología del proceso en el autolimitarse de Dios (aunque este término no sea el mejor para los procesuales porque afirma y conlleva la *creatio ex nihilo*) que al existencialismo pese al arrojamiento de Dios que Müller compara con el del hombre en Heidegger. De hecho, como bien apunta Torres Queiruga referido a la teología procesual, tomando las palabras de John Macquarrie, sostiene que:

Teológicamente, la tendencia de la metafísica realista es introducir a Dios en el tiempo, hacerlo un Dios natural más que sobrenatural, acaso un Dios finito y evolutivo, como en la idea de Dios que hemos encontrado ya en William James. Esa visión facilita el problema teológico del mal, y es tal vez más acorde con el espíritu del siglo veinte que la noción de Dios habitando aparte en una perfección intemporal, tal como fue concebido en el idealismo y, a este propósito, en gran parte del teísmo tradicional<sup>1447</sup>.

A pesar de todo los intentos teóricos, la irracionalidad del mal no permite ninguna explicación racional del mismo. Sería el círculo-cuadrado. Por eso, lo que debe afirmarse es que Dios mantiene en la esperanza al ser humano para que su libertad mantenga la lucha contra el mal, presencia necesaria en un mundo contingente y finito y en un mundo que evolutivamente ha posibilitado la libertad. En lo hondo de nuestro corazón brotan las palabras que Benedicto XVI dirigió en Auschwitz: «¿Por qué, Señor, permaneciste

---

Ante el espectáculo espantoso de sus cenizas humeantes,  
¿Diréis: «Es el efecto de las leyes eternas  
Que necesitan la elección de un Dios libre y bueno»?,  
¿Diréis, al contemplar ese cúmulo de víctimas:  
«Dios se ha vengado, su muerte es el precio de sus crímenes»?  
¿Qué crimen, que falta cometieron esos niños  
Aplastados, sangrientos, sobre el seno materno? [...]  
[VOLTAIRE – ROUSSEAU, *En torno al mal y la desdicha* [edición de Alicia Villar], Alianza Editorial, Madrid  
1995, pp.158-159].

<sup>1446</sup> *Ibid.* Traducción propia.

<sup>1447</sup> Citado en TORRES QUEIRUGA, A., *op. cit.*, p. 179.

callado?, ¿cómo pudiste tolerar todo esto?»<sup>1448</sup>. La única respuesta que cabe es la que propone Küng:

El modesto camino intermedio es el camino de la inquebrantable -no irracional, sino perfectamente racional- confianza en Dios, pese a todo: la fe en un Dios que sigue siendo luz a pesar de la oscuridad, en medio de la más tenebrosa oscuridad<sup>1449</sup>.

## 9.5 CONCLUSIÓN

Permítasenos que en este capítulo aprovechemos la conclusión para tomar algo de perspectiva y arrojar, siguiendo al teólogo Christoph Böttigheimer, algo de luz a las cuestiones aquí planteadas, que sirva como unión entre la propuesta jonasiana, teniendo en cuenta la crítica y las propuestas kenóticas y procesuales, sumándole además la visión de una teología contemporánea.

«Al principio creó Dios el cielo y la Tierra». Esa creación, acto libre de Dios, no queda referida tanto temporalmente, como un antes o un después (*in inicio*), ni tampoco como primera causa en la cadena de causas, sino que remite a una relación («Al principio está la relación»<sup>1450</sup>) continua y esencial entre la realidad y su fundamento (*in principio*), por lo que no habría que identificar ese momento con el *big bang*<sup>1451</sup>.

Un mundo que tiene, a nuestro juicio, su razón de ser en Dios, pero un Dios que está frente al mundo, junto al mundo y en el mundo, un Dios que por ser distinto de todas las criaturas puede estar presente en ellas. El Oculto se revela en su creación, el Invisible se hace visible. Ahora bien, Dios no es parte de la realidad, por esto tampoco es causa, ni siquiera causa primera, sino el fundamento que posibilita la existencia de la cadena de causas, «el fondo o razón trascendental, vivo y permanente del propio movimiento del mundo mismo»<sup>1452</sup>.

Conviene detenerse en esto último, Dios es fundamento absoluto del ser del mundo y de su realidad. Dios es aquel sin el cual nada es. Su actuar libre y creador es la condición de posibilidad más general para que algo exista y pueda ser objeto de conocimiento. Esto no implica, sin embargo, que el concepto de creación tenga que ver con la gran explosión inicial, ya que los relatos bíblicos de la creación no aclaran la

---

<sup>1448</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso en Auschwitz*, 28 de mayo de 2006.

<sup>1449</sup> KÜNG citado en TORRES QUEIRUGA, A., *op. cit.*, p. 205.

<sup>1450</sup> BUBER, M., *Yo y tú*, Herder, Barcelona 2017, p. 28.

<sup>1451</sup> *Cfr.* BÖTTIGHEIMER, C., *op. cit.*, p. 73.

<sup>1452</sup> *Ibid.*, 77.

pregunta por la causa primera, «describen cómo el mundo es profundamente sostenido en último término por el libre acto creador de Dios que establece el origen»<sup>1453</sup>.

Dios es fundamento, pero no causa el mundo, pues su actuación es indirecta y mediada. Ahora bien, el hecho de ser fundamento no excluye la causalidad propia de lo creado. Aquí conviene recurrir a la diferencia de Tomás de Aquino entre causa primera y causas segundas, pues la primera causa las segundas, opera a través de ellas, pero sin privarlas de su eficacia propia y autónoma.

(...) el ser absoluto concede a todo lo existente el ser y la capacidad de operar autónomamente, permaneciendo el ente, sin embargo, integrado en un orden de ser y orientado a una meta última. Lo cual significa, por una parte, que Dios no es directamente responsable de lo que acontece en contra del orden del ser y, por otra, que ni siquiera allí donde los sucesos mundanos pueden explicarse de manera enteramente causal queda excluida en modo alguno la acción creadora de Dios en el mundo y en la historia. Pues las ciencias naturales investigan las relaciones observables y cuantificables en el proceso de la naturaleza, pero no reflexionan sobre la entera realidad natural desde un punto de vista ontológico<sup>1454</sup>.

Y es que Dios va siempre a actuar a través de mediaciones. Béla Wissmahr sostenía que Dios solo puede ser pensado como ser operando en la historia de manera mediada por sus criaturas si su actuar libre e histórico, en cuanto mediado y referido a los seres humanos, se concibe como una forma de actuar comunicativa y, por ello, personal.

Dios como causa primera produce el mundo, pero no opera en el mundo, es decir, no influye extrínsecamente, sino «como el fondo o razón trascendental, viva y permanente del propio movimiento del mundo mismo»<sup>1455</sup>. Lo hace a través de causas segundas creadas y a través del ser humano. Es importante destacar aquí que esto no suspenda la autonomía del hombre, pues a mayor intensidad de participación en el ser de Dios, mayor libertad y autonomía le corresponde al ser humano. Como también sostiene Jonas, Dios se vale de seres humanos abiertos a la llamada divina que contribuyen con su acción a que se cumpla la voluntad divina. Para Kessler,

Este actuar propiamente divino acontece por mediación de actores humanos que se abren a Dios (con confianza) y le conceden espacio en sí mismos y en su acción, de suerte que Dios puede venir a ellos y operar en y a través de ellos (dicho en terminología tomasiana: como “causas instrumentales”)<sup>1456</sup>.

---

<sup>1453</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>1454</sup> *Ibid.*, p. 148

<sup>1455</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>1456</sup> Kessler citado en BÖTTIGHEIMER, C., *op. cit.*, p. 181.

Hay, por tanto, una copresencia indirecta de Dios como creador y fundamento en todo lo mundano. Es un Dios presente íntimamente en todas las cosas. «Dios en todas las cosas» que decía San Ignacio, quien añadía, siguiendo a Tomás de Aquino, «está su divina majestad por presencia, potencia y esencia en todas las cosas»<sup>1457</sup>.

Ahora bien, el que la naturaleza «huela a Dios»<sup>1458</sup> no implica que Dios (que es un misterio inagotable, inefable e inaprehensible) y naturaleza sean lo mismo, sino que existe entre ellos una diferencia ontológica fundamental.

Si Dios es todo y envuelve todo y a todo individuo y, en este sentido, el mundo no puede ser entendido como algo exterior a Dios, entonces la diferencia entre Dios y lo creado debe ser pensada como contenida en Dios mismo, dándose simultáneamente una íntima unión entre ellos. Esta relación entre Dios y las criaturas solo puede estar determinada por el Logos, por el cual y para el cual todo ha sido creado y en el cual todo es incorporado a la relación entre el Padre inoriginado y su Logos eterno<sup>1459</sup>.

Para la fe bíblica el mundo fue creado por la Palabra y será reconducido mediante la encarnación de la Palabra divina a su originaria unidad con el Creador. El fin último de la creación es la comunión definitiva entre Creador y creación.

El ser humano es el que tiene un papel especial en tanto imagen de Dios: «Es la única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma»<sup>1460</sup>. Ahora bien, es un ser contingente a la vez que trascendente, pues es interlocutor, colaborador y administrador. Westermann afirma que «El hombre, todo hombre, es creado para que entre él y Dios ocurra algo y su vida adquiera así un sentido»<sup>1461</sup>. Para San Agustín la capacidad del hombre de ser imagen de Dios es la capacidad de acogerlo, la capacidad de orientarse en su autorredención hacia Dios, el ser imagen *para Dios* de Jonas. Por lo anterior, el ser humano está destinado a la comunión con Dios. Para la fe cristiana, Jesucristo renueva la imagen de Dios impresa en el hombre, por ello Dios no solo es autor sino también señor de la historia.

Podríamos preguntarnos con Böttigheimer<sup>1462</sup> si se podría explicar la naturaleza y los seres vivos en sus altos grados de complejidad como resultado únicamente del azar. Para Peacocke en nuestra explicación de todo lo existente habría alguna causalidad cuya

---

<sup>1457</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>1458</sup> Stier citado en BÖTTIGHEIMER, C., *op. cit.*, p. 138.

<sup>1459</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>1460</sup> CONC. VATICANO II, *Const. Gaudium et Spes*, 24, 3.

<sup>1461</sup> Citado en BÖTTIGHEIMER, C., *op. cit.*, p. 107.

<sup>1462</sup> BÖTTIGHEIMER, C., *op. cit.*, pp. 112 y ss.

consecuencia incluye lo personal. Para Ganoczy el permanente desarrollo de las cosas es posibilitado creadoramente por Dios. De hecho, él sostendrá que «numerosas características del cosmos están pensadas para posibilitar la existencia del ser humano»<sup>1463</sup>. De igual modo para Moltmann el azar es intencionado, está remitido al actuar deliberado de Dios. Ratzinger y Menke también van a insistir en esta idea pero resaltando el papel de la libertad de Dios quien crea el conjunto de la realidad del ser en tanto en cuanto llama libremente a la existencia a todo ser. Para ellos lo que caracteriza al mundo es la libertad. Y Dios necesita precisamente de la libertad humana, pues no puede redimirlo sin un *sí* a su voluntad. Así, Dios se hace en cierto modo *dependiente* en el hombre<sup>1464</sup>.

El azar, por tanto, no es sino la expresión de la libertad que Dios ha querido otorgar a la creación. Es la materia misma quien es capaz de trascenderse a sí misma e incluso de engendrar espíritu.

Dios (...) invita, seduce, atrae (...). Todo en el mundo (...) acontece en una continua interacción entre Dios (como fundamento posibilitador) y las (liberadas) criaturas. (...) relación “dialógica” entre Dios y el mundo<sup>1465</sup>.

Peacocke lo relata así: «(...) y Dios dijo: “Que sea lo Otro. Que tenga capacidad para devenir lo que podría ser, haciéndose a sí mismo. Y que se explore en sus potencialidades”»<sup>1466</sup>.

«Y que se explore». Es de destacar aquí con Whitehead el que, a pesar de la inmanencia de Dios y el mundo, Dios no puede forzar a la naturaleza porque no es todopoderoso; como Dios del amor no domina<sup>1467</sup>: «Con amorosa paciencia lo guía mediante su visión de la verdad, belleza y bondad». Un Dios, por tanto, que carece de omnipotencia y que habría puesto en marcha la evolución de la vida asumiendo el mal presente en ella.

También John B. Cobb Jr y David Ray Griffin sostienen que la creación entera es consecuencia de ese poder de convicción divino, de su persuasión e influencia. Dios

---

<sup>1463</sup> Citado en BÖTTIGHEIMER, C., *op. cit.*, p. 112.

<sup>1464</sup> BÖTTIGHEIMER, C., *op. cit.*, p. 113.

<sup>1465</sup> Kessler citado en BÖTTIGHEIMER, C., *op. cit.*, p.119.

<sup>1466</sup> BÖTTIGHEIMER, C., *op. cit.*, p. 119.

<sup>1467</sup> *Ibid.*, p. 102.

imprime en ese acto, continuo y evolutivo, forma y bondad al material ya existente. Ese material puede resistirse a la creación de Dios, lo cual hará que surja el mal.

Por tanto, tenemos que plantear, siguiendo a Böttigheimer, que no hay una interacción directa y material de Dios y el mundo... en su lugar «hay que recurrir a la responsabilidad personal del ser humano y a la autonomía del mundo»<sup>1468</sup>. Bonhoeffer de hecho afirmará:

[...] hemos de vivir en el mundo *-etsi deus non daretur-*. [...]. Él nos hace saber que hemos de vivir como seres que logran vivir sin Dios. ¡El Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona! (Mc 15, 34) [...] Ante Dios y con Dios, vivimos sin Dios. Dios, clavado en la cruz, permite que lo expulsen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y precisamente así y sólo así está con nosotros y nos ayuda. [...] ¡Cristo no nos ayuda por su omnipotencia, sino por su debilidad y sus sufrimientos!<sup>1469</sup>.

Por tanto, tenemos un mundo que está dejado a sí mismo por un Dios creador que ha posibilitado su dinámica propia, así como la libertad del hombre para la configuración autónoma del mundo<sup>1470</sup>. Es el hombre quien tiene ante esto que asumir, si bien libremente, su responsabilidad, en un *sí* a esa llamada divina.

### **Epílogo. El hombre creado creador**

El hombre, creado libremente, tiene la misión de culminar el anhelo de la creación entera. El hombre, responsable *de* y *para* Dios es creado creador respecto al cosmos, a sí mismo y a Dios<sup>1471</sup>.

Respecto al cosmos porque Dios encarga al hombre poner nombre, nombrar, proseguir la creación. El mundo no está totalmente hecho porque entonces, como diría Merleau-Ponty, no tendría sentido. El hombre no ha sido simplemente causado sino creado causa, creado para crear, y está llamado así a cumplir el «deber de criatura». En

---

<sup>1468</sup> *Ibid.*

<sup>1469</sup> BONHOEFFER, D., *op. cit.*, pp. 206-207.

<sup>1470</sup> JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 10-7-1985: «Todas las observaciones concernientes al desarrollo de la vida llevan a una conclusión análoga. La evolución de los seres vivos, de los cuales la ciencia trata de determinar las etapas, y discernir el mecanismo, presenta una finalidad interna que suscita la admiración. Esta finalidad que orienta a los seres en una dirección, de la que no son dueños ni responsables, obliga a suponer un Espíritu que es su inventor, el Creador»<sup>1470</sup>. En la evolución misma se puede reconocer, por tanto, una cierta persecución de metas como sostiene Jonas. Con todo, dirá Böttigheimer, «la finalidad que así cabe constatar no basta para justificar un plan global de la evolución cósmica. Semejante interpretación metafísica no se deriva de conocimientos científico-naturales [...Si bien estos] son conciliables con la fe en un actuar creador de Dios deliberado y orientado a un fin» [BÖTTIGHEIMER, C., *op. cit.*, p. 115; p. 118].

<sup>1471</sup> GESCHÉ, A., *El hombre... op. cit.*, p. 83-ss.

palabras de Sartre, por el hombre le viene al mundo su significado. El hombre tiene que descubrir, pero también crear, hacer, suscitar, dar pleno sentido a la creación, que está en un alumbramiento continuo por el hombre: «La creación entera está a la espera del alumbramiento, para poder -ella también- participar de la libertad y la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8, 21). El hombre no está-ahí (heideggeriano) simplemente, sino que está encargado de crear en el seno de la naturaleza.

Respecto a sí mismo. Nosotros hemos sido puestos en el ser por Dios para llegar a ser lo que somos<sup>1472</sup>. Al hombre se le ofrece una esencia que tiene que realizar. La esencia se la da como don, como realidad que hay que acoger, querer y preparar: «Dios, que te ha creado sin ti, no te salvará sin ti» (San Agustín). El hombre tiene que realizar en su existencia la llamada que le hace su esencia. El hombre es candidato a la infinitud del ser y a la infinitud de la vida, depositario sagrado de la esencia divina. En palabras de Maimónides, el hombre es el ser al que se ha otorgado ratificar su ser. Por ello es un ser moral, porque en su libertad interna el hombre crea, responsablemente, sobre y en sí mismo. Dios da al hombre una libertad vocacionada, llamada a ser creadora e inventiva: «Dios mismo es el que quiere y da la autonomía, y ésta tiene su fundamento en una heteronomía que establece y crea el propio Dios»<sup>1473</sup>.

Desde ahora, en el drama universal, hay alguien más o menos consciente, oscuramente, de su papel, consagrado a su propia realización, administrador de sus propios recursos... En él el Jardín del paraíso tiene su principio y su fin. (El hombre constituye su) arteria principal... Como persona a la que, en la eternidad, se le ha dado orden de realizar<sup>1474</sup>.

Respecto a Dios. Dios solo puede abrir espacio para el ser humano contrayéndose, a la manera judía del *zimzum* o la *contractio* de la patrística cristiana. Afirmaba Kierkegaard:

Si uno quiere de veras reflexionar sobre la omnipotencia (divina), verá que es necesario que ella implique, al mismo tiempo, el poder de retirarse, a fin de que la criatura pueda así ser independiente... La bondad consiste en dar sin reserva, pero permaneciendo independiente y mostrándose así todopoderoso<sup>1475</sup>.

El hombre tiene así la misión de *ek-sistere* a Dios, ese es el privilegio de María, la *Theotokos*. Dios es y para eso no nos necesita, pero, se pregunta Gesché, «¿no nos toca a

---

<sup>1472</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>1473</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>1474</sup> CLAUDEL, P., citado en GESCHÉ, A., *El hombre... op. cit.*, p. 93.

<sup>1475</sup> Citado en GESCHÉ, A., *El hombre... op. cit.*, p. 95



nosotros hacerle existir?» El Dios del Talmud y el Maestro Eckhart afirmarán «Si vosotros no me confesáis, yo no existiría». La suerte misma de Dios nos es confiada a nosotros.

El hombre, es, por tanto, creado creador. Esa es su definición y vocación de sentido. El hombre es libertad creadora por derecho de nacimiento y de esencia, por voluntad y autonomía.

Tal es el juego de la creación. Jugar es elegir y atreverse a ser audaz, a veces a correr riesgos. Riesgo de Dios, que según Hölderlin crea retirándose. No jugando en nuestro lugar, no nos convoca a su única omnipotencia. Acepta que haya otro, no estar solo, no tener él sólo razón, si se puede hablar así. Él acepta en todo caso esta libertad que a veces va a “contradecirle”. Ha querido esta distancia con nosotros, para que la creación tenga un sentido para nosotros. A este respecto la creación es una kénosis de Dios: la de aceptar no ser el único señor, el único omnipotente. Es como si la creación fuera el fin (en los dos sentidos de la palabra) de la omnipotencia de Dios. Únicamente un Dios no creador (el Dios de Aristóteles, el Dios del teísmo), no ligado a nada, es “omnipotente”. La creación consiste en jugar con otro, mientras que sería más fácil jugar sólo, sin compartir la omnipotencia. Pero la creación es kénosis, y kénosis confiante, ya que es filial.

Si estuviéramos dictados y fabricados, seríamos finitos en el sentido de que estaríamos terminados. Y no habría ya para nosotros posibilidad de *hacernos* (*gignomai*) hijos de Dios. ¡He aquí que vuelve el *genethetho* de la creación! Nosotros no hemos nacido hijos de Dios, como si lo fuéramos por generación. Somos hijos por adopción y por gracia, lo que demanda nuestro consentimiento, nuestra libertad y, atreviéndonos a decirlo, nuestra propia adopción de Dios (“elige”). Y es que la creación no es un nacimiento (sólo el Hijo ha nacido de Dios), ni una emanación, donde nuestra filiación sería “por naturaleza” y estaría totalmente hecha. Como el Hijo, que no lo es de verdad más que cuando ha sido adoptado también por su padre, “nos jugamos” nuestra filiación. Pero como dice el Libro de la sabiduría: sobre las rodillas de Dios. Para nosotros también, el juego de la creación será el de una confianza.

Y de una confianza totalmente rodeada y confirmada por un cosmos que el Padre ha creado precisamente “en la espera y la impaciencia” (*Rom* 8, 19) de que aceptemos devenir hijos<sup>1476</sup>.

---

<sup>1476</sup> GESCHÉ, A., *El cosmos... op. cit.*, p. 153.

## REFLEXIONES FINALES

*Si en muchos temas, los dioses y la generación del universo, no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto, no te admires. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que hemos de tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable y no busquemos más allá. Platón<sup>1477</sup>.*

Movido por la inquietud de la relación alma-cuerpo y su extrapolación al debate contemporáneo mente-cerebro, comencé a preguntarme por el *quién* del hombre. En ese recorrido y gracias a la inspiración que me dio Antonio Sánchez Orantos comencé a acercarme a la figura de Hans Jonas. Después de años trabajando su obra permita el lector que lo que comparta aquí no sean sino las reflexiones penúltimas sobre la investigación.

Aun reconociendo las limitaciones que, de todo tipo, ha ido sufriendo la investigación, el lector tiene aquí un recorrido intelectual y vital que habrá podido vislumbrar en las páginas precedentes. Y es que, en el momento de escribir estas reflexiones, releendo lo escrito en estos meses y años, podría aportar, matizar aún más, ciertas cuestiones, añadir últimas investigaciones y siempre sería insuficiente. Ahora bien, con esa mirada puesta en lo escrito uno va reconociendo las vicisitudes que han ido marcando la investigación.

Así, si en un principio partimos de una aproximación al concepto subjetividad en Jonas, el cual, bien es verdad, está presente en toda esta obra; finalmente fuimos descubriendo destellos de eternidad que, quizá de manera inconsciente, Jonas dejaba en todas sus obras. Y quizá eso enfocó los últimos años de nuestra investigación: la reflexión sobre el papel de Dios en la creación y su lugar en la concepción del hombre. Porque si bien Jonas se acerca al hombre desde la biología, el fin es conocerlo en todo su ser, por eso, como apunta Eric Pommier, presenta una antropología de la vida construida sobre la biología, es decir, una ontología de la vida<sup>1478</sup> que pone sus bases en Aristóteles, Spinoza y Whitehead.

En realidad, toda la trayectoria intelectual de Jonas es una circularidad, pues su empeño vital consistió en luchar contra el dualismo (Dios-hombre y hombre-mundo) bien gnóstico, en un primer momento, bien moderno, en un segundo, bien contra el imperante en la ciencia, en un tercero. Así, pongamos como ejemplo, mientras el gnosticismo

---

<sup>1477</sup> PLATÓN, *Timeo*, 29c-d.

<sup>1478</sup> POMMIER, E., «La posibilidad de la historia...» *op. cit.*, p. 593.

consideraba la naturaleza hostil al hombre y el existencialismo la considera indiferente, Jonas cree, sin embargo, que se puede trazar un puente entre ambas dimensiones a través del concepto organismo.

Y ese fue el primer concepto que abordamos en nuestra investigación: qué se entiende por vida. Y quizá, sobrepasado por la multitud de definiciones ofrecidas por la ciencia y por la filosofía, llegábamos a entenderla con Jonas como esa realidad paradójica siempre abierta al no-ser y fruto de la dialéctica entre libertad y necesidad, apertura y mundo. Libertad y, con ella, la apertura, pues es en la toma de distancia, en el hiato abierto respecto al mundo, donde la vida se va a expresar en todo su esplendor.

Ya en la célula existe una separación entre mundo externo y mundo interno a través de la membrana donde se da esa primera «distanciación» entre el organismo y su entorno (algo de esto vemos en las tesis de Maturana y Varela). Este doble aspecto, del que también hablaba Plessner, tiene al ser en una constante disyuntiva entre libertad y necesidad. Y es que la vida no es sino ese intercambio continuo con el entorno, de ahí que Jonas sitúe el metabolismo en el centro de su ontología de lo orgánico. Un metabolismo que tiene un sentido existencial porque le permite, le obliga, a abrir horizontes. Y estos se abren completamente en el hombre. Así, la encarnación de la existencia humana en el cuerpo, en lo biológico, le da a ésta todo el sentido. Vivir es, a su vez, sentirse viviendo, y este sentirse acontece en el cuerpo, que configura mi hacer y, por eso, mi ser. Por ello, más que el sentido del ser heideggeriano, Jonas se acerca a la vida como realidad sentida, siendo sentida, sintiéndose. Cuando apenas comenzaba esta investigación y el cuerpo me jugaba una mala pasada impidiéndome apenas caminar durante meses, me hizo consciente de cómo éste condicionaba nuestro ser. No podía entender mi existencia sin mi cuerpo. Vivir es, como decía Ortega, vivirse, sentirse vivir, sentirse existiendo<sup>1479</sup>, y esta experiencia es corporal.

En el hombre, la capacidad de autorreflexión, la toma de distancia gracias a la libertad eidética, le permiten tomar perspectiva, ver su sí-mismo no solo como un observador externo, sino como observador interno porque puede sentir, tiene acceso, a lo más íntimo de su ser: radical intimidad. Y es que, si bien hemos visto con Jonas que podríamos identificar en todo organismo vivo la presencia de ciertos fines, el atisbo de

---

<sup>1479</sup> ESQUIROL, J.M., *La penúltima... op. cit.*, p. 29.

interioridad e incluso subjetividad (sin sujeto); sin embargo, la intimidad, término bien estudiado por Jesús Conill, es lo propiamente humano, aquello a lo que solo tenemos acceso en tanto que cuerpo vivido<sup>1480</sup>. La racionalidad que nos ofrece nuestro cuerpo debe ser tenida en cuenta si no queremos caer en un análisis idealista de la existencia humana, que la aísla, en actitud acrítica, de su entorno y su ser natural.

La vida, por tanto, solo se conoce a sí misma mediante la vida. Es el a priori del cuerpo vivido, una filosofía que no sólo aparece en Jonas, sino que resurge a principios del siglo pasado. Sin embargo, Jonas no dialoga con Portmann, Spaemann o Uexküll, que constituyen «una línea coherente de pensamiento en el mundo alemán en su renovación del problema de la mismidad biológica»<sup>1481</sup>. El mundo vivido de Uexküll, la interioridad de Portmann o la ipseidad de Spaemann, son también formulaciones en las que la vida y el organismo son agentes activos aunque nuestro autor no las considere.

Un organismo que es necesariamente libre y a su vez necesita continuamente de lo otro para satisfacer su misma hambre está abierto al futuro. En el hombre esa libertad va aún más allá, necesita de lo otro y del otro, es un ser en continua relación, convicción que Jonas solo subrayará en su ética, pero no para desarrollar, al modo de Lévinas, una descripción fenomenológica de la conciencia moral, sino para encontrar, preocupación continua en la propuesta jonasiana, un fundamento ontológico al imperativo ético. Dos caminos, a juicio de nuestro autor y al nuestro, valiosos y complementarios.

La capacidad de dar y de darse cuenta de sí mismo abre al hombre a una libertad moral. Como apunta Jorge Vicente Arregui:

El hombre es sujeto no sólo en el sentido de poseer autoconciencia intelectual, sino también en el tomarse a sí mismo como objeto de conducta. Lo que caracteriza al hombre frente a los demás animales es la necesidad que experimenta de interpretar su propia existencia, de adoptar una postura respecto de sí mismo, es decir respecto de los impulsos y propiedades que en sí percibe y también respecto de los demás hombres. El ser humano debe dar una interpretación de su ser y, partiendo de ella, tomar una postura y ejercer una conducta respecto de sí mismo<sup>1482</sup>.

---

<sup>1480</sup> Cfr. CONILL, J., «La intimidad corporal y sus bases neurobiológicas» en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 72 (2016), n. 273, pp. 789-807; *Intimidad corporal y persona humana: de Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Tecnos, Madrid 2019.

<sup>1481</sup> WEBER, A., VARELA, F.J., «La vida después de Kant: Propósitos naturales y los fundamentos autopoieticos de la individualidad biológica» en: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, 2002, p. 11.

<sup>1482</sup> VICENTE, J.: «Sobre la muerte y el morir» en: *Scripta Theologica*, 22, 1990, p. 119.

El hombre puede, debe, tiene que decidir en cada instante su *sí* a la vida para configurar su propia existencia. Las manifestaciones de la herramienta, la imagen y la tumba, es decir, la invención, la representación y la imaginación y la fe y la veneración son expresión de la superación de lo inmediato. Estas posibilidades radican y se realizan en la configuración biológica del ser humano. Mas ¿solo en dicha configuración?

Porque es necesario reconocer que, al pensamiento, la imaginación y la trascendencia, el *ser* del hombre, se une la radical experiencia humana, llamada, del *deber ser*, de la libertad moral. El ser humano es «el sujeto de la subjetividad misma, el “sí-mismo” de una libertad que ya no es fenoménica, que siempre seguirá siendo enigmática, incomprendible e insondable a sí misma y, sin embargo, siempre presente como polo complementario de todos los valores», los cuales «son esencial para un sujeto capaz de responder»<sup>1483</sup>. De ahí el intento de Jonas de reflexionar, partiendo de la ontología, sobre la esencia de esta libertad humana en relación con el resto de los seres vivos y con el conjunto de la naturaleza desembocando en una nueva ética de la responsabilidad. Siguiendo a Jonas, al adentrarnos metafísicamente<sup>1484</sup> en la trascendencia interna de esa libertad encontramos «las indicaciones necesarias para acercarse tanteando a un nuevo sentido de trascendencia y de eternidad»<sup>1485</sup>.

Quizá podemos vislumbrar en Jonas en este punto su *no* a cualquier tipo de reduccionismo, pues no hay un principio informativo que dé a la existencia humana una hoja de ruta a seguir, pero sí puede razonablemente suponerse la existencia de un *eros* que espera desde toda la eternidad que la vida despliegue todas sus posibilidades, hasta hacerse responsable de sí. Y he aquí la clave que, a nuestro juicio, transita toda la propuesta de nuestro autor.

Como se vio en el recorrido presentado en el primer capítulo si bien Jonas no fue un judío practicante, su conciencia judía bien arraigada, su formación en los libros proféticos y también en el cristianismo de la mano de Bultmann, le permitieron conocer y no lograr desprenderse de esa pregunta inherente a todo hombre referida a la eternidad y la inmortalidad. Hay un elemento presente en toda la concepción jonasiana de Dios,

---

<sup>1483</sup> MEC, p. 249.

<sup>1484</sup> En una metafísica que «debe dejar espacio para lo ciego, lo no planificado, lo azaroso, incalculable y lo extremadamente arriesgado de la empresa universal, en resumen, para la inmensa *aventura* con la que se comprometió el primer fundamento, suponiendo que en ella haya participado el espíritu, al emprender la Creación» MEC, p. 268.

<sup>1485</sup> PV, p. 252.

desde sus investigaciones sobre la gnosis, los estudios sobre San Agustín y sus últimos trabajos sobre la tragedia de Auschwitz y la creación del universo: la libertad, elemento común a todo lo orgánico que Jonas exige para que pueda ser comprendido en toda su profundidad permitiendo, así mismo, la comprensión profunda del ser humano. Por ello, un Dios que a la manera clásica conozca y pueda todo y, además, sea bueno, es incompatible con su propuesta. Buen conocedor de las propuestas sobre Dios de Aristóteles y Platón, Agustín y Spinoza, Pascal y Kant, pues las explicó durante años en sus cursos, es consciente de que ese Dios es incompatible tanto con sus presupuestos filosóficos como con los presupuestos científicos de su tiempo.

Pero, a veces, la amplitud de miras, mejor aún, la toma de muestras que Jonas hace del ambiente intelectual y científico de su tiempo no es lo suficientemente amplia. Así, si en la cuestión de la vida Jonas podría haber reconocido o leído la obra de numerosos vitalistas contemporáneos antes mencionados, del mismo modo ocurre con su concepción de Dios. Ésta, como se ha visto, parte de la cábala luriánica, pero también ha quedado apuntado cómo en los años 80 y 90, si bien Jonas tenía ya ochenta años, numerosos teólogos se abrían desde el judaísmo y desde el cristianismo a pensar, a repensar el lugar de Dios en la creación sosteniendo posturas muy similares a las suyas.

Un Dios que crea como hace el mar con la playa: retirándose. Pero retiro no implica desentendimiento, ni alejamiento, sino, y esto lo expresa Jonas con una magnífica metáfora, como una vela que alumbró al mundo y cuya llama oscila con nuestras acciones. Las luces y sombras de la llama sobre el mundo son fruto del mal que anida en el hombre. No sólo Auschwitz, sino también la destrucción ecológica de finales del siglo XX y principios del XXI, nos hacen caer en la cuenta del mal uso de la libertad humana. Quizá, sugerimos, este pueda deberse a ese tedio que produce la satisfacción de todas las necesidades materiales. El aspirar a un más solamente cuantitativo, el progreso desenfrenado, la búsqueda de técnicas para la inmortalidad a la vez que las prácticas para dejar morir, responden a la pérdida de la capacidad de asombro.

El hombre puede maravillarse cada día con la vida, hacerlo en cada instante de decisión, pues en ésta tiene entre sus manos a la eternidad, a ese Dios que espera anhelante de nosotros. El sinsentido del hombre, el vacío pascaliano, la pregunta de Unamuno son inherentes a nuestra condición. El responderla una tarea siempre abierta. Y en eso consiste el pensar filosófico al que emplazábamos en la introducción.

A estas especulaciones consagró Jonas toda su vida en su periplo por universidades y países. A costas con una filosofía occidental llegó a los EE. UU donde predominaba la filosofía pragmática y la analítica. Sin embargo, él nunca se desprendió de las grandes preguntas de la metafísica y la ontología, aunque intentó sentarlas sobre la base del diálogo con las ciencias del momento. En ocasiones lo consiguió y autores como Bertalanffy y Whitehead son claramente reconocibles en las bases epistémicas de su obra. También las reflexiones sobre la subjetividad parten del diálogo con la ciencia. Sin embargo, como se apuntaba, a nuestro juicio Jonas apenas intercambió, o al menos no quedan reflejadas en sus obras, impresiones con la filosofía biológica de su tiempo, basándose en ocasiones en un conocimiento apriorístico de la cuestión y en su bagaje aristotélico que hemos podido vislumbrar en la obra de Alfredo Marcos. En el nuestro, la propuesta de Maturana y Varela, ampliamente conocida, comparte con la jonasiana la comprensión del organismo como un todo metabólico que, en una paradójica relación de necesidad y libertad, establece distancia con el entorno. En el caso de Jonas esta ontología de la vida o incluso vitalismo metafísico partirá de la ciencia, pero intentará ir más allá de ella buscando el sentido, el significado de lo vivo y lo vivido.

El lastre de ser un filósofo con intereses metafísicos en EE. UU y el hecho de proponer una filosofía de la vida en Alemania, hizo que sus escritos sobre el organismo y la libertad, sobre el darwinismo y a su vez antropocentrismo, no fueran suficientemente estudiados. Tampoco ha ayudado a ello la dispersión que caracteriza su propuesta, algo que se intenta solventar en los últimos años con el inicio de las publicaciones completas de la misma. Es de destacar, por ejemplo, la presencia en el *Nachlass* de manuscritos sobre el problema del organismo en la Ciencia Moderna (signatura HJ-3-24<sup>a</sup>; HJ-13-25-3 y ss., y HJ-2-13-6), u otra carpeta con el título Organismo Material (HJ-3-24b), donde Jonas aborda interesantes nociones biológicas.

Lo mismo ocurre con la noción de Dios que, bebiendo del *tzimzum* luriánico va, sin embargo, a nuestro juicio, mucho más allá. Y así hemos intentado abordarlo en las páginas anteriores, trazando un recorrido previo por la concepción creacionista judeocristiana a la que Jonas dedicó tantos estudios. Sin embargo, como ya hemos señalado, tampoco nuestro autor dialoga aquí con las propuestas que los teólogos de la *kénosis* ofrecían. Igualmente, nuestro rastreo por la concepción jonasiana de Dios nos llevó a dialogar con Robert Spaemann o con Adolph Gesché y a indagar en el *Nachlass*

donde encontramos los inéditos mencionados en nuestra investigación (capítulo 9.1), los cuales esperamos traducir y publicar próximamente y donde Jonas presenta una *Theory of God*.

Por tanto, si hasta ahora hemos hecho un repaso por las ideas más sugerentes, son muchas las cuestiones que han quedado abiertas de cara a una investigación futura a la que esperamos poder dedicar el tiempo necesario. Sería relevante corregir la deficiencia apuntada y contextualizar la obra de filosofía de la vida de Jonas con autores más o menos coetáneos como Uexküll o Portmann, Christian de Duve, o más contemporáneo como Francisco José Ayala. También trazar el sugerente recorrido con los filósofos españoles Miguel de Unamuno y Ortega y Gasset, y seguir profundizando en las interrelaciones vitales y filosóficas con su generación: Anders, Arendt, Löwith o Lorenz. Otra cuestión en la que seguir ahondando y que, esperamos, pronto pueda dar frutos, es la búsqueda de similitudes con la obra de Spaemann que nos ha permitido adquirir una distancia crítica con la propuesta de nuestro autor. Para conseguir estos y otros objetivos será imprescindible el acceso al *Nachlass* jonasiano y a las obras completas en alemán que han comenzado a ser publicadas. Del mismo modo, es un reto dar a conocer el pensamiento de Jonas sobre las cuestiones abordadas en esta investigación y ponerlas de relieve en el actual debate filosófico español. Así ha sido durante estos años en los cuales la presencia del pensamiento jonasiano ha recorrido congresos filosóficos celebrados en Valencia, Murcia, Santiago de Compostela, Salamanca, Madrid o Lisboa, y que esperamos poder seguir haciendo.

Permita el lector que, antes de concluir, sean remarcados dos conceptos que corren el peligro de no ser bien entendidos en Jonas: su definición de libertad, la cual extiende hasta la mínima célula que establece un intercambio con el exterior y cuya formación de la misma membrana ya es para Jonas delimitación con el exterior aunque totalmente dependiente de éste; y, por otro lado, su definición de subjetividad, la cual ha intentado ser explicitada en el texto y en las notas a pie de página, pues puede llamar la atención la defensa de interioridad o subjetividad, que, como hemos mostrado, Jonas utiliza indistintamente, en toda la escala evolutiva. Esa subjetividad sin sujeto nos hace vislumbrar la presencia de fines en la naturaleza. Sin embargo, es en el *ser consciente* del ser humano donde se da un salto, imprevisible quizá, o esperado tal vez, en la historia



evolutiva que nos permitirá el paso del ser al deber ser, es decir, la fundamentación de una responsabilidad basada en el valor.

En penúltimo lugar, resaltar que es el misterio de la vida la idea central que ha ocupado y ocupa nuestra reflexión principal. La vida como ayuntamiento, como relación «entre lo finito y lo infinito, entre lo que abarcamos y lo que nos supera, entre lo visible y lo invisible, entre lo mismo y lo otro»<sup>1486</sup>. Una vida que lleva para Jonas, a la manera hobbesiana, su atrevida existencia particular en la materia, paradójica, lábil, insegura, rodeada de peligros, finita, profundamente hermanada con la muerte. Una muerte que no tiene la última palabra, pero que configura nuestro ser y nuestro hacer con la mirada puesta en el Rostro que vamos modelando en nuestro vivir y que abre a una vida con sentido, con sabiduría, atento al otro y al entorno que nos rodea.

Si nuestro objetivo era sacar a luz, dar a conocer y ordenar el pensamiento que sobre la vida propone Hans Jonas, al lector le corresponde ahora juzgar si lo hemos conseguido. Esperamos, en todo caso, haberle permitido adentrarse por la *filosofía de la vida en Hans Jonas* en un viaje entre dos aguas que, a la vez que iba ganando en profundidad, lo hacía también en mediatez respecto a su entorno, permitiendo al frágil organismo libre que autorreflexiona hacerlo sobre la dialéctica vida-muerte abierta a la trascendencia y, por ende, a la eternidad.

Reconociendo las limitaciones de nuestra obra, y las vías que han quedado abiertas para el estudio e investigación futuras, podríamos terminar esta reflexión quizá con las palabras de T. S. Eliot en *Little Gidding*:

And the end of all our exploring  
Will be to arrive where we started  
And know the place for the first time.

---

<sup>1486</sup> ESQUIROL, J.M., *La penúltima... op. cit.*, p. 15.

# **BIBLIOGRAFÍA**

## 1. FUENTES PRIMARIAS<sup>1487</sup>

- JONAS, H., «Technology and responsibility: reflections on the new tasks of ethics» en: *Social Research*, vol. 40, nº 1, 1973, pp. 31-54.
- JONAS, H., «Toward a Philosophy of Technology» en: *The Hastings Center Report*, vol. 9, nº 1, 1979, pp. 34-43.
- JONAS, H., «The Burden and Blessing of Mortality» en: *The Hastings Center Report*, vol. 22, nº 1, 1992, pp. 34-40.
- JONAS, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo para una ética de la civilización tecnológica* [Traducción de J.M. Fernández Retenaga], Herder Editorial, Barcelona 1995 [1ª edición digital 2014].
- JONAS, H., *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad* [Traducción C. Fortea], Paidós, Barcelona 1996.
- JONAS, H., *Pensar sobre Dios y otros ensayos* [Traducción de A. Ackermann], Herder, Barcelona 1998.
  - *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche* [Editado por A. Campo], Mimesis, Milán 2011.
- JONAS, H., *The Phenomenon of Life*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 2011 [1966].
- JONAS, H., *El principio vida. Hacia una biología filosófica* [Traducción de J. Mardomingo Sierra], Trotta, Madrid 2000.
  - *Organismus und Freiheit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973.
  - *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Suhrkamp, 1994.
- JONAS, H., *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística* [Traducción de J. Navarro], Institució Alfons el Magnànim, Valencia 2000.
- JONAS, H., *Más cerca del perverso fin y otros ensayos* [Traducción de I. Giner], Los Libros de la Catarata, Madrid 2001.

---

<sup>1487</sup> Se incluyen aquí las obras primarias utilizadas (tanto en español, inglés e italiano) en la investigación. Se puede encontrar un listado amplio de las obras de Jonas en: TIBALDEO, R.F., *op. cit.*, pp. 373-386; QUESADA, F., *op. cit.*, pp. 286-289.

- JONAS, H., *La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio* [editado por E. Spinelli], il melangolo, Génova 2001.
- JONAS, H., *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo* [Traducción M. Gutiérrez], Siruela, Madrid 2003.
- JONAS, H., *Poder o impotencia de la subjetividad* [Traducción de I. Giner], Paidós, Barcelona 2005.
- JONAS, H., *Memorias* [Traducción de I. Giner], Losada, Madrid 2005.
  - *Frontiere della vita, frontiere della tecnica* [Editado y traducido por V. Rasini], il Mulino, Bolonia 2011 [capítulos 1, 3, 9 y 10].
- JONAS, H., «Hannah Arendt: An Intimate Portrait en: *New England Review*, vol. 27, nº 2, 2006, pp. 133-142.
- JONAS, H., *Conoscere Dio. Una sfida al pensiero* [editado y traducido por C. Bonaldi], Edizioni AlboVersorio, Milán 2006.
- JONAS, H., *Philosophical Essays. From ancient creed to technological man* [Editado por C. Mitcham], Atropos, Nueva York 2010 (1980).
- JONAS, H., *Problemi di Libertà* [editado por Emidio Spinelli], Nino Aragno Editore, Turín 2010.
- JONAS, H., *Sulle cause e gli usi della filosofia e altri scritti inediti* [Traducción de F. Fossa], Edizioni ETS, Pisa 2017.

## 2. FUENTES SECUNDARIAS

### a. Monografías (total o parcialmente dedicadas a Hans Jonas)

- APEL, K-O., BECCHI, P., RICOEUR, P., *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, Edizioni Albo Versorio, Milán 2004.
- ANDERS, G., *Nosotros, los hijos de Eichmann. Carta abierta a Klaus Eichmann*, Paidós, Barcelona 2001.
- BARBARAS, R., *Introducción a una fenomenología de la vida*, Editorial Encuentro, Madrid 2014.
- BECCHI, P., *La vulnerabilità della vita*, La scuola di Pitagora editrice, Nápoles 2008.
- BONGARDT, M., BURCKHART, H., GORDON, J.S., NIELSEN-SIKORA, J., (ed.), *Hans Jonas-Handbuch Leben – Werk – Wirkung*, B. Metzler, Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2021.

- BOURETZ, P., *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*, Editorial Trotta, Madrid 2012.
- ESQUIROL, J.M., *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*, Gedisa, Barcelona 2011.
- TIBALDEO, R.F., *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas*, Mimesis Edizioni, Milán 2009.
- FURIOSI, M.L., *Uomo e natura nel pensiero di Hans Jonas*, Vita e pensiero, Milán 2003.
- LUBARSKY, S.B., RAY GRIFFIN, D., *Jewish Theology and Process Thought*, State University of New York Press, 1996.
- QUESADA, F., *La bioética de la responsabilidad según Hans Jonas*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2018.
- RUSSO, N., *La biologia filosofica di Hans Jonas*, Guida Editore, Nápoles 2004.
- THEIS, R., *Hans Jonas. Etappen seines Denkwegs*, Springer VS, Wiesbaden 2019.
- TIROSH-SAMUELSON, H., WIESE, CH., *The Legacy of Hans Jonas*, Brill, Boston 2008.
- WELLISTONY C. V., *Hans Jonas e a filosofia da mente*. Paulus Editora, 2016. Edición de Kindle.
- WIESE, Ch., *The life and thought of Hans Jonas: Jewish dimensions*, Brandeis University Press, Waltham 2007.

#### **b. Tesis doctorales en España**

- ARCAS, P., *Hans Jonas y El Principio de Responsabilidad: del Optimismo Científico-Técnico a la Prudencia Responsable* [Tesis doctoral], Universidad de Granada, 2007.
- INSURREALDE, G.E., *Organismo y responsabilidad en la ética ontológica de Hans Jonas* [Tesis doctoral], Universidad Pontificia Comillas, 2007.
- LAJARA, M.M., *La imatge de l'home i el genoma humà. Una anàlisi del pensament de Hans Jonas* [Tesis doctoral], Universitat Ramon Llull, 2008.
- LECAROS, J.A., *La fundamentación ontológica de la ética de la responsabilidad de Hans Jonas: El vínculo entre bíos, télos y éthos* [Tesis doctoral], Universidad Complutense, 2015.

- MIRANDA, A.L., *El principio de responsabilidad en Hans Jonas. Génesis, posibilidades y límites de una ética en la era de la civilización tecnológica*, Universidad del País Vasco, 2009.
- TIGGES, L., *La concepción del hombre en el realismo utópico: Ernst Bloch y su crítica por Hans Jonas* [Tesis doctoral], Universidad de Murcia, 2011.

### **c. Artículos o capítulos de libros**

- ALONSO, M., «El concepto de distanciamiento en la antropología filosófica del siglo XX: Ortega, Blumenberg y Jonas» en: *Eikasía: revista de filosofía*, nº 86, 2019, pp. 115-136.
- ALTINI, C., «*Potentia Dei*. Profecía e Historia en Gershom Scholem y Hans Jonas», en: ALTINI, C., *La Fábrica de la Soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires 2005, pp. 185-212.
- ALVES, E., CABRAL DA SILVA, A.F., «Hans Jonas e os pressupostos filosóficos do darwinismo: A ideia moderna de origem e sua aplicação mecanicista ao reino da vida» en: *Problemata: Revista Internacional de Filosofía*, vol. 9, nº 4, 2018, pp. 106-124.
- AMO USANOS, R., «Del mecanicismo a la nueva biología: una lectura de "El principio vida" de Hans Jonas» en: *Diálogo filosófico*, nº 74, 2009, pp. 249-265.
- BECCHI, P., «La ética en la era de la técnica: elementos para una crítica a Karl-Otto Apel y Hans Jonas» en: *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº 25, 2002, pp. 117-137.
- BAZIN, D., «A Reading of the conception of man in Hans Jonas' works: Between Nature and Responsibility. An Environmental Ethics Approach» en: *Éthique et économique/Ethics and Economics*, vol. 2, nº 2, 2004, pp. 1-17.
- BECCHI, P., «Hans Jonas, la nuova definizione di morte e il problema del trapianto di organi: una prima approssimazione» en: *Ragion pratica*, nº. 27, 2006, pp. 501-514.
- BECCHI, P., «La ética en la era de la técnica. Elementos para una crítica a Karl-Otto Apel y Hans Jonas» en: *DOXA. Cuadernos de filosofía del derecho*, nº 25, 2002, pp. 117-137.
- BECCHI, P., TIBALDEO, R.F., «The vulnerability of life in the philosophy of Hans Jonas», en: MASFERRER, A. (ed.), GARCÍA, E. (ed.), *Human dignity of the vulnerable in the age of rights. Interdisciplinary perspectives*, Springer, Cham 2016.

- BLANCO, C.: «Vida, interioridad y lucha. Una definición de la vida en diálogo con H. Plessner y H. Jonas» en: *Ideas y valores*, vol. LXII, nº 151, 2013, pp. 129-141.
- BOBSIN, M.B., «Aberturas para o mundo: da sensibilidade vegetativa ao fenômeno mental humano no pensamento de Hans Jonas» en: *Pensando. Revista de Filosofia*, vol. 7, nº 14, 2016, pp. 90-116.
- BURGUI, M., «Hans Jonas: conservación de la Naturaleza, conservación de la vida» en: *Cuadernos de Bioética*, XXVI, 2015, pp. 253-266.
- CHIARELLO, M., «O transanimal no Homem: sobre a Questão da Animalidade em Hans Jonas» en: *Trans/Form/Ação [online]*, vol. 39, nº 4, 2016, pp.173-196.
- CIVIT, A., «Hans Jonas i l'ètica de la comunicació» en: *Ars Brevis*, nº 7, 2001, pp. 67-84.
- CLAVIER, P., «Hans Jonas' feeble theodicy: how on earth could God retire?» en: *European Journal For Philosophy Of Religion* 3/2, Otoño 2011, pp. 305-322.
- DOMINGO MORATALLA, A., «Cuidado y responsabilidad: de Hans Jonas a Carol Gilligan» en: *Pensamiento*, vol. 75, nº 283, 2019, pp. 357-373.
- DOMINGO MORATALLA, A., *Condición humana y ecología integral: horizontes educativos para una ciudadanía global*, PPC, Madrid 2017.
- DOMINGO MORATALLA, T., «La ética antropológica de Hans Jonas en el horizonte de la fenomenología hermenéutica» en: *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 39, 2007, pp. 373-380.
- DOMINGO MORATALLA, T., «El mundo en nuestras manos. La ética antropológica de Hans Jonas» en: *Diálogo filosófico*, nº 49, 2001, pp. 37-60.
- DOMINGO MORATALLA, T., «De la experiencia de fragilidad a la exigencia de responsabilidad» en: *Crítica*, 980, 2012, pp. 35-38.
- DOS SANTOS, R., «Responsabilidade e consequencialismo na ética de Hans Jonas» en: *Revista Filosofia Aurora*, v. 24, nº 35, 2012, pp. 417-433.
- DOS SANTOS, R., «O problema da técnica e a crítica à tradição na ética de Hans Jonas» en: *Dissertatio*, nº 30, 2009, pp. 269-291.
- ECHEVERRÍA, J., «El principio de responsabilidad. Ensayo de una axiología para la tecnociencia» en: *Isegoría*, nº 29, 2003, pp. 125-137.
- TIBALDEO, R.F., «Animale, “transanimale” e umano nel pensiero di Hans Jonas» en: *Pensando, Revista de Filosofia*, vol. 6, nº 11, 2015, pp. 415-435.

- TIBALDEO, R.F., «“Quaestio mihi factus sum”. L’immagine dell’essere umano nella filosofia di Hans Jonas» en: *Anuario Filosófico*, vol. 33, pp. 437-461.
- TIBALDEO, R.F., BECCHI, P., «Natura, natura humana, transumano: il contributo di Hans Jonas» en: *Cosmopolis, Revista di filosofia e teoría política*, vol. XII, nº 2, 2016, pp. 1-7.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., *El apriori del mundo de la vida: fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Anthropos, Barcelona 1989.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., «Entre la curiosidad y el temor: ¿puede fundamentarse una ética medioambiental cosmopolita sobre estados de ánimo emocionales?» en: *Daimon: Revista de filosofía*, nº 29, 2003, pp. 71-86.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M., «El concepto de responsabilidad en ética medioambiental: análisis y cautelas» en: *Brocar*, nº 27, 2003, pp. 235-260.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., «El incremento de responsabilidad en la ética medioambiental» en: *Recerca. Revista de pensament i analisi*, nº 4, 2004, pp. 79-94.
- GIME, C., *A naturaleza humana em Hans Jonas: uma proposta sobre o fundamento metafísico da crise antropo-ecológica actual*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1999.
- GONZÁLEZ, G., «El principio de responsabilidad de Hans Jonas a la luz de la conciencia ecológica» en: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, nº 46, 2015, pp. 125-146.
- LECAROS URZÚA, A., «Hacia una autonomía encarnada: consideraciones desde un ethos de la finitud y vulnerabilidad» en: *Revista Latinoamericana de Bioética*, nº 16 (2), 2016, pp. 162-187.
- LUZIA, Á., «Sobre las condiciones de posibilidad y validez de la responsabilidad. Un análisis de la crítica a la ética jonasiana», en: LAWLER, D., VACCARI, A., BLANCO, J., *La técnica en cuestión*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo, Universidad Abierta Interamericana, 2017.
- MACRAIGNE, S., «Identidad bio-lógica: sobre la constitución de la identidad en la biología filosófica de Hans Jonas» en: *Revista Latinoamericana de Bioética*, vol. 13, nº 1, 2013, pp. 34-49.
- MARTÍNEZ, M.A., «Vida y valor en Max Scheler y Hans Jonas» en: *Pensamiento al margen. Revista digital*, nº especial 55 Congreso de Filosofía joven, 2019, pp. 271-290.



- MICHELINI, F., WUNSCH, M., STEDEROTH, D., «Philosophy of nature and organism's autonomy: on Hegel, Plessner and Jonas' theories of living beings» en: *HPLS*, 2018, pp. 40-56.
- MITCHAM, C., «Philosophical Biology and Environmentalism» en: TIROSH-SAMUELSON, H., WIESE, CH., *The Legacy of Hans Jonas*, Brill, Boston 2008.
- NERY, R., «Da ontologia da vida à ontologia da morte: Notas sobre a filosofia orgânica de Hans Jonas» en: *Inquietude*, vol. 9, nº 1, 2018, pp. 81-95.
- NIURKA, A.; IZARRA, N., «De la noción de Naturaleza a la Responsabilidad, en Hans Jonas» en: *La lámpara de Diógenes, revista de filosofía*, nº 14-15, 2007, pp. 127-135.
- NUNES, L., «A interpretação do corpo na filosofia de Hans Jonas» en: *Aufklärung*, vol. 6, nº 1, 2019, pp. 121-132.
- NÚÑEZ DE CASTRO, I., «Génesis de la vida desde la dinámica procesual de la materia» en: *Pensamiento. Revista de Información e Investigación Filosófica*, vol. 64, nº 262, 2008, pp. 741-770.
- OLIVEIRA, J., *Compreender Hans Jonas*, Editora Vozes, Petrópolis 2014.
- OLIVEIRA, J., «A Teoria de Deus e o desafio do nihilismo: Hans Jonas a propósito de Nietzsche» en: *Ethic@*, v. 16, nº 1, 2017, pp. 127 – 146.
- OLIVEIRA, J., «A abertura: humano, animal e animalidade na filosofia de Hans Jonas» en: *Direito & Práxis*, vol. 9, nº, 2018, pp. 2382-2401.
- OLIVEIRA, J., «A interpretação analógica das relações entre niilismo gnóstico e niilismo existencialista segundo Hans Jonas» en: *Síntese: Revista de Filosofia*, vol. 41, nº 129, 2014, pp. 101-127.
- PICCOLELLA, P., *Il limite di Prometeo. Pensare Uomo, Natura e Dio con Hans Jonas*, Lithos, Roma 2006.
- PINSART, MARIE-GENEVIÈRE, *Hans Jonas et la liberté: dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2002.
- POMMIER, E., «La phénoménologie de la vie de Hans Jonas en débat avec la conception spinoziste de l' organisme» en: *Revista Conatus*, vol. 4, nº 7, 2010, pp. 17-30.
- POMMIER, E., «La posibilidad de la historia en la época de la responsabilidad. Vida, historia y ética en Hans Jonas» en: *Anuario Filosófico*, 50/3, 2017, pp. 575-600.

- POMMIER, E., «Ética e política em Hans Jonas e Hannah Arendt» en: *Revista de Filosofia: Aurora*, vol. 28, nº 43 enero, 2016, pp. 227-248.
- POMMIER, E., «Life and Anthropology: A Discussion between Kantian Criticism and Jonasian Ontology» en: *Giornale Critico di Storia delle Idee*, nº 14, 2015, pp. 123-136.
- POMMIER, E., «El fenómeno de la vida bajo el prisma de Hans Jonas y de Maurice Merleau-Ponty» en: *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, n 19, 2020, pp. 4-18.
- QUESADA RODRÍGUEZ, F., *La antropología filosófica de Hans Jonas: ontología y ética de la responsabilidad*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2014.
- RESTREPO, J. C., «La teoría de la responsabilidad como imperativo ético. Hans Jonas y el principio axiológico para la tecnociencia» en: *Escritos*, vol. 19, nº 42, 2011, pp. 79-121.
- ROBBERECHTS, B., «La técnica en su relación con el organismo: la herramienta y después» [Traducción de R. Zapata Cano] en *Revista Trilogía*, nº 8, enero-junio 2013, pp. 131-148.
- ROSALES, A., «Hans Jonas y el determinismo tecnológico» en: *Revista Filosofía Universidad Costa Rica*, XXXVII, nº 93, 1999, pp. 313-320.
- ROSALES, A., «Hans Jonas, “El concepto de Dios después de Auschwitz” y su relación con la idea de un pensamiento posmetafísico» en: *Areté*, Revista de Filosofía Vol. XV, nº 2, 2003 pp. 267-302.
- ROSALES, A., «Nihilismo y tecnología. Hans Jonas y la filosofía de la historia» en: *Sapientia*, vol. LVI, nº 209, pp. 213-235.
- RUBENSTEIN, A., «Hans Jonas: A Study in Biology and Ethics» en: *Society*, nº 46, 2009, pp. 160-167.
- RUBIO, R., «¿Cuál es la relación entre el *Eidos* representacional y el *Eidos* perceptivo en Hans Jonas?». Trabajo presentado en el Seminario Fenomenología de la imagen, Universidad Alberto Hurtado. URL: [https://www.academia.edu/14013023/Eidos\\_Representacional\\_y\\_Conceptual\\_en\\_Hans\\_Jonas](https://www.academia.edu/14013023/Eidos_Representacional_y_Conceptual_en_Hans_Jonas)
- RUBIO, R., «Hans Jonas como teórico de la imagen» en: *Alter* [En línea], nº 22, 2014, consultado el 16 diciembre 2017. URL: <http://journals.openedition.org/alter/293>

- SÁNCHEZ LEÓN, A., «Elementos principales de la crítica de Hans Jonas a la modernidad» en *Mayéutica*, vol. 38, nº 85, 2012, pp. 103-109.
- SANTOS DO, R., «Responsabilidade e consequencialismo na ética de Hans Jonas» en: *Revista de Filosofia Aurora*, vol. 24, nº 35, 2012, p. 417-433.
- SERANI, A., LAILHACAR, Y., «La conducta animal y lo transanimal en el hombre en la biología filosófica de Hans Jonas» en: *Intus-Legere Filosofia*, vol. 8, nº 2, 2014, pp. 9-22.
- SUÁREZ MÜLLER, F., «From an Existentialist God to the God of Existence. The Theological Conjectures of Hans Jonas» en: *Sophia. International Journal of Philosophy and Traditions* Springer, vol. 53, nº 1, 2013, pp. 657-672.
- TATIÁN, D., «Hans Jonas: un rampante apocalipsis» en: *Nombres. Revista de Filosofía*, nº 7, 1996, pp. 23-29.
- TÉLLEZ, G., «Homo pictor: la ontología de la imagen en Hans Jonas» en: *Mutatits Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, nº 2, 2014, pp. 111-126.
- VOGEL, L., «Evolution and the meaning of being: Heidegger, Jonas and Nihilism» en: *Cont. Philos Rev*, nº 51, 2018, pp. 65-79.

### **3. OTRAS FUENTES CONSULTADAS**

#### **a. Libros**

- AGAMBEN, G., *Lo abierto. El hombre y el animal*, Pre-Textos, Valencia 2005.
- AGUSTÍN, S., *Tratado sobre la santísima trinidad* [Edición de L. Arias], BAC, Madrid 1956.
- AGUSTÍN, S., *Confesiones* [edición de A. Custodio Vega], BAC, Madrid 1974.
- ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993.
- ARENDT, H., *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona 1998.
- ARANA, J., *La conciencia inexplicada*, Biblioteca Nueva, Madrid 2015.
- ARISTÓTELES, *Política* [Traducción de M. García Valdés], Gredos, Madrid 1988.
- ARISTÓTELES, *Investigación sobre los animales* [Traducción de J. Palí Bonet], Gredos, Madrid 1992.
- ARISTÓTELES, *Física* [Edición de G. R. de Echandía], Gredos, Madrid 1995.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid 2018.

- ARREGUI, J.V., *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid 1991.
- ATTFIELD, R., *Environmental Ethics: An Overview for the Twenty-First Century*, Polity, 2014.
- ATTFIELD, R., *Ethics of the Global Environment*, Edinburgh University Press, 2015.
- ATTFIELD, R., *Environmental Ethics: A Very Short Introduction*, OUP Oxford, Oxford 2018.
- AYALA, F.J., *La teoría de la evolución, de Darwin a los últimos avances de la genética*, Temas de Hoy, Madrid 1999
- AYALA, F.J., *Darwin y el diseño inteligente*, Alianza Editorial, Madrid 2007.
- BACON, F., *El avance del saber*, Alianza Editorial, Madrid 1988.
- BAUMAN, Z., *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Barcelona 2005.
- BECH, J.M., *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Anthropos, Barcelona 2005.
- BERMEJO, D. (ed.), *Pensar después de Darwin. Ciencia, filosofía y teología en diálogo*, Sal Terrae, Santander 2014.
- BERMEJO, F., *El maniqueísmo: estudio introductorio*, Trotta, Madrid 2008.
- BERNSTEIN, R.J., *El mal radical*, Prometeo Libros, Buenos Aires 2012.
- BONHOEFFER, D., *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca 2018.
- BOSSI, L., *Historia natural del alma*, A. Machado Libros, Madrid 2008.
- BÖTTIGHEIMER, C., *¿Cómo actúa Dios en el mundo?*, Salamanca, Sígueme, 2015.
- BLANCO, C., *Conciencia y mismidad*, Dykinson, Madrid, 2013.
- BLANCO, C., *Historia de la neurociencia*, Biblioteca Nueva, Madrid 2014.
- BURY, J., *La idea del progreso*, Alianza Editorial, Madrid 2009.
- BRAKKE, D., *Los gnósticos. Mito, ritual y diversidad en el cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2013.
- BRIONES, C., FERNÁNDEZ SOTO, A., BERMÚDEZ DE CASTRO, J.M., *Orígenes*, Crítica, Barcelona 2015.
- BUBER, M., *Yo y tú*, Herder, Barcelona 2017.
- CANNOBIO, G., *Sobre el alma. Más allá de mente y cerebro*, Sígueme, Salamanca 2010.

- CAÑON, C.; VILLAR, A. (eds.), *Ética pensada y compartida*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2009.
- CASSIRER, E., *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México 1967.
- CELA, C.J., AYALA, F.J., *Senderos de la evolución humana*, Alianza Editorial, Madrid 2001.
- CHAUVET, L.M., *Símbolo y sacramento*, Herder, Barcelona 1991.
- CHOZA, J., *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid 1988.
- CHUVIECO, E., ALEXANDER, D. (coord.), *Ciencia y religión en el siglo XXI: recuperar el diálogo*, Fundación Ramón Areces, Madrid 2012.
- CLELAND, C.E. (comps.), *La esencia de la vida*, FCE, México 2016.
- COMTE-SPONVILLE, A., *Sobre el cuerpo*, Paidós, Madrid 2009.
- CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid 1991.
- CONILL, J., *Intimidad corporal y persona humana: de Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Tecnos, Madrid 2019.
- COURTINE, J-J. (coord.), CORBIN, A. (coord.), VIGARELLO, G. (coord.), *Historia del cuerpo*, Taurus, Madrid 2005.
- CROSBY, J.F., *La interioridad de la persona humana*, Ediciones Encuentro, Madrid 2007.
- DAMASIO, A., *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Ediciones Destino, Barcelona 2005.
- DAMASIO, A., *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, Ediciones Destino, Barcelona 2006.
- DAMASIO, A., *El cerebro creó al hombre*, Editorial Planeta, Barcelona 2010.
- DENTON, D., *El despertar de la conciencia*, Paidós, Barcelona 2009.
- DESCARTES, R., *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Espasa Calpe, Madrid 2006.
- DIÉGUEZ, A., *La vida bajo escrutinio*, Biblioteca Buridán, Barcelona 2012.
- DIÉGUEZ, A., *Transhumanismo: La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Herder Editorial, 2017. Edición de Kindle.
- DUCH, LL., *Antropología de la vida cotidiana*, Trotta, Madrid 2002.
- DUCH, Ll., *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007.

- EDWARDS, D., *Aliento de vida. Una teología del Espíritu creador*, Editorial del Verbo Divino, Estella 2010.
- EMPÉDOCLES, *Sobre la naturaleza de los seres y las purificaciones*, Aguilar, Buenos Aires 1981.
- ENTRALGO, L., *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, Madrid 1992.
- FACKENHEIM, E.L., *La presencia de Dios en la historia*, Sígueme, Salamanca 2002.
- FUSTER, J., *Cerebro y libertad*, Ariel, Barcelona, 2014.
- FRANKL, V.E., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 2004.
- GARCÍA CUADRADO, J.A., *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre*, EUNSA, Pamplona 2014.
- GARCÍA DONCEL, M., *El diálogo Teología-Ciencias hoy. II. Perspectivas científica y teológica*, Ed. Cristianisme i Justícia, Barcelona 2003.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M., (ed.), *Ética del Medio Ambiente. Problemas, perspectivas e historia*, Tecnos, Madrid 1997.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M., *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*, Tecnos, Madrid 2001.
- GARCÍA-VALDECASAS, M., MURILLO, J.I., BARRET, N.F., *Biology and Subjectivity. Philosophical Contributions to Non-reductive Neuroscience*, Springer, 2016.
- GAZZANIGA, M., *¿Qué nos hace humanos?: La explicación científica de nuestra singularidad como especie*, Paidós, Barcelona 2010.
- GEHLEN, A., *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca 1980.
- GESCHÉ, A., *El cosmos*, Sígueme, Salamanca 2005.
- GESCHÉ, A., *El hombre. Dios para pensar II*, Sígueme, Salamanca 2010.
- GEVAERT, J., *El problema del hombre*, Sígueme, Salamanca 2003.
- GONZÁLEZ QUIRÓS, J.L., *Mente y cerebro*, Iberediciones, Madrid 1994.
- GONZÁLEZ RECIO, J.L., *Teorías de la vida*, Síntesis, Madrid 2004.
- HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona 2010.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2003.
- HEIDEGGER, M., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid 2006.

- HOTTOIS, G., *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*, Editorial Anthropos, Barcelona 1991.
- HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid 1992.
- JOHNSON, M.R., *Aristotle on Teleology*, Oxford University Press, 2005.
- KANT, I., *Crítica de la razón pura* [prólogo, traducción, notas e índices Pedro Ribas], Alfaguara, Madrid 1978.
- KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* [Edición de Roberto R. Aramayo], Alianza Editorial, Madrid 2012.
- KÜNG, H., *¿Existe Dios?*, Ediciones cristiandad, Madrid 1979.
- KWIATKOWSKA, T. et al., *Los caminos de la ética ambiental*, CONACYT/IPN, Ciudad de México 2006.
- LAPLACE, P. S., *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*. Alianza, Madrid 1985.
- LÉVINAS, E., *Difícil libertad*, Caparrós Editores, Madrid 2004.
- LIPOTEVSKY, G., *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona 2011.
- LOMBO, J.A.; GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *La unidad de la persona. Aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*, EUNSA, Pamplona 2013.
- LOMBO, J. Á., GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *Biología y racionalidad. El carácter distintivo del cuerpo humano*, EUNSA, Pamplona 2016.
- MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona 2001.
- MAYR, E., *Así es la biología*, Debate, Barcelona 2016.
- MARCOS, A., *Aristóteles y otros animales. Una lectura filosófica de la biología aristotélica*, PPU, Barcelona, 1996.
- MARCOS, A., *Ética ambiental*, Universidad de Valladolid, Secretaria de Publicaciones e Intercambio Editorial, Valladolid 2001.
- MARCOS, A.- PÉREZ, M., *Meditación de la naturaleza humana*, BAC, Madrid 2018.
- MARÍAS, J., *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*, Revista de Occidente, Madrid 1970.
- MICHELINI, F., *Il vivente e la mancanza*, Mimesis, Milán 2011.
- MOLTMANN, J., *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Sígueme, Salamanca 1983.
- MOLTMANN, J., *Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca 1987.

- MORENO, A., *Éticas de la vida: la emergencia de un nuevo paradigma*, Alezeia, Murcia 2013.
- MORGADO, I., *Cómo percibimos el mundo*, Ariel, Barcelona 2012
- MOYA, A., *Naturaleza y futuro del hombre*, Editorial Síntesis, Madrid 2011.
- MUMFORD, L., *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Pepitas de calabaza, Logroño 2017.
- NAREDO, J.M., *Raíces económicas del deterioro ecológico y social: más allá de los dogmas*, Siglo XXI Editores, Madrid 2007.
- OPARIN, A., *El origen de la vida*, Akal, Madrid 2015.
- ORTEGA Y GASSET, J., «¿Qué es filosofía?», en: *Obras completas*, vol. VII, Revista de Occidente, Madrid 1964.
- PAGANO, P., *Filosofia ambientale*, Fidenza, Mattioli, 2006.
- PASCAL, B., *Los provinciales; Opúsculos; Cartas; Pensamientos; Obras matemáticas; Obras físicas*; (Edición de Alicia Villar), Gredos, Madrid 2012.
- PASCAL, B., *Pensamientos* [Traducción de X. Zubiri], Alianza, Madrid 2015.
- PERA, C., *Pensar desde el cuerpo. Ensayo sobre la corporeidad humana*, Triacastela, Madrid 2006.
- PLESSNER, H., *La risa y el llanto*, Trotta, Madrid 2007.
- PLESSNER, H., *I gradi dell' organico e l'uomo. Introduzione all' antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri editore, Turín 2006.
- POLKINGHORNE, J. (ed.), *La obra del amor. La creación como kénosis*, Editorial del Verbo Divino, Estella 2008.
- PRIETO, L.J., *En torno al animal racional. Ensayos de antropología biológica*, Editorial UFV, Madrid 2017.
- QUOIST, M., *Construir al hombre*, Sígueme, Salamanca 1999.
- RORTY, R., *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, 1999, (edición Kindle).
- ROSENZWEIG, F., *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997.
- ROVIRA, R., *Falsos saberes*, Biblioteca Nueva, Madrid 2013.
- RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988.
- SANGUINETI, J.J., *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*, Ediciones Palabra, Madrid 2007.



- SAN ANSELMO, *Proslogion* [Traducción de J. Velarde Lombraña], Tecnos, Madrid 1998.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* [Editado por S. Fuster], BAC, Madrid 2001.
- SARTRE, J-P., *El ser y la nada*, Alianza, Madrid 1984.
- SCHOLEM, G., *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI editores, Madrid 1979.
- SCHOLEM, G., *La Cabala*, Edizioni Mediterranee, Roma 1992.
- SCHOLEM, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 1996.
- SEARLE, J., *El misterio de la conciencia*, Barcelona, Paidós 2009.
- SPAEMANN, R., *El rumor inmortal*, Rialp, Madrid 2017.
- SPINOZA, B., *Ética*, Parte II, Lema IV, Editorial Alianza, Madrid 2011.
- SCHRÖDINGER, E., *¿Qué es la vida?*, Tusquets, Barcelona 1983.
- SCHUMACHER, B., *Muerte y mortalidad*, Herder, Barcelona 2018.
- SPICKER, S.F. (ed.), *Organism, Medicine, and Metaphysics*, Publishing Company, Dordrecht 1978.
- STAROBINSKI, J., *Razones del cuerpo*, Cuatro Ediciones, Madrid 2002.
- TATAY, J., *Ecología integral: la recepción católica del reto de la sostenibilidad*, BAC, Madrid 2018.
- TORRES QUEIRUGA, A., *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, Trotta, Madrid 2011.
- UNAMUNO, M., *Vida de don Quijote y Sancho*, Renacimiento, Madrid 1914
- UNAMUNO, M., *Diario íntimo*, en *Obras Completas*, Biblioteca Castro, Volumen VII, Madrid 2005.
- UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida. Tratado del amor de Dios*, Tecnos, Madrid 2005.
- VICENTE ARREGUI, J., *El horror de morir*, Tibidabo, Barcelona 1992.
- VILLAR, A., *Pascal: ciencia y creencia*, Ediciones pedagógicas, Madrid 1994.
- VILLAR, A., SÁNCHEZ ORANTOS, A. (ed.), *Una ciencia humana*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2014.
- VOLTAIRE – ROUSSEAU, *En torno al mal y la desdicha* [edición de A. Villar], Alianza Editorial, Madrid 1995.
- WEBER, M., *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid 1979.

- WHITEHEAD, A.N., *Proceso y Realidad*, Editorial Losada, Buenos Aires 1956.
- WIESEL, E., *La noche, el alba, el día*, Muchnik Editores, Barcelona 1986.
- XOLOCOTZI, A., GIBU, R., *Fenomenología del cuerpo y la hermenéutica de la corporeidad*, Plaza y Valdés, Madrid 2014.
- YEPES, R., *Fundamentos de antropología: un ideal de la excelencia humana*, EUNSA, Pamplona 1996.
- ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1984.

#### **b. Artículos**

- ALVARADO, J., MACHADO, I., «La idea de Dios y las preguntas de la razón pura» en: *La Colmena*, nº 96, octubre-diciembre, 2017, pp. 89-102.
- ARMENGOL, G., «Whitehead y la imagen de Dios desde la ciencia» en: *Pensamiento*, vol. 63, nº 238, 2007, pp. 801-806.
- AZNAR, J., «El origen del Universo y la existencia de Dios» en: *SCIO. Revista de Filosofía*, nº 12, noviembre de 2016, pp. 179-200.
- BACCA, J.D., «A.N. Whitehead o la metafísica del ser actual», en: *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Editorial Anthropos, Barcelona 1990, pp. 407-549.
- BARAHONA, A., TORRENS, E., «El *Telos* aristotélico y su influencia en la biología moderna» en: *Ludus Vitalis*, vol. XII, nº 21, 2004, pp. 161-178.
- BARBOUR, I.G., «El poder divino: un enfoque procesual», en: POLKINGHORNE, J. (ed.), *La obra del amor. La creación como kénosis*, Editorial del Verbo Divino, Estella 2008, pp. 21-43.
- BENÉITEZ, J.J., «Reflexiones sobre la naturaleza humana en el pensamiento de Aristóteles» en: *Revista de Filosofía*, vol. 36, nº1, 2011, pp. 7-28.
- CANO, D., «Teleología en el pensamiento biofilosófico de F. J. Ayala» en: *Pensamiento*, vol. 65, nº 246, 2009, pp. 914-946.
- COLLADO GONZÁLEZ, S., «Teoría de la Evolución», en: FERNÁNDEZ LABASTIDA, F. – MERCADO, J. A. (ed.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/evolucion/Evolucion.html>
- CONILL, J., «La superación del naturalismo en Ortega y Gasset» en: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 46, enero-junio, 2012, pp. 167-192.

- CONILL, J., «La intimidad corporal y sus bases neurobiológicas» en: *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 72, nº 273, 2016, pp. 789-807.
- DIÉGUEZ, A., «¿Es la vida un género natural? Dificultades para lograr una definición del concepto de vida» en: *ArtefaCToS*, vol. 1, nº 1, 2008, pp. 81-100.
- ECHEVERRÍA, J., «Axiología y ontología: los valores de la ciencia como funciones no saturadas» en: *Argumentos de Razón Técnica*, nº 5, 2002, pp. 21-37.
- ENJUTO, J., «A.N. Whitehead y la metafísica» en: *Diánoia*, vol. 15, nº 15, 1969, pp. 79-86.
- FORTE, B., «El tiempo, esplendor de Dios» en: *Revista Teología*, Tomo XLI, nº 83, 2004, pp. 7-17.
- GARAY, I., «Argumento ontológico», en: VANNEY, C.E., SILVA, I., FRANCK, J.F., *Diccionario Interdisciplinar Austral*, 2017, [http://dia.austral.edu.ar/Argumento\\_ontol%C3%B3gico](http://dia.austral.edu.ar/Argumento_ontol%C3%B3gico)
- GARCÍA PEÑA, I., «Animal racional: breve historia de una definición» en; *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 27, 2010, pp. 295-313.
- GARCÍA PEÑA, I., «El concepto de *physis* en Platón: entre los pluralistas y Aristóteles» en: *Revista de Filosofía* 45 (2), 2020, pp. 397-411.
- GLANNON, W., «Identity, prudential concern, and extended lives» en: *Bioethics*, 16/3, 2002, pp. 266-283.
- GÓMEZ, A., «Conocimiento y Proceso en la filosofía orgánica de Whitehead» en: *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 66, nº 250, 2010, pp. 687-717.
- GONZÁLEZ RECIO, J.L., «El tenaz espectro del vitalismo» en: *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, nº extra 1, 1992, pp. 823-838.
- GONZÁLEZ-JARA, A., «La posicionalidad excéntrica del hombre» en: *Anuario Filosófico*, 4, 1971, pp. 117-181.
- GREENE, M., «El concepto de posicionalidad. Introducción a la filosofía de Helmuth Plessner» en *Convivium*, nº 22, 1966, pp. 39-61.
- JAUME, A.L., «La teleología aristotélica como una inferencia a la mejor explicación: un análisis epistemológico del Principio de Finalidad en el Libro II de la *Física* de Aristóteles» en: *ÁGORA*, vol. 32, nº 2, 2013, pp. 29-47.

- JOUVE, N., «Mente y cerebro... ¿reduccionismo biológico?» en: *Naturaleza y Libertad*, nº 7, 2016, pp. 145-158.
- JUSTO, E.J., «Vida inmortal y eternidad. Sobre el proyecto transhumanista de inmortalidad» en: *Scientia et Fides*, nº 7 (2), 2019, pp. 233-246.
- MARCOS, A., «Figuras contemporáneas de la teleología» en: *Diálogo Filosófico*, nº 83, 2012, pp. 4-32.
- MARCOS, A., «Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo» en: *ArtefCToS. Revista de estudios de la ciencia y la tecnología*, vol. 7, nº 2, 2018, pp. 107-125.
- MARCOS, A., PÉREZ-MARCOS, M., «Caverna 2.0. Las raíces dualistas del transhumanismo» en: *Scientia et Fides*, nº 7 (2), 2019, pp. 23-40.
- MAGISTRALI, D., «Historias de Matemáticas. Lógica y Dios: la tentación de lo absoluto» en: *Revista "Pensamiento matemático"*, vol. VI, nº 2, octubre 2016, pp. 105-119.
- MARTÍNEZ, J., «La teología de la creación a la luz de la ciencia. Presente y futuro en la constante tarea de renovar la Teología de la Creación» en: *Scientia et Fides*, nº 7 (1), 2019, pp. 183-205.
- MELERO, J.M., «A vueltas con la Teodicea» en: *Ensayos: Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, nº 15, 2000 pp. 79-92.
- MOLTSMANN, J., «La kénosis divina en la creación y consumación del mundo», en: POLKINGHORNE, J. (ed.), *La obra del amor. La creación como kénosis*, Editorial del Verbo Divino, Estella 2008, pp. 181-196.
- MONSERRAT, J., «Ciencia, Filosofía del proceso y Dios en Ian G. Barbour» en: *Pensamiento. Revista de Investigación en Información Filosófica*, vol. 60, nº 226, 2004, pp. 33-56.
- MONSERRAT, J., «Ciencia, bioquímica y panenteísmo en Arthur Peacocke» en: *Pensamiento. Revista de Información filosófica*, vol. 61, nº 229, 2005, pp. 59-76.
- MURILLO, J.I., «El valor revelador de la muerte. Estudio desde Santo Tomás de Aquino» en: *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 74, 1999.
- OROZ, J., «Teoría del proceso en A.N. Whitehead» en: *Universitas Philosophica*, nº 17-18, 1992, pp. 67-82.
- ORTEGA Y GASSET, J., «Ni vitalismo ni racionalismo» en *Obras completas*, vol. III, Revista de Occidente, Madrid 1966, pp. 270-280.

- PEACOCKE, A., «El coste de la nueva vida», en: POLKINGHORNE, J. (ed.), *La obra del amor. La creación como kénosis*, Editorial del Verbo Divino, Estella 2008, pp. 45-70.
- PRO VELASCO, M., «“La razonabilidad de la creencia en Dios” (R. Spaemann)» en: *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, nº 13, 2018, pp. 637-660.
- REYES CALDERÓN, J.R., «Kant y Dios: pruebas, obstáculos y religión» en: *Revista Albertus Magnus*, vol. 6, nº 1, 2015, pp. 113-134.
- RICOEUR, P., «El concepto de responsabilidad. Ensayo de análisis semántico», en: RICOEUR, P., *Lo justo*, Santiago de Chile, Editorial Jurídica de Chile, 1997, pp. 39-68.
- ROHMER, S., «¿Existen las máquinas vivientes? Sobre la relación entre vida y técnica» en: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 55, julio-diciembre, 2016, pp. 595-614.
- SEQUEIROS, L., «Lo natural, lo artificial y la cultura: la aportación de Helmut Plessner (1892-1985)», en: ALONSO, C., *Lo natural, lo artificial y la cultura*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2011, pp. 33-42.
- SILVANA ELÍAS, G., «La *haecceitas* como base de la solitud en Duns Escoto» en: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 64, 2015, pp. 91-100.
- SILVEIRA, S., «La filosofía vitalista. Una filosofía del futuro» en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 25, enero-diciembre, 2008, pp. 151-167.
- SÓFOCLES, *Antígona* [Traducción de A. Alamillo], Gredos, Madrid 1981.
- SPAEMANN, R., «Teleología natural y acción» en: *Persona y Derecho*, nº 30, 1994.
- SPAEMANN, R., «Realidad como antropomorfismo» en: *Anuario filosófico*, nº 35, 2002, pp. 713-730.
- SPAEMANN, R., «La demostración de Dios ¿Por qué si Dios no existe no podemos pensar en absoluto?», en: *Razón española: Revista bimestral de pensamiento*, nº 139, 2006, pp. 221-229.
- VELAYOS, C., «Deberes y felicidad en la ecoética» en: *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, nº 32, 2005, pp. 145-156.
- VÉLEZ, O.C., «Del Dios omnipotente a “la humildad de Dios”. Una reflexión sobre la evolución en perspectiva kenótica» en: *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, vol. LIV, nº 157, enero-junio, 2012, pp. 19-50.

- VICENTE ARREGUI, J., «Sobre la muerte y el morir» en: *Scripta Theologica*, nº 22, 1990, pp. 113-143.
- WARD, K., «Cosmos y kénosis», en: POLKINGHORNE, J. (ed.), *La obra del amor. La creación como kénosis*, Editorial del Verbo Divino, Estella 2008, pp. 197-215.
- WEBER, A., VARELA, F.J., «La vida después de Kant: Propósitos naturales y los fundamentos autopoieticos de la individualidad biológica» en: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, 2002, pp. 97-125.
- WHITEHEAD, A.N., «Naturaleza y Vida» en: *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 37, 2004, pp. 257-288.

«Pues todavía hay un poco de luz en los hombres: caminen, caminen; no se les echen encima las tinieblas»

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 23, 34.