

PRÓLOGO

UNA EXIGENTE JUSTIFICACIÓN Y UNA INNECESARIA ALABANZA

1. UNA EXIGENTE JUSTIFICACIÓN

Algunos —espero que no sean muchos— se sentirán sorprendidos por la publicación de un estudio sobre la ontología de Hans Jonas en una colección dedicada a problemas bioéticos. Y a su sorpresa no le faltará razón, porque, ciertamente, la reflexión ética tiene que ser claramente distinguida de la reflexión axiológica y de la reflexión metafísica. Deontología, axiología, ontología son saberes diferentes.

Ahora bien, creemos que no será difícil convenir que, sin establecer una adecuada relación entre estos diferentes saberes, la ética y, en este caso, la bioética, corre el riesgo de perder su fundamento y caminar peligrosamente hacia una búsqueda de normas consensuadas obtenidas desde un implícito escepticismo sobre la posibilidad de acceder al(os) valor(es) y a la(s) verdad(es) de lo real.

Desde el principio, y con fuerza, advertimos —y la advertencia es muy antigua, proviene de Aristóteles— que la ética es un saber práctico y, por tanto, está lejos de poder construirse desde la lógica apodíctica; por el contrario, la lógica apropiada para la ética es la dialéctica (retórica: persuasión razonable), es decir, esa lógica que busca a través del diálogo intersubjetivo, de la deliberación, decidir lo correcto. Pero también advertimos, y con la misma fuerza, que el fin de la lógica dialéctica (retórica) no es sin más alcanzar consensos, que nunca pueden ser fuente de verdad por sí mismos, sino de descubrir caminos prudenciales (y, por eso, plurales de acción) para, en situación de incertidumbre en una circunstancia concreta, encarnar el verdadero valor que debe ser realizado (realización que consiste en incrementar

en la historia humana la presencia de bien o, al menos, luchar con inquebrantable esperanza contra todo tipo de mal). Pero nuestro sistema cultural parece más empeñado en enseñar a competir (poder: imponerse a otros con razón o sin ella) que a deliberar (caminar prudencialmente juntos).

Ciertamente vivimos en sociedades pluralistas. El politeísmo valorativo, en expresión de Weber, obliga, para que la convivencia sea posible, a considerar la tolerancia como el valor por antonomasia de la vida política. Pero empezamos a descubrir en nuestras sociedades plurales que la tolerancia sin límites ofrece resultados no queridos. La expresión de moda que encarna este descubrimiento es *tolerancia cero* —que, por cierto, en mi quizá antiguo castellano no políticamente correcto se dice *intolerancia*—, exigencia de que no todo puede ser tolerado. ¿Dónde y cómo encontrar el fundamento que permite diferenciar lo tolerable de lo intolerable? ¿La ley heterónoma, incluso la presentada desde consensos sociales, será suficiente para educar y motivar la decisión autónoma de los seres humanos contra el mal o, mejor, si se quiere, para educar y motivar la decisión de incrementar la presencia del bien en la historia humana? Recordemos que Hannah Arendt, amistad íntima de Jonas, llamó *banalidad del mal* a la acción humana que se rige por criterios heterónomos sin ni siquiera plantearse el problema de la bondad o maldad de la acción —y por esta propuesta corrió el riesgo de perder su amistad—. ¿O acaso el lenguaje políticamente correcto de la *tolerancia cero* no exige, para no caer en arbitrariedad, al menos implícitamente, el reconocimiento de lo bueno y lo malo, no sólo de lo correcto o incorrecto, en la vida humana?

Nuestros sistemas educativos remiten continuamente, incluso hasta el exceso —porque quizá no haya que insistir solamente en la enseñanza de los grandes valores, sino en los caminos para llevarlos a cabo, es decir, en la enseñanza de lo que los antiguos llamaban el *ejercicio de la virtud*—, en la necesidad de los grandes valores: solidaridad, compasión, piedad... Pero ¿se enseña qué es el valor? ¿Se enseña cómo se accede a su conocimiento? ¿Se enseña cómo se fundamenta la acción correcta o incorrecta?

Creo que nuestras discusiones éticas todavía dependen excesivamente del prejuicio antimetafísico moderno occidental engendrado, precisamente, desde ese anhelo de tolerancia que la cultura anterior a la modernidad imposibilitaba. Asumir el pluralismo valorativo —sobre todo, como es sabido, en opciones religiosas— se exige como rasgo definitorio de una sociedad moderna verdaderamente humana. En ésta necesariamente tienen que convivir cosmovisiones cuyas ideas y creencias sobre la vida buena no sólo difieren, sino que pueden discrepar radicalmente. Quizá este pluralismo valorativo sea un hecho inevitable para los humanos, seres que valoran y que no pueden no valorar para actuar. Lo que sí es evitable es que, en nombre del valor, en nombre del bien, se justifique cualquier tipo de violencia. Y

este convencimiento, antes o después, impide que la *teoría del valor* quede a resguardo de la reflexión y la crítica. ¿Cuál fue el camino elegido por la modernidad para realizar dicha reflexión, dicha crítica y fundamentar la tolerancia social como exigencia de una sociedad verdaderamente humana?

Como es sabido, la reflexión crítica moderna se opone a la teoría del valor propuesta por Platón (cf. *Fedón* 78 d – 79 a). Antes de presentar brevemente y, por eso, sin los debidos matices, la propuesta platónica, subrayemos que este gran discípulo de Sócrates también buscaba, en tiempo de escepticismo: el movimiento sofista, un fundamento que posibilitase el proyecto común en la *polis*. Pues bien, lo que propone es que dicho fundamento solo será posible si el ser humano, elevándose sobre los contenidos de la sensibilidad siempre mutables y perecederos y que solo abren la posibilidad de la opinión (*doxa*), consigue intuir, es decir, contemplar sin mediación, inmediatamente —por tanto, yendo también más allá de los resultados que ofrece la mediación racional (*dianoia*)—, valores inmutables, puros, perfectos, eternos. Es la intuición de la belleza-en-sí, de la verdad-en-sí, de la justicia-en-sí... paradigmas de los hechos que en el mundo mutable se consideran bellos, verdaderos, justos... Con breves palabras: los valores son realidades en sí, sustancias, que deben ser contempladas por el ser humano (filósofo) para después juzgar adecuadamente cómo y en qué proporción los hechos del mundo sensible participan de ellos, imitándolos. A lo intuitivo lo llamó Platón *idea pura*. Por eso, cada valor es una *idea pura* independiente del sujeto que contempla. Y la objetividad del valor queda, así, asegurada.

Pues bien, las *ideas puras* de Platón se convierten en los teólogos medievales en *ideas divinas* que el Creador plasma en la realidad. Se convierten, así, sobre todo desde San Agustín, en *ideas ejemplares*, que se identifican con los verdaderos valores. La objetividad del valor, ahora, adquiere fundamento divino.

Esta propuesta sigue siendo para muchos la única que posibilita un fundamento adecuado para la reflexión ética. ¿No existe otra posibilidad de fundamentación? El lector de esta publicación tendrá noticia, y muy clara, de la lucha intelectual que Jonas mantuvo en sus inicios filosóficos contra el gnosticismo maniqueo (dualismo) porque impedía, además de una adecuada comprensión del ser humano (dualismo), una adecuada fundamentación de su vida electiva, de verdadera libertad y, por tanto, del *principio de responsabilidad*.

Porque si los valores o *ideas puras* o *ideas ejemplares* son inmutables, necesarios y eternos, lo que al ser humano le conviene es obedecer, es decir, adecuar su vida y su actividad a esos paradigmas, que no solo tienen peso ontológico sino también deontológico. La consecuencia es evidente: ciertamente no todos los seres humanos coinciden, es la diversidad de opi-

niones, en sus valoraciones; pero como nadie puede rechazar aquello que es valioso; esta diversidad necesariamente tiene que fundarse en la ignorancia o en la mala fe, en definitiva, en la percepción no adecuada (carencia de contemplación, de intuición) del valor en discusión. No solo, dirán Platón y sus seguidores, hay enfermedades del cuerpo, sino también enfermedades del alma, que impiden el acceso a las *ideas puras* (*Timeo* 86 d-e). Y en ambos casos, tanto el cuerpo como el alma, ya que la enfermedad corre el riesgo de extenderse y contaminar a todos, deben ser conducidos a la salud o por la persuasión o por la fuerza.

En definitiva, el seguidor de Platón y/o de la interpretación platónica de la religión, considera que los valores son objetivos, absolutos y evidentes (intuibles) para todo ser humano, de modo que quién los discute o rechaza debe ser *curado* por las buenas o por las malas. El espacio para la autonomía moral y para el pluralismo es imposible (baste leer los consejos de organización política y educativa en *República* y *Leyes*). E insistimos en que para muchos esta propuesta debe ser defendida, es decir, debe mantenerse su vigencia en la actualidad; y parece ser que, sobre todo, debe ser mantenida por pensadores católicos, como si Platón ofreciese más verdad que Jesucristo —recordemos, como ejemplo, que hasta 1965, y no sin grandes discusiones y rechazos, no se reconoce por la Iglesia católica la libertad religiosa en la declaración *dignitatis humanae*... y los problemas y rechazos continúan—.

Pues bien, estamos ahora en condiciones de comprender con claridad el camino elegido por la modernidad: la subjetividad de todo valor frente a la objetividad clásica. Recordemos, antes de lanzarnos a la rápida crítica, que esta propuesta se va vislumbrando poco a poco, desde la Reforma a la Paz de Westfalia, sobre el trasfondo de las cruentas guerras de religión que asolan Europa durante más de ¡treinta años!, de 1562 a 1598. Y creo que merece la pena serenar la crítica ante tal desatino tanto en la historia humana como la historia de las religiones. Por eso, detengámonos en la propuesta moderna antes de repensarla críticamente. Veremos, posteriormente, su centralidad en la propuesta de Jonas.

Lo que hemos descubierto en nuestro breve y no matizado recorrido sobre la propuesta platónica (no clásica, porque como hemos insinuado, esta no es la propuesta de Aristóteles, que también es un clásico) es que debajo de toda propuesta ética hay implícita o explícitamente una axiología (consideración del valor) que se deriva de una determinada concepción antropológica propuesta en un determinado marco metafísico. Explicitemos, pues, la antropología subyacente del platonismo para presentar, también brevemente y sin los debidos matices, la propuesta moderna.

La antropología clásica queda definida por su radical dualismo, ese dualismo, repetimos, que Jonas repensará críticamente para abrir nuevos caminos para la ética (reflexión antropológica en un marco metafísico). Para

el clásico, existe, por una parte, el *nous*, la razón, el intelecto; por otra, la *órexis*, el apetito. El *nous* descubre la verdad, el en sí de lo real, pero, por ser facultad contemplativa, carece de fuerza para mover a la acción. Dicha fuerza proviene de la *órexis*, que puede configurarse desde la razón (apetito intelectual) o desde los sentidos (apetito sensitivo). Se supone, por tanto, que los sentidos son irracionales: buscan siempre su satisfacción (placer) y no el verdadero bien. Pues bien, cuando el apetito sensitivo es rebelde a los dictados de la razón, es decir, cuando los apetitos se desordenan, surgen las pasiones. Mientras que si el apetito se deja ordenar por la razón surge la voluntad. Ésta, pues, no es una facultad específica, sino que queda definida como apetito racional. Es el intelectualismo de toda la ética clásica.

La antropología moderna con gran perspicacia psicológica, y no solo empirista, porque Descartes y su *Tratado de las pasiones*, Spinoza y su *Ética* y Pascal y sus *Pensamientos* contribuyen a ella, presentará un esquema tripartito: entre la inteligencia y la voluntad se afirma la dimensión emocional de la vida humana. Con breves palabras: afirma la existencia de tres funciones psíquicas: la cognitiva, la emocional y la volitiva. Ciertamente, la función emocional, remite a las clásicas pasiones e incluso su nombre se mantiene en un principio. Pero con una diferencia radical: las emociones, la sabiduría del corazón, dejan de ser fuente de ofuscamiento para la razón para convertirse en contenidos fundamentales de la vida psíquica, que incluso permiten no sólo descubrir límites para la razón, sino incluso redefinir su verdadera tarea. Y aún más. Se afirma con rotundidad que sin la emoción dimensiones fundamentales de la realidad quedarían hundidas en la ignorancia. ¿Qué dimensiones fundamentales? Precisamente, los valores. Y el lector de este buen y profundo trabajo sobre Jonas encontrará muchas páginas dedicadas a la centralidad de la emoción en el ser vivo y tendrá elementos para aceptar o discutir críticamente la misma.

Se comprende que allí donde las emociones ofuscan a la razón, los *valores*, esos ideales que deben configurar la acción humana, queden definidos como *ideas*. Pero reconocida la positividad de la emoción, podrá afirmarse que la acción humana, que es resultado ciertamente de un proyecto intelectual, pero que por ser tal no tiene capacidad de impulsar a la acción, necesita del momento emocional, es decir, necesita estimarlo como deseable o no deseable abriendo o cerrando la acción, la determinación de la voluntad. Es decir, la emoción abre a la vida humana a lo que se denomina el valor. Pero aún más. Se empieza a vislumbrar, no se olvide que estamos en el tiempo de la nueva ciencia y el comienzo de la tecnología, que mientras que la razón es calculadora, es decir, busca siempre los medios para el éxito de sus propósitos (valores instrumentales); la emoción descubre un espacio (valores últimos: valores en sí) que posibilitan a la vida humana habitar en el seno de la gratuidad, de la vida buena.

Como ya hemos advertido, toda propuesta antropológica construida en un determinado marco metafísico se constituye en fundamento de toda propuesta ética. Pues bien, estamos en condiciones de identificar las características de la propuesta ética moderna formulada desde el marco metafísico derivado del postcartesianismo: 1) los valores son emocionales y, por tanto, subjetivos; 2) en tanto que subjetivos, no cabe establecer sobre ellos argumentación racional alguna, son irracionales, en el sentido de que son anteriores a la razón y, por eso, más acá o, si se quiere, más allá de ella; 3) y, por tanto, por ser subjetivos e irracionales, solo cabe respetarlos para que la tolerancia, imposibilidad de lucha de todos contra todos, sea posible. Brevemente: cada cual tiene sus valores y ser civilizado exige el respeto aun en el caso de que no sean compartidos.

Si esto se acepta, y creo que en la cultura de hoy está muy aceptado, aunque, repetimos, que algunos sigan defendiendo y con fuerza, y quizá ahora comprendemos el porqué, la *objetividad pura* de los valores, se comprende que en las deliberaciones que buscan determinar acuerdos para la acción en la vida social se excluya, o mejor, se pretenda excluir toda referencia al valor, discusión axiológicamente neutra, para que sea posible el consenso sobre la decisión correcta. Por eso, decíamos más arriba, que nuestras discusiones éticas actuales dependen excesivamente del prejuicio antimetafísico (toda antimetafísica es una metafísica) moderno occidental engendrado por la modernidad.

¿Debe aceptarse sin más la propuesta ética que ofrece la metafísica moderna postcartesiana? ¿Es posible un proyecto humano axiológicamente neutro? ¿No esconderá esta neutralidad axiológica, además de finalidades no confesadas, una grave falta de responsabilidad? Y, sobre todo, ¿no podrá encontrarse un camino entre el dogmatismo y el relativismo axiológico? Ciertamente la discusión sobre el valor, también está afirmado, no puede regirse por la lógica apodíctica, pero ¿no tendrá, como insinuó Aristóteles, su propia lógica para que las posibles discusiones sean razonables?

Pues bien, el buen trabajo que el lector tiene en sus manos ofrece, precisamente, una propuesta antropológica que, enmarcada metafísicamente, permite la búsqueda de la fundamentación de la acción humana responsable evitando tanto el dogmatismo al que tiende todo platonismo, como el relativismo axiológico al que tiende todo emotivismo. Juan Jesús Gutierrez ha tenido el valor de reflexionar no sobre las fecundas nociones éticas que la reflexión jonasiana ofrece —sobre este tema hay múltiples y muy buenos trabajos—, sino sobre la antropología y la metafísica que fundamentan dichas nociones. Por eso, abre la posibilidad de repensarlas. Y, por eso, porque la bioética tiene que repensar la fundamentación de las normas que propone, y no solo limitarse a posibilitar consensos, este buen trabajo tiene todo el derecho de aparecer en una colección de libros que tratan sobre problemas bioéticos.

2. UNA INNECESARIA ALABANZA

No voy a entretenerme en presentar los contenidos del trabajo de Juan Jesús Gutierrez. El lector los tiene claramente propuestos en la introducción de su trabajo. Tampoco me entretendré en alabar sus contenidos. El lector que tenga la paciencia de seguir sus argumentaciones podrá descubrir por sí mismo la valía de éstas. Sí quiero, para terminar esta quizá ya larga introducción, enmarcar adecuadamente la reflexión de Hans Jonas, y no solo para que pueda ser comprendida, sino y, sobre todo, para ofrecer pistas de ese tercer camino de eticidad que creo que todo buen pensador tiene que enfrentar para ofrecer salidas a la crisis cultural actual.

Hans Jonas inicia su caminar filosófico bajo los auspicios de la propuesta filosófica que Husserl inauguró: la fenomenología. Y no me resigno a no citar, aunque soy consciente de su extensión, la grave tarea que todo pensador tiene la obligación de asumir. Y ruego humildemente a todos los que se dedican a la bioética que mediten con profundidad las afirmaciones de este gran maestro. La belleza del texto, por otra parte, es conmovedora.

Asumimos (se asume, no se niega) como punto de partida la transformación ocurrida en la valoración general de las ciencias en las postrimerías del pasado siglo. Una transformación relativa no sólo al juicio sobre su cientificidad, sino a la percepción de lo que la ciencia en general ha significado y puede significar para la existencia humana. La exclusividad con la que en la segunda mitad del siglo XIX se dejó determinar la visión entera del mundo del hombre moderno por las ciencias positivas y se dejó deslumbrar por la *prosperity* hecha posible por ellas, significó paralelamente un desvío (esto sí se rechaza) respecto de las cuestiones realmente decisivas para una humanidad auténtica. Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos... Por otra parte, en lo que hace a las ciencias del espíritu, que en todas sus disciplinas especiales y generales consideran al hombre en su existencia espiritual y, por consiguiente, en el horizonte de su historicidad, su cientificidad rigurosa exige —se dice— que el investigador excluya cuidadosamente toda posible toma valorativa de posición, todo preguntar por la razón o sinrazón de la humanidad y de sus configuraciones culturales que constituyen el tema de su investigación. La verdad científica, objetiva, es exclusivamente constatación de aquello que el mundo, tanto físico como espiritual, efectivamente es. Pero ¿puede el mundo, y la existencia humana en él, tener en verdad un sentido si las ciencias no admiten como verdadero sino lo constatable de este modo objetivo, si a la historia únicamente le es dado enseñarnos que todas las configuraciones del mundo espiritual, los vínculos que han cohesionado a los hombres, los ideales y normas, se forman —simplemente— y se deshacen como olas fugitivas, que siempre ha sido así y que así será siempre, que la razón muta una y otra vez en sinsentido y las obras buenas en castigos? ¿Podemos darnos por satisfechos con ello, podemos vivir en este mundo en el que el acontecer histórico no es otra cosa que

concatenación incesante de ímpetus ilusorios y de amargas decepciones?... Volvamos la mirada a nosotros mismos, filósofos del presente: ¿qué pueden o deben significar para nosotros reflexiones del tipo de las que acabamos de esbozar? ¿Nos reúne únicamente el deseo de oír un discurso académico? ¿Nos limitaremos a regresar luego, simplemente, otra vez al interrumpido trabajo profesional en nuestros «problemas filosóficos», esto es, a la prosecución de nuestra propia filosofía? ¿Podríamos hacer esto seriamente, ahora que ya sabemos, y que sabemos más allá de toda duda razonable, que esta filosofía, al igual que las de los restantes filósofos, presentes y pasados, sólo tendrá la existencia fugaz de un día en la inmensa flora de las filosofías que incesantemente nacen y mueren? Precisamente aquí radica nuestra propia indigencia, la de nosotros, que no somos filósofos-literatos, sino que, educados por los genuinos filósofos de la gran tradición, vivimos de la verdad y sólo viviendo así estamos y queremos estar en nuestra verdad propia. En nuestra condición de filósofos del presente hemos caído, sin embargo, en una penosa contradicción existencial. No podemos renunciar a la fe en la posibilidad de la filosofía como tarea, esto es, a la posibilidad de un conocimiento universal. A esta tarea nos sentimos, en cuanto filósofos serios, llamados. Y, sin embargo, ¿cómo mantener viva esta fe y aferrarse a ella, una fe que sólo tiene sentido en relación con el único fin que a todos nos une, la filosofía?... Somos, pues —¿cómo podríamos ignorarlo?—, en nuestro filosofar, funcionarios de la humanidad. La responsabilidad enteramente personal por nuestro propio y verdadero ser como filósofos en nuestra vocación personal más íntima entraña y lleva también en sí la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad, que no es sino en cuanto ser tendente a un telos y que, si puede ser realizado, lo puede únicamente por la filosofía, por nosotros, si es que somos seria y rigurosamente filósofos¹.

La pretensión de Husserl fue situar la reflexión filosófica en un espacio previo al propio de la razón explicativa. El método fenomenológico consiste en poner entre paréntesis (*epoché*) la realidad de la cosa para reducirla a dato de conciencia: es el fenómeno. En él no hay primacía de ideas, ni de esencias, sino el acontecimiento del aparecer de la alteridad, de lo otro de mí, en la interioridad vital, en mí. Y aquí es donde debe poner la filosofía su atención: no en lo que aparece (el árbol, la silla, el color...), sino el prodigioso milagro del aparecer. Es el intento de ir a las cosas mismas, a la experiencia originaria de su presencia, más allá de la cual no es posible retroceder (fundamento), a fin de describirla del modo más preciso posible, poniendo entre paréntesis todo lo demás. Este es, repetimos, el fenómeno, no lo que aparece, sino el aparecer mismo, el puro darse, el don originario del cual hay que partir, fundamento de todas las posibilidades humanas, por tanto, del lenguaje, de la razón y de la acción.

Pues bien, Husserl pretendía construir la filosofía como ciencia estricta.

¹ Husserl, E. (1991). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*. Barcelona: Crítica, &2-3 (Los subrayados y paréntesis son míos).

Es decir, como saber apodíctico, indubitable. Y, por eso, va a proponer después de la *epojé*, que ha descubierto la intencionalidad de la conciencia, la denominada reducción eidética. Se trata ahora de poner entre paréntesis todas las explicaciones, tanto vulgares como científicas y metafísicas, para ir directamente a los contenidos inmutables de esa presencia: a su *eidos*, a su esencia. Permítasenos un ejemplo: la vida humana capta multiplicidad de colores, de sonidos. Los aprehende en su intimidad (soy yo quien oigo) pero como diferente de ella (es el aparecer del sonido: el sonido real)². Pues bien, se trata ahora de poner entre paréntesis toda explicación, todo dato contingente (lo agudo del sonido, la brillantez del color, la diferencia de matices...) para llegar a la definición, que siempre estará abierta a ulteriores precisiones, de *sonido* o de *color*. Se sabrá así lo que es este sonido o este color independientemente de la variedad de sonidos y colores concretos que pueden ser aprehendidos. Pero Husserl no se contenta con eso y propone una reducción más: la reducción trascendental. Es claro que Husserl, como hemos leído más arriba, no trata *con hechos empíricos*, que son siempre contingentes, es decir, son en este momento así, pero podrían ser de otra manera. A este espacio de contingencia Husserl le denomina facticidad. Y para superarlo es preciso llevar a cabo la reducción trascendental: poner entre paréntesis toda realidad, tanto de las cosas del mundo como del propio yo, para situarnos en el espacio del *yo puro*, libre de toda materialidad, que es capaz, gracias a esta libertad, de encontrar el sentido a toda vivencia personal.

Aplicada esta teoría epistemológica a la teoría del valor —ahora nos situamos en el ámbito de la emoción— resulta que las primeras valoraciones que los seres humanos realizamos son empíricas. Sobre ellas cabe aplicar la reducción eidética y así se logrará identificar los caracteres esenciales de cualquier valor: su *eidos*. Y, ahora, se aplica la reducción trascendental y lo que se encuentra es que cualquier valor tiene un telos, una finalidad, que exige desde el mismo, que impulsa desde el mismo a su realización plena en la realidad. Tarea infinita, que no importa que no pueda realizarse totalmente, porque los valores no remiten al ser, sino a lo que debería ser. Por eso, Scheler, que nunca aceptará la tercera reducción, postula desde la experiencia del valor, la existencia de un valor absoluto, la existencia de Dios. Y el lector de este trabajo podrá encontrar también, al final de este, la original apertura a la transcendencia que propone Hans Jonas

² Obsérvese que el psiquiatra puede distinguir entre una psicopatía real y una fingida. En la psicopatía real se escuchan, se sienten, hay presencia real de voces, colores, personajes... aunque no procedan de la exterioridad, lo sentido es real. En la psicopatía fingida no hay nada de esto. Y solo considerando real la experiencia del verdadero psicópata, se podrán buscar explicaciones a dichas presencias.

Lo importante es comprender que los valores, aunque tiene que ser buscados y, por eso, de alguna manera contruidos, no son puramente subjetivos, porque dicha búsqueda depende de una presencia que el sujeto no pone, de una alteridad que está presente antes de toda actividad subjetiva.

Pues bien, los seguidores de Husserl discutieron muy pronto, como hemos advertido sobre Scheler, si la reducción transcendental, que necesariamente abocaba a un idealismo, era admisible o no. El problema era que la tradición, y con ella Husserl, obligaba a elegir entre contingencia y necesidad y se suponía que la filosofía debía situarse en el ámbito de lo necesario, siguiendo a Platón, es decir, de lo que siempre se mantiene igual a sí mismo. Pues bien, Heidegger, alumno de Husserl, y maestro de Hans Jonas, afirma que, entre contingencia y necesidad, existe la *facticidad*, es decir, aquello de lo que debe partirse, se quiera o no, aquello con lo que hay que contar. Y afirma:

las ideas de un “yo puro” y de una “conciencia en general” no contienen en modo alguno el a priori de la subjetividad “real” y de esta manera pasan por alto o no ven los caracteres ontológicos de la facticidad y de la constitución del ser del *Dasein*³.

Es decir, la revelación del ser, dirá Heidegger, aquello que es diferente del sujeto pero que se manifiesta en él, acontece en la facticidad. Es el *Da* (el ahí) del Sein (del Ser), el *Dasein*. Y, por eso, toda ontología tiene que empezar como una hermenéutica del *Dasein*. Adviértase que por facticidad no entiende Heidegger el mero estar en el mundo, a la manera de cualquier ente, sino ese modo de estar *de un ente* que no es solo ni propiamente *ente* porque en él se revela la alteridad radical del Ser. Es decir, el *Dasein* no es tesis, posición del ser desde una conciencia constituyente (contra Husserl), sino, precisamente, pregunta por el ser, por lo que aparece sin que él ponga nada, para, ahora sí, poder constituir su propio ser desde este ser donado.

La propuesta heideggeriana no puede, pues, identificarse sin más con la interpretación que de ella realiza Sartre y los así llamados existencialismos. La *existencia* no consiste solo en inventar o crear la propia vida, sino en realizarla desde el Ser y con vistas al Ser (vida auténtica). La vida humana no es solo el proyecto, sino que tiene que contar con algo previo y fundamento suyo, algo que el ser humano no proyecta posibilitando su proyecto humano y al que, por eso, se le debe agradecimiento, cuidado, apertura piadosa. Antes de toda actividad está esta pasividad originaria, el funda-

³ Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta 2003, 249.

mento que nos tiene, nos mantiene e impulsa a la personal construcción de la vida humana. Y se vislumbra con claridad una fuerte objetividad ética, no clásica, porque el Ser no puede ser aprehendido como un ente más, como una sustancia, pero sí la presencia de una objetividad de la que la subjetividad se da cuenta, que debe ser afirmada como presencia fundante, que debe ser respetada como condición de posibilidad de vida auténtica. Y el lector de este trabajo encontrará muchas páginas para pensar críticamente cómo esta alteridad posibilita no sólo la vida, sino, también, la vida humana.

Ortega, en 1916, en un texto titulado *Conciencia, objeto y las tres distancias de éste*⁴, resume con claridad y belleza lo afirmado:

Esas cosas que llamamos conciencia (darse cuenta) es la más rara que hay en el universo, pues tal y como se nos presenta parece consistir en la conjunción, complexión o íntima perfecta unión de dos cosas totalmente distintas: mi acto de referirme a y aquello a que me refiero. Y nótese bien toda la gravedad del caso: no es que nosotros *a posteriori* descubramos la absoluta diferencia entre ambas cosas, sino que el hecho de conciencia (darse cuenta) consiste en yo hallo en mí algo distinto y otro que yo.

Pues bien, si esta presencia donada es anterior a todo uso del lenguaje y de la razón e invita a la verdadera acción, deberá convenirse que, aunque ausente en Heidegger, es la corporeidad la que hace posible esta dimensión pre-cognitiva que es fundamento de acción y conocimiento. Se establece así, pues, por los seguidores de Heidegger un paso sumamente importante: de una filosofía centrada en la conciencia (y la autoconciencia) a una filosofía centrada en la corporalidad⁵. Este paso está claramente presente en las mejores obras contemporáneas de antropología, Plessner y Gehlen y también en Jonas. Y el lector de este trabajo, además de acceder a un contraste crítico entre la propuesta jonasiana y las de Plessner y Gehlen, podrá repensar críticamente la fecundidad de la centralidad de la corporeidad para entender no solo la vida, sino la vida humana.

El riesgo es máximo y Jonas es consciente de él. Porque si no se argumenta cuidadosamente, la tentación de naturalizar la naturaleza humana, es decir, de convertir al ser humano en una cosa más entre las cosas del mundo olvidando su diferencia específica, es muy fuerte. Se trata, por tanto, de

⁴ Ortega y Gasset, J. (2004). *Obras completas*, II. Madrid: Taurus, 203-204 (los paréntesis son míos).

⁵ Escribiendo esta introducción, he recibido el nuevo libro de Conill, J. (2021) *Nietzsche frente a Habermas. Genealogía de la Razón*. Madrid: Tecnos. No he leído despacio, pero las reflexiones dedicadas a Nietzsche pretenden fundamentar con claridad la fecundidad de este paso.

no caer en el reduccionismo naturalista y metodológico de las ciencias empíricas ofreciendo un fundamentado discurso filosófico, siempre en diálogo con ellas. Asistir a este tremendo *combate intelectual* es uno de los temas más atrayentes del trabajo que el lector tiene en sus manos.

Porque, y terminamos, fue esta siempre una de las preocupaciones fundamentales de la propuesta de Jonas. La fenomenología en sus orígenes, al poner entre paréntesis la realidad de las cosas para acceder al fenómeno, consideró siempre inútil, algunos lo siguen considerando, remitirse a los datos de la ciencia. Todas las explicaciones debían ser puestas entre paréntesis. La propuesta jonasiana se separa de esta actitud. Y por dos razones fundamentales: 1). ¿Puede hacerse un verdadero discurso filosófico desde la facticidad a espaldas de los datos que aportan las ciencias? 2). Pero, además, porque el pensamiento de Jonas se desarrolla después de la Segunda Guerra Mundial. Y, como es sabido, después de la experiencia de las bombas atómicas y la posterior creación de la bomba de hidrógeno (1954), la ingenuidad de que las ciencias construyan un discurso neutro, ajeno a toda valoración, se quiebra. Empieza a hablarse de la necesaria responsabilidad del discurso científico.

Recordemos que el subtítulo de la gran obra jonasiana *El principio de responsabilidad* lleva por subtítulo *Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Y conviene leer detenidamente las dos primeras páginas de su primer capítulo:

Todas las éticas habidas hasta ahora —ya adoptasen la forma de preceptos directos de hacer ciertas cosas y no hacer otras, o de una determinación de los principios de tales preceptos, o de la presentación de un fundamento de la obligatoriedad de obedecer a tales principios— compartían tácitamente las siguientes premisas conectadas entre sí: 1) La condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas, permanece en lo fundamental fija de una vez para siempre. 2) Sobre esa base es posible determinar con claridad y sin dificultades el bien humano. 3) El alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana esta estrictamente delimitado. Es propósito de las consideraciones siguientes mostrar como tales premisas ya no son válidas y reflexionar sobre lo que ello significa para nuestra situación moral. Mas concretamente, afirmo que ciertos desarrollos de nuestro poder han modificado el carácter de la acción humana. Y dado que la ética tiene que ver con las acciones, seguidamente habremos de afirmar que la modificada naturaleza de las acciones humanas exige un cambio también en la ética. Esto, no solo con el sentido de que los nuevos objetos que han entrado a formar parte de la acción humana han ampliado materialmente el ámbito de los casos a los que han de aplicarse las reglas validas de comportamiento, sino en el sentido mucho más radical de que la naturaleza cualitativamente novedosa de varias de nuestras acciones ha abierto una dimensión totalmente nueva de relevancia ética no prevista en las perspectivas y cánones de la ética tradicional. Las nuevas capacidades a que me refiero son, claro está, las de la técnica moderna. Mi primer paso consistirá, pues, en preguntar de qué

modo afecta esa técnica a la naturaleza de nuestras acciones, en qué medida hace que las acciones se manifiesten de modo distinto a como lo han hecho a lo largo de todos los tiempos. Puesto que en ninguna de esas épocas careció el hombre de técnica, mi pregunta apunta a la diferencia humana entre técnica moderna y todas las técnicas anteriores⁶.

3. CONCLUSIÓN: ¿QUÉ PUEDE ENCONTRAR EN ESTE LIBRO UN ATENTO LECTOR?

Juan Jesús Gutierrez presenta un relevante trabajo sobre la propuesta filosófica de Hans Jonas como conclusión de un arduo y largo trabajo de investigación que incluso ha dado como fruto el descubrimiento de escritos inéditos del citado autor.

Ciertamente son muchos y buenos los trabajos realizados en España sobre la propuesta de Hans Jonas, pero casi todos ellos se centran en su propuesta ética: la ética de la responsabilidad. La originalidad de este trabajo consiste en presentar y pensar críticamente, en continuidad con los trabajos que actualmente se están realizando en países como Italia, Brasil y Alemania, los fundamentos filosóficos que, precisamente, posibilitan dicha propuesta ética.

Dada la centralidad en él de la corporeidad vital, se podrá asistir a ese titánico combate nombrado, y el lector tendrá la posibilidad de pensarlo críticamente, que pretende no caer ni en el monismo fisicalista ni en el nihilismo aniquilante, evitando, es fundamental, abocar a la necesidad de asumir un dualismo filosófico que impediría una adecuada comprensión tanto de la vida como de la vida humana y, por tanto, de su acción responsable.

Y, por eso, porque parte de la afirmación del continuo naturaleza-vida-vida humana, tal como exige la ciencia actual, emergerá y con suma fuerza la pregunta por la índole propia del ser humano, pregunta que el trabajo enfrenta con brillantez, no solo presentando con claridad la propuesta de Jonas, sino también contrastando dicha propuesta con filosofías relevantes de la actualidad.

Pero, además, el camino de búsqueda de respuesta a la pregunta por la índole propia de lo humano posibilita no solo reflexionar sobre la ética de la responsabilidad, sino también conocer y pensar críticamente —otro de los elementos más originales de este trabajo— una de las dimensiones de la filosofía jonasiana más desconocidas o, al menos, no tenida suficientemente en cuenta: su idea de creación y de Creador y la relación que el ser humano

⁶ Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder 1995, 23-24.

—trascendencia/eternidad— establece con Él en sus decisiones vitales, en su decisiones éticas a favor de la vida.

El lector, pues, se encuentra con un trabajo muy original que subraya dimensiones fundamentales de la propuesta filosófica de Hans Jonas oscurecidas o no consideradas por la exclusiva atención a la luminosa relevancia de su propuesta ética.

Por último, después de lo dicho, no creo necesario insistir en demasía en la importancia que tiene esta investigación para la cultura actual y para la bioética. Aprender a fundamentar la norma correcta de acción conjugando la dignidad del ser humano con el cuidado de la naturaleza y, por eso, cuidando de la vida, para posibilitar nuevas configuraciones sociales (ética/política) que quiebren el primado tecnológico/economicista, podrá abrir caminos de más humanidad en nuestra cultura actual.

Antonio Jesús María SÁNCHEZ ORANTOS