

## LA ÉTICA ANTROPOLÓGICA DE HANS JONAS EN EL HORIZONTE DE LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA

Tomás Domingo Moratalla. Universidad Pontificia Comillas

**Resumen.** La ética de Hans Jonas es una de las grandes propuestas morales de nuestra época. En estas páginas quisiera indicar brevemente algunas consideraciones para comprender de una forma más adecuada su pensamiento. Dos tesis se defenderán: 1) su planteamiento no es antropocéntrico, pero sí antropológico; se trata de una ética antropológica de la responsabilidad, y 2) es una propuesta que merece situarse en la perspectiva de la fenomenología hermenéutica.

**Abstract.** The ethics of Hans Jonas is one of the great moral proposals of our time. In these pages I would like to indicate briefly some considerations to understand his thought in a more suitable form. Two theses will be defended: 1) his exposition is not anthropocentric, but anthropological; it is an anthropological ethics of responsibility, and 2) it is a proposal that deserves to be located in the perspective of the phenomenological hermeneutics.

La ética de Hans Jonas es una de las grandes propuestas morales de nuestra época. Se trata de una *ética de la responsabilidad* y junto con otros pensadores y otras propuestas ha inaugurado un nuevo paradigma para la ética contemporánea; ese paradigma no es otro que el de la responsabilidad. Jonas se ha convertido en un lugar común, en un tópico, en los debates éticos contemporáneos, sobre todo en los debates sobre temas de ecología y de bioética. Muchas son las referencias a su obra, muchas son las alusiones, pero también mucha es la ignorancia. En estas páginas quisiera indicar brevemente algunas consideraciones para comprender de una forma más adecuada este pensamiento (las cuales, claro está, merecerían mayor desarrollo).

La tesis que defiende es en el fondo sencilla, si bien es doble. En primer lugar, y a propósito de los *debates ecológicos*, se suelen manejar una serie de referencias a la filosofía de Hans Jonas que sin su contexto pierden sentido y son muchas veces fruto de manipulación. Es normal distinguir en el debate ecológico entre la llamada ecología medioambiental y la ecología profunda. *La ecología medioambiental* es aquella ética ecológica en la que se afirma que hay que salvaguardar la supervivencia de la biosfera porque en caso de no hacerlo estaríamos poniendo en peligro la propia vida de los seres humanos. Se trata de un enfoque antropocéntrico, es decir, centrado en los seres humanos y, por referirnos a la historia de la ética, de tradición kantiana, entre otras perspectivas éticas. *La ecología profunda* es aquella ética ecológica que defiende un derecho de la naturaleza a su propia conservación, con independencia del ser humano. La protección del medio ambiente sería algo que reclama la propia biosfera, y no porque al ser humano le afecte. Se trata de un enfoque biocéntrico, en el que se subraya la vida de la biosfera en su conjunto como más importante que la vida de los individuos o especies que la componen.

Pues bien, la ética de Jonas se suele caracterizar como defensora de la ecología profunda, crítica de la tradición antropocéntrica moderna y defensora y recuperadora de un concepto de naturaleza premoderno y religioso. Sin embargo, y es lo que me interesa señalar en esta comunicación, su ética tiene un fuerte contenido antropológico y no se puede entender sin el componente antropológico. *No es una ética antropocéntrica, pero sí es antropológica.*

En segundo lugar, la ética de Jonas, esta ética antropológica de la responsabilidad, pierde consistencia y credibilidad si nos limitamos, como sucede en los debates ecologistas, a repetir sus dos o tres tesis centrales, y no consideramos la *amplitud de su propuesta*. Es decir, la ética de Jonas no deja de ser trivial e ingenua si perdemos de vista la filosofía de la religión que la sustenta, la tradición fenomenológica en la que se basa, la herencia heideggeriana, la lectura de la ciencia moderna, o la antropología que la fundamenta. Además, y siendo esto cierto, esta propuesta

de una ética de la responsabilidad para la época tecnológica podría ganar en profundidad, madurez y, sobre todo, en recursos conceptuales para los desafíos más actuales, si se aproxima a los planteamientos de la llamada fenomenología hermenéutica, tradición que no le es extraña, y tradición en la que quizás merecería ser encuadrada. La tesis que defiende es pues que la ética de Jonas es antropológica, no puede plantarse de espaldas al ser humano y, por otro lado, que esta ética antropológica merecería “coincidir” y aunar esfuerzos con la fenomenología hermenéutica.

Paso a caracterizar brevemente la ética de Jonas (1) para después incidir en aquellos elementos que exigen la consideración antropológica (2 y 3) y, por último, señalo, a manera de propuesta, aquellos puntos de coincidencia y concordancia entre la ética de Jonas y el planteamiento de la fenomenología hermenéutica (4).

### **1. Nueva ética para nuevos tiempos: ética antropológica de la responsabilidad**

La propuesta de Jonas viene recogida en su libro *El principio de responsabilidad*.<sup>1</sup> Ha sido un libro que ha tenido, y tiene, un éxito notable. Se debe entre otras cosas al momento oportuno en que aparece; eran tiempos maduros, había cierta conciencia de la amenaza del medio ambiente; había en el ambiente cierta sensibilidad para que recibiera una buena acogida. Publicado en 1979 lo comenzó a redactar en 1972, y muchos de sus pensamientos se gestan ya en los años sesenta. Es una época de nuevas amenazas, en concreto la amenaza que supuso el uso de la bomba atómica de una manera directa o, de forma más indirecta, los riesgos del poder del ser humano sobre la naturaleza. De hecho, este uso es más peligroso, pues aunque las consecuencias no son tan visibles, y precisamente por eso, pueden ser más profundas. Lo que puede inquietarnos no es el mal uso, el abuso, del poder, sino *el uso pacífico y cotidiano que hacemos de nuestro poder*. Esta amenaza ha de provocar un cambio en la manera de enfocar la ética. La nueva sensibilidad estaba en el ambiente, pero ningún filósofo se había preocupado con cierta seriedad. El poder humano que se ejerce a través de la ciencia y la tecnología fuerza a una renovación casi absoluta de la ética, pues ésta ha de afrontar tareas y requerimientos totalmente diferentes a los que se haya tenido que enfrentar cualquier ética pasada.

De esta manera, y con estas preocupaciones, Jonas tuvo que dar el giro desde la razón teórica a la razón práctica. El principal motor que alienta su esfuerzo filosófico en esta época es el miedo, el temor por el ser humano, el cual impele necesariamente a la responsabilidad. La técnica actual supone una amenaza para la humanidad, incluso para la naturaleza en su conjunto. Es necesaria la respuesta ética, más allá de las exigencias del propio discurrir filosófico. La responsabilidad del filósofo se centra en estos momentos en elaborar y precisar el concepto mismo de *responsabilidad*. Nos dice Jonas:

“(...) precisamente el movimiento -el movimiento del saber humano en forma de ciencia natural- que ha puesto a nuestra disposición esas fuerzas cuya utilización tiene ahora que ser regulada por normas es el mismo movimiento que, por una forzosa complementariedad, ha desterrado los fundamentos de los cuales podrían derivarse normas y ha destruido la propia idea de norma (...). Este saber ‘neutralizó’ con respecto al valor, en primer lugar, la *naturaleza* y, después, también al hombre. Ahora temblamos ante la desnudez de un nihilismo en el que un poder máximo va aparejado con un máximo vacío, y una capacidad va aparejada con un mínimo de saber sobre ella. La cuestión es saber si podemos tener una ética sin recuperar la categoría de lo sagrado, categoría que fue totalmente destruida por la ilustración científica; una ética que pueda poner freno a esas capacidades extremas que hoy poseemos y que nos sentimos casi obligados a aumentar y ejercitar. Ante las consecuencias que a nosotros mismos nos amenazan directamente y que nos acosan, el miedo puede ser -a menudo lo ha sido- el mejor sustitutivo de la auténtica virtud y sabiduría.” (Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, op. cit. p. 58)

<sup>1</sup> *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, trad. de J.M. Fernández Retenaga, Herder, Barcelona, 1995.

En estas líneas se recogen ya algunos de los puntos fundamentales de la ética de Jonas. *La responsabilidad es correlativa del poder*. A mayor poder, mayor es la responsabilidad. Por tanto, si el desarrollo moderno nos proporciona un poder casi inmenso, hasta el punto de poder cambiar o destruir la naturaleza, incluido al ser humano; la responsabilidad ha de ser totalmente diferente a aquella que es fruto de las relaciones interpersonales. Es imposible dar marcha atrás, no podemos romper con la técnica y el mundo técnico que el propio ser humano ha construido. La cuestión es entonces qué podemos hacer. No será renunciar a este poder, sino disponer o procurarnos de un poder mayor: el poder que permita decir no al desarrollo automático del sueño tecnológico. Así frente al imperativo tecnológico para el que aquello que puede hacerse debe hacerse, el principio ético de una responsabilidad orientada hacia el futuro y preocupada por las generaciones futuras y la vida en general nos ordenará la prudencia y la moderación.

La responsabilidad es una necesidad a la que nos vemos conducidos por los peligros que amenazan al ser humano y a la naturaleza en su conjunto. Es tal el despliegue de poder, que los peligros no conocen parangón en la historia. Ninguna filosofía, ninguna ética –tampoco ninguna religión– habidas hasta ahora pueden hacer frente a esta novedad, de ahí la falta de criterios. Necesitamos una nueva ética, una ética nacida del miedo, de lo que Jonas llama la *“heurística del miedo”*. Solo al vislumbrar la posible desfiguración del hombre, incluso su destrucción, nos ponemos en marcha para ver qué podemos hacer para evitarlo, a la vez que intentamos saber qué es aquello que hay que preservar.

Esta propuesta ética es por tanto considerable. No se limita a una serie de consideraciones prudenciales ante la catástrofe prevista por una sensibilidad anticipadora, sino que *articula una ética –nueva– de la responsabilidad, que parte de una antropología filosófica y que no tiene miedo de adentrarse en la metafísica*, pero no se trata de una antropología o metafísica ingenuas, sino críticas, que sólo aparentemente puede dar la sensación de tratarse de una vuelta atrás, de un retroceso premoderno. La ética de la responsabilidad, como cualquier propuesta ética, ha de estar fundamentada, no bastan los acuerdos parciales, los consensos pragmáticos o los buenos sentimientos. La ética de la responsabilidad de Jonas es una ética fundamentada, que no fundamentalista, antropológica y metafísica. Tampoco va a recurrir a una fundamentación religiosa, pues la labor de fundamentación ha de ser racional. Señala:

“Así pues, la fe bien puede proporcionar a la ética su fundamento. Pero no siempre la fe se encuentra a nuestra disposición; y cuando está ausente o desacreditada no es posible apelar a ella ni siquiera con el poderoso argumento de su necesidad. La metafísica, por el contrario, ha sido siempre asunto de la razón; y a la razón sí le podemos ordenar que funcione.” (Hans Jonas., *El principio de responsabilidad*, op. cit. P. 91)

No se trata sólo de señalar que hay que ser responsables. No es cuestión sólo de recomendaciones. Esto puede valer para el moralista o el político, pero no para el filósofo. Un análisis de la responsabilidad, como el que Jonas hace, tiene que contestar una serie de preguntas: de qué hay que ser responsables, por qué hay que ser responsables, qué significa ser responsables, cuál es el motor de la responsabilidad, cuáles son los nuevos imperativos de la ética de la responsabilidad, a qué saber nos obliga la necesidad de responsabilidad o cuáles son las medidas viables que lleva a la práctica la responsabilidad. Me centraré sólo en los principios de esta ética para mostrar su fondo antropológico y su relación con la fenomenología hermenéutica.<sup>2</sup>

La responsabilidad es un sentimiento, está movida por la imaginación, por la heurística del miedo y se expresa en una serie de imperativos; estos temas cruciales de su ética son temas de raigambre antropológica. Los describo brevemente en clave antropológica.

<sup>2</sup> Para una presentación de la ética de Jonas cfr. L. Rodríguez Duplá, “Una ética para la civilización tecnológica: la propuesta de H. Jonas”, en J. M<sup>o</sup> Gómez-Heras (coord.), *Ética del medio ambiente. Problemas, perspectivas, historia*, Tecnos, Madrid, 1997, págs. 128-144; T. Domingo Moratalla, “El mundo en nuestras manos. La ética antropológica de Hans Jonas”, *Diálogo filosófico*, n<sup>o</sup> 49, 2001, págs. 37-60.

## 2. Sentimiento, imaginación e imperativos

La responsabilidad es un principio o un imperativo que no puede imponerse de manera externa, de manera heterónoma. Tiene que ser reconocido y sentido por cada uno de nosotros, de ahí que Jonas hable de sentimiento de responsabilidad o experiencia de responsabilidad. Nos dice Jonas:

“No es el deber mismo el sujeto de la acción moral, no es la ley moral la que motiva la acción moral, sino la llamada del posible bien-en-sí en el mundo, que se coloca frente a mi voluntad y exige ser oído (de acuerdo con la ley moral). Lo que la ley moral ordena es precisamente que se preste oídos a esa llamada de todos los bienes dependientes de un acto y de su eventual derecho a *mi* acto. Convierte en deber para mí aquello que la inteligencia muestra que es ya algo por sí mismo digno de ser y que está necesitado de mi acción. Para que esto llegue hasta mí y me afecte de tal modo que pueda motivar a la voluntad, he de ser receptivo a ello. Nuestro lado emocional tiene que entrar en juego. Y está en la esencia de nuestra naturaleza moral el que esa llamada que la inteligencia transmite encuentre una respuesta en nuestro sentimiento. Es el sentimiento de la responsabilidad.” (Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, op. cit., p. 153)

Para explicar qué significa ser responsable, qué es este sentimiento, Jonas acude a la que considera la experiencia paradigmática de la responsabilidad: la relación mantenida entre los padres y el recién nacido. La relación que se establece entre ellos es de responsabilidad. La responsabilidad se ejerce sobre aquel ser vulnerable, débil, que necesita de nosotros para continuar en la existencia, sin haber pedido venir aquí. Ser responsable significa tener que prestar una atención y un cuidado por ese ser nacido, abierto al futuro. Esta experiencia es paradigmática porque se puede aplicar de forma muy pertinente a la situación en la que se encuentra la naturaleza. Esta es hoy, por obra humana, vulnerable, débil, y necesita de nosotros para existir. La naturaleza, que existió sin el ser humano, necesita ahora que éste diga sí a la vida para continuar existiendo. Este sí a la vida es la expresión del sentimiento de responsabilidad. Y al igual que la naturaleza, las generaciones futuras; pues sin la responsabilidad hacia ellas, es decir sin nuestro querer, no existirían.

El concepto de *generaciones futuras* es muy importante en el análisis de la responsabilidad porque en él se entrecruzan el objeto de la responsabilidad (la naturaleza, el ser humano, la continuidad de la vida humana sobre la tierra) y el paradigma del sentimiento de responsabilidad (el recién nacido). Es un concepto mixto en el que se enlazan estos dos discursos diferentes. Responsabilidad por las “generaciones futuras” apela de una forma racional a la continuidad de la vida humana sobre la tierra y, por otra, más sentimental, a la relación de cuidado del ser nacido, frágil y vulnerable. Nos hallamos ante un concepto que permite la transferencia analógica de un sentido primario e inmediato, el cuidado de un niño (frágil, vulnerable), a un sentido derivado y mediato, el cuidado de los seres humanos futuros, y de la naturaleza que lo hace posible.

Jonas es consciente de que los discursos y análisis teóricos sobre la responsabilidad no nos van a hacer más responsables. El motor de la responsabilidad vivida y sentida es el miedo; la representación de lo negativo puede ser más importante que el convencimiento racional. El miedo a perder lo que tenemos hace que nos ocupemos de ello, que nos volvamos responsables. Sólo anticipando las posibles consecuencias negativas pondremos en práctica la responsabilidad. Quizás no sepamos lo que queremos, pero podemos determinar más fácilmente lo que no queremos. Esta es la función de la heurística del miedo.

“La heurística del miedo –apunta Jonas– no tiene seguramente la última palabra en la búsqueda del bien, es, no obstante, una primera palabra extraordinariamente útil y debería ser aprovechada hasta el final en una materia en la que tan pocas palabras nos serán otorgadas sin buscarlas.” (Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, op. cit., p. 66)

La heurística del miedo es el recurso del análisis de la responsabilidad cuando

busca su aplicación. El mero discurso de la responsabilidad no nos hace responsables. Podemos saber qué es la responsabilidad, por qué hay que ser responsables, en que está fundamentada, etc..., pero de ahí no se sigue una práctica, un ejercicio. Sigue siendo posible continuar preguntando ¿por qué? Por eso puede ser importante vislumbrar o captar las pérdidas, ponernos en lo peor, tanto de una forma individual y social, para que reaccionemos.

El miedo tiene la función de presentar como probable lo que solamente es posible. En cierta forma, Jonas da la vuelta a la argumentación de Descartes; si para éste la duda es el camino a la certeza, para aquél hay que tomar lo dudable como si fuese cierto. Si tomamos como cierto lo que solamente es dudoso (las previsiones más catastrofistas), garantizaremos la vida humana.

Pero hay que ir más allá del sentimiento y elevarnos a la formulación de una ley moral expresión de la experiencia de responsabilidad. Al igual que la ética kantiana, la ética de Jonas va a formular imperativos, aunque no anclados en una idea de la acción y la razón, sino en una concepción metafísica. La formulación imperativa es la forma racional que adopta el sentimiento de responsabilidad iluminada por la heurística del temor. También, como en el caso de Kant, se puede decir que se trata de un único imperativo (un único principio) con varias formulaciones. Las formulaciones del "imperativo responsabilidad" son:

- a) en su formulación positiva
  1. "Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra"
  2. "Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre"
- b) en su formulación negativa
  1. "Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida [vida humana auténtica]"
  2. "No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra".

Se trata de un imperativo dirigido al nuevo sujeto moral que se sitúa más allá de las acciones interpersonales y cuyo poder es tal que puede poner en peligro el hecho mismo de la vida. Es un imperativo incondicional, categórico, que persigue garantizar la existencia futura. Los imperativos kantianos, y los de cualquier ética, partían del no cuestionamiento de la presencia del ser humano en el mundo, era un dato primario del que nunca se dudaba. Nuestra ciencia, nuestra técnica, y el poder asociado a ellas, nos exigen la formulación de una obligación de conservación. Esta obligación dirigida hacia el futuro presenta un doble nivel; en un primer momento hay que conservar las condiciones que harán posible la vida y, en un segundo momento, conservar una vida humana digna, es decir, no cualquier vida, y no cualquier forma de vida humana.

### **3. La necesaria antropología**

Volviendo al comienzo, cuando planteaba la existencia de los dos tipos de ética ecológica, cabría decir que la ética de Jonas se desmarca de unas y de otras. No es antropocéntrica como la medioambientalista, pues la naturaleza no es un mero medio para la vida humana, pero tampoco es biocéntrica, naturalista o antihumanista, y así poder llegar a defender la naturaleza contra el ser humano. La ética ecológica de Jonas, la que se deduce de sus planteamientos, es antropológica, es decir, hemos de cuidar de la naturaleza porque en ella vive el ser humano, pero ésta no es un simple medio, porque gracias al ser humano conocemos la grandeza y posibilidades de la vida orgánica; el logos del ser humano está posibilitado por la naturaleza, y al mismo tiempo conocemos a ésta desde aquél. Se podría decir que *su ética ecológica es medioambientalista*, pero con un concepto de ser humano muy diferente, y *es naturalista*, pero con un concepto de naturaleza también muy diferente. Su filosofía y antropología de la vida definen al ser humano en la naturaleza y a la naturaleza vinculada al ser humano. El ser humano es ser-en-la-naturaleza. La ecología es conclusión lógica de esta ética de la responsabilidad, aunque con un

concepto de naturaleza y de ser humano muy preciso, rico y complejo (lamentablemente olvidado en los debates ecológicos).

La antropología está relacionada íntimamente con la metafísica y con la ética. El principio de responsabilidad se dirige, como hemos dicho, a la naturaleza y al ser humano, al ser humano en la naturaleza. Con la aparición del ser humano en el proceso evolutivo, el deber ser enraizado en la naturaleza adopta la forma de una obligación, y esto es así porque el hombre puede querer destruirse, como parece manifestarse hoy en día. En la naturaleza, la autoconservación no tiene por qué ser ordenada; en el ser humano es objeto de una preferencia, de un querer. La vida como tal está orientada hacia fines. Con la conciencia, estos fines pasan a revestir la significación de valores. En el plano humano, el bien contiene la exigencia de su realidad bajo la figura de un imperativo. Lo que debe ser preservado es la vida, una vida que se expresa de forma peculiar en el ser humano. Hay que garantizar la continuidad de la vida humana, la existencia, pero también una determinada esencia del ser humano, o como Jonas prefiere decir, “una imagen del ser humano”. Sus análisis son brillantes y de máxima actualidad. Lo propio del hombre no es su hacer técnico, sino la posibilidad de imaginar, de representar, de distanciarse de lo inmediato. El ser humano es *homo pictor*. Nos dice:

“(...) 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>3</sup>

Por todo esto, no se puede decir que el intento de Jonas sea una simple vuelta atrás, ni un planteamiento biocéntrico antihumanista. Su ética es antropológica y metafísica.

Por otra parte, es importante señalar la honestidad de esta propuesta, que no duda en reconocer su carácter exploratorio e indagador, y que, además, reconoce que en última instancia reside en una cuestión de creencia, de aceptación, de cierta fe filosófica, aunque, eso sí, argumentada y razonada. Hemos de admitir, apunta Jonas, que es preferible el ser al no-ser, la vida a la muerte. Toda la filosofía de Jonas es un intento de justificar argumentativamente esta intuición vivencial.

#### **4. La fenomenología hermenéutica como presupuesto y prolongación de la ética antropológica de la responsabilidad de Hans Jonas**

Además del contenido antropológico de la ética de Jonas definiendo también esta ética gana fuerza si la ponemos en el contexto de la fenomenología hermenéutica. No es una contextualización baladí, ni tampoco accidental. Esta contextualización supone en algunos aspectos una crítica. Veamos:

1) En primer lugar, la fenomenología hermenéutica es un presupuesto de los planteamientos de Jonas porque él mismo está formado en los mimbres que constituyen esta tradición. Estudió fenomenología, y más en concreto la variante introducida por Heidegger; fue discípulo de Heidegger y, más allá de los encuentros y desencuentros personales, siempre lo considerará su “maestro más decisivo”. También nos encontramos en muchas de las propuestas de Jonas resonancias fenomenológicas como por ejemplo alguna de las descripciones de la conciencia, la correspondencia entre la conciencia al mundo; además su concepción del mundo moderno (y de la ciencia moderna) tiene su origen en la doble influencia de Husserl y Heidegger.

Por otra parte, nos encontramos que la crítica que dirigirá a la fenomenología de Husserl, crítica en la que ahora no entramos, coincide básicamente con la realizada por Heidegger (la crítica del idealismo fenomenológico) y su falta de radicalidad (pretendida “falta”). Vemos como en estas propuestas Jonas coincide con los planteamientos diversos de las diversas fenomenologías hermenéuticas, sean bajo el modelo

<sup>3</sup> *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, traducción de A. Ackermann, Herder, Barcelona, 1998, pág. 44.

de Gadamer, Ricoeur o el mismo Ortega.<sup>4</sup>

2) En segundo lugar, y dejando de lado esta vinculación de origen (que ya por sí misma daría pie a que consideráramos la propuesta de Jonas en la estela de la fenomenología hermenéutica), me interesan destacar algunos temas apuntados en la propuesta de Jonas que merecen una prolongación en la tradición de la fenomenología hermenéutica. Creo que la propia filosofía de Jonas gana con esta prolongación en el debate ético, antropológico, o filosófico en general. Algunos aspectos que merece la pena ser tenidos en cuenta son:

- La tradición de la fenomenología hermenéutica ha desarrollado una amplia *reflexión sobre la ciencia y la técnica*, en continuidad con el planteamiento heideggeriano, pero también más allá de él, y en muchos aspectos superador. Así por ejemplo es importante tener en cuenta las aportaciones de Gadamer en su diálogo con Apel y Habermas o, sin entrar en más detalle, las reflexiones de Ortega sobre la técnica.

- Esta tradición ha desarrollado una *crítica de la razón moderna* y de su retoño más florido, la ciencia moderna, de una forma amplia y compleja; Jonas se sitúa en esta línea y sus desarrollos merecen ser completados con los de Gadamer o Ricoeur. En esta misma línea todos estos autores, y el propio Jonas al considerarlo dentro de esta tradición, reivindican un concepto de razón más amplio que el acuñado por la modernidad. Defienden una *racionalidad ensanchada*, ampliada, compleja.

- La antropología que subyace en muchas de las sugerencias de Jonas (y que el sólo esboza) es propiamente hablando la que ha desarrollado la fenomenología hermenéutica. Me refiero a la idea del *ser humano como animal simbólico*, interpretativo, como animal fantástico, narrador de sí mismo y metafórico, o como diría el propio Jonas "homo pictor".

- También los desarrollos de Gadamer y sobre todo Ricoeur en el campo de la filosofía política, de la filosofía del derecho y de una filosofía de la institución permitirían articular de una forma más consistente y realista la llamada necesaria, pero muy general, a la responsabilidad que lleva a cabo Jonas. *Una filosofía hermenéutica de las instituciones hace más realista la exigencia de responsabilidad*.

- Por último, y destacando sólo lo más importante y llamativo, la tradición de la fenomenología hermenéutica ha avanzado hacia una *ontología mucho más fina y equilibrada* que la del propio Jonas. En él muchas veces nos encontramos no tanto una ontología como sí la necesidad de que exista; creo que la fenomenología hermenéutica ha avanzado en este sentido y los recursos que ofrece son más adecuados para responder a las exigencias del propio Jonas.

- La propuesta de Jonas es una propuesta de fundamentación ética acudiendo a la antropología y a la ontología. La fenomenología hermenéutica puede recoger su propuesta aunque situándola en su nivel y prolongándola productivamente. El fundamento del principio de responsabilidad no se encuentra sólo en la vida en sentido biológico, aunque sea tal y como Jonas la describe, sino que se precisa una *fundamentación* de otro tipo, que podríamos llamar *hermenéutica o simbólica*, que el propio Jonas no negaría, pues lo que hay que preservar es una vida auténticamente humana, que responda a una imagen determinada de ser humano. La fundamentación biológica, en la que Jonas insiste, es necesaria, pero insuficiente. Como dice P. Ricoeur:

"El fundamento es necesario desde que se trata solamente de justificar la obligación de preservar la existencia futura de la humanidad como una precondition de su propio ejercicio de la responsabilidad. El argumento, me parece, no es suficiente desde que el objeto de la empresa de fundamentación no es la precondition de la existencia, sino el estatuto auténticamente humano de la vida a preservar. Lo que el nuevo imperativo exige, en efecto, no es solamente que existan hombres después de nosotros, sino precisamente que sean hombres conformes a la idea misma de humanidad. Es aquí donde la fundamentación biológica, necesaria, deja

<sup>4</sup> Quizás en el caso de Ortega sorprenda más su contextualización en la fenomenología hermenéutica. Sobre este punto véase mi estudio "José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico", págs. 273-410, en F. Llano Alonso, A. Castro Sáenz (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar, Madrid, 2005.

de ser suficiente.”<sup>5</sup>

Dos cosas he querido mostrar: 1) la ética de Jonas como una ética antropológica y 2) la integración de la propuesta de Jonas en la fenomenología hermenéutica, a modo de tentativa; una integración de la que salen beneficiadas las dos partes, pues la filosofía de Jonas se enriquece con temas sólo apuntados y gana en fundamento y consistencia y, por otra parte, la fenomenología hermenéutica gana en mordiente práctica y contribuye a su “giro práctico”.

Antropología, fenomenología y hermenéutica se anudan en nuestra interpretación de la propuesta de Hans Jonas cuando la tarea que tenemos entre manos es pensar, y también vivir, al ser humano y su responsabilidad.

Tomás Domingo Moratalla  
Departamento de Filosofía, Humanidades y Comunicación  
Universidad Pontificia de Comillas.Madrid  
tomasm@universia.es

---

<sup>5</sup> P. Ricoeur, “Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas”, en *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Seuil, Paris, 1992, pág. 317.