

# DIMENSIONES DE LA ANTROPOLOGIA JONASIANA

*Gabriel Insaurrealde*<sup>1</sup>

Instituto Superior de Estudios Humanísticos y Filosóficos  
San Francisco Javier

**Resumo:** A antropologia jonasiana parte das funções orgânicas do ser humano, como percepção, movimento e imaginação, para derivar delas as questões espirituais que foram moldadas em três objetos arcaicos: a ferramenta, a imagem eo túmulo. Deste modo, é possível conceituar o transanimal do ser humano, dentro de uma visão integradora do psicofísico, onde a subjetividade influencia decisivamente o corpóreo; um ser humano que ainda pertence ao reino animal, à ordem dos seres vivos e ao cosmos em geral.

**Palavras-chave:** Jonas, antropologia, transanimal, unidade psico-física, cosmos.

**Abstract:** Jonas's anthropology starts from the organic functions of the human being, such as perception, movement and imagination, to derive from them the spiritual questions that were shaped in three archaic objects: the tool, the image and the tomb. In this way, it is possible to conceptualize the transanimal of the human being, within an integrating vision of the psychophysicist, where subjectivity decisively influences the corporeal; a human being who still belongs to the animal kingdom, to the order of living beings and to the cosmos in general.

**Keywords:** Jonas, anthropology, transanimal, psycho-physical unity, cosmos.

## Introducción

Para comprender la antropología jonasiana es importante situarla en confrontación con 3 metafísicas que fundamentan antropologías diferentes. En primer lugar, contra el dualismo moderno que divide al ser humano en dos realidades irreconciliables reduciendo su esencia a mera *res cogitans*. En segundo lugar, contra el monismo materialista que reduce al hombre a mera corporeidad, donde lo espiritual aparece como un artilugio estéril. Y, en tercer lugar, contra el monismo idealista que reduce al hombre a su conciencia, donde

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad de Comillas de Madrid, España, con la tesis *Organismo y Responsabilidad en la Ética Ontológica de Hans Jonas*. Actualmente es investigador en Bioética, Hermenéutica y Filosofía Moderna. Profesor y director del Instituto Superior de Estudios Humanísticos y Filosóficos "San Francisco Javier" de Asunción, Paraguay. E-mail para contato: ginsau@gmail.com

lo corpóreo es solo una idea. Jonas pretende comprender al hombre tomando en serio su unión psicofísica; para ello hará un análisis fenomenológico que le conducirá a unos principios ontológicos dentro de un “monismo integral”. Así, ubica al hombre dentro de unas dimensiones que lo contextualizan en la totalidad de lo real y que es posible abordarlas desde lo más amplio a lo más concreto:

### 1. El ser humano, hijo del cosmos

Para Jonas, la existencia de la interioridad en el mundo, de subjetividad humana, la evidencia de la racionalidad, la libertad y la trascendencia, no son datos meramente mundanos, sin trascendencia, sino que “son datos cósmicos”<sup>2</sup> ni más ni menos, un evento ontológico a nivel cósmico. Esta realidad subjetiva, posibilita a Jonas, dar el paso de unas constataciones cosmológicas a las conjeturas cosmogónicas, que se justifican en aras de una postulación racional que intente dar cuenta del origen de las cosas inalcanzables para el entendimiento. Si se parte de la idea que nuestro planeta no salió de la nada y que las características mencionadas que, por simplicidad llamamos “espirituales”, pertenecen a este mundo, entonces lógicamente lo espiritual tiene su causa en lo “secreto de las estrellas, planetas y cosmos en general”. De esto se extrae una conjetura lógica, que el entorno no puede ser ni metafísica ni absolutamente diferente: “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>3</sup>.

¿El espíritu manifestado en el ser humano, como principio ontológico, de dónde procede? ¿cuál es la causa originaria del espíritu? Si nos atenemos a la relación causa-efecto, desde un punto de vista cuantitativo, basándonos en causas secundarias es manifiesto que el espíritu procede de la materia. Así es el caso del cerebro, futuro portador físico del espíritu, su estructura físico-química ya contiene la información necesaria en el genoma para desarrollarse. Pero la cuestión es ¿Quién o qué depositó allí la instrucción cifrada en ese genoma? Y así se puede ir hasta las causas últimas.

Jonas sostiene que “la materia es, desde el comienzo, espíritu durmiente”<sup>4</sup>; que la materia contiene en sí mismo al espíritu en forma potencial o inconsciente y que luego, en los diversos entes se va haciendo manifiesto, dentro de los cuales está el testimonio humano, donde el espíritu se hace

---

<sup>2</sup> PSD, 233.

<sup>3</sup> PSD, 234.

<sup>4</sup> PSD, 237.

consciente y trascendente en forma de pensamiento<sup>5</sup>. En el hombre, el espíritu se vuelve autoconsciente, lo cual es “un hecho cósmico”<sup>6</sup>.

Como se ve, la postura de Jonas se mueve dentro de una filosofía inmanentista de la naturaleza<sup>7</sup>; es decir, todo está ya contenido en la materia en forma potencial pero radicalmente indeterminada.

Jonas rechaza la teoría de un “logos cosmológico” acuñada por Ludwig Klages, quien sostiene la existencia de una “información” primordial contenida en la materia, la cual posibilitará la aparición de los diversos entes, de modo a generarse una evolución que va de lo simple a lo complejo<sup>8</sup>. Más bien su posición consiste en suponer un origen, por un lado, “más trivial y anárquico” en lo que se refiere a lo físico, y por otro, “enigmático” en lo que se refiere a lo mental. Por un lado, en contra del determinismo físico y por otro, en contra de lo programado o previsible procesual y graduativamente<sup>9</sup>. Jonas parte del desorden primario y general como constitutivo, donde la misma materia, por su principio o leyes de conservación, tiende al orden, que a su vez es limitado y pasajero. Todo surge del desorden (la entropía) y tiene la tendencia de volver a ello. Del caos surgen las fuerzas, las estructuras primitivas, leyes de conservación, etc. todos son “productos de la evolución y selección”. “Surgidos de lo percedero, ellos mismos son percederos; no son eternos, sino sólo extremadamente duraderos desde el criterio del tiempo cósmico: por esencia, su duración no es absoluta, sino relativa”<sup>10</sup>.

El autor postula como principio metafísico la imprevisibilidad y el desorden fundamental o esencial presente en el cosmos y también en el proceso vital. “Todos los equilibrios dinámicos son transitorios”<sup>11</sup>. Se trata de una finitud cósmica que no debe asustarnos, sostiene<sup>12</sup>, porque justamente es la condición para introducir nuevas oportunidades y posibilidades en el ser. En las formas vivas, el desorden y la imprevisibilidad aparecen representados por el entorno, cuya adaptación genera nuevas posibilidades u oportunidades que no siempre son favorables. El ser vivo está expuesto constantemente a la novedad. Así, solo en segunda instancia, cuando ya se pueda hablar de un orden, ahí se puede hablar de una “información” al interior de algo

---

<sup>5</sup> cfr, *ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> PSD, 235.

<sup>8</sup> PSD, 213.

<sup>9</sup> *Op.cit.* 214.

<sup>10</sup> PSD, 217.

<sup>11</sup> Nota 15, PSD, 218.

<sup>12</sup> *Ibid.*

establecido, antes no<sup>13</sup>. Solo en este momento se puede hablar de finalidad y de principio antrópico, pero de manera relativa.

## 2. El ser humano, hijo de la vida

Las 5 principales teorías sobre el origen de la vida que se destacan en la actualidad son: la **teoría de fuente hidrotermal** (la vida surgió de los respiradores o ventilaciones de aguas profundas en el mar donde se desprenden moléculas ricas en hidrógeno, clave para el surgimiento de la vida), la **teoría glacial** (el contexto oscuro y frío serviría para albergar los frágiles compuestos orgánicos producidos por la luz ultravioleta), la **hipótesis del mundo de ARN** (habría un ARN, capaz de guardar o proteger un ADN inicial primario), **teoría de los principios simples** (la vida comenzó con formas simples y ahí se fue complejizando química y físicamente) y la **teoría de la panspermia** (la vida vino a nuestro planeta a través de meteoritos infectados de microorganismos que se estrellaron en los mares). Pero la más aceptada es la del bioquímico ruso Aleksander Ivanovich Oparin, quien propuso que la vida se inició en este planeta a raíz de una evolución química y gradual de moléculas basadas en carbono; hipótesis que él llamó el “caldo primordial”. Gracias a esta teoría se puede calcular el origen de la vida aproximadamente en unos 3 mil millones de años, evolucionado desde el más pequeño microbio a las complejas y variadas especies que hoy habitan el planeta. Pero no se sabe aún cómo surgió la vida, cómo aparecieron esos primeros microbios, de dónde o en dónde.

El secreto de los comienzos permanece oculto para nosotros. La conjetura que me resulta más convincente es que ya la transición de la sustancia sin vida a la dotada de ella, la primera autoorganización de la materia hacia la vida, estaba motivada por una tendencia que trabajaba en las profundidades del ser [...]<sup>14</sup>.

Para iniciar la comprensión del viviente, de manera objetiva, Jonas hace una primera constatación: “Las grandes contradicciones que el ser humano descubre en sí mismo –libertad y necesidad, autonomía y dependencia, yo y mundo, vinculación y aislamiento, creatividad y mortalidad- tienen sus prefiguraciones germinales ya en las formas más primitivas de la vida, y cada una de ellas mantiene el precario equilibrio entre ser y no ser, encerrado en sí misma desde siempre un horizonte interior de “transcendencia”<sup>15</sup>. La tarea central de Jonas, haciendo uso del antropomorfismo y la teleología, es situar al

---

<sup>13</sup> PSD, 219 y nota 16.

<sup>14</sup> PV, 16.

<sup>15</sup> PSD, 16.

ser humano dentro de la corriente de la vida como un miembro más, íntimamente emparentado, no sólo en lo físico sino también en lo espiritual.

Como ya se ha visto, para Jonas, la vida, desde el punto de vista metafísico, es un compuesto de materia y espíritu. No le convencen las teorías trascendentalistas que postulan la causa del espíritu fuera de este mundo, sino aquellas que defienden el inmanentismo. Ya que el espíritu está contenido en la materia, ésta no es mera materia, sino materia espiritualizada. Ese espíritu, con la aparición de la vida, generó un principio ontológico, que Jonas llama “libertad”.

“Libertad” tiene que designar un modo de ser objetivamente diferenciable, es decir, una manera de existir que es propia de lo orgánico en sí mismo y que por tanto comparten todos los miembros – pero ningún no-miembro- de la clase “organismo”. Se trata de un concepto ontológico descriptivo [...]”<sup>16</sup>.

Jonas quiere aprovechar toda la carga semántica que contiene la palabra “libertad” en el ser humano para transferirla al ser de todo viviente en su lucha existencial contra el determinismo material, los riesgos del entorno y la misma muerte. Por otro lado, el concepto “libertad” establece una relación directa con la percepción y el actuar, presentes en todo ser vivo que practica el metabolismo. Esto es, porque en definitiva la acción determina el ser.

En el metabolismo de la substancia viviente ocurre una novedad ontológica. Este intercambio permanente de materia con el entorno es lo que posibilita que la substancia viviente siga existiendo. Externamente solo se puede observar un intercambio material, una materia que entra y otra que sale. Pero justamente en este intercambio material, que mantiene la identidad del viviente, ya se da el primer paso del principio libertad, en ese independizarse de la forma en relación a la materia que le determina momentáneamente. No es una independencia absoluta sino dialéctica. Ha ganado una independencia momentánea ontológica, porque ha inaugurado una manera nueva de ser, pero sigue dependiente totalmente de lo material porque este cambio se da desde y en la materia<sup>17</sup>.

La identidad del viviente no coincide con la identidad substancial de sus partes porque su identidad no se reduce a lo cuantitativo. Su identidad depende de la forma, no de la materia que lo constituye temporalmente. El viviente se halla en una “*libertad precaria*” con la materia<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> PSD, 17.

<sup>17</sup> cfr. PSD, 22.

<sup>18</sup> PSD, 25.

El proceso evolutivo de la vida no es un camino triunfante, forrado de éxitos, sino todo lo contrario; la vida nace y se desarrolla en la precariedad y la indigencia. Desde que la substancia viviente se separó de la integridad general de la materia inerte comenzó un proceso de lucha y contradicciones: entre independencia y dependencia, entre el sí mismo y el entorno, entre forma y materia, entre interioridad y trascendencia, etc. Pero la principal de todas, destaca Jonas, es la contradicción entre el ser y el no ser. Con todas estas contradicciones el viviente debe construir su identidad<sup>19</sup>.

Es importante señalar que el viviente nace con el “no ser”, como algo inherente a sí mismo. Ser y no ser aparecen en el viviente de una manera simultánea. Solo comprende su ser a partir del no ser. Nace en una absoluta inestabilidad: “De esta manera, en vez de ser un estado dado, el ser se ha convertido en una posibilidad constantemente propuesta, a la que debe arrebatar a su contrario siempre presente, el no ser, por el que al final, sin embargo, será inevitablemente devorado”<sup>20</sup>.

La evolución de la vida generó la aparición del animal, es decir, el viviente que se alimenta del otro viviente. Si bien, con el animal aumentan los trastornos y dificultades porque para el animal el alimento no está a la mano como para los vegetales, tiene que salir, desplazarse de su entorno; sin embargo, este paso ontológico expresa un aumento de libertad, expresado por la aparición de la mediatez.

“Tres características distinguen la vida animal de la vegetal: la libertad de movimiento, la percepción y el sentimiento”. La distancia entre el animal y su alimento genera nuevas habilidades como la posibilidad de trasladarse de un lugar a otro, activa una percepción a distancia y se generan en su interior unos sentimientos como el apetito, el deseo, el miedo, la ansiedad, la frustración y el dolor, la satisfacción y el placer. Todo esto se genera por su carácter esencialmente “distanciado”.

Al respecto, el autor aporta una interesante reflexión sobre el sentido de la vida. Para los vegetales, desde el punto de vista de la sobrevivencia, de la seguridad y la duración, son mejores que los animales. Pero si se considera desde el punto de vista cualitativo, de las habilidades logradas en el orden del ser, entonces los animales son mejores que los vegetales. De esto se puede concluir que el principio libertad, presente al interior de los vivientes, genera una gradual y progresiva manifestación y autoconciencia del espíritu dentro de una existencia sufrida, precaria, menesterosa y perecedera<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> cfr. PSD, 19.

<sup>20</sup> PSD, 18.

<sup>21</sup> cfr. PSD, 36.

### 3. El ser humano, un animal

Jonas organiza los vivientes según dos tesis ontológicas; primera, “que lo orgánico prefigura lo espiritual ya en sus estructuras inferiores”, y segunda, “que el espíritu sigue siendo parte de lo orgánico incluso en sus más altas manifestaciones”<sup>22</sup>. Esta segunda tesis es la que se desarrollará aquí. El ser humano, máxima expresión actual del espíritu, sigue siendo dependiente esencial de la materia; sigue siendo un animal, su morfología se clasifica como cualquier animal: animal vertebrado, bípedo, homeotermo, mamífero placentar, ubicado dentro de la familia de los primates<sup>23</sup>.

El ser humano tiene una interioridad y una subjetividad tal que comparte con el resto de los vivientes. Con esto entramos al aspecto “transfísico o inmaterial”<sup>24</sup> presente en todos los vivientes. No se trata de un dato baladí o superficial, sino que estamos hablando de un dato ontológicamente esencial para el ámbito del ser. Normalmente esto no se toma en consideración teórica; sin embargo, existe una serie de características cualitativas del ser vivo que apelan a una explicación o ubicación ontológica, como manifestaciones de interés, finalidad, meta, aspiración, deseo, etc. en definitiva se trata de alguien que tiene voluntad y percibe valor en las cosas que necesita y desea. Estas realidades ya no pueden ser explicadas como un resultado de “un conjunto de causas eficientes azarosas” como lo han venido explicando ciertas teorías científicas. Esto más bien, reclama, como sostiene el autor, la necesidad de replantear el principio teleológico.

La aparición de la subjetividad en el ámbito de la vida, en los organismos, no es un elemento que no repercuta en el proceso vital, sino que se trata de un hecho que se comprueba empíricamente<sup>25</sup>. La misma configuración morfológica, externa, objetiva, del cuerpo está hecha influenciada por la subjetividad, ya habla de ella.

Ninguna teoría científica hace justicia a este fenómeno de la vida, ninguna es capaz de unir dos magnitudes diferentes, como extensión y conciencia, en una misma realidad. Sin embargo, en los organismos vivos coexisten en interdependencia e interacción mutua, de manera concreta y precisa en su misma materia<sup>26</sup>.

Al respecto, Jonas rechaza el dualismo como insostenible lógica y fenomenológicamente. Lógicamente dice que lo espiritual tiene autonomía

---

<sup>22</sup> PV, 13.

<sup>23</sup> Carl von Linné, cfr. PSD, 39.

<sup>24</sup> PSD, 220.

<sup>25</sup> cfr PSD, 220.

<sup>26</sup> cfr. PSD, 221.

inexplicablemente. Y fenomenológicamente es insostenible porque el testimonio de la vida dice que ambas realidades, alma y cuerpo, son inseparables.

También rechaza el autor, la propuesta monista materialista, que con la explicación del epifenómeno (lo espiritual es un subproducto de la materia evolucionada) pretende dar razón de la aparición de lo subjetivo. Menos todavía le convence la propuesta monista idealista que pretende reducir la corporeidad a una mera idea.

En *Poder o impotencia de la subjetividad*, Jonas plantea su propuesta teórica para entender la relación psico-física que opera al interior del ser humano y los animales, dentro de un monismo ontológico integral. Esta difícil tarea, que postula también el poder de la subjetividad, la enfrenta contra las teorías filosófico-científicas que sostienen que el espíritu es impotente frente a la materia. Al respecto, es digno de mención el interés que Jonas ha tenido en vida, de conversar con matemáticos, físicos y científicos de su época en Nueva York, quienes influyeron para el estudio y reflexión sobre el tema.

La cuestión se centra en indagar sobre el “estatus de la *subjetividad* en la estructura íntegra de la realidad [...]”; es decir, aquella acerca de su posición *objetiva* en el ser”<sup>27</sup>. La pregunta orientadora de Jonas es ontológica y pretende dar razón de aquello que es evidente para los observadores del animal, la interacción real psicofísica. Para ello se enfrentará, por un lado, a los materialistas o deterministas, quienes sostienen que el mundo es el resultado de una serie de procesos estrictamente mecánicos y químicos. Y por otro lado, a los idealistas, quienes sostienen que fuera de la propia interioridad humana, más allá del espíritu, no hay nada, solo una mera apariencia que engaña a nuestra sensibilidad.

Con los idealistas ciertamente el diálogo se vuelve estéril porque ellos niegan la misma realidad material; sin embargo, con los materialistas es posible, debido a que lo diferente, en este caso el espíritu, adquiere una consideración. Dentro del materialismo se encuentran el determinismo causal y el epifenomenalismo, que sostienen la idea de la incompatibilidad psicofísica.

El argumento de la incompatibilidad, defendida por materialistas deterministas, consiste en señalar que el proceso natural no admite la intromisión de causas que no sean físicas, pues esto violaría sus propias leyes, como la de la constancia y la conservación. Esto implica también que no hay intervención de lo psíquico-subjetivo en la conducta de los seres vivos, que puedan explicarse en función de una finalidad, voluntad, etc. Afirman que todo esto es pura apariencia sin finalidad ninguna.

---

<sup>27</sup> PIS, 80.

La refutación de Jonas parte detectando una cierta idealización de las leyes de la naturaleza que sustenta la incompatibilidad psicofísica. Los materialistas postulan un ideal de la “pureza causal” de la Naturaleza<sup>28</sup>, donde no admiten otras causas que no sean aquellas reductibles a geometría y matemáticas. La propuesta teórica de Jonas afirma que el hecho de aceptar alguna injerencia no física en la Naturaleza no significa estropear el orden de las leyes naturales. “La lógica del “todo o nada” está aquí fuera de lugar”<sup>29</sup>.

El epifenomenalismo sostiene que lo psíquico carece de toda fuerza o capacidad causales. El concepto de epifenómeno “expresa que lo subjetivo o psíquico o mental es la apariencia que acompaña ciertos procesos físicos que tienen lugar en el cerebro”<sup>30</sup> y que, por lo tanto, dichos procesos físicos son autónomos e independientes de esa apariencia psíquica<sup>31</sup>.

Según Jonas, este planteamiento produce diversos problemas ontológicos. El primero, que el epifenómeno es una creación del alma desde la nada; no es el fruto de acompañar los procesos físicos naturales ¿Cómo explicar la aparición de algo nuevo del cual no se tiene parte? El epifenómeno contradice las leyes estrictas de la causalidad.

El segundo, el epifenómeno como procede de la nada, tampoco es causante de nada. Se trata de una realidad sin consecuencias. Esto es debido a la tesis de la imperturbabilidad de la autonomía física. El hecho de que sostenga que algo provocado físicamente no tiene consecuencias físicas, es un argumento que viola las leyes naturales de la conservación.

El tercero, el epifenómeno, por su inoperancia en el mundo fenoménico, convierte todo lo que hace en mera ilusión. La propia cadena de pensamientos o estados de conciencia es entonces una ilusión: creemos que pensamos, pero eso sólo es una ilusión. Y si esto fuera así, la impotencia de la subjetividad no es solo de lo físico sino también de lo psíquico. Sería la ilusión de la ilusión<sup>32</sup>.

La refutación de Jonas comienza afirmando que el argumento de la incompatibilidad, como el del epifenómeno, no es capaz de explicar el fenómeno de la subjetividad y de la conciencia. Llevado a su última consecuencia se obtiene una posición absurda o perversa, una “fantasmagoría estéril” y sin finalidad<sup>33</sup>. Incluso las teorías, por más falsas que sean, se deben al pensamiento. “El epifenomenalismo, por el contrario, afirma la impotencia

---

<sup>28</sup> PIS, 86.

<sup>29</sup> PIS, 88.

<sup>30</sup> PIS, 99.

<sup>31</sup> cfr. Introducción, PIS, 56.

<sup>32</sup> cfr. PIS, 106.

<sup>33</sup> PIS, 111.

del pensar y con ella la incapacidad en sí mismo de ser una teoría independiente”<sup>34</sup>. Al final Jonas llega a la conclusión que esta teoría es un verdadero “suicidio de la razón”<sup>35</sup>; porque precisamente pretende negar una cosa obvia para la experiencia, que tanto el pensamiento como la voluntad influyen decididamente en el comportamiento. La dificultad, como lo señala Giner, surge de la incapacidad de conjugar una imagen teórica de la Naturaleza, idealmente sometida a estrictas leyes físicas y modelos matemáticos, con la existencia de facto de lo psíquico y su interacción con la Naturaleza<sup>36</sup>.

Pero entonces, ¿cuál es la propuesta teórica de Jonas? Para explicar su modelo especulativo a favor de la compatibilidad psicofísica, Jonas presenta un “experimento mental”, en el que presenta un cono geométricamente perfecto colocado de punta sobre una superficie con el centro de gravedad situado en la prolongación de su eje. No se habla de que haya vientos o fuerzas externas que puedan incidir en el equilibrio del cono. Hay un equilibrio, extremadamente precario, del cono sobre su eje. Su rápida caída es perfectamente previsible, pero la dirección que tome no lo es. Ese influjo infinitesimal pequeñísimo que produjo la caída se convierte en un hecho de consecuencias macroscópicas. Imaginemos que ese cono tiene dimensiones extremadamente gigantescas. La cuestión es que ciertos influjos microscópicos generan consecuencias macroscópicas. Luego Jonas pasa este experimento al ámbito de la conducta humana para afirmar que la elección libre e impredecible, a nivel microscópica, de la subjetividad humana genera una serie de procesos neurocerebrales y neuromusculares a nivel macro (vías nerviosas eferentes). El que mueve todo el cuerpo orgánico macroscópico es psíquico. Esto significa que los actos humanos tienen lugar en el concurso de la libertad respetando todas las leyes determinísticas de la Naturaleza; pero las consecuencias de esta injerencia no son previsibles, sino legítimamente indeterminables.

Tampoco estas injerencias, por minúsculas que sean, no pueden ser unilaterales, sino que siempre están sometidas a la materia. Aquí Jonas introduce su concepto de “doble naturaleza pasiva-activa de lo psíquico”<sup>37</sup>. De esta manera, la subjetividad no es solo el principio desencadenante de una serie de procesos físicos, sino que también, a través de la sensibilidad y la percepción, es afectada constantemente por lo físico, estableciéndose entre ambas dimensiones una relación de reciprocidad y equilibrio<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> PIS, 113.

<sup>35</sup> PIS, 115.

<sup>36</sup> cfr. introducción, PIS, 58.

<sup>37</sup> PIS, 123-124.

<sup>38</sup> cfr. introduc, PIS, 59.

De esta manera, el modelo especulativo de Jonas dice así: “existe una pared porosa, allende la cual se abre otra dimensión y a través de la cual tiene lugar una osmosis en ambos sentidos, con prioridad de la que procede de lo físico”<sup>39</sup>. Las alteraciones en el ámbito de lo físico son tan insignificantes que no alteran para nada las leyes de la constancia de la Naturaleza, ni ponen en entredicho la capacidad explicativa de las ciencias naturales, pero eso no niega necesariamente, de acuerdo con el principio desencadenante, que los efectos de ese intercambio sean poderosos. Lo que acontece más allá de la pared porosa

no depende de reglas de una causalidad cuantificable, sino de la significación mental [...], que está 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>40</sup>.

Este “allende”, como dice Jonas, no es una “tierra de nadie”, sino zona de intercambio permanente, donde lo psíquico, porque vive de lo físico, le restituye a éste lo que ha pasado entre ambos debido a su transformación. Ambos pertenecen a un “mismo y único ser”<sup>41</sup>; pero con un “nexo esencialmente distinto de elementos sustancialmente diferentes en el seno de su dimensión propia”<sup>42</sup>.

A modo de complemento, Jonas desarrolla dos elementos teóricos que pueden ayudar a refutar el tema de la incompatibilidad psicofísica a partir de los aportes de la mecánica cuántica: el principio de complementariedad y el principio de la indeterminación de Heisenberg.

La mecánica cuántica parte de la premisa que “es imposible conocer hasta tal grado de perfección el estado de un sistema que los estados ulteriores resulten inequívocamente predecibles”<sup>43</sup>. Esto no se debe a los límites del conocimiento científico, sino que es una premisa fundamental de la propia teoría, que se puede ver en tres sentidos:

- No es posible medir simultáneamente todas las magnitudes y reproducir los parámetros exactos en mediciones ulteriores.
- Cuando se produce una medición precisa, ésta implica una transformación de la realidad.
- Existen ciertos sistemas de magnitudes que no es posible medirlos simultáneamente, que son *incompatibles*.

---

<sup>39</sup> PIS, 124.

<sup>40</sup> PIS, 125.

<sup>41</sup> PIS, 127.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> PIS, 137.

La consecuencia de esto es que “ya no es posible apelar a una física con un determinismo causal unívoco”<sup>44</sup>.

El principio de complementariedad de N. Bohr, físico danés, sostiene que un sistema de orden subatómico puede ser descrito según dos esquemas conceptuales distintos y que se excluyen entre sí: como partícula y como onda. Pero este principio es descalificado a la hora de querer pasar a comprender la interacción psicofísica, donde no es posible referirse a lo psíquico sin tener en cuenta lo físico, de modo que en la conciencia confluyen lo físico y lo mental de un modo simultáneo.

El principio de indeterminación de W. K. Heisenberg, físico alemán, es un postulado de la mecánica cuántica que establece que es imposible conocer simultáneamente y con precisión la posición y el impulso de una partícula. Jonas recurre a este principio a través del experimento denominado “el gato de Schrödinger”. La posibilidad de calcular el momento exacto de la muerte de un gato encerrado en un cuarto cerrado es directamente proporcional a la cantidad de casos particulares; es decir, cuando el número aumenta, la posibilidad es mayor. Esto permite a Jonas inferir que los procesos que tienen lugar por la acción neurocerebral a un nivel macroscópico pueden estar totalmente determinados, pero que en un nivel microscópico hay un margen de indeterminación que podría abrir un espacio para la conciencia, para el espíritu y su injerencia sobre la materia.

Hasta aquí llega la reflexión de Jonas, ya no se aventura a una hipótesis más acabada, pero refuerza “el presentimiento de que “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>45</sup>. Con esto se abre una puerta para la fundamentación decisiva de la incidencia de la subjetividad en lo físico y viceversa.

Es digno de mención que, en el apéndice de este libro, Jonas coloca una reflexión dedicada a su maestro Bultmann, donde lo critica por su visión excesivamente determinista de la Naturaleza o de la causalidad mundana, pues esto le obliga a percibir cualquier intervención de una causa no física como algo milagroso. Aquí Jonas pone de manifiesto su concepción no determinista, donde la injerencia humana, de la libertad (o del azar o de la Providencia), sin que ello altere el acontecer normal e igualmente determinado y necesario de la historia. Jonas lo ilustra con dos ejemplos pequeños pero que transformaron el sentido de la historia: el nacimiento de Jesucristo y de Hitler. “Ambos son

---

<sup>44</sup> PIS, 140.

<sup>45</sup> PIS, 158.

ejemplos de una “injerencia” en el gran curso de las cosas que al parecer la causalidad universal tolera” (PIS, 166).

#### 4. El ser humano, un animal singular

Hasta ahora nos ha ocupado poner en destaque la vinculación íntima, ontológica, del ser humano con el resto de los seres vivos, con la naturaleza entera, incluso con el mismo cosmos universal. Ahora la pregunta es qué le diferencia con el resto de los animales.

Para responder a esta pregunta, nuestro autor se remonta al probable origen del ser humano, a aquel momento que comienza a diferenciarse de sus hermanos cercanos, los animales en general y específicamente los homínidos. Ahí se pregunta qué rastros se pueden señalar como típicamente humanos. Aquí su objetivo es rastrear “lo transanimal del ser humano” pero sin dejar de ser animal.

Así, de esta manera, señala tres objetos que han quedado como testimonio de la aparición de algo diferente en el reino animal, esto son: la herramienta, la imagen y la tumba. Estos objetos tipifican tres características antropológicas: *homo faber*, *homo pictor* y *homo sapiens*<sup>46</sup>. El punto clave de la antropología jonasiana es ver, desde una visión de todos los vivientes, cómo las capacidades intelectuales o espirituales (creación de conceptos, idealización, verdad, etc.) tienen su fundamento en las capacidades orgánicas, tales como la percepción, el movimiento y la imaginación.

El *homo faber* es una característica antropológica según la cual adquiere la capacidad de producir herramientas. Una herramienta es un objeto inerte, artificialmente hecho, que fue ideado para cumplir una función específica. Es un medio o instrumento que se concibe como una prolongación de la acción de las manos u otra parte del cuerpo, aunque no es parte del cuerpo humano, es independiente. Jonas destaca que su fabricación es una manifestación de libertad y que contiene un “elemento *eidético*”<sup>47</sup>. Hay una idea (la función o finalidad) que hace que se produzca el objeto y además hay un control eidético de la mano (u otro órgano).

Aclara Jonas que si bien la libertad de la creación de herramientas es transanimal, sin embargo, “está todavía estrechamente conectada con el ámbito de la necesidad animal”<sup>48</sup>. Por eso es posible observar esta característica también en algunos primates.

---

<sup>46</sup> PSD, 44.

<sup>47</sup> PSD, 43.

<sup>48</sup> PSD, 44.

Sin embargo, no ocurre lo mismo con la producción de imágenes. El *homo pictor* produce imágenes no con el objetivo de satisfacer sus necesidades orgánicas, biológicas; sino para representar su mundo. Llama la atención que esta actividad no tiene fines biológicos, como ayudar para conseguir comida, seducir para la cría, etc. Se trata de una actividad aparentemente inútil. Pero justamente en esto consiste la novedad.

Como la finalidad de la imagen es la representación, no pretende una reproducción o repetición literal; sino que busca captar la semejanza o el parecido entre la imagen y la realidad. De ahí que algunos rasgos rudimentarios sean suficientes para una representación; lo importante es rescatar una idea particular. Y como la realidad tiene incontables aspectos, es susceptible de crear incontables imágenes de ella con sus incontables representaciones. Por otro lado, por el mismo carácter abstracto de la imagen, ella puede representar un número indeterminado de individuos también. “En la imagen se percibe la generalización, interpolada entre la individualidad del objeto de la imagen y la de los objetos representados”<sup>49</sup>.

Si estas son las cualidades del objeto imagen, son necesarias también delimitar las cualidades del fabricante de imágenes. Por un lado, debe tener la capacidad de percibir la semejanza o parecido con la realidad en cuanto semejanza, para no confundirla con la realidad. Esta habilidad le posibilita distinguir tres diferenciaciones: la imagen en sí se diferencia del objeto que la sustenta y del objeto que está representando. En medio de ambos objetos está la imagen, la idea o *eidos*.

El resto de los animales no conoce de representaciones, sino solo de realidades. Es un hecho específicamente humano poder diferenciar la representación y su realidad, la forma y la materia. Jonas advierte que la misma visión como tal, en un nivel primario, ya aporta un grado de abstracción al elaborar imagen, una representación abstracta, de la realidad. Esto ya supone un grado de libertad, de distancia y dominio ante lo real.

En segundo lugar, está la capacidad de crear imágenes, no solo de percibir las. El *homo pictor* crea imágenes según el criterio de verdad, es decir, ajustándose a lo real. Por eso, “una imagen puede ser más o menos verdadera, es decir, fiel al original”<sup>50</sup>. Esta misma capacidad abre a otra, a la crear cosas nuevas. Con esto entramos en el reino de lo posible; al *eidos* captado en la imagen es posible cambiar sus configuraciones iniciales y darle otras. Por ejemplo, a la representación de un gato negro puede dar lugar a un gato verde. Pero Jonas insiste que esta nueva capacidad no es nada diferente de la anterior:

---

<sup>49</sup> PSD, 46.

<sup>50</sup> PSD, 48.

“El poder de crear lo verdadero y el poder de crear lo nuevo son una misma capacidad”<sup>51</sup>.

La visión humana, que tiene la capacidad de convertir en imágenes la realidad, genera tres rendimientos cognitivos: 1). La *simultaneidad* en la presentación de lo múltiple. 2). La *neutralización* de la causalidad de la afección sensible; y 3). La *distancia* en sentido espacial y espiritual<sup>52</sup>.

Como complemento del control eidético de la imaginación, Jonas menciona la capacidad humana del “control eidético de la movilidad”; se refiere al uso libre de la actividad muscular, que no está sometida a esquemas de estímulos y respuestas. Por ejemplo, cuando uno danza. Todos sus movimientos musculares obedecen a una expresión libre de una idea, “interiormente imaginada e intencionalmente proyectada”<sup>53</sup>; no se trata de movimientos musculares para cumplir una función orgánica como comer, etc.

Finalmente, la caracterización del ser humano como *homo sapiens* viene testimoniada por la tumba. El ser humano es el único animal que entierra a sus muertos, los mantiene presentes y sabe que él también morirá<sup>54</sup>. Ante el hecho de la tumba aparecen las preguntas sobre el sentido de la vida, por su identidad, por su finalidad en este mundo y qué hay después de la muerte. Esto hace que aparezca la reflexión y con ella las creencias y las religiones, con el objeto de dar una explicación a ese hecho tan traumático y desafiante evidenciado por la tumba. Y también nace la filosofía y la metafísica.

Así, esos procesos de distanciamiento, mediación y dominio que el principio libertad ha realizado en los procesos evolutivos de la vida llegan a su punto culminante ante la experiencia de la muerte humana. Ahí el viviente adquiere consciencia de sí mismo, de su existencia, de su identidad, etc. Pero también esta realidad le puede llevar a la desesperación y al suicidio<sup>55</sup>. El *homo faber* se une con el *homo pictor* para aunar sus esfuerzos para ayudar al *homo sapiens* en encontrar sentido a la realidad crucial de la muerte.

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 que todavía hoy compartimos con los antepasados más lejanos, [...]<sup>56</sup>.

---

<sup>51</sup> PSD, 48.

<sup>52</sup> PV, 192.

<sup>53</sup> PSD, 49.

<sup>54</sup> cfr. PSD, 50-51.

<sup>55</sup> cfr. PSD, 53.

<sup>56</sup> PSD, 53-54.

La herramienta, imagen y tumba posibilitan la aparición de la física, el arte y la metafísica; no son necesarias sino son posibilidades que se inauguran en el ámbito del ser.

### **5. El hombre, un ser con grandeza y miseria. *Homo faber* vs *homo sapiens***

Al final de este recorrido por las características del ser humano, según Jonas, quisiera destacar el carácter contradictorio y dialéctico en su antropología. Por un lado, hay una profunda admiración y respeto hacia el hombre porque significa el último avance del espíritu materializado, donde el principio libertad ha ganado una serie de habilidades de las cuales se destaca la autoconciencia. También valora su capacidad de descubrir la teleología y el valor al interior de los cuerpos vivos. El comprende, como un ser vivo más, la realidad de la vida al interior de los vivientes. El sabe que cada viviente lucha por su vida, la cual genera su gran valor, el sentido de su existencia, que es la permanencia en el ser. Ha desarrollado de una manera increíble su inteligencia y su poder que ha llegado a dominar, últimamente, todo el planeta.

Proveniente de su animalidad, del cuidado y protección de la prole, nace su sentido de responsabilidad. A modo de una aptitud moral, motivada por un sentimiento, la responsabilidad humana permite pasar del cuidado y protección de su prole al cuidado y protección del mundo entero.

Por otro lado, destaca Jonas el carácter precario, vulnerable y dependiente del ser humano. Su esencia es la imperfección; su libertad, potenciada por sus posibilidades técnicas, puede caer bajo el arbitrio y el egoísmo que conducirán finalmente a su autodestrucción.

Sin duda que Jonas es un admirador del ser humano por sus habilidades y ser portador de una moralidad. Pero también es consciente que hoy en día el *homo faber* ha dominado al *homo sapiens*; el gran éxito científico-tecnológico que ha obtenido aquél desacredita los aportes de éste. El *homo sapiens*, sabio y prudente, es el portavoz y difusor de la responsabilidad; se enfrenta al *homo faber*, el cual con su poder y dominio pone en peligro de destrucción al planeta, a la esencia humana y finalmente a sí mismo.

La postura de Jonas no es antropocéntrica, sino antropológica; es decir, no motiva para poner como centro al ser humano en detrimento de los demás vivientes, sino que hace un llamado de atención al ser humano para indicarle su misión, su responsabilidad por haber obtenido tanto poder. Apela al ser humano, confiando en él, para decirle que él no es el centro, que su papel es custodiar el ser, poner en equilibrio la naturaleza, asegurar que siga habiendo responsabilidad y manejo racional de la naturaleza. Pero si esto no se da y

acontece la desaparición del ser humano de este planeta, igual la vida seguirá existiendo en este planeta.

### **Referências**

JONAS, Hans, *El Principio Vida* (PV). Madrid: Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_. *Pensar sobre Dios y otros ensayos* (PSD). Barcelona: Herder, 1998.

\_\_\_\_\_. *Poder o impotencia de la subjetividad* (PIS). Barcelona: Paidós, 2005.

\_\_\_\_\_. *El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (PR). Barcelona: Herder, 1995.