



Universidad Nacional Autónoma de México



Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Filosofía

Cuidado del medio ambiente en la obra de Hans Jonas.
Principios ético-políticos

TESIS

Que para obtener el grado de
Licenciado en Filosofía
presenta:

Luis Carlos Zavala Calderón

Asesora: Dra. Ana Luisa Guerrero Guerrero

Esta investigación se realizó gracias al apoyo de la beca otorgada por el proyecto: PAPIIT IN400418 “Los derechos humanos y los derechos del libre mercado frente a la crisis del Estado en América Latina”.

Ciudad Universitaria 2019
Cd. Mx.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Agradecimientos.....	2
Introducción.....	3
1. Fundamentación ontológica.....	10
1.1 Apología de la metafísica.....	10
1.2 Contra la guillotina de Hume.....	23
2. Ética ontológica.....	42
2.1 Nuevo imperativo categórico.....	42
2.2 Principio de responsabilidad.....	60
2.3 Principio de responsabilidad y cuidado del medio ambiente.....	75
3. Filosofía política y cuidado del medio ambiente.....	81
3.1 Programa baconiano.....	81
3.2 Consideraciones económico-políticos del liberalismo.....	84
3.3 Consideraciones económico-políticos del marxismo.....	87
3.4 Consideraciones morales del liberalismo y el totalitarismo.....	90
3.5 Propuesta política de Jonas.....	93
3.6 Heurística del temor y futurología.....	95
Conclusión.....	101
Bibliografía.....	104

Agradecimientos

A mis padres, Mary y Alvaro, quienes desde el instante en que les dije la carrera de mi elección se entusiasmaron tanto que no han dejado de apoyarme en ningún momento.

A mi hermano, Alvaro, que, sin que él lo sepa, me ha mostrado la importancia de la dedicación, la perseverancia y, sobre todo, de la ortografía.

A Edi, con quien, por casualidades de la vida, siempre he coincidido en horarios, rutas y cualquier cosa que he necesitado.

A Alejandra, que durante la escritura de esta tesis siempre me recordó que aunque Ítaca fuera mi destino, no debía dejar de aprovechar y disfrutar el camino.

A Yola, que aunque ya nunca leerá estas páginas, sé que nunca dudó que terminaría con esto y cualquier otra cosa que me hiciera feliz. Gracias por siempre.

A mi asesora, Ana Luisa Guerrero, quien desde el momento en que me recibió no me ha dejado de orientar, aconsejar y apoyar.

Finalmente, quiero señalar que esta investigación se realizó gracias al apoyo de la beca otorgada por el proyecto: PAPIIT IN400418 “Los derechos humanos y los derechos del libre mercado frente a la crisis del Estado en América Latina”.

Introducción

La presente tesis parte de la convicción de que la apremiante crisis ambiental exige un cambio de paradigma en muchos ámbitos de la vida humana. En apoyo a esta tarea, a lo largo de las siguientes páginas se expondrán las ideas de uno de los primeros filósofos que vislumbró la necesidad de formular una ética no-antropocéntrica: Hans Jonas.¹ El motivo por el que se eligió a este autor radica en que sus reflexiones en torno a la vida y la tecnología pretendían precisamente transgredir el ideario de la modernidad. Esto es señalado por Rachel Salamander en el prólogo a las *Memorias* de su gran amigo Hans con las siguientes palabras que se refieren a la aparición de la obra *El principio de responsabilidad*:

Raramente un libro ha aparecido en un momento tan oportuno. Su temática incidió en el espíritu de la época, y éste, tras las “fronteras del crecimiento” y la crisis del petróleo, está determinado ecológicamente, esto es, debe ser escéptico respecto del progreso y consciente por completo de los peligros de un mundo que se expande económica y técnicamente de una manera constante. El proyecto de los Modernos, la liberación del hombre a través del paulatino dominio de la naturaleza, la utopía de todas las vanguardias desde el comienzo de la era moderna, perdió su capacidad triunfante de sugestión.²

Además, el impacto que causó el pensamiento de Jonas no se limitó a los años próximos en que fue publicada ésta, que fue su más grande obra. Las ideas del filósofo alemán son consideradas un referente obligado para abordar muchos de los problemas bioéticos contemporáneos. En palabras del profesor José Eduardo Siqueira,

¹ Existe un debate en torno a si Jonas logra, o no, alejarse de una posición antropocéntrica, no obstante, aquí se está considerando lo que él mismo expresa como uno de sus propósitos.

² Rachel Salamander en prólogo a: Hans Jonas, *Memorias*, p. 14

Tan profundas fueron sus enseñanzas, que muchos colegios de médicos y los Comités de Bioética buscan sus escritos para orientarse al analizar proyectos de pesquisas o en el planeamiento de congresos. Hay que estar de acuerdo con Strachan Donnelley que, en la presentación del número especial del Hasting Center Report sobre “El legado de Hans Jonas”, lo comparó a una majestuosa montaña de sabiduría filosófica que llevaremos mucho tiempo para escalarla.³

Ahora bien, en tanto que la producción académica de Jonas y la investigación que aquí se hace son de carácter filosófico, el lector no se encontrará con propuestas para solucionar directamente el daño que se ha infringido a la naturaleza, lo que se encontrará es un cuestionamiento de las ideas que han dado sustento a las prácticas causantes del perjuicio ambiental.

En este aspecto, concuerdo con lo que Jonas declaró en una entrevista para la revista *Der Spiegel* sobre las posibilidades y limitaciones de la filosofía ante la catástrofe medioambiental. Aquella ocasión, dijo que

La filosofía puede aportar que en la enseñanza se desarrolle un interés sobre cómo la acción humana a largo plazo repercute en la delicada relación de fuerzas entre las exigencias humanas y la capacidad productiva de la naturaleza. Mediante su reflexión y articulación puede contribuir a que iniciativas para la salvación y conservación de la naturaleza tengan lugar. Llegando este punto, son los economistas, los políticos y los científicos especializados quienes tienen mucho más que decir que el mejor informado de los filósofos.⁴

En concordancia con esto, en el desarrollo de la tesis abordaremos distintos cuestionamientos que Jonas hizo a las redes de significado derivadas del desarrollo científico y tecnológico. En primer lugar, se ponen en duda los criterios epistemológicos imperantes y, por lo tanto, nos obliga a repensar si la ciencia

³ José Eduardo de Siqueiros, “El principio Responsabilidad de Hans Jonas”, en *Bioethikos*, p. 190

⁴ Hans Jonas, *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, p. 47

moderna es la única fuente de conocimiento y si la metafísica ya no tiene nada que ofrecer; después, una vez justificado el uso de la metafísica, se expondrá el cuestionamiento que Jonas hace al modelo ontológico mecanicista que niega todo valor al *ser*; posteriormente, lo anterior deriva en un replanteamiento de la ética que se extienda más allá de los seres humanos y más allá de lo presente espacial y temporalmente; finalmente, se cuestionará la lógica que han seguido los dos principales modelos económico-políticos en los tiempos de Jonas (liberalismo y socialismo).

Pero para entender el origen de las reflexiones que expondremos, antes haremos un breve recorrido por la trayectoria intelectual de nuestro autor y mencionaremos los principales acontecimientos personales e históricos que influyeron de alguna manera en su camino.

Hans Jonas nació en 1903 en una familia judía radicada en la ciudad alemana de Mönchengladbach, y murió en 1993 en Nueva York.⁵ A lo largo de su vida él identifica tres etapas teóricas, primero está “la preocupación por la Gnosis de la antigüedad tardía bajo el signo del análisis existencialista; después, el encuentro con las ciencias naturales en el camino hacia una filosofía del organismo; por último, el giro de la filosofía teórica a la práctica –esto es, a la ética– en respuesta al desafío, cada vez más patente, de la técnica.”⁶

Para la primera etapa de su vida intelectual, fueron determinantes los estudios que hizo entre 1924 y 1928 en Marburgo, pues ahí se convirtió en discípulo de Heidegger

⁵ Cfr. Introducción de Illana Giner en: Hans Jonas, *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, p. 8

⁶ Hans Jonas, *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, p. 137

y Bultmann. El segundo de estos personajes tenía un seminario sobre el nuevo testamento, y ahí Jonas tuvo la oportunidad de adentrarse en el tema de la gnosis por un trabajo interpretativo sobre el Evangelio de Juan; para ese momento, Jonas ya estaba ampliamente familiarizado con el pensamiento de Heidegger, y eso lo influyó para percibir en las propuestas gnósticas a un *dasein* angustiado por explicar su existencia.⁷ Esta novedosa lectura del gnosticismo es considerada por Jonas como el primer paso de su vida intelectual independiente.

Ya desde estos primeros estudios comenzaba a gestionarse la siguiente etapa de su programa filosófico. Por un lado, el tiempo que trabajó el gnosticismo le hizo posible identificar que el dualismo había marcado a la metafísica y a la religión desde la antigüedad⁸; y por el otro lado, notó que la angustia que sentía el *dasein* heideggeriano no escapaba a esta acusación, pues si bien explicaba la preocupación espiritual que causaba el no ser, dejaba a la corporalidad fuera de su reflexión. Esto llevó a Jonas a reparar en la necesidad de una nueva filosofía de la naturaleza que tomara en cuenta al organismo como totalidad, y no solamente una parte, es decir, su objetivo era superar el dualismo. Él era consciente de que la corporalidad era un tema monopolizado por las ciencias naturales, sin embargo, convencido de que el estudio del cuerpo es imprescindible para la doctrina del ser, se decidió a ampliar sus conocimientos sobre biología.⁹

No obstante, antes de que esto fuera posible, las circunstancias históricas lo orillaron reflexionar el tema de una manera diferente a la planeada. Con el estallido

⁷ *Ibid.*, p. 141

⁸ *Ibid.*, p. 142

⁹ *Ibid.*, p. 144

de la segunda Guerra Mundial, entre 1940 y 1945 se desempeñó como soldado de la armada inglesa en una brigada judía, y de 1948 a 1949 defendió Jerusalén como miembro de la armada israelí.¹⁰ La experiencia filosófica que este lapso le brindó, Jonas la describe de la siguiente manera:

[...] con los años de soldado de la segunda guerra mundial, [...] de la investigación histórica, fui relanzado a aquello sobre lo que también se puede reflexionar sin libros ni bibliotecas, pues siempre está en nosotros. Quizá el estar físicamente expuesto, con lo que el destino del cuerpo se impone con fuerza, su mutilación se convierte en el temor fundamental, contribuyó a la nueva reflexión. En todo caso, la parcialidad idealista de la tradición filosófica se me hizo completamente evidente. Su secreto dualismo, un legado milenario, me pareció contradicho en el *organismo*, cuyas formas de ser compartimos con todos los seres vivos. Su comprensión ontológica cerraría la grieta que separaba la autocomprensión del alma del saber de la física. La meta de una filosofía de lo orgánico, o de una biología filosófica, apareció ante mis ojos, convirtiéndose en mi programa de posguerra.¹¹

En esta cita se puede ver cómo, según Jonas, su experiencia bélica le confirmaba que el funcionamiento del organismo contradice las interpretaciones materialistas e idealistas, en tanto que ambas ignoran la totalidad del ser. Ahora el reto que se le presentaba era conceptualizar y argumentar eso que su vivencia le reveló.

Como ya se mencionó antes, para esta tarea se vio en la necesidad de profundizar en los estudios biológicos, pues sólo a partir de ellos podía interpretar la corporalidad con suficiente respaldo teórico. Durante esta tarea, le llamó la atención el proceso de metabolización, pues el intercambio que el organismo hace con el exterior no deja lugar a dudas de que tanto los seres vivos como la materia son parte de la naturaleza y, por lo tanto, lo vivo no se basta a sí mismos; si no se alimenta, perece. Dicho en otros términos, y teniendo presente a Heidegger, aunque

¹⁰ Introducción de Illana Giner en: Hans Jonas, *Más cerca del perverso fin y otros ensayos*, p. 8

¹¹ Hans Jonas, *Más cerca de perverso fin y otros diálogos y ensayos*, p. 145

la angustia por no ser podría considerarse un mal espiritual, la corporalidad es la base de esa angustia, ya que sin cuerpo no hay espíritu; ambos son partes de un conjunto interdependiente.¹²

Con todo, según Jonas, el metabolismo no sólo es culpable de nuestra finitud. Su biología filosófica lo llevó a concluir que la metabolización también hace posible la libertad, o al menos un germen de ella, hasta en el organismo más elemental y se va ampliando según la complejidad del organismo hasta llegar a la libertad reflexiva humana. En este punto, donde confluyen la vulnerabilidad inherente a todo el reino de la naturaleza y el alto nivel de libertad humana, se abren las puertas para que Jonas se interne en la tercera y última etapa de su pensamiento.¹³

A lo largo de toda su vida se había ocupado de problemas filosóficos meramente teóricos, pero la realidad le causó tal impacto que se sintió obligado a trasladar sus razonamientos a la práctica. Y contrario a lo que pudiera pensarse por su época, no fue el alcance del armamento nuclear lo que le causó tal *shock*, sino los efectos acumulativos de la técnica en su conjunto, y eso incluye hasta las prácticas aparentemente más inofensivas. Según él, las armas nucleares se pueden suprimir en cualquier momento con un consenso, sin embargo, resulta más complicado abandonar todo el entramado tecnológico que pareciera ser imprescindible para nuestra supervivencia.¹⁴

¹² Cfr. *Ibid.*, p. 144

¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 148

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 150-151

Cuando cayó en cuenta del gran poder que la humanidad tiene en sus manos con la técnica moderna, se le hizo patente la urgencia de una nueva ética que tomara en cuenta las características del mundo actual. En tanto que las teorías morales anteriores no tenían previstas acciones de alcance mundial ni con repercusiones en un futuro lejano, 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 y 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 está estrictamente delimitado.”¹⁵

Con base en esas premisas, Jonas consideraba todas las éticas anteriores como insuficientes para hacer frente a la urgente situación que la técnica ha viabilizado. Por ese motivo, el objetivo de la última etapa de su vida fue elaborar una ética que considerara el gran nivel de responsabilidad que ahora la humanidad tiene no sólo con sus semejantes inmediatos, sino con todos los seres que habitan el planeta y los que lo habitarán en el futuro.

Aunque por el propósito de esta tesis podría pensarse que nos enfocaremos en esta última etapa de su pensamiento, no sería posible abordar el cuidado del medio ambiente sin trabajar con la fundamentación que logró con sus reflexiones de posguerra, así que en lo que sigue, el presente trabajo tendrá como eje central las propuestas de su segunda y tercera etapa.

¹⁵ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 23

1. Fundamentación ontológica

1.1 Apología de la metafísica

El surgimiento y desarrollo de la ciencia moderna¹⁶ generó una gran ola de cambios en muchos ámbitos de la vida humana. Uno de ellos, tal vez el más destacado, fue el impulso que dio a la técnica para obtener lo que hoy llamamos tecnología;¹⁷ las intervenciones técnicas orientadas por conocimientos científicos consiguieron un poder transformativo sin precedentes. Por primera vez la naturaleza estaba vulnerable ante los seres humanos,¹⁸ y aunque actualmente conocemos las preocupantes implicaciones de esto, en un principio parecía ser una victoria que solamente acarrearía cosas positivas.

Desgraciadamente, mientras la humanidad veía coronada su capacidad racional por el éxito de su proceder en la ciencia y la tecnología, también transitaba por lo que podríamos llamar una crisis espiritual. Cuanto más lograba dimensionar y asimilar la inmensidad del universo, parecía tener más razones para percibirse como algo insignificante.¹⁹ Pero más allá de los sentimientos que la magnitud del cosmos pudiera suscitar, lo inquietante fue que este se nos presentaba como algo completamente autónomo, es decir, que independientemente de nuestras valoraciones, o inclusive de nuestra existencia, el universo y sus partes seguían un

¹⁶ Hans Jonas considera que el inicio de la revolución científica moderna se da en 1543 con la aparición del libro "Sobre las revoluciones de las órbitas del cielo" de Copérnico. (Hans Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 80)

¹⁷ Esta definición de tecnología la tomo de la obra *Ética y mundo tecnológico* de Jorge Enrique Linares (p. 367)

¹⁸ Cfr. Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 28

¹⁹ Cfr. Díaz Romero, *La ética de mañana empieza hoy*, p. 16

comportamiento específico que no se detiene y del que nada ni nadie puede escapar; daba la impresión de que el universo actuaba de forma mecánica.

Esta percepción del mundo llevó a pensar que cada uno de los procesos que en él se llevan a cabo son neutrales, es decir, no son susceptibles de ser sometidos a juicios de valor. Y aunque a primera vista esta postura ontológica pareciera tener implicaciones meramente teóricas, al relacionarse con la ética tuvo alcance en el mundo práctico.

Si aceptamos que no hay valores presentes en lo existente, entonces resultaría insensata cualquier pretensión de derivar deberes a partir del ser, y eso dejaría sin una base sólida a todo intento de jerarquización axiológica que la humanidad haya hecho, pues no descansarían más que en planteamientos subjetivos. Lamentablemente para la ética, esta idea se convirtió en uno de los dogmas más arraigados de nuestra época.²⁰ Al respecto, nos dice Jonas que

[...] el movimiento del saber humano en forma de ciencia natural [...] 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 máxima capacidad va aparejada con un mínimo de saber sobre ella. La cuestión es si podemos tener una ética [...] que pueda poner freno a esas capacidades extremas que hoy poseemos y que nos sentimos casi obligados a aumentar y ejercitar. [...] de la ética hay que decir que tiene que existir. Y tiene que existir porque los hombres actúan, y la ética está para ordenar las acciones y regular su poder. Tanto más tiene que existir cuanto mayores sean los poderes de la acción que ella ha de regular, y el principio regulador tiene que ser proporcionado tanto a la magnitud como al carácter de lo que ha de regular.²¹

²⁰ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 89

²¹ *Ibid.* pp. 58-59

De tal modo, si admitimos la urgencia de remediar el vacío ético que la modernidad dejó, y nos decidimos a poner cartas en el asunto, sería imprescindible conseguir una fundamentación sólida y objetiva. Para esto la ontología debe romper con el paradigma de neutralidad axiológica; las “viejas cuestiones [...] serán planteadas ontológicamente, para anclar en el ser, más allá del subjetivismo axiológico, ese recién aparecido deber del hombre.”²²

No obstante, dicho estudio no podría ser considerado con la debida seriedad si antes no se demuestra que el conocimiento que la metafísica nos pudiera brindar puede ser válido. Esto debido a que cuando la ciencia moderna logró explicar y predecir el comportamiento de los fenómenos físicos mejor de lo que nunca nos hubiéramos podido imaginar, se puso en duda la validez de cualquier otra forma de aproximarnos al mundo; eventualmente, se consideró a la ciencia como la única disciplina capaz de darnos conocimiento, y la inexistencia de la verdad metafísica se volvió dogma.²³

Por esta razón, en lo que sigue del presente subcapítulo se presentarán las argumentaciones de Jonas en favor de la metafísica como herramienta para construir su edificio teórico; y en el siguiente subcapítulo, ya podremos abordar el dogma referente a la neutralidad del ser con suficientes herramientas.

²² *Ibid.* p. 16 (El deber al que se hace alusión es el de garantizar la existencia futura de la humanidad, pero esto se atenderá en el segundo capítulo)

²³ Cfr. *Ibid.* p. 89

Desde Aristóteles se ha definido a la metafísica como estudio del *ser* en tanto que *ser*, y Jonas no va en contra de esta concepción.²⁴ Por lo tanto, la apología que Jonas hace de la metafísica no consiste en una redefinición de ella, sino en una nueva manera de comprender al *ser* que posibilite superar el antropocentrismo que le es propio al idealismo y al existencialismo, así como los límites materialistas de las ciencias naturales.²⁵

Para comprender la concepción del *ser* que Jonas propone, en primer lugar haremos una revisión de las etapas que él considera importantes en la historia del pensamiento ontológico occidental. De esta manera, se comprenderá el panorama teórico que buscaba dejar atrás.

Él considera que la ontología occidental puede dividirse en tres etapas: a) monismo panvitalista, b) dualismo y c) monismos postdualistas.²⁶

- a) El *monismo panvitalista* es considerado por Jonas como la primera interpretación que la humanidad hizo del *ser*. Su origen estriba en el intento por explicar los constantes cambios y movimientos que se pueden observar en el mundo, a partir de los cuales se infirió que el universo y cada uno de sus elementos tienen vida propia. Por ese motivo, Jonas se refiere a esta etapa como *panvitalismo*. En tal paradigma, la única manera de entender el *ser* era como vida, y a la luz de ésta se buscaba explicarlo todo, sin embargo, la muerte se convertía así en un enigma que parecía contradecir esa manera

²⁴ Cfr. *Ibid.* p. 89

²⁵ Cfr. Hans Jonas, *El principio vida*, p. 10

²⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 28-42

de concebir el mundo, por lo que explicarla se convirtió en el primer problema al que la metafísica tuvo que hacer frente.

A través de los mitos y la religión, la respuesta que se ofreció a esta inquietud fue la negación de la muerte.²⁷ De tal manera que en el *panvitalismo* “el ser solamente es comprensible, solamente es real como vida. La atisbada constancia del ser solo se puede comprender como constancia de la vida, incluso más allá de la muerte.”²⁸ Para ejemplificar esto, Jonas menciona los rituales de preparación para la otra vida de los difuntos.

b) No obstante, tal respuesta ante la paradoja de la muerte no finiquitó el asunto, así que en el intento por dar una explicación más satisfactoria surgió la concepción del *ser* propia del dualismo, la cual consiste en la diferenciación entre dos principios independientes: materia y espíritu. La primera propuesta ontológica de este tipo está plasmada en la aseveración órfica de “el cuerpo es tumba”, y llegó a su forma culminada con el gnosticismo y el cristianismo.²⁹ Empero, al entender al cuerpo y al alma como sustancias independientes, llegó un punto en que la caracterización que se hacía de cada una excluía a la otra, hasta que finalmente se volvió imposible mezclarlas.

Esto dio origen a la tercera etapa de la ontología, conformada por el idealismo y el materialismo, y por ello, Jonas considera al dualismo como “el vehículo para el movimiento que llevó al espíritu humano del monismo vitalista antiguo al monismo materialista moderno.”³⁰

²⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 21-23

²⁸ *Ibid.*, p. 23

²⁹ Cfr. *Ibid.* p. 28

³⁰ *Ibid.* p. 27

a) Cabe resaltar que en esta última cita Jonas no menciona al idealismo, pero antes de explicar la razón, haremos una breve explicación acerca de en qué consisten ambas vertientes del monismo postdualista.

Como ya se mencionó, el idealismo y el materialismo son las concepciones del *ser* que el dualismo dejó tras de sí. Por un lado, la propuesta materialista busca explicar la parte física del mundo, pero no como una parte de éste, sino asumiendo que no hay nada más que objetos físicos; y por el otro lado, el idealismo asume y pretende lo mismo pero a partir del campo espiritual.

El método que emplean para llegar a la unidad, a saber, la reducción al común denominador que cada uno elige, es la distinción entre realidad primaria y secundaria: en el caso del materialismo, la distinción entre sustancia y función (o <<epifenómeno>>); en el del idealismo, entre conciencia y fenómeno. [...] El materialismo fracasa por lo que hace a la conciencia; el idealismo, en lo que respecta a la cosa en sí.³¹

Podemos observar que, a juicio de Jonas, ambas interpretaciones son insuficientes para explicar al *ser*, pues excluyen a la conciencia y a la cosa en sí respectivamente, no obstante, considera que “de las dos variantes de la ontología moderna, materialismo e idealismo, el primero es más interesante y serio que el segundo.”³² Esto debido a que el materialismo, al aceptar la existencia todos los objetos externos, y entre ellos, a los cuerpos vivos, le es posible ser sometido a una prueba ontológica. Pero por su parte, el idealismo puede evadir el problema atribuyendo todo a la conciencia pura e interpretando cualquier cuerpo como fenómenos e ideas, negando así su corporalidad y librándose de explicar tanto la vida como la muerte.³³

³¹ *Ibid.* p. 32

³² *Ibid.* p. 35

³³ Cfr. *Ibid.*, p. 35

En adición a esto, el impulso de las ciencias naturales ha dado pie a que domine una ontología que tiene como base a la pura materia,³⁴ lo cual lleva a Jonas a considerar lo siguiente:

El materialismo es la ontología real de nuestro tiempo desde el Renacimiento, el auténtico heredero del dualismo, es decir, el residuo dejado por éste, y del materialismo es de quien hemos de ocuparnos. En efecto, solo puede ser fecundo estudiar un punto de vista realista, pues el idealista se nos escapa entre los dedos.³⁵

Dicho esto, profundizaremos ahora en el materialismo, pues al ser su concepción de *ser* la que impera actualmente, es también la que Jonas debe enfrentar para reivindicar la posibilidad de un estudio metafísico.

En el materialismo, la epistemología determinó a la ontología, ya que cuando el comportamiento mecánico de la materia carente de vida se convirtió en lo cognoscible, se le consideró también como el fundamento ontológico de lo existente. De tal manera que el *ser* pasó a comprenderse como cuerpos mecánicos,³⁶ y de este modo se invirtió la situación que había en el *monismo vitalista*, “es ahora la existencia de la vida en un universo mecánico lo que exige explicación, y esa explicación se proporciona con conceptos tomados de lo carente de vida.”³⁷

Hasta aquí dejaremos la descripción de las diferentes etapas de la ontología. Ahora, teniendo presente que la concepción materialista es la hegemónica en la actualidad,

³⁴ Cfr. *Ibid*, p. 24

³⁵ *Ibid.*, p. 35

³⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 24

³⁷ *Ibid.*, p. 24

expondremos los argumentos que Jonas da para derribar los dogmas que le sirven de pilares, y a partir de ello, se explicará su propuesta ontológica.

Como ya mencionamos, la concepción materialista del *ser* fue derivada de lo cognoscible. Es decir, que ante el éxito que las leyes de la mecánica tuvieron para explicar el movimiento de los cuerpos inertes, entonces se optó por interpretar el comportamiento de todos los cuerpos con los mismos parámetros, lo cual implicaba negar cualquier causalidad que no fuera mecánica, incluyendo la subjetividad. Frente a esta situación, el estudio del *ser* ya no correspondía a la metafísica, sino que fue monopolizado por las ciencias naturales,³⁸ y a la metafísica no le quedó más remedio que abandonar el estudio de la parte física del mundo, con lo cual se le negó cualquier valor cognoscitivo, pues al ser la materia lo único existente, sería también lo único que podemos conocer.

No obstante, Jonas considera que si se prueba que el *ser* no se reduce a la materialidad, entonces querrá decir que las ciencias naturales no agotan el concepto de conocimiento y, por lo tanto, seguiría abierta la posibilidad de acercarnos al mundo a través de la metafísica.³⁹

Hay que hacer la aclaración de que el hecho de que las ciencias naturales no agoten el conocimiento, no implica que se les quiera excluir o que se demerite el valor de sus aportaciones, solamente significa que como a las ciencias corresponde el estudio de objetos físicos, si fuera el caso de que hay más que eso en el universo,

³⁸ Cfr. Illana Giner en introducción a: Hans Jonas, *Poder o impotencia de la subjetividad*, p. 41

³⁹ Cfr. Hans Jonas, *El principio de responsabilidad* p. 90

entonces el conocimiento científico, por su esencia misma, no abarcaría esa otra faceta del *ser*.

De tal manera que para demostrar la posibilidad de la metafísica, a continuación presentaremos la argumentación que Jonas da para probar que el *ser* tiene, además de una parte material, también una espiritual, sin embargo, aunque más adelante se profundizará en esto, desde ahora hay que hacer la advertencia de que no sostiene una postura dualista.

Comencemos, pues, con la demostración. Con respecto a la parte material del *ser*, no considero necesaria mayor argumentación que se presentó anteriormente y que llevó al materialismo a convertirse en la propuesta hegemónica. Por esta razón, nos centraremos en la demostración de que el *ser* también está conformado por espíritu, demostración que no pretende dar pruebas irrefutables de que éste existe, sino que se limita a argumentar que es posible. Esto debido a que su negación fue hecha porque se consideraba que era incompatible con el principio causal físico, pero si se demuestra que son compatibles, entonces ya no habría motivos para negar la subjetividad.

Para Jonas, la realidad de la subjetividad “significa su eficiencia, esto es, su causalidad hacia dentro y hacia fuera; o sea: en el pensar, significa fuerza de autodeterminación del pensar; en el obrar, fuerza de autodeterminación del cuerpo por el pensar”.⁴⁰ Según él, esto podemos afirmarlo desde nuestra experiencia

⁴⁰ *Ibid.*, p. 120

personal, desde la cual la vida se nos muestra como “unidad corporal-anímica”,⁴¹ es decir, que nosotros somos causa objetiva de nuestros fines y metas subjetivas.⁴²

La comprobación de que es compatible la autopercepción de la mente con los hallazgos científicos la podemos encontrar en el ejemplo de la práctica científica misma, pues si un científico no toma en serio la autonomía de su pensamiento,

[...] no podría esperar alcanzar la verdad, ni siquiera distinguirla de la falsedad, ni podría otorgar validez alguna a su pensamiento. Pero al suponer la autonomía de su pensamiento –esto es, el poder de éste hacia dentro-, también ha reconocido ya lógicamente [...] su poder hacia fuera –esto es, el poder del interés motivante-, puesto que la autodeterminación mental sólo es posible en conexión con la determinación causal del cuerpo; el pensamiento sólo es posible con la libertad interna y externa

Además, habrá que decir que los seres humanos se han tomado en serio su subjetividad, y eso no ha evitado el éxito en la explicación de los fenómenos físicos, por lo cual, parece no haber necesidad de negar la parte espiritual del *ser*.

Ahora bien, para tener una comprensión más clara de la propuesta ontológica de Jonas, no nos quedaremos con la evidencia que nuestras vivencias nos proporcionan, sino que intentaremos explicar el origen de la subjetividad. Para ello, Jonas alude a dos intentos que se han hecho para su origen.

La primera de las propuestas es dualista y postula que “el alma ingresa en la naturaleza cuando tiene ocasión”.⁴³ Esto implica que la existencia del alma precede a la del cuerpo, de modo que es necesario aceptar un “reino independiente de trascendencia inmaterial y efectiva” donde habiten los espíritus incorpóreos. Sin

⁴¹ Hans Jonas, *El principio vida*. p. 32

⁴² Cfr. Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 121

⁴³ *Ibid.* p. 125

embargo, aunque a esta postura no se le pueda reprochar lógicamente, pierde fuerza por ser violenta ontológicamente y difícilmente demostrable, pues nos resulta más sencillo aceptar la idea de que “hay materia sin espíritu, pero no espíritu sin materia, y que no se conoce ningún ejemplo de espíritus incorpóreos”. Por esta razón, Jonas descarta la propuesta dualista.

La otra teoría que busca dar respuesta al origen del espíritu es monista. Esta sugiere que el alma emerge de la naturaleza cuando se cumplen ciertas condiciones, pero a juicio de Jonas, “si la anterior era dudosa ontológicamente, ésta lo es lógicamente”.⁴⁴ Dicha afirmación se debe a que de acuerdo con esta postura, el alma sería una añadidura que da entrada a un nivel de organización más elevado pero sin modificar lo previo, y eso significaría que la subjetividad carece de poder causal.⁴⁵ Y aún si se aceptara que el alma puede ser causa, nos cruzamos con el problema de que nada puede “hacer emerger de sí lo que le es totalmente ajeno, lo contrario a la ley que le es propia, ni atentar de ese modo contra sí mismo”,⁴⁶ en otras palabras, la causa que da origen al alma no podría crear algo que la contradiga, es decir, una nueva fuerza causal. De modo que esta propuesta tendría que conformarse con aceptar a la conciencia como mera cualidad y no como causalidad, es decir, tendría que aceptar un determinismo.⁴⁷

⁴⁴ *Ibid.* p. 126

⁴⁵ *Ibid.* p. 127

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Cfr. *Ibid.*

Ahora bien, como Jonas considera que ninguna de las dos tesis nos da una respuesta satisfactoria sobre el origen del alma, revisaremos la propuesta que él nos da.

Teniendo presente que nuestra vivencia corrobora el poder causal de nuestra subjetividad, y que ésta no pudo haber surgido de la nada, Jonas postula que el monismo “sólo es sostenible lógicamente en conexión con una ontología general <<aristotélica>>”.⁴⁸ Recordemos que Aristóteles identifica entre ser en acto y ser en potencia, refiriéndose con el acto a las características que la sustancia nos muestra en determinado momento, y con la potencia a lo que puede llegar a ser.⁴⁹ Por ejemplo, un capullo en acto, es una mariposa en potencia, empero, es importante notar que la potencia viene dada de antemano, por lo que no podemos esperar que el capullo se convierta en una hormiga.

Siguiendo con este razonamiento, Jonas nos dice que la subjetividad que nuestra experiencia personal nos muestra en acto, no pudo haber sido posible si no había ya subjetividad en potencia en la totalidad del ser. “Con esto queda indicada nuestra posición. El ser –o la naturaleza- es uno y da testimonio de sí en aquello que él deja que emerja de sí. Lo que sea el ser es algo que hay que deducir de su testimonio”.⁵⁰

Teniendo esto como base, lo que Jonas propone para conocer al ser, o a la naturaleza, que como ya hemos visto para él son términos que designan a lo mismo,

⁴⁸ *Ibid.* p. 128

⁴⁹ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Libro IX

⁵⁰ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 128

es realizar un razonamiento inverso al que llevó a una concepción materialista. El materialismo interpretó “lo particular a la luz de lo universal; [...] el organismo a la luz de la naturaleza del mundo”, mientras que Jonas interpreta “lo universal a la luz de lo particular (que se experimenta sin duda como más cercano) [...] con otras palabras, se puede contemplar la naturaleza del mundo a la luz del organismo”.⁵¹

En tanto que los organismos vivos nos muestran la existencia de espíritu, y como tal cosa no es ajena a la naturaleza, sino que debe ser parte de ella, Jonas deriva y asume una postura que identifica *monismo integral*, el cual “no puede abolir la polaridad, sino que debe asumirla y superarla en una unidad del ser más alta, desde la cual los dos polos aparezcan como aspectos de la realidad del ser o fases de su devenir.”⁵² Es importante destacar los conceptos de “aspectos” y “fases”, ya que nos permite interpretar que en un punto, cuando espíritu y cuerpo son aspectos, ambas confluyen; mientras que cuando se habla de fases, es porque no están presentes ambos aspectos, pero eventualmente pueden llegar a estarlo. De tal manera que el ser está conformado tanto por la vida, en la que se encuentran cuerpo y alma,⁵³ como por la base material que la posibilita.

Ahora bien, como el organismo es lo que tenemos más cercano, pues lo experimentamos todo el tiempo en carne propia, Jonas propone que la metafísica sea entendida como filosofía de la vida, y que tenga “por objeto la filosofía del

⁵¹ Hans Jonas, *El principio vida* p. 26

⁵² *Ibid.*, p. 31

⁵³ En el siguiente capítulo se abordará la problemática en torno a la presencia de subjetividad en los organismos vivos no humanos, de momento basta con que se acepte que los organismos humanos la tenemos

organismo y la filosofía del espíritu.”⁵⁴ De esta manera, estudiando la parte del *ser* que las ciencias naturales ignoran, pero a su vez apoyándose en los conocimientos que ellas nos brindan, podemos conocer cosas sobre el *ser* que ellas no pueden abordar.

En el siguiente apartado, a partir de las concepciones de metafísica y de *ser* recién expuestas, se argumentará en contra del dogma que postula la imposibilidad de derivar deberes del *ser*. Como adelanto, digamos que la manera de proceder será la misma que se ocupó aquí con respecto al origen de la subjetividad, es decir, se seguirá un razonamiento que proceda de lo más particular a lo más general.

1.2 Contra la guillotina de Hume

Como ya se mencionó, el propósito de este subcapítulo es desarrollar la refutación de Jonas del dogma que niega la posibilidad de derivar deberes del *ser*. Dicho dogma se le suele atribuir a Hume por el siguiente párrafo de su *Tratado de la naturaleza humana*:

En todo sistema de moralidad que hasta ahora he encontrado he notado siempre que el autor procede durante algún tiempo según el modo corriente de razonar, y establece la existencia de Dios o hace observaciones concernientes a los asuntos humanos, y de repente me veo sorprendido al hallar que en lugar de los enlaces usuales de las proposiciones es *no* es encuentro que ninguna proposición se halla enlazada más que con *debe* o *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero es, sin embargo, de gran consecuencia, pues como este *debe* o *no debe* expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que sea observada y explicada y al mismo tiempo debe darse una razón para lo que parece completamente inconcebible, a saber: como esa nueva relación puede ser una deducción de otras que son totalmente diferentes de ella⁵⁵

⁵⁴ *Ibid.*, p. 13

⁵⁵ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, p. 304

Con estas palabras, Hume asevera que el campo de los hechos y el de los valores son distintos, por lo que es ilógico dar el salto de una descripción a una prescripción. No obstante, algunos pensadores con tendencias neoaristotélicas argumentan que al conocer “no captamos meros hechos, sino también estructuras teleológicas [...] Por ejemplo, Jonas, que percibe en el ser las condiciones preliminares del deber ser, afirma que en el mundo existen objetivos y valores fundados ontológicamente, es decir, no reducibles a nuestras atribuciones de sentido subjetivas”.⁵⁶

En otros términos, como la relación entre *ser* y *deber* depende de la presencia o ausencia de valores en el *ser*, al probar que en la naturaleza hay valores desaparecería el trecho entre acontecimientos y preceptos. Por lo tanto, en el camino de la fundamentación de una *ética ontológica* se vuelve necesario regresar a la pregunta de “por qué es algo y no más bien nada”, sólo que interpretándola con miras a derivar una norma justificadora y no buscando su origen causal: “¿es valioso ser?”⁵⁷

Hay que observar que la mera *posibilidad de atribuir* valor a lo que es, independientemente de lo mucho o poco que se encuentre actualmente presente, determina la superioridad del ser sobre la nada —a la que no es posible atribuir absolutamente nada, ni valor ni disvalor- [...] La capacidad de valor es en sí misma un valor [...] la posibilidad de valor —ella misma un valor-, reclama el ser [...] Pero todo eso es válido sólo si está asegurado el concepto de valor.

[...]

Por ello será de vital importancia determinar el *status* ontológico y epistemológico del valor y examinar la cuestión de su *objetividad*. Pues con el mero e indiscutible hecho de las valoraciones subjetivas [...] no se ha conseguido todavía nada para la teoría fundamental ni ganado terreno a los nihilistas [...] sólo de su objetividad sería deducible un deber-ser

⁵⁶ Nicola Abbagnano, pp. 563-564

⁵⁷ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 95

objetivo y, con él, una vinculante obligación de preservar el ser, una responsabilidad para con el ser.⁵⁸

De tal modo que, si bien la capacidad de tener valores podría ser un punto a favor del ser sobre la nada, debe tratarse de valores objetivos, así que sigue siendo inevitable hacer frente a la discusión en torno a la objetividad axiológica en la naturaleza. Ahora bien, como se apuntó más arriba, Jonas introduce la idea de valores en el ser por el hecho de captar una estructura teleológica operando en él, por este motivo, la búsqueda de un valor objetivo Jonas la comienza analizando el concepto de *fin*.

Según él, “Un fin es aquello con vistas a lo cual existe una cosa y para cuya producción o conservación se realiza un proceso, se emprende una acción [...] puedo declarar carentes de valor todos esos fines. Eso no obstante, siempre tengo que reconocerlos, tomados en sí mismos, como los fines de las correspondientes cosas”.⁵⁹ Para ejemplificar esto con algo cotidiano, podemos mencionar a las tijeras, que se producen con el fin de cortar, e independientemente de qué o para qué se quiera cortar, no afecta en la función que tienen.

La importancia que esto tiene para la teoría axiológica es que conociendo el fin de algo se abren las puertas a los valores, pues se hacen posibles las valoraciones vinculadas a tal fin. Verbigracia, podemos decir que unas tijeras son buenas si están afiladas, o malas si no logran cortar adecuadamente; de la misma manera podemos juzgar como buena o mala la acción de alguien con base en el fin que persigue, así

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 95-97

⁵⁹ *Ibid.* p. 101

podemos decir que correr diariamente es bueno si se quiere bajar de peso, pero malo si se busca sanar una lesión.

En este momento sólo estaríamos hablando de valores relativos, pues la valoración se hace en relación con la idoneidad para alcanzar tal o cual fin.⁶⁰ Por consiguiente, hasta ahora no se ha logrado mucho con respecto a la demostración de valores objetivos en el *ser*. Para dar el paso a la objetividad axiológica profundizaremos más en la noción que Jonas tiene de *fin* contestando a la pregunta “¿de quién son los fines que percibimos en las cosas?”⁶¹, la cual está directamente relacionada con el concepto de fin en sí mismo.

Primero que nada, hay que distinguir entre fines artificiales y fines naturales.⁶² Los primeros se refieren a la finalidad que persiguen objetos creados por los humanos, y los segundos se refieren a la finalidad de objetos de la naturaleza.

En los objetos artificiales, los fines pertenecen a sus respectivos conceptos. Así, el concepto de “martillo” se refiere a una herramienta que cumple una función específica, y el objeto es creado con base en tal finalidad. Del mismo modo una institución, por ejemplo un tribunal, al ser un artefacto creado por el ser humana, el fin de impartir justicia es previo a su creación.⁶³

La diferencia radica en que los objetos artificiales materiales existen independientemente de su fin, pues el fin no pertenece al objeto, sino exclusivamente a su creador y/o usuario, así que la existencia de un martillo no

⁶⁰ Cfr. *Ibid.* p. 102

⁶¹ *Ibid.*, p. 102

⁶² Cfr. *Ibid.*, 110

⁶³ Cfr. *Ibid.*, pp. 103, 105

estaría en riesgo aunque nadie lo utilizara, o aunque fuera usado para algo muy distinto a su propósito original. Por el otro lado, como una institución está formada por sujetos con fines propios, “el fin no es sólo, objetivamente, su *raison d’être*, sino también, subjetivamente, la continuada condición de su funcionamiento, por cuanto los miembros del tribunal tienen que haber hecho suyo el fin para que el tribunal pueda funcionar como tal.”⁶⁴

Esto significa que la existencia de un instrumento material, como el primer ejemplo, es dissociable de su fin, mientras que la existencia de las instituciones, como el tribunal, “carecen de una existencia distinta de su fin.”⁶⁵; bien podemos descubrir la función del martillo por su aspecto, o encontrarle otra función para la que es bueno, pero como una institución está conformada por subjetividades, solamente ellas nos pueden decir algo sobre el fin de la institución en cuestión, y si los miembros se desvían del fin original, el artefacto queda completamente inutilizable.

Tal diferencia referente a lo dissociable o indissociable del fin con respecto a su objeto logra mostrarnos algo importante: en ambos casos los fines le pertenecen al ser humano. No obstante, esto era de esperarse de objetos creados por y para la humanidad, así que sería apresurado quedarnos con la idea moderna que considera los fines como algo exclusivamente humano o afirmar que la humanidad sea el *fin último* o *fin en sí misma*. Para profundizar en el análisis de los fines, antes de avanzar en otra idea, a continuación haremos una indagación, a partir de las

⁶⁴ *Ibid.*, p. 106

⁶⁵ *Ibid.*, p. 107

propuestas de Jonas, del reino de la naturaleza, más específicamente, de si existen, o no, fines en ella.⁶⁶

Dicho lo anterior, para proseguir recordemos lo tratado en el subcapítulo anterior, en el que se expuso la argumentación de Jonas en favor de la existencia de subjetividad, y según la definición que él da de subjetividad,⁶⁷ eso implica el poder para actuar según fines, pero debido al propósito del apartado, fue suficiente con demostrar que es innecesario negar la subjetividad para sostener el principio causal físico. Asimismo, se argumentó que tal subjetividad debía estar prefigurada en la naturaleza, sin embargo, no se entró en la discusión sobre el momento en que podemos interpretar que la naturaleza da trazas de subjetividad, por lo que no se resolvió si era una cualidad meramente humana, o si, siguiendo la misma lógica aristotélica, los organismos vivos menos complejos ya la tienen. De esto último nos ocuparemos a continuación.

Imaginemos a los primeros seres vivos que habitaron el planeta, a simple vista no podríamos notar ninguna diferencia entre esas bacterias y la materia inerte que las rodea. La sutil pero significativa diferencia se encuentra en el metabolismo; el intercambio de materia que un organismo hace con su entorno es, según Jonas, la capacidad que posibilitó el inicio de la vida misma, y con ella también el nacimiento de la subjetividad.

⁶⁶ Cfr. *Ibid.* p. 109

⁶⁷ “significa su eficiencia, esto es, su causalidad hacia dentro y hacia fuera; o sea: en el pensar, significa fuerza de autodeterminación del pensar; en el obrar, fuerza de autodeterminación del cuerpo por el pensar” en Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 120

El metabolismo es [...] el primer impulso para que empezara a girar la rueda de la vida orgánica [...] En primer lugar, el organismo adquiere una individualidad

[...] Por otra parte [...] con la vida se introdujo la **identidad interior** en el mundo

Esta última característica conduce derechamente a otra particularidad que puede apreciarse aun en las bacterias, que es la libertad o, al menos un conato de libertad.⁶⁸

Quizá el aseverar que todo ser vivo sea libre puede generar dudas e inquietudes, por lo que es fundamental saber qué es lo que Jonas entiende por libertad, sin embargo, no perdamos de vista que la indagación sobre la libertad se hará en función de la reflexión sobre los fines naturales.

Teniendo presente esto, comencemos a ocuparnos de las cuestiones acerca de la libertad. En palabras de Jonas, la

«Libertad» tiene que designar un modo de ser objetivamente diferenciable, es decir, una manera de existir que es propia a 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 que en un primer momento puede referirse a meros hechos corpóreos. Pese a toda objetividad física, sus características descritas en el nivel primitivo constituyen, no obstante, la base ontológica de aquellos fenómenos superiores que merecen inmediatamente la denominación «libertad», y también los supremos entre ellos permanecen vinculados a los comienzos modestos en el estrato orgánico básico, siendo éste la condición de su posibilidad. Por eso, la primera aparición de ese principio en su figura desnuda y elemental de objeto significa la irrupción del ser en el espacio ilimitado de las posibilidades, que se extiende hasta la amplitud más vasta de la vida subjetiva y que en su totalidad está bajo el signo de la «libertad».

Tomado en este sentido fundamental, el concepto de libertad puede servir como hilo conductor para la interpretación de lo que llamamos «vida».⁶⁹

⁶⁸Juan Díaz Romero, *La ética de mañana empieza hoy*, pp. 28-30

⁶⁹ Hans Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 11

Lo que podemos apreciar en esta cita sigue el mismo razonamiento que nos mostró que la subjetividad debía existir en potencia antes de que surgiera en acto. De la misma manera, aquí se apela a la imposibilidad de que la libertad haya aparecido de la nada en los seres humanos. No obstante, en lo que sigue voy a destacar tres elementos de esta última cita que nos orienten hacia a una caracterización de la libertad que nos permita entenderla como cualidad de todo lo vivo, para así llevar la argumentación más allá de la negación de que sólo los humanos somos libres.

El primero a destacar, es la distinción entre “nivel primitivo” de libertad y “fenómenos superiores que merecen inmediatamente la denominación <<libertad>>”, la cual nos permite inferir que se está proponiendo una noción diferenciada de libertad que va cambiando sus características según un orden ascendente; el segundo elemento, relacionado con esta distinción, en la cita de arriba aparece una caracterización muy elemental del primer grado de libertad que indica que “en un primer momento puede referirse a meros hechos corpóreos”, y esto significa que la libertad no necesariamente se refiere a un obrar racional, lo cual ya hace menos sospechoso el considerar que toda la naturaleza viva es libre; finalmente, una vez que aceptemos que la libertad entendida así es un carácter ontológico de lo vivo, será la pauta a partir de la cual podremos interpretar toda la naturaleza.

Enseguida, ahondaremos en estos tres elementos comenzando por la caracterización de cada uno de los peldaños de la libertad, para después develar qué es lo que podemos interpretar de la naturaleza a partir del *ser libre*.

Con respecto a la distinción entre libertad según niveles ascendentes, hay que decir que en sus inicios “la libertad básica del organismo consiste en una cierta

independencia de la forma con respecto a su propia materia. [...] El primer paso fue que, por medio del metabolismo, la forma se emancipara de la identidad inmediata con la materia.”⁷⁰ Esto quiere decir que, según Jonas, a una bacteria ya la podemos considerar como libre en tanto que el intercambio de materia que realiza con el exterior no la modifica en su individualidad, es decir, que ella ya se ha diferenciado de la materia inerte. Por esa razón, cuando Jonas nos habla de que el nivel inicial de libertad son meros hechos corpóreos, es porque tiene en mente una libertad a la que le basta con la acción de metabolizar. Tal independencia puede ponerse en duda, pues aunque una bacteria ya no sea solamente materia, su existencia depende directamente de la materia, sin embargo, esta es una condición presente incluso en los seres humanos, por lo que no afecta la noción básica de libertad que Hans Jonas propone.

Cuando aparece la vida vegetal, aunque se trate de organismos más complejos, en términos de libertad no se ganó mucho, pues seguía tratándose de una libertad que se refiere a la diferenciación con respecto de la materia. Por esa razón, daremos un salto a la libertad animal. “Tres características distinguen la vida animal de la vegetal: la libertad de movimiento, la percepción y el sentimiento. Las tres facultades son expresión de un mismo principio”:⁷¹el *principio mediato del ser*.

Este principio hace alusión al hecho de que para “su conservación, el animal siempre tiene que cerrar una brecha que no existe para la planta, y en el poder hacer esto consiste su libertad superior aunque más arriesgada.”⁷² Por ejemplo,

⁷⁰ *Ibid.*, p. 17

⁷¹ *Ibid.*, p. 21

⁷² *Ibid.*, p 24

tanto una especie animal depredadora como una presa son más libres que una planta en tanto que no están atadas a un lugar fijo, empero, eso las obliga a ir en busca de sus alimentos, o en el caso de las presas, incluso las obliga a evitar ser comidas. Es por esta razón que se llama *principio de mediatez*, pues los medios de subsistencia deben ser buscados, y eso es más arriesgado porque el fracaso implica la muerte.

Afortunadamente, los tres elementos que conforman el *principio de mediatez* no solamente hicieron que la libertad fuera mayor a costa del riesgo, sino también funcionan como herramientas para ejercer su libertad exitosamente operando de la siguiente manera:

[...] el deseo representa el aspecto temporal de la misma situación cuyo aspecto espacial está representado por la percepción. En ambos aspectos se abre y se supera una distancia: la percepción muestra el objeto como «no aquí, pero allí»; el deseo muestra la meta como «todavía no, pero previsible». La capacidad de movimiento guiada por la percepción e impulsada por el deseo transforma el *allí* en *aquí* y el *todavía* no en *ahora*.⁷³

Como se puede apreciar, los movimientos y acciones animales responden a estímulos internos y externos, por lo que deberíamos decir que se trata de un actuar instintivo, sin embargo, si aceptamos que la capacidad motora puede ser llamada libertad, entonces independientemente de que el origen de las acciones no sea dado por la reflexión, no deja de ser un obrar libre. Además, el que los animales obedezcan a sus sentimientos no implica que su cuerpo comience a operar mecánicamente frente a determinados estímulos; pocos estaríamos dispuestos a

⁷³ *Ibid.*, p. 23

admitir que los animales son incapaces de mover su cuerpo a voluntad. Por ello, Jonas dirá que la limitación de la libertad animal “frente a la acción humana sería la limitación de lo <<sabido>> y <<querido>> -esto es, de la anticipación subjetiva”.⁷⁴ Esto quiere decir que los animales sí son inconscientes de por qué ejecutan cierta acción, pero eso no implica que la ejecución sea mecánica como las manecillas de un reloj. Para ejemplificar esto podemos mencionar animales entrenados por humanos, que en ocasiones son grandes depredadores, y aun así, para saciar sus deseos responden a ciertos estímulos como silbatos, gritos, etc., realizando acciones como saltar por aros, jugar con pelotas, etc. Es decir, tienen comportamientos diametralmente distintos a los que tendrían en su hábitat natural, cosa que no sucedería si no pudieran mover sus cuerpos a voluntad según la situación.

En este punto es pertinente resaltar cómo la concepción que Jonas tiene de la libertad contradice totalmente la concepción de animal autómatas cartesiana. Recordemos que en el *Discurso del método*, al enunciar las diferencias entre una máquina y un humano, Descartes dice lo siguiente:

La primera era que nunca una máquina podrá usar palabras ni signos equivalentes a ellas, como hacemos nosotros para declarar a otros nuestros pensamientos. Es posible concebir una máquina tan perfecta que profiera palabras a propósito de actos corporales que causen algún cambio en sus órganos –por ejemplo: si le toca en un sitio que conteste, lo que determinó contestara el autor de la máquina–; lo que no es posible, es que hable contestando con sentido a todo lo que se diga en su presencia, como hacen los hombres menos inteligentes.

La segunda consideración era que aun en el caso de que esos artefactos realizaran ciertos actos mejor que nosotros, obrarían no con conciencia de ellos, sino como consecuencia de la disposición de sus órganos.

⁷⁴ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 115

[...]

Por cualquiera de las dos consideraciones expuestas se puede conocer la diferencia que existe entre los hombres y las bestias.⁷⁵

Ahora bien, una vez comprendida la concepción que Jonas tiene de libertad animal, y una vez mostrado cómo ésta derriba la perspectiva mecanicista cartesiana, pasemos a analizar el nivel más acabado de libertad, a saber, la libertad humana. De acuerdo con Hans Jonas, en este último grado, se amplifica el *principio de mediatez* debido a que se amplía el campo de la percepción. Tal ampliación se refiere a la capacidad que la humanidad adquiere para elaborar imágenes y representaciones.

Se trata de una experiencia simbólica, en la que el sujeto recibe el mundo en sus manos, sin que este le imponga su presencia. Es ante todo en esta mediatez de tercer grado donde tienen su lugar propio los fenómenos de la verdad y de la falsedad.

[...] se despliega una nueva dimensión, la de la *reflexión*, en la que el *sujeto* de toda objetivación comparece ante sí mismo *como tal* y pasa a ser a su vez objeto de un nuevo tipo de relación consigo mismo cada vez más mediata.

[...]

En la reflexión sobre sí mismo, la escisión sujeto-objeto que comenzó en la evolución animal alcanza su más alto grado.⁷⁶

Explicándolo con otras palabras, cuando los humanos se vuelven capaces de pensar en los objetos y reflexionar sobre ellos aun cuando no están presentes, se da espacio para que dejen de lado su instinto, cuestionando así lo que quiere y por qué es lo que quieren, además de tener la aptitud para percibir y discernir el mundo con mayor profundidad. De ahí que también en este peldaño al aumentar la libertad

⁷⁵ René Descartes, *Discurso del método*, p. 31

⁷⁶ Hans Jonas, *El principio vida*, pp. 249-250

augmente el riesgo, pues a los humanos ya no nos es dado qué es lo que tenemos que buscar y de qué manera, por eso

Solo el hombre puede ser feliz e infeliz en virtud de la evaluación de su ser con arreglo a criterios que van más allá de la situación inmediata. Sumamente preocupado por lo que es, por cómo vive y por lo que hace de sí mismo, y mirándose a sí mismo desde la distancia de sus deseos, propósitos y aprobaciones, el hombre –y sólo él– está abierto a la desesperación. La palabra <<desesperación>> hace directa referencia a la escisión del sí mismo que se produjo con la extensión del abismo sujeto-objeto a la interioridad del sujeto mismo, y que hace de este último no objeto de una posesión inmediata, sino el tembloroso producto de una relación que ejerce cada vez de distinto modo su función mediadora. El suicidio, este singular privilegio del hombre, muestra hasta qué extremo grado puede convertirse el hombre en objeto de sí mismo.⁷⁷

Pero también es cierto que la capacidad reflexiva no solamente ha traído penas y desventajas, pues con la reflexión se ha hecho posible que la humanidad desarrolle un gran nivel de poder para predecir y transformar la naturaleza, de acuerdo con esto

[...] Se puede interpretar el progreso que se manifiesta aquí de dos maneras: según los conceptos de la percepción y de la actuación (o sea, del «saber» y del «poder»). Esto significa, por un lado, según la amplitud y precisión de la experiencia y de los grados ascendentes de la presencia sensorial del mundo que, a través del reino animal, llevan en el ser humano hasta la objetivación más completa y libre de la totalidad de lo existente. Por otro lado, se puede interpretar el progreso –en paralelo con el primer concepto e igualmente culminando en el ser humano–, según la magnitud y el tipo de las intervenciones en el mundo, o sea según los grados de una progresiva libertad de acción.⁷⁸

Desgraciadamente, la incertidumbre que el saber conlleva en conjunto con el poder de transformación ha desembocado en que el riesgo se extienda más allá de la esfera humana. Con una mala decisión ya no solamente se pone en juego la

⁷⁷ *Ibid.*, p. 251

⁷⁸ Hans Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 10

permanencia de la humanidad o de un individuo, se puede llegar a poner en riesgo a todo ser vivo. Por esta razón, se vuelve necesaria la ética para la humanidad, pero eso es algo en lo que profundizaremos en el siguiente capítulo.

Con lo dicho hasta ahora, podemos dar por concluida la explicación de cada nivel de libertad, pero aún quedan pendientes tres tareas para el presente capítulo: interpretar qué es lo que nos dice la libertad de los organismos vivos sobre el *ser*, enlazar las reflexiones desarrolladas hasta ahora con la doctrina de los fines, y por último, enlazar las reflexiones teleológicas con la axiología.

Con respecto a la interpretación del *ser*, observemos que cada uno de los peldaños de la libertad tienen al menos algo en común, y es que tienen al menos cierto grado de riesgo, el cual se hace mayor mientras mayor es la libertad; las bacterias y las plantas tienen asegurada su metabolización, pues todo el tiempo están en contacto con la materia que posibilita su subsistencia, pero como ya se mencionó, en el caso de los animales y los humanos esa subsistencia debe ser buscada constantemente. De tal manera que, si bien gracias al metabolismo se logró la libertad, el proceso también implica que cualquier organismo, desde que llega al mundo, está destinado a perecer.

Con base en esto, Jonas asevera que la libertad y sus características nos permiten interpretar a la vida de la siguiente manera:

La posibilidad de no ser es tan constitutiva para la vida que su ser propio es esencialmente un mantenerse suspendido sobre ese abismo, un continuo moverse por su borde. Es así como el ser, en lugar de un estado dado, se ha convertido en una posibilidad perdida una y otra vez, que hay

que estar recuperando incesantemente de manos de su contrario, el no ser, siempre presente, y que acabará engulléndole inevitablemente.⁷⁹

Es inevitable que esta manera de entender el *ser* nos traiga a la mente al primer gran maestro de Hans Jonas: Heidegger. Recordemos que para él, la angustia que la consciencia de finitud hacía sentir al humano (*Dasein*) nos indicaba que la determinación ontológica de éste consistía en el cuidado y conservación de su *ser*. Pero Jonas lleva esta caracterización más lejos, según él, la angustia por la preservación no es asunto meramente humano,⁸⁰ y aunque no sea una angustia consciente por saber que la muerte llegará, al menos sí una angustia momentánea frente a las amenazas que lo obliga a afirmar constantemente su existencia.

Esta caracterización de los seres vivos nos permite volver a la doctrina de los fines. Recordemos que ya se revisaron los fines artificiales, los cuales siempre eran de los humanos, pero ahora hay que analizar los fines naturales.

Todo ser vivo está conformado de ciertas partes que cumplen cierto fin, por ejemplo, las piernas sirven para desplazarse, los colmillos para desgarrar, etc. Podemos decir que estas partes del cuerpo se usan a voluntad del sujeto que las posee,⁸¹ por eso de manera similar que con el martillo, el fin sería del usuario. La complejidad es que en este caso no son objetos creados por la humanidad, por lo que no fue ella quien puso los fines en ellos.

⁷⁹ Hans Jonas, *El principio vida*, p. 17

⁸⁰ Cfr. Illana Giner en introducción a: Hans Jonas, *Poder o impotencia de la subjetividad*, p. 47

⁸¹ Cfr. Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 111

Da la impresión de que los organismos están dispuestos de tal manera que cumplan con su fin inherente (negar el no ser); una planta no podría hacer fotosíntesis sin sus hojas, así como un tigre no podría alimentarse sin la velocidad, colmillos o sin el sentimiento de hambre que lo alertara. En estos casos, como en el de todos los seres vivos, parece ser que el fin viene dado desde su origen.

Incluso en procesos corporales involuntarios, como la digestión, el *ser* tiende al mismo fin. En palabras de Jonas:

Todo órgano que forme parte de un organismo sirve a un fin y lo cumple funcionando. El fin trascendente, a cuyo servicio está la función específica, es la vida del organismo entero. Que éste posea tal fin puede ser afirmado en diversos sentidos. El más neutral y menos sospechoso dice que de facto todo está dispuesto en un organismo de modo tal que contribuya a su conservación”.⁸²

En este punto, parecemos tener evidencia suficiente para aseverar que el “fin en general se aloja en la naturaleza [...] con la producción de la vida la naturaleza proclama al menos *un* determinado fin, la vida misma”⁸³ y “Aunque eso sólo hubiera comenzado con la <<casualidad>> de la vida, sería suficiente; con ello el <<fin>> ha sido extendido allende toda conciencia, tanto humana como animal, hasta el mundo físico, como un principio originario propio de éste”.⁸⁴

Podemos apreciar aquí lo que se adelantó al final del subcapítulo anterior, esto es, un razonamiento que va desde lo particular, en este caso, desde los fines presentes

⁸² Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 123

⁸³ *Ibid.*, p. 134

⁸⁴ *Ibid.*, p. 136

en los organismos vivos, hasta lo más general, en este caso, la naturaleza en su totalidad.

Al ser la subjetividad, en cierto sentido, un fenómeno superficial de la naturaleza –la punta visible de un iceberg mucho más grande- ella habla por el interior del mundo. Dicho de otra forma: el fruto delata algo de la raíz y del tronco de los que ha crecido. Dado que la subjetividad presenta fines eficaces –de ellos vive completamente-, ese interior mudo que sólo a través de ella tiene voz –o sea, la materia ha de albergar ya en sí, en forma no subjetiva, fines o algo análogo a ellos.⁸⁵

Y por tal razón, al ver que en los organismos vivos está presente el fin de conservar su vida, podemos decir que en toda la naturaleza hay fines. “Nos guardaremos de decir que la vida es <<el>> fin o uno de los principales fines de la naturaleza; acerca de ello no podemos hacer conjetura alguna. Es suficiente con decir: un fin.”⁸⁶

Lo que sí podemos decir, es que al probar que la naturaleza tiene al menos ese fin, y que absolutamente todo lo vivo actúa según fines, podemos decir que

En la capacidad de tener en general fines podemos ver un bien-en-sí del cual es instintivamente seguro que es infinitamente superior a toda ausencia de fines en el ser. [...] Puesto que, evidentemente, aquí no es posible la indiferencia (lo rechazado se convierte en un valor negativo), quien no sea partidario de la paradoja de un fin negador de fines tendrá al menos que admitir la tesis de la autoacreditación del fin como tal en el ser, y suponerla como axioma ontológico.⁸⁷

Esto quiere decir que cuando en la naturaleza surgieron fines, estos se hicieron posibles para todos los seres vivos, y de ahí quedaron marcados ontológicamente por el actuar teleológico. Lo cual nos dice que el ser-fin es el bien, o valor objetivo, que estábamos buscando.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 131

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.* p. 147

Por lo tanto, como todo ser vivo actúa según fines, de los cuales podemos mencionar al menos la autoafirmación, serían fines en sí mismos, y tendríamos un deber con todo lo vivo. También es cierto, que Jonas no abandona una posición antropocéntrica, pues al considerar la representación de fines como bien en sí, el humano al poder representarse toda una amplia variedad de fines tendría un valor superior⁸⁸, pero este tema se discutirá en el siguiente capítulo.

De momento, para finalizar este capítulo y transitar a la ética, solamente apuntemos dos cosas, la primera es que

Pese a todo, la sentencia de la naturaleza –esto es, el partidismo de sus fines– podría ser contradicha si nos sirviéramos para ello de *uno* de esos fines, a saber: de la *libertad*. Es prerrogativa de la libertad humana poder decir no al mundo. Que el mundo tiene valores es cosa que ciertamente se sigue de modo directo del hecho de que tiene fines [...] pero yo no necesito compartir los <<juicios de valor>> de la naturaleza e incluso puedo decidir que <<mejor fuera que nada viniera a la existencia>>⁸⁹

Justamente por esto, para la humanidad es necesaria una formulación explícita que nos oriente en la actuación según el bien.

Y la segunda cosa que es necesario apuntar para finalizar, es que Jonas mismo es consciente de que su argumentación es endeble, pues al tratarse de reflexiones metafísicas, son indemostrables, no obstante, no por eso carecen de sentido,⁹⁰ por ello, en el siguiente capítulo nos ocuparemos de la formulación ética que ofrece a raíz de lo expuesto hasta el momento, solamente que me parece importante tener

⁸⁸ *Ibid.*, p. 148

⁸⁹ *Ibid.*, p. 139

⁹⁰ Cfr. Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 218; Cfr. Hans Jonas, *El principio vida*, p. 10

presente que Jonas ofrece estas propuestas como una opción sensata, pero no como una respuesta definitiva.

2. Ética ontológica

2.1 Nuevo imperativo categórico

En el capítulo anterior nos dedicamos a desarrollar la propuesta de Hans Jonas para probar que existen valores objetivos, y de tal reflexión se concluyó que dicho bien podemos identificarlo en el actuar teleológico. Por esta razón, la variedad de fines que los seres humanos podemos representarnos implica que podemos considerar a nuestra especie como los organismos más valiosos y acabados de la naturaleza. No obstante, de todos los fines posibles que la libertad reflexiva posibilita, ha sido el crecimiento y perfeccionamiento de la técnica el que ha tenido más éxito, entendiendo por éxito, el dominio sobre la naturaleza.

Este hecho ha resultado ser un incentivo para que la humanidad tienda a priorizar este aspecto pragmático de su ser, descuidando así, otras cualidades que le son propias a la humanidad. Dicho fenómeno es descrito por Jonas de la siguiente manera:

[...] la técnica era un dosificado tributo pagado a la necesidad, no el camino conducente a la meta elegida de la humanidad; era un medio con un grado finito de adecuación a fines próximos bien definidos. Hoy la *techne*, en su forma de técnica moderna, se ha transformado en un infinito impulso hacia delante de la especie, en su empresa más importante, en cuyo continuo progresar que se supera a sí mismo hacia cosas cada vez más grandes se intenta ver la misión de la humanidad, y cuyo éxito en lograr el máximo dominio sobre las cosas y los propios hombres se presenta como la realización de su destino. De este modo el triunfo del *homo faber* sobre su objeto externo representa, al mismo tiempo, su triunfo dentro de la constitución íntima del *homo sapiens*, del cual solía ser en otros tiempos servidor. [...] La ampliación del poder del hombre sobrepasa en prestigio a todo lo demás que pertenece a su plenitud humana; y así, esa ampliación, sometiendo más y más las fuerzas de los

hombres a su empeño, va acompañada de una contracción de su ser y de su concepto de sí.⁹¹

Siguiendo con los razonamientos del capítulo anterior, y lo recién mencionado en el presente capítulo, podría pensarse que lo más grave de que la humanidad priorice su faceta pragmática radica en que eso restringe la cantidad de fines que se representa, pues ya hemos visto que, según Jonas, el obrar teleológico, al ser un bien, exige “la maximización de la finalidad, esto es, la riqueza de metas anheladas”.⁹² Empero, lo más preocupante del asunto no se encuentra ahí. Lo que en verdad alarma a Jonas, es que la técnica ha llegado a un nivel de desarrollo en el que pone en riesgo la capacidad misma de representarse fines, o dicho de otro modo, pone en riesgo la libertad.

La tecnología ha dotado al ser humano del poder no solamente para exterminar físicamente a la especie humana, sino a todo organismo vivo del planeta, y con ellos, al orden teleológico. Asimismo, actualmente la tecnología es capaz de afectar directamente la libertad inherente a los seres vivos a través de modificaciones a nivel biológico. Dicha coyuntura, en palabras de Jonas, es del siguiente modo:

Las dos amenazas mencionadas –la de la aniquilación física y la del atrofiamiento existencial– se encuentran implícitas en la moderna macrotécnica, la primera por el potencial catastrófico y directamente negativo de ésta (como la guerra atómica), la segunda por su potencial manipulador positivo. Por ejemplo, por medio de la automatización de todos los trabajos, del control de la conducta psicológica y biológica, de formas de poder totalitario e incluso por medio de un recondicionamiento genético de nuestra naturaleza, este potencial manipulador puede llevar a la incapacitación ética. Finalmente, con respecto a la *destrucción* del medio ambiente con técnicas perfectamente pacíficas y en principio útiles a la humanidad –una apocalipsis lenta y de puntillas en lugar de la nuclear instantánea–, la amenaza física misma se convierte en amenaza

⁹¹ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, pp. 36-37

⁹² *Ibid.*, p. 148

existencial, si al final nos encontramos con una miseria global que ya sólo deja en pie el imperativo de la pura supervivencia dispensado de toda responsabilidad.⁹³

Como ya habíamos señalado, en esta cita podemos observar que a Jonas le preocupa que por causa de la tecnología la libertad se vea reducida o que desaparezca completamente. Para justificar su inquietud, menciona los dos escenarios que también acabamos de apuntar (desaparición de la vida por artefactos con un amplio poder destructivo y repercusiones negativas en la libertad por causas como las modificaciones genéticas), pero además pinta un panorama en el que, a causa del deterioro ambiental, la humanidad recorra un lento camino al exterminio físico que nos obligue a abandonar la ética para ocuparnos solamente de nuestra supervivencia. En este último caso, podríamos hablar de una combinación tanto de la aniquilación física como de atrofiamiento existencial, pues la ética, a final de cuentas, solamente es posible por el amplio rango de libertad humano, así que al quedar de lado la ética, queda de lado lo que diferencia a la humanidad de los demás seres vivos.

Ahora bien, a partir de todos los problemas que el crecimiento exponencial de la tecnología acarrea, podemos inferir que es necesario poner ciertos límites a su uso, es decir, establecer principios éticos que orienten su aplicación. Sin embargo, según Jonas, las teorías morales anteriores no son capaces de hacerlo, y es por esta razón que él se da a la tarea de formular una ética que responda al mundo tecnológico actual.

⁹³ Hans Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, pp. 108-109

Más adelante profundizaremos en las razones por las que Jonas considera a las teorías morales anteriores a él como insuficientes para frenar el uso de la tecnología, de momento solamente se está haciendo mención de la situación para introducir su propuesta.

Con base en lo dicho hasta ahora, que coloca la preservación de los seres humanos como el deber primordial y a las éticas anteriores como insuficientes, Jonas formula el siguiente imperativo:

<<Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra>>; o, expresado negativamente: <<Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida>>; o, simplemente; <<No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra>>; o, formulado, una vez más positivamente: <<Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre>>⁹⁴

Resulta evidente la influencia kantiana en esta formulación, y no es casualidad, pues más allá de la intención de que este precepto sea categórico, lo que Jonas busca es mostrar que el contenido de su imperativo introduce algunas diferencias en la ética. Para este objetivo toma a la teoría moral kantiana como representante de las éticas anteriores y hace una breve comparación que muestra las razones por las que considera insuficiente la propuesta de Kant para los deberes que el mundo tecnológico exige.

Considero que hacer un análisis minucioso de esta breve comparación realizada por Jonas puede ser fructífero para corroborar si su ética en verdad es tan diferente a las demás como para que ninguna de las propuestas anteriores pueda englobar

⁹⁴ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 40

los deberes que él considera necesarios. Pero no resolveremos la cuestión con respecto a todas las teorías morales anteriores, ya que demandaría hacer una revisión de la historia de la ética, sin embargo, sí nos obligamos a considerar algunas de las ideas más destacadas procedentes de la ética kantiana.

El primer concepto que es necesario aclarar para comprender los imperativos kantianos es el de razón. Como es sabido, para Kant la razón puede ser distinguida de dos maneras según el uso que se le dé; por un lado, el uso teórico de la razón identifica los elementos *a priori* (universales y necesarios) de los objetos que nos son dados en la intuición sensible, dicho en otros términos, la ocupamos para obtener conocimientos del mundo externo; y por el otro lado, gracias a la razón práctica somos capaces de reconocer los elementos *a priori* del conocimiento moral y su origen.⁹⁵

Según Kant, el origen de los principios universales de la moral se encuentra en la razón práctica misma, por lo que si bien la razón, en ambas aplicaciones, cumple la función de conocer principios *a priori*, se diferencian por el origen de las leyes a determinar.

En su función teórica la razón determina o constituye el objeto dado en la intuición [...] Se aplica a un dato dado por otra fuente distinta de la razón misma. En cambio, en su función práctica la razón es la fuente de sus objetos [...] se ocupa de la producción de elecciones o decisiones morales de acuerdo con la ley que procede de ella misma.⁹⁶

⁹⁵ Cfr. Frederick Copleston, *Historia de la filosofía Vol. VI*, pp. 291-292

⁹⁶ *Ibid.*, p. 293

Esta diferencia es de gran relevancia, ya que las leyes que devela la razón teórica tienen su cumplimiento independientemente de la existencia humana. En adición a esto, los objetos físicos carecen de un factor que está presente en los principios de la razón práctica: una voluntad imperfecta.

La voluntad, Kant la define como “la facultad o de producir objetos correspondientes a las representaciones, o por lo menos de determinarse a sí misma, mediante la propia causalidad, a la realización de esos objetos”,⁹⁷ y el hecho de decir que la voluntad humana es imperfecta significa que las metas que ella se representa están influenciadas por una gran variedad de inclinaciones subjetivas ajenas a la razón, motivo por el cual, el comportamiento humano no necesariamente está en concordancia con los preceptos universales racionales.

Con arreglo a esto, Kant considera que el criterio para considerar que una voluntad sea buena, es que ésta “obre por mor del deber”⁹⁸, lo cual “significa obrar por reverencia a la ley, esto es, a la ley moral.”⁹⁹

En la encomienda de actuar por respeto a la ley moral es donde se vuelve pertinente introducir la noción de *imperativo*. De acuerdo con Kant, los *imperativos* son las fórmulas en las que se enuncian los principios objetivos de la razón, principios que hay que considerar como mandatos en tanto que constriñen a la voluntad.¹⁰⁰ En

⁹⁷ Emmanuel Kant, *Crítica de la razón práctica* p. 13

⁹⁸ Frederick Copleston, *op. cit.*, p. 298

⁹⁹ *Ibid.*, p. 300

¹⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 303

este sentido, los *imperativos* expresan la relación entre leyes objetivas y la imperfección de la voluntad.¹⁰¹

A los principios subjetivos de la voluntad, Kant los llama *máximas*,¹⁰² y los imperativos cumplen la función de orientar en la formación de buenas *máximas*, ya sea como buenas para algún fin o buenas en sí mismas, dependiendo del tipo de imperativo de que se trate, pues propone de tres clases: imperativo hipotético problemático, imperativo hipotético asertóricos e imperativo moral.¹⁰³

Los imperativos hipotéticos problemáticos se refieren a las acciones que son útiles para alguna finalidad específica que alguien podría desear, por ejemplo, si una persona quiere aprobar un examen tendría que obedecer el mandato de estudiar, pero si alguna persona no comparte tal meta, no tendría la necesidad de seguir ese precepto. Aquí la instrucción vale únicamente como medio, por lo que por sí misma no tiene que ver con la moralidad,¹⁰⁴ en este sentido, si alguien quisiera matar a otra persona, también habría imperativos hipotéticos problemáticos buenos según su idoneidad para alcanzar ese propósito.

Los imperativos asertóricos se refieren a la formulación de acciones necesarias para alcanzar la felicidad, y como para alcanzarla hay una infinidad de caminos, también se trata de un mandato hipotético, no obstante, a diferencia de otros fines, Kant considera que la felicidad se desea por naturaleza, por esa razón, se trata de un

¹⁰¹ Cfr. Manuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 36-37

¹⁰² Emmanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 18

¹⁰³ Cfr. Frederick Copleston, *op. cit.* p. 304

¹⁰⁴ Cfr. *Ibid.*

imperativo hipotético asertórico.¹⁰⁵ En tanto que estos preceptos también son buenos o malos como medios, tampoco son morales por sí mismos, “el imperativo moral tiene que ser categórico. O sea, tiene que ordenar acciones no como medios de ningún fin, sino por buenas en sí mismas. Eso es lo que Kant llama imperativo apodíctico.”¹⁰⁶

Se puede apreciar que a ninguno de los dos imperativos hipotéticos podemos considerarlo como ley, pues solamente están obligados a obedecerlos quienes quieren producir determinado efecto. Por ese motivo, se trata de principios *materiales*, ya que en ellos lo relevante es la *materia* del mandato, es decir, es necesario saber qué queremos lograr, para poder indicar una acción adecuada.¹⁰⁷

Por último, el tercer imperativo que Kant postula, es

[...] un imperativo que, sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio que cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente. Tal imperativo es *categórico*. No se refiere a la materia de la acción y a lo que de ésta ha de suceder, sino a la forma y al principio de donde ella sucede, y lo esencialmente bueno de la acción consiste en el ánimo que a ella se lleva, sea el éxito que fuere. Este imperativo puede llamarse el de la *moralidad*.¹⁰⁸

El hecho de que el imperativo moral ordene conductas de manera inmediata, así como el hecho de que se trate de ordenamientos categóricos, se debe a que las acciones que manda son buenas por sí mismas, es decir, son principios universales que, como ya se señaló anteriormente, tienen su origen en la razón práctica.

¹⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 304

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Cfr. Manuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 47-48

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 39

Además de poner énfasis en la importancia del origen del imperativo, en esta última cita también se señala que lo relevante no es el contenido del imperativo por sí mismo, sino su forma. Esto quiere decir que el *imperativo categórico* lo introduce Kant como un precepto pragmático cuyo valor radica en ser guía para la formulación de buenas máximas, dicho en otros términos, la función del imperativo categórico es orientar en la creación de leyes morales. Leyes que se vuelven universales al dejar fuera toda contingencia empírica y provenir enteramente de la razón.¹⁰⁹ “El imperativo categórico es, pues, único, y es como sigue: *obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.*”¹¹⁰

Aunque la finalidad del mandato moral es dirigir en la creación de máximas buenas por sí mismas, también es cierto que “no sirve de premisa para la deducción por puro análisis, sino como criterio para juzgar de la moralidad de concretos principios de la conducta”,¹¹¹ lo cual significa que la manera de aplicar el imperativo es a través de un ejercicio que somete a prueba las conductas que nos hacen dudar de su moralidad. Dicho ejercicio consiste un análisis lógico, ya sea de lo que se piensa o de lo que se quiere, según sea el caso. Al respecto Kant dice lo siguiente:

Algunas acciones son de tal modo constituidas, que su máxima no puede, sin contradicción, ser siquiera *pensada* como ley natural universal, y mucho menos que se pueda *querer* que *deba* serlo. En otras no se encuentra, es cierto, es (sic.) imposibilidad interna; pero es imposible *querer* que su máxima se eleve a la universalidad de una ley natural, porque tal voluntad sería contradictoria consigo misma.¹¹²

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 51

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 43

¹¹¹ Frederick Copleston, *op. cit.*, p. 305

¹¹² Manuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 45

Y con base en esto, el análisis de nuestras acciones se realiza de la siguiente manera:

Si la máxima no puede ni siquiera pensarse como ley sin contradicción, se sigue que es inmoral y, por lo tanto, se debe rechazar. Si la máxima sí puede pensarse de ese modo, se sigue que es, por lo menos, permitida moralmente, pero se plantea de nuevo si se puede querer que se convierta en una ley universal de la naturaleza. Si la respuesta es negativa, la máxima es inmoral. Si es positiva, se sigue que la máxima es, al menos, permitida moralmente.¹¹³

De este ejercicio se pueden derivar dos tipos de deberes: perfectos e imperfectos. Los primeros son aquellos que no pueden pensarse como ley sin caer en contradicción, y son perfectos en tanto que no admiten ninguna excepción. Como ejemplos, Kant menciona el no suicidarse y no prometer en falso.¹¹⁴

Con respecto a los deberes imperfectos, Kant nos dice que son aquéllos que pueden pensarse como leyes universales, pero no pueden quererse como tal.¹¹⁵ Son imperfectos en tanto que sí admiten excepciones dependiendo de la situación en la que nos encontremos. Para ejemplificar, Kant menciona el cultivar los talentos propios y ayudar a los demás a conseguir sus fines, en estos casos, el “deber imperfecto deja abierto a quién ayudar o qué talentos en particular cultivar, en qué medida, de qué manera y en qué momento [...] un deber perfecto exige o prohíbe una máxima de acción, mientras que uno imperfecto exige una máxima de fin.”¹¹⁶

¹¹³ Faviola Rivera, *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant*, pp. 104-105

¹¹⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 103-104

¹¹⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 103

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 104

Con los conceptos kantianos expuestos hasta aquí ya tenemos suficientes instrumentos para proceder con la confrontación entre la propuesta ética de Kant y la de Jonas.

Recordemos que la preocupación de Jonas con respecto al uso de la tecnología tiene que ver con el riesgo que corre la libertad, y por eso considera al ser más libre (ser humano) como el objeto primero de su imperativo, no obstante, al priorizar a la humanidad no está haciendo nada novedoso con respecto a las éticas anteriores, la novedad estriba en que su desasosiego referente a la libertad se encuentra en los escenarios que se representa para el futuro, y según él, esa es la razón por la que las éticas anteriores no pueden hacer frente al poder tecnológico, pues como antes las acciones no tenían repercusiones en el futuro, no había razones para preocuparse por la humanidad remota.

La presencia del hombre en el mundo era un dato primero e incuestionable del cual partía cualquier idea de obligación. Ahora esa presencia misma se ha convertido en objeto de obligación: de la obligación de garantizar en el futuro la premisa primera de toda obligación, esto es, justamente la existencia de candidatos a un universo moral en el mundo físico. Y esto implica, entre otras cosas, conservar este mundo físico de tal modo que las condiciones para tal existencia permanezcan intactas, lo que significa protegerlo, en su vulnerabilidad, contra cualquier amenaza que ponga en peligro esas condiciones.¹¹⁷

En concordancia con su nuevo imperativo¹¹⁸, Jonas asegurar que la existencia de humanos en el futuro tiene que ser el deber primero, pues no tendría sentido ninguna obligación si no hay individuos que la acaten.

¹¹⁷ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 38

¹¹⁸ El mencionado en la página 44

Por esta razón, a su parecer, asegurar la conservación de la humanidad (existencial y esencial) debe ser el punto de partida para cualquier sistema ético, de hecho, asevera que no hacer nada que ponga en riesgo la existencia de la humanidad en el futuro es lo único que puede ser un imperativo con la calidad de categórico.¹¹⁹ Esto podríamos considerarlo de gran relevancia para la ética, pues cuando Jonas nota que las repercusiones de las acciones humanas han sido ampliadas radicalmente hacia el futuro, ve también la urgencia de extender temporalmente los sujetos con quien tenemos un deber moral.

Pero veamos si realmente no hay manera de que una propuesta ética anterior, en este caso la kantiana, pueda asumir un deber con sujetos en el futuro.

Tengamos en cuenta que la prueba con que debemos juzgar nuestras acciones, según Kant, es buscando alguna contradicción en el pensamiento o en la voluntad. A este aspecto, Jonas objeta que “la reflexión fundamental de la moral no es ella misma moral, sino lógica; el <<*poder querer*>> o <<*no poder querer*>> expresa autocompatibilidad o autoincompatibilidad lógica, no aprobación o desaprobación moral”,¹²⁰ y eso es un problema para establecer un principio como el que Jonas busca en tanto que “la violación de esta clase de imperativos (que busquen la permanencia de la vida humana) no implica contradicción racional alguna. *Puedo querer el bien actual sacrificando el bien futuro. De igual manera que puedo querer mi propio final, así también puedo querer el de la humanidad.*”¹²¹

¹¹⁹ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 89

¹²⁰ *Ibid.*, p. 39

¹²¹ *Ibid.*, p. 40

Antes de revisar tales afirmaciones, cabe señalar que Jonas no parece distinguir entre contradicción en el pensar y en el querer, ya que habla de “contradicción racional” y “poder querer” indistintamente, esta diferenciación es importante porque, como ya hemos revisado, en términos kantianos eso establece la diferencia entre un deber perfecto y un deber imperfecto. No obstante, la fundamentación ontológica realizada en el capítulo anterior, y la urgencia de regular el uso de la tecnología nos dan motivos suficientes para pensar que con la revisión del imperativo kantiano lo que Jonas tiene en mente es indagar en la posibilidad de establecer la preservación de la humanidad futura como un deber perfecto que no permita excepciones, es decir, le interesa analizar si hay contradicción lógica en el pensar que la humanidad disfrute el presente a costa del futuro.

Para examinar si, en efecto, no hay manera en que haya contradicción en la razón al pensar que la humanidad deje de existir y que, por lo tanto, la ética kantiana sea inútil para fundamentar tal deber, nos apoyaremos en el análisis que la filósofa estadounidense Christine Korsgaard hace de la filosofía moral de Kant en su obra *La creación del reino de los fines*. Ella identifica tres maneras en que se ha interpretado la contradicción en el pensamiento: contradicción lógica, teleológica y práctica.¹²²

Nosotros prestaremos especial atención a la propuesta teleológica, y más específicamente, a la interpretación que Korsgaard denomina como “simple”, ya que es la que más se adecúa a las tesis de Hans Jonas.

¹²² Cfr. Christine Korsgaard, *La creación del reino de los fines*, p. 175

Según esta interpretación, sería contradictorio querer tu máxima como una ley para un sistema de la naturaleza concebido teleológicamente: [...] estarías actuando en contra de un propósito natural [...] La máxima es inconsistente [...] con el principio según el cual cada órgano, instinto o tipo de acción tiene el propósito natural más adecuado.¹²³

Esto quiere decir que si aceptamos tal interpretación, podríamos “asignar propósitos naturales a tipos de acción y también órganos, instintos y otras disposiciones orgánicas”,¹²⁴ y la contradicción aparecería “cuando una acción o un instinto se utiliza de una manera que es inconsistente con su propósito natural, o bien, cuando no se utiliza de la forma que su propósito natural requiere.”¹²⁵

Con los elementos expuestos hasta ahora de la teoría de Hans Jonas podemos darnos cuenta de la compatibilidad de su postura con esta interpretación de Kant. Hay que recordar que Jonas deduce el valor del *ser* a partir del reconocimiento de un orden teleológico que data, al menos, desde el surgimiento de la vida, pues la finitud inherente a todo lo vivo obliga a tener como fin la propia conservación, y además, para cumplir exitosamente tal fin, la naturaleza dotó a los seres vivos de mecanismos que funcionan incluso de manera inconsciente. Por esta razón, Jonas identifica que en la naturaleza es imposible actuar de manera no teleológica, ya que, como mínimo, siempre está presente el fin de preservar la vida, así que considera al actuar teleológico como un bien por sí mismo.

De acuerdo con esto, como los humanos somos los únicos seres que podemos representarnos fines y, por lo tanto, somos los que tenemos mayor variedad de

¹²³ *Ibid.*, p. 175

¹²⁴ *Ibid.*, p. 192

¹²⁵ *Ibid.*, p. 190

ellos, Jonas considera a la humanidad como la creación más valiosa y acabada de la naturaleza, y por eso resulta inmoral actuar de tal manera que se interfiera de forma negativa en que la humanidad pueda seguirse representando fines libremente.

La inmoralidad que Jonas observa en esa manera de proceder, muy bien puede ser explicada al modo kantiano de contradicción en la razón si nos apegamos a la interpretación teleológica simple. La demostración de que es inmoral actuar poniendo en riesgo el futuro de la humanidad quedaría algo así: En tanto que nos representamos fines por naturaleza, sería contradictorio pensar como ley universal que dentro de nuestros fines estuviera erradicar la capacidad misma de representarnos fines. Además, la capacidad de representarnos fines está dada por nuestra naturaleza racional, así que erradicar tal capacidad implicaría erradicar la racionalidad en el mundo, y eso es algo que seguramente Kant rechazaría rotundamente.

A esta interpretación teleológica de Kant, seguramente se le pueden hacer varias objeciones, de hecho, Korsgaard en el libro que hemos utilizado esgrime varios argumentos que ponen a prueba su valor filosófico, sin embargo, nuestro propósito no es traducir la teoría moral de Hans Jonas a términos kantianos, sino simplemente cerciorarnos de que la teoría moral de Kant es insuficiente para fundamentar un deber con la humanidad futura, cosa que ya hemos visto que, al menos, es cuestionable.

Tal vez es cierto que los teóricos morales anteriores al auge tecnológico no hayan sido capaces de concebir la necesidad de proteger la existencia humana en el

futuro, no obstante, considero que eso no significa que no podamos extrapolar sus principios a casos actuales, como ya hemos intentado demostrar con el caso de Kant. De tal modo que para afirmar que la ética de Jonas se diferencia de las demás en algún aspecto que, a diferencia de las demás, le permita a su teoría juzgar el uso tecnológico, debemos buscar tal característica en otro aspecto distinto a la extensión temporal.

Otro intento por mostrar esta diferenciación, Jonas lo encuentra en el hecho de que

El imperativo categórico de Kant estaba dirigido al individuo y su criterio era instantáneo. Nos invitaba a cada uno de nosotros a considerar qué es lo que sucedería *si* la *máxima* de nuestra acción actual se convirtiera en principio de una legislación universal, o bien si lo fuera ya en ese instante; la autoconcordancia o no concordancia de tal universalización *hipotética* es convertida en prueba de mi elección *privada*. Pero en esta reflexión racional no tenía parte alguna el que hubiese alguna probabilidad de que mi elección privada se convirtiese de hecho en ley universal [...] las acciones sometidas al nuevo imperativo –acciones del Todo colectivo– tienen su referencia universal en la medida real de su eficacia¹²⁶

Así como en el argumento anterior se mostraba la diferencia en la extensión temporal de la ética, aquí podemos ver que Jonas nuevamente hace referencia a una extensión, pero esta vez espacial. Empero, me parece que es posible hacer a este punto la misma objeción del anterior, pues si los postulados éticos anteriores al gran desarrollo tecnológico no fueron capaces de ver que las acciones podían tener repercusiones a nivel global, y por eso mismo no incluyen acciones de ese tipo en sus propuestas originales, eso no quiere decir que no podamos ajustar tales propuestas para la situación actual.

¹²⁶ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, pp. 40-41

Con estos argumentos de ninguna manera busco negar el mérito de Jonas por haber notado que la naturaleza de las nuevas acciones implicaban modificaciones en la ética, pero sí creo que debemos buscar una base más convincente para justificar que su ética aventaja a las demás en la evaluación de acciones que implican el uso de la tecnología.

Finalmente, el aspecto que considero de más peso en la propuesta ética de Hans Jonas, es que

En contraste con el subjetivismo de matriz kantiana, la bondad y el valor objetivos se identifican con la teleología inmanente a los organismos vivos, los cuales se orientan hacia lo que puede existir y hacia aquello en función de lo que existe. El fin objetivo exige, libertad por medio, convertirse en fin subjetivo de los agentes morales, los cuales están obligados a respetar y obedecer *al ordo naturae*.¹²⁷

La razón por la que me parece este punto el más valioso de la propuesta ética de Hans Jonas, es que, además de encontrar una base objetiva para la ética, en esa base no solamente van incluidos los seres racionales, sino todo ser que actúa teleológicamente, que como vimos en el capítulo pasado, son todos los seres vivos.

Esto quiere decir, que Jonas no solamente ve la necesidad de ampliar temporal y espacialmente los deberes de la ética, sino que también hace la ampliación a todo ser vivo, y esto es de gran importancia para la ética porque “la naturaleza, los otros seres vivos jamás habían entrado dentro de los parámetros de la reflexión moral; la

¹²⁷ José María G. Gómez-Heras, *El concepto de responsabilidad en ética medio-ambiental: análisis y cautelas*, p.237

naturaleza era un bien, pero no en sí, sino en cuanto a fuente de bienes para el único sujeto digno y moral, o sea, el ser humano.”¹²⁸

Podría objetarse, que cuando Jonas considera a los seres humanos como primer objeto de deber, también está considerando a la naturaleza como un bien únicamente en tanto útil para el ser humano, no obstante, en el capítulo anterior se llegó a la conclusión de que todo ser vivo vale por sí mismo, así que podemos inferir que el explicitar únicamente el deber con la existencia futura de la humanidad se debe a que en ella va implícita la conservación de la naturaleza.

Con todo, Jonas abiertamente declara que da preferencia a la existencia humana, pero como tratamos de demostrar, eso no significa que desvalorice al resto de la naturaleza, pero más adelante dedicaremos más atención a la aclaración de cómo es que un deber que prioriza a la existencia humana puede ir de la mano con un deber con el resto de la naturaleza. De momento, únicamente se están señalando los nuevos alcances que pretende tener Jonas con su teoría ética y que las éticas anteriores no contemplan.

Hasta el momento, el desarrollo de la propuesta ética de Hans Jonas nos ha mostrado la existencia de valores objetivos en el *ser*, lo cual a su vez nos muestra que tenemos un deber con ellos. Asimismo, aquí hemos expuesto y analizado el imperativo categórico que Jonas formuló para auxiliar en el discernimiento de acciones morales e inmorales. Sin embargo, aún queda por insertar un engranaje para que pueda funcionar adecuadamente el aparato ético que hemos estado

¹²⁸ Illana Giner en introducción a *Más cerca del perverso fin y otros ensayos*, p. 20

trabajando; se trata de algún impulso que motive las acciones en concordancia con el deber, es decir, una parte sentimental.

Según Jonas, dicho sentimiento es el de responsabilidad, de tal manera que en el siguiente subcapítulo nos dedicaremos a examinarlo con detenimiento.

2.2 Principio de responsabilidad

Lo dicho en las páginas anteriores tendría que ser suficiente para demostrar que el hecho de que Jonas atribuya tanto peso a la parte sentimental de ninguna manera implica que niegue la presencia de racionalidad en la ética. No obstante, lo que sí es necesario clarificar aquí, es de qué manera se da tal relación entre sentimiento y razón.

Acerca de esto, Jonas nos dice que

Como cualquier teoría ética, también una teoría de la responsabilidad ha de tener en cuenta ambas cosas: el fundamento racional de la obligación –esto es, el principio legitimador subyacente de la exigencia de un <<deber>> vinculante– y el fundamento psicológico de su capacidad de mover la voluntad, es decir, de convertirse para el sujeto en la causa de dejar determinar su acción por aquél. Esto significa que la ética tiene un lado objetivo y un lado subjetivo: el primero tiene que ver con la razón, el segundo, con el sentimiento.¹²⁹

Es decir, que “El deber requiere sentimientos para que sea cumplido de buen grado, pero también existe sin sentimientos, por lo que ha de tener su justificación propia e independiente”,¹³⁰ y esa justificación, como ya hemos visto, nos llega solamente a través de la razón. De tal manera que, para Jonas, en el comportamiento moral

¹²⁹ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 153

¹³⁰ Hans Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 100

no hay preminencia de la parte emocional sobre la racional, ni viceversa. Ambas partes son igualmente necesarias para lograr un comportamiento moralmente bueno.

Este agrupamiento entre razón y emoción no debería despertar extrañeza alguna, pues como Jonas apunta en la cita número 128, cualquier teoría ética suele reconocer la necesidad de una parte sentimental para que el bien objetivo tenga poder sobre la voluntad. Para ejemplificar esto, podemos mencionar los siguientes casos:

<<El temor de Dios>> judío, el <<eros>> platónico, la <<eudemonía>> aristotélica, la <<caridad>> cristiana, el *amor dei intellectualis* de Spinoza, la <<benevolencia>> de Shaftesbury, el <<respeto>> kantiano, el <<interés>> de Kierkegaard y el <<placer de la voluntad>> de Nietzsche son modos de determinación de este elemento afectivo de la ética. Aquí no podemos entrar a discutirlos, pero sí queremos señalar que entre ellos no se encuentra el <<sentimiento de responsabilidad>>. ¹³¹

Por consiguiente, Jonas no fue el primero en percibir la necesidad de relacionar razón y afecto en la ética, pero sí fue el primero en postular a la responsabilidad como ese sentimiento que cumple la función de impulsar a la voluntad, y adicionalmente, identificó la razón por la que ese sentimiento no había aparecido antes en la historia de la ética, mas ese tema lo dejaremos para después, ya que será más claro una vez esclarecidas las características que le son propias al sentimiento de responsabilidad.

Hans Jonas define la responsabilidad como el “complemento moral de la naturaleza ontológica de nuestro ser *temporales*”,¹³² y “se basa en la capacitación *ontológica*

¹³¹ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, pp. 155-156

¹³² *Ibid.*, p. 184

del ser humano de elegir a partir de su conocimiento y su voluntad entre alternativas de actuación. La responsabilidad es, por tanto, complementaria a la *libertad*.¹³³ De momento, puede parecer oscura y confusa la conexión entre responsabilidad y temporalidad, empero, la manera en que el sentimiento de responsabilidad opera hace comprensible por qué Jonas define la afección de esa manera, por tal motivo, a continuación nos ocuparemos de ello.

Hemos mencionado que para que haya responsabilidad, es necesaria la libertad, pero teniendo en cuenta los diferentes niveles de libertad que revisamos en el capítulo pasado, es necesario aclarar que con respecto a la responsabilidad, Jonas no se refiere a todos los grados de libertad, sino únicamente a aquella que permite “elegir a partir de su conocimiento”, de tal manera que solamente los seres humanos podemos ser responsables. Esto debido a que

[...] del sentido primordial del principio normativo forma parte el que dirija su llamada a aquellos que por su constitución –esto es, por naturaleza– son receptivos a ella (lo cual, claro está, no asegura su seguimiento). Puede decirse que no habría ningún <<tú debes>> si no hubiera nadie que pudiera oírlo [...] los hombres son ya potencialmente <<seres morales>>, puesto que poseen esa capacidad de ser afectados, y sólo por ella pueden ser también inmorales. (Quien por naturaleza es sordo a esa voz no puede ser ni moral ni inmoral.)¹³⁴

Sabemos entonces quiénes son los seres que pueden ser afectados por el llamado de la responsabilidad, y en adición a eso, ya hemos explicado la función que este sentimiento juega para la realización del bien, sin embargo, queda por saber de dónde proviene ese llamado. En el esclarecimiento de a quién apela la

¹³³ Hans Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 101

¹³⁴ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 154

responsabilidad ya podemos vislumbrar vagamente cómo surge este afecto, pero de cualquier modo, es menester dejar bien en claro cuál es su origen.

Sobre esto, Jonas nos dice que para que sea posible el sentimiento de responsabilidad, es imprescindible la presencia de dos elementos. Por un lado, es necesario que haya objetos valiosos por sí mismos, y por el otro, debe haber sujetos capaces de captar el valor de dichos objetos. Solamente en la dinámica que se da entre estas dos partes se puede originar la responsabilidad.

Para comprender esto de mejor modo, hay que tener presente lo que se desglosó en el capítulo anterior, específicamente la argumentación con la que Jonas busca probar la existencia de valores objetivos. De dicha exposición, una de las aseveraciones que obtuvimos, fue que “el mismo concepto de «valor» implica que tiene un derecho inmanente a realizarse”¹³⁵, y por tal motivo, podemos inferir que la responsabilidad surge solamente ante un objeto valioso que tiene cierto derecho sobre quien puede percibir que es preferible la presencia que la ausencia de ese objeto.

Con respecto a la necesidad de un sujeto que capte el valor, hemos de decir que si la responsabilidad es un llamado a realizar el valor, entonces es bastante evidente por qué no puede haber responsabilidad sin él. Un objeto puede ser de lo más valioso, y por lo tanto, de lo más deseable su existencia, no obstante, si no hay quién distinga eso, entonces tampoco hay a quién atribuir la tarea de que el valor

¹³⁵ Hans Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 102

en cuestión sea realizado, es decir, no habría nadie que se hiciera responsable de él.

A partir de este último hecho, Jonas hace otro intento por fundamentar el valor de la existencia humana,¹³⁶ y lo argumenta de la siguiente manera:

El ser humano es el único ente conocido por nosotros que *puede* asumir responsabilidad. Este «poder» lo entendemos de manera inmediata como algo más que una mera constatación empírica. Lo entendemos como una característica distintiva y decisiva de la *esencia* del ser humano y de su equipamiento existencial. [...] No sólo reconocemos inmediatamente el carácter esencial de esta especificidad humana de ser capaz de asumir responsabilidad, también reconocemos inmediata e intuitivamente en ésta un *valor*. Su aparición en el mundo no añade simplemente un valor más al paisaje *del ser*, que ya anteriormente era rico en seres vivientes, sino que supera todo lo hasta entonces existente por medio de algo que lo trasciende genéricamente. Esto representa un aumento cualitativo del contenido de valor del *ser en general*, con respecto del cual hemos afirmado que en último término *éste* es la instancia ante la que somos responsables. La capacidad de responsabilidad –además de obligarnos a ejercerla en cada caso frente a los objetos cambiantes de nuestro actuar– se convierte así también en *su propio objeto*, porque el hecho de tenerla obliga a garantizar la continuidad de *su presencia en el mundo*. Esta presencia está vinculada a la existencia de creaturas capacitadas de esta manera. Por ello la capacidad de responsabilidad como tal obliga a sus respectivos portadores a hacer posible la existencia de portadores futuros.

En esta argumentación, sin embargo, Jonas mismo nos advierte que hay algunos problemas. El primero de ellos, es que parte considerando como axioma el que la responsabilidad es un bien por sí mismo, y para probar que es así, Jonas se remite a la intuición inmediata, pero él es consciente de que cualquiera puede cuestionar y negar el tener tal intuición de la responsabilidad. O en caso de que se aceptara, aún sería posible tomarla como un valor meramente subjetivo que está condicionado biológicamente para la supervivencia de la especie, y como tal, no

¹³⁶ La fundamentación anterior fue la que alude al orden teleológico y a la capacidad humana de representarse fines.

sería superior a las disposiciones biológicas de ninguna otra especie. De hecho, ni siquiera tendríamos razones para justificar el que la responsabilidad sea superior a las muchas otras disposiciones de la humanidad, y así como del impulso sexual o del impulso agresivo no se deriva un deber para cumplir con su tarea, tampoco tendríamos el deber de ser responsables por el mero hecho de tener la capacidad de serlo.¹³⁷

Ante esto, Jonas responde lo siguiente:

No se puede refutar realmente esta combinación entre biologismo y subjetivismo de valores (con la que se puede conectar fácilmente el relativismo histórico). Sólo se puede objetar que *ella también* se basa en premisas axiomáticas no demostradas, aunque aquí no las puedo comentar en detalle. Creo que las mías están algo mejor pensadas y hacen más justicia al fenómeno «ser humano» en su integridad, y al ser en general. Pero, a fin de cuentas, mi argumento no puede hacer más que justificar razonablemente una *opción*, que se propone, con su fuerza persuasiva interna, como elección a quien reflexiona. No tengo nada mejor que ofrecer. Tal vez lo podrá hacer una metafísica futura.

De tal manera que Jonas no pretende dar una respuesta última, pues como ya mencionamos en el primer capítulo, todo el tiempo tiene presente la fragilidad de las argumentaciones metafísicas. Por tal razón, el que considere a la responsabilidad como un bien, descansa en los razonamientos que provienen de su propia intuición de la responsabilidad, pero al ser interpretaciones indemostrables, no niega que puedan haber muchas otras explicaciones posibles.

El segundo problema que Jonas observa, es una aparente circularidad argumentativa “que se propone sentar algo como existente extrayéndolo de una

¹³⁷ Cfr. Hans Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 108

característica formal”¹³⁸, y para ejemplificar este tipo de razonamiento, Jonas menciona “la conocida «demostración ontológica» de la existencia de Dios. Según este tipo de demostración, del mero concepto de Dios, que incluye necesaria y esencialmente una existencia (no contingente), es decir, de la «esencia» conceptual, resultaría necesariamente su existencia efectiva”,¹³⁹ pero ese no es el caso de la manera en que procede la argumentación de Jonas, ya que

[...] la capacidad de responsabilidad, sobre la que se construye nuestro argumento, primero está *dada* en la experiencia; y si de su esencia se deduce luego algo más –entre otras cosas el deber de perpetuar su propia existencia–, aunque se trate, en efecto, de la conclusión de una existencia *exigida* a partir de una esencia, esto no significa, sin embargo, una conclusión circular de una existencia *dada* a partir de una esencia.¹⁴⁰

Dicho en otros términos, la caracterización que Jonas hace de la responsabilidad no viene de la nada, sino que parte del comportamiento que él observa en ella. Pero para que esto sea lo suficientemente convincente, no basta con que él admita que intuye tal sentimiento en su persona, por tal motivo, hace mención de ejemplos en que la responsabilidad ha estado presente a lo largo de la historia de la humanidad y hace lo que Jorge Enrique Linares llama una fundamentación fenomenológica de la responsabilidad¹⁴¹, para así, intentar demostrar que el sentimiento existe, y a partir de esos ejemplos, también mostrar las características que lo constituyen.

Recién dijimos que Jonas reconoce la carencia de alguna prueba definitiva que nos muestre la responsabilidad tal cual es, empero, mientras tampoco tengamos pruebas que la nieguen, no será una pérdida de tiempo buscar una explicación

¹³⁸ *Ibid.*, p. 107

¹³⁹ *Ibid.*, p. 107

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 107-108

¹⁴¹ Cfr. Jorge Enrique Linares, *Ética y mundo tecnológico*, p. 328

coherente y razonable, asimismo, debemos tener presente que la fundamentación fenomenológica que se expondrá a continuación no pretende ser una respuesta definitiva, sólo un acercamiento riguroso que nos dé suficientes motivos para considerarlo una opción razonable.

Antes de iniciar, también quisiera aclarar que algunos elementos que van implicados en el sentimiento de responsabilidad, como el hecho de que el objeto debe ser valioso, el que va dirigido a los humanos, y el que ambas partes son necesarias para que haya responsabilidad, no agotan las características ni del objeto, ni del sujeto, pero las demás características que les son propias serán señaladas después de la descripción fenomenológica. Esto debido a que se enlazan directamente con el cuidado del medio ambiente, y como el título de esta tesis indica, pondremos especial atención a ese tema.

Una vez hechas las aclaraciones previas, procedamos a desarrollar la fundamentación de la responsabilidad.

Lo primero que Jonas hace, es distinguir entre la responsabilidad en su acepción convencional y el sentimiento de responsabilidad necesario para la ética. La primera de estas concepciones se refiere a la “imputación causal de actos cometidos”¹⁴² y podemos observarla en los procesos legales; la responsabilidad entendida así, solamente se adquiere después de realizar cierta acción perjudicial para alguien, y dependiendo de cuál haya sido la acción, puede derivar en la compensación del daño causado, o en una sanción que pretende restablecer el orden moral. Este tipo

¹⁴² Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 161

de responsabilidad es meramente formal y no motiva fines orientados al bien, así que no puede ser el principio para la ética.¹⁴³

A diferencia de este concepto de responsabilidad, el sentimiento que Jonas considera como el principio que motiva el comportamiento moral, no alude a responder por lo hecho, sino por lo que se ha de hacer, es decir, que un objeto previamente dado exige mi acción por su valor a través de la responsabilidad.¹⁴⁴ Se podrá notar que es esta la cara de la responsabilidad que hemos estado explicando a lo largo del presente subcapítulo, así que en lugar de profundizar nuevamente en este asunto, pasemos directamente a las evidencias que el comportamiento humano nos ha dado del sentimiento de responsabilidad.

Los padres y los políticos son los dos sujetos de responsabilidad que Jonas identifica, y aunque tienen varias diferencias, como por ejemplo, el que la responsabilidad parental va dirigida a individuos específicos y es inapelable e irrenunciable, mientras que la responsabilidad de un político es libremente elegida y se dirige a una sociedad en donde no se distingue la identidad individual, “son, no obstante, las que más cosas tienen en común y, contempladas *conjuntamente*, más cosas pueden enseñarnos sobre la esencia de la responsabilidad.”¹⁴⁵

Lo que tienen en común es la *totalidad*, y de ella se derivan lo que Jonas llama *continuidad y futuro*. Con respecto a la *totalidad*

[...] queremos significar que tales responsabilidades abarcan el ser total de sus objetos, o sea, todos los aspectos, desde la existencia hasta los intereses más elevados. [...] lo que el cuidado paterno tiene a la vista *in*

¹⁴³ Cfr. *Ibid.*, p. 161-163

¹⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 163

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 170

toto es el puro ser como tal y luego el mejor ser de esos entes. Pero esto es exactamente lo que Aristóteles dijo también de la *rattio essendi* del Estado: que vino a la existencia para que fuera posible la vida humana y que continúa existiendo para que sea posible una vida buena. Y esto es precisamente también aquello de que se cuida el verdadero gobernante.

De tal manera que tanto los padres como el Estado buscan que los objetos de su responsabilidad se desarrollen de manera integral, y en esta labor, Jonas considera que la responsabilidad total del gobernante y la de los padres se entrelazan en cuatro puntos.

En primer lugar, se entrelazan en el *objeto* de su responsabilidad. Los padres desde casa enseñan a sus hijos los códigos sociales necesarios para integrarse a la comunidad, y por su parte, los gobiernos también dan herramientas para la vida en sociedad a través de la educación pública.¹⁴⁶

El segundo sitio en que se intersecta la responsabilidad total de los modelos que estamos analizando es en *las condiciones subjetivas*. Con esto Jonas se refiere al amor que los padres sienten por sus hijos, lo cual es un fuerte impulso para el cumplimiento del deber que tienen con ellos, y aunque el amor propiamente dicho sólo puede darse hacia algo individual, el sentimiento de solidaridad que el gobernante siente por el pueblo del que es hijo y con el que comparte destino es equiparable con el amor. De tal manera que ambos aman al mismo objeto y buscan que se desarrolle de la mejor manera, sólo que los padres lo aman como individuo

¹⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 178

específico, y el gobierno lo ama como sujeto anónimo que forma parte de la sociedad.¹⁴⁷

La dependencia es la tercera intersección entre ambas responsabilidades totales y trata de la necesidad y vulnerabilidad del objeto. Así como los padres deben tomar las mejores decisiones para el bienestar de sus hijos, también las cosas públicas requieren una dirección y decisiones conscientes que afectan directamente al pueblo. Las diferencias estriban en que el pueblo no es completamente dependiente, como sí lo es un niño, y en que el gobernante, por ser parte de la comunidad que administra, comparte las necesidades del todo, por lo que las decisiones que toma también le afectan, mientras que los padres pueden cuidar de un niño justamente por haber salido de ese estado de necesidad.¹⁴⁸

El cuarto y último punto en que se entrelazan la responsabilidad de los padres y la de los gobernantes es la *autoría*. En tanto que el gobernante fue creado por su objeto de responsabilidad, tiene un deber con los antepasados que hicieron posible que la comunidad llegara al presente, por su parte, como los padres son creadores de su objeto de responsabilidad, no pueden tener ninguna obligación con el pasado de sus hijos. Sin embargo, el político y los padres comparten la responsabilidad por el presente y el futuro de su objeto.¹⁴⁹

Teniendo en consideración lo que Jonas entiende por responsabilidad total, así como los puntos que abarca, podemos ahora derivar los otros dos elementos que

¹⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 180

¹⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 181

¹⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 182

tienen en común la responsabilidad de los padres y la de los gobernantes (*continuidad y futuro*).

La *continuidad* se refiere a la necesidad de que el sujeto responsable se ocupe de la historicidad de su objeto, es decir, se debe de preguntar constantemente por lo que había antes, por lo que habrá después y cómo es que lo que se hace en el presente repercute en el desarrollo total del objeto a su cargo.¹⁵⁰

Por último, con el concepto de *futuro* Jonas se refiere a que el sujeto con una responsabilidad total debe convertir en su objeto a la existencia futura de su protegido. No obstante, tanto para los padres como para los gobernantes es imposible asegurar tal cosa, no solamente por las muchas incógnitas que son inherentes a la vida, como accidentes, enfermedades, etc. sino principalmente porque las vidas objeto de responsabilidad tienen libertad y actúan, o eventualmente lo harán, de manera autónoma. Aun así,

[p]recisamente aquello de lo que el sujeto responsable no puede ya responder en los *efectos* de sus acciones –la causalidad propia de la existencia que recibe sus cuidados– es el objeto último de su deber protector. Así pues, con respecto a este horizonte trascendente la responsabilidad, precisamente en su totalidad, no puede ser tanto determinante, sino sólo posibilitante (debe preparar el terreno y mantener abiertas las opciones). La propia apertura hacia el futuro del sujeto del que se es responsable es el aspecto de futuro más auténtico de la responsabilidad.¹⁵¹

Esto significa que la meta última que los sujetos de responsabilidad tienen es que aquellos de quienes son responsables puedan ser capaces de velar por su propio futuro. Pero surge entonces una nueva pregunta: ¿en qué momento se logra dicha

¹⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 183

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 184

meta? En este aspecto son diametralmente diferentes la relación que ambos modelos de responsabilidad tienen con el futuro de su objeto.

La formación que los padres dan a sus hijos tienen

[...] en cuanto a su contenido, una meta determinada –la independencia del individuo, que comprende esencialmente la capacidad de responsabilidad– y, una vez alcanzada (o atribuible al individuo), tiene un final determinado en el tiempo. El final llega según su propia ley y no a capricho del educador; ni siquiera según la medida de su éxito, pues la naturaleza tiene parte en ello y concede únicamente un espacio de tiempo concreto dentro del cual la educación ha de haber realizado su labor. Después, lo que antes era objeto de responsabilidades se convertirá en sujeto de ellas¹⁵²

Esto es, que los hijos eventualmente alcanzarán la madurez biológica y dejarán de ser responsabilidad de sus padres, hayan o no adquirido las herramientas necesarias para defenderse en el futuro. Puede ser que no haya manera de saber con certeza el momento exacto en que el objeto de responsabilidades pasa a ser sujeto de ellas, empero, se sabe de antemano que ese momento ha de llegar.

En el caso de la responsabilidad gubernamental, Jonas considera que en la historia de las sociedades humanas no hay algo comparable al desarrollo biológico de los niños. Esto debido a que

Ni siquiera dentro de su espacio artificial, aun con toda la libertad que éste otorga a la autodeterminación, puede nunca lo arbitrario abolir las condiciones fundamentales de la existencia humana. Es precisamente la inconstancia del destino del hombre lo que asegura la constancia de la condición humana. Azar, suerte y torpeza, los grandes niveladores en los asuntos de los hombres, operan al modo de la entropía y hacen desembocar finalmente todo proyecto en la eterna norma. Los Estados se levantan y caen, los imperios vienen y van, las familias prosperan y degeneran; ningún cambio es permanente. Y al final, en la recíproca nivelación de todo desvío momentáneo, la condición del hombre es la que siempre fue. Así también aquí, en el producto de su creación, en el mundo

¹⁵² *Ibid.*, p. 185

social, el control del hombre es escaso y su naturaleza permanente se impone.¹⁵³

Por consiguiente, rechaza cualquier teoría que conciba a la historia como un progreso lineal con una meta prefigurada a la que debemos aspirar. Si bien las sociedades del pasado eran diferente a la actual, y podemos esperar que las del futuro también lo sean, eso no implica que antes la humanidad estuviera menos acabada en el pasado que ahora, ni que vaya progresando hacia un propósito en especial. Lo único que significa es que la humanidad ha tenido que adaptarse a las distintas circunstancias con las herramientas que ha tenido a su disposición en cada etapa, lo cual ha hecho a las sociedades de cada tiempo y lugar diferentes, pero no más, ni menos terminadas. Humanidad hay solamente una, así ha sido y así será hasta que la especie llegue a su fin.¹⁵⁴

Siguiendo con esto, el gobernante no puede tener la responsabilidad de encaminar a su pueblo hacia ningún objetivo específico, por tal motivo, Jonas formula el siguiente imperativo para orientar sus acciones según su deber con el futuro de su objeto:

[...] no hacer nada que impida la posterior aparición de nuestros iguales, esto es, no obstruir la fuente de la espontaneidad –imprescindible, pero también con costes que escapan a todo cálculo- en la comunidad, de la que habrán de ser reclutados los nuevos gobernantes; no producir, pues, ni en la meta ni en el camino que conduce a ella un estado en el que los posibles candidatos a desempeñar el mismo papel se hayan convertido en lacayos o en autómatas. En pocas palabras, una responsabilidad de la política es atender a que siga siendo posible la política futura.¹⁵⁵

¹⁵³ *Ibid.*, p. 28

¹⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 186-187

¹⁵⁵ *Ibid.* p. 198

Lo expresado aquí nos dice que la forma en que el gobierno responsable posibilita la apertura hacia el futuro de su objeto, es impulsando el desarrollo de sujetos capaces de tomar las mejores decisiones no sólo para ellos, sino para su pueblo, ya que si alguno de ellos llegara al poder y no tuviera el suficiente criterio para elegir en momentos críticos, entonces la comunidad en cuestión podría perecer en algún momento.

En este punto, la descripción fenomenológica que Jonas hace de ambos modelos de responsabilidad ya nos ha dado suficientes elementos para que abordemos los temas que quedaron irresueltos, a saber, la definición de responsabilidad y la razón por la que ese sentimiento no había ocupado un lugar central en las reflexiones éticas, además, quedan pendientes algunas características sobre la responsabilidad. Con respecto a la definición, recordemos que es la siguiente: “La responsabilidad no es otra cosa que el complemento moral de la naturaleza ontológica de nuestro ser *temporales*.”¹⁵⁶ Para comprender tal afirmación, hemos de remitirnos a la proyección hacia el futuro que vislumbramos en los padres y los gobernantes, según la explicación de Jorge Linares, a partir de esa actitud podemos inferir que “*sin la responsabilidad no hay dimensión futura de la existencia humana*”,¹⁵⁷ pues al ser entes finitos, si no existiera una tendencia a velar por la preservación futura de la humanidad, ya sea a través de un individuo como hacen los padres, o de un grupo como hacen los gobernantes, nuestra especie llegaría a

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 184

¹⁵⁷ Jorge Enrique Linares, *Ética y mundo tecnológico*, p. 331

su fin, por tal motivo, la responsabilidad es un complemento necesario a nuestra existencia contingente.

En adición a la explicación sobre por qué Jonas define la responsabilidad de esa manera, la descripción fenomenológica también vendría a apoyar la tesis de que el actuar responsable tiende a proteger la responsabilidad misma, ya que, como se ha expuesto, tanto los padres como los gobernantes deben procurar que sus objetos de cuidado sean responsables, o de lo contrario, no podrían cuidarse a sí mismos en un futuro ni tampoco seguir perpetuando la responsabilidad.

Como se dijo anteriormente, de las cualidades que se han descrito sobre la responsabilidad, podemos derivar otras, y es de esas nuevas cualidades de lo que nos dedicaremos en el próximo subcapítulo, asimismo, ellas nos mostrarán la razón por la que el sentimiento de responsabilidad no jugó en la ética un papel central sino hasta que Jonas lo propuso.

2.3 Principio de responsabilidad y cuidado del medio ambiente

Con respecto al sujeto responsable, ya hemos dicho anteriormente que debe ser racional, pues de lo contrario, no podría reparar en el orden axiológico que debe respetar, y además, tampoco sería necesario que lo hiciera, puesto que instintos y estímulos sensoriales serían suficientes para actuar en concordancia con él. De igual manera, señalamos que el objeto de responsabilidad debe ser valioso para despertar dicho sentimiento.

Sin embargo, la descripción de los dos principales modelos de responsabilidad nos permiten ver otros elementos que son esenciales a cada una de estas partes. En

primer lugar, notemos que el llamado de un hijo, o de un pueblo, no tendría ningún sentido si el sujeto que capta el valor no tiene poder sobre el objeto. Esto quiere decir que la racionalidad únicamente abarca un primer momento, sólo hace posible una función contemplativa, pero el deber no se vuelve concreto sino hasta que el objeto entra en mi campo de acción.¹⁵⁸

Por el otro lado, el objeto valioso no necesitaría de un sujeto práctico si no estuviera en riesgo su existencia, así que un objeto que despierte el sentimiento de responsabilidad debe ser vulnerable, como siempre lo es lo viviente.¹⁵⁹ Aquí puede parecer que no se está diciendo nada nuevo, pues en el primer capítulo ya se había llegado a la conclusión de que la naturaleza vale por sí misma y que, por lo tanto, tenemos un deber con ella, pero si recordamos la concepción que Jonas tiene de naturaleza¹⁶⁰ repararemos en que si bien todo lo perecedero vale, no todo lo valioso es perecedero, de tal manera que no seríamos responsables de todo lo que conforma a la naturaleza.

El agua, el aire y la tierra son parte de la base material que conforma la naturaleza y posibilita la vida, mas no son seres vivos y, por consiguiente, no son perecederos y no es posible ser responsables de ellos, lo cual no significa que esté permitido hacer lo que sea con ellos, ya que posibilitan la existencia de los objetos de los que sí somos responsables. En otras palabras, al reconocer en la naturaleza el fin de la

¹⁵⁸ Cfr. Hans Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 102

¹⁵⁹ Cfr. *Ibid.*

¹⁶⁰ Ver páginas: 20-21

vida, tengo el deber de posibilitarlo siendo responsable de lo perezoso, y eso incluye procurar las condiciones para su supervivencia.

Según Jonas, este sentimiento de responsabilidad no había aparecido antes como protagonista de alguna teoría ética debido a que

La responsabilidad, lo hemos visto, es una función del poder y del saber y en ella ambos mantienen una relación nada sencilla. Sin embargo, el poder y el saber eran en otro tiempo tan limitados que, en lo referente al futuro, casi todo había que confiarlo al destino y a la permanencia del orden natural; por ello toda la atención se dirigía al recto hacer lo actual y concreto.¹⁶¹

Es decir, que antes realmente no se ponía en riesgo a la vida del planeta, pero ahora la situación es distinta. La tecnología nos ha dado el suficiente poder para que todo ser viviente de la tierra esté vulnerable ante nosotros, por eso ahora sí es factible hablar de que somos responsables de preservar el orden natural.

A partir de ese hecho, Jonas afirma que “Cada ser vivo es su propio fin, no está necesitado de ulterior justificación; y en esto el hombre no tiene ninguna ventaja sobre los demás seres vivos (excepto que él puede tener también responsabilidad por ellos, es decir, por la salvaguarda de su fin intrínseco)”,¹⁶² por tanto, “podemos contemplar ambos deberes como uno solo bajo la idea del deber para con el hombre, sin por ello caer en el reduccionismo antropocentrista.”¹⁶³

Estas afirmaciones que colocan a la humanidad como la guardiana de la naturaleza nos permiten entrar en otro debate. Hasta aquí podría parecer que Jonas no

¹⁶¹ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 205

¹⁶² *Ibid.* p. 172

¹⁶³ *Ibid.* p. 227

considera que su ética es antropocéntrica porque su formulación que coloca al humano como prioridad descansa en cuestiones meramente prácticas. ¿Para qué enunciar la responsabilidad por todo ser vivo y por los humanos si la segunda va de la mano con la primera? Sin embargo, la cosa se complica con el antecedente de que considera a los humanos como la creación más acabada de la naturaleza por su capacidad para representarse fines, y además, intenta otra defensa del egoísmo humano, pero esta vez partiendo de la biología, en caso de que no se acepten sus argumentos ontológicos, y dice de la siguiente manera:

Desde luego, en la elección –que en la lucha por la existencia se plantea una y otra vez– entre el hombre y la naturaleza, el hombre tiene prioridad sobre la naturaleza; y ésta, aun cuando haya sido admitida su dignidad, tiene que ceder ante aquél, cuya dignidad es mayor. En cualquier caso, si se discute la idea de un derecho <<superior>>, la propia naturaleza hace que se imponga el egoísmo de la especie. [...] Así es, puesto que la agresión a otras formas de vida está dado *eo ipso* indisolublemente con la pertenencia al orden de la vida, ya que toda especie vive a costa de otras o condiciona su entorno, y por tanto la mera conservación de cada una de ellas, promovida por la naturaleza, representa una continua agresión al resto del tejido vital. Dicho llanamente: devorar y ser devorado es ley de vida; ley precisamente de la diversidad, que afirma tal mandamiento en aras de sí.¹⁶⁴

¿Cómo es que tales postulados de Jonas son compatibles con su aseveración de que se ha dejado atrás la ética antropocéntrica? Claramente por terminar con éticas antropocéntricas no está entendiendo el quitar a la humanidad del centro de la reflexión. Es probable que para él, el antropocentrismo sea negar la cualidad de fin en sí mismo a los demás seres vivos, o que sea concebir al ser humano como algo distinto en la naturaleza. En ambos casos, sí podría considerarse que ha dejado atrás el antropocentrismo, pues para él todo ser vivo tiene un valor objetivo, y el

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp.228-229

valor del ser humano es adquirido solamente por ser parte de la naturaleza y por cumplir con los fines de ésta.

De cualquier manera, aunque la meta última de la presente tesis es el cuidado del medio ambiente, y eso podría llevar a pensar que nos detendremos más en el debate de si Jonas es antropocéntrico, o si no lo es, así como de las implicaciones que cada postura tenga, no nos atoraremos con este tema.

Como ya hemos visto, Jonas es consciente de que sus argumentos metafísicos no nos darán una respuesta última, y por tal motivo, creo que la discusión de si los humanos valemos más que los otros seres vivos la podemos dejar para otro espacio. De momento quisiera resaltar una parte específica del concepto de responsabilidad.

El que la responsabilidad sea un sentimiento que tengamos por nuestra constitución biológica, o que tienda por naturaleza misma a preservar la naturaleza, es algo que también podríamos seguir discutiendo. Empero, lo que es innegable es que tenemos un poder que deja a los demás seres vivos en situación de peligro. Por tal motivo, creo que esa característica de la responsabilidad es de los principales aportes de Jonas.

Incluso negando toda la fundamentación que hemos hecho hasta ahora podría sostenerse la responsabilidad de naturaleza. Si la responsabilidad *post facto* descansa en convenciones sociales, también la responsabilidad que propone Jonas podría hacerlo.

Ahora bien, como la responsabilidad es directamente proporcional al poder, Jonas considera que sus imperativos morales van dirigidos a la política pública,¹⁶⁵ por tal motivo, en el siguiente y último capítulo, revisaremos el análisis que Jonas hace de los pros y contras que los dos principales modelos político-económicos de su tiempo (liberalismo y socialismo) tienen para preservar la naturaleza.

¹⁶⁵ Cfr. *Ibid.* p. 40

3. Filosofía política y cuidado del medio ambiente

3.1 Programa baconiano

Al inicio de esta tesis, nos enfocamos en las repercusiones epistemológicas y éticas que el desarrollo de la tecnología moderna tuvo. En este capítulo retomaremos el tema, pero ahora con miras a mostrar cuáles fueron las repercusiones en el campo de la política.

Empezaremos señalando que el punto de encuentro entre la política y el desarrollo tecnológico se dio en el llamado programa baconiano. Esto es de gran importancia para el tema que estamos desarrollando, ya que este programa fue clave para justificar la devastación ambiental.

El programa baconiano se entiende como el hecho de “poner el saber al servicio del dominio de la naturaleza y hacer del dominio de la naturaleza algo útil para el mejoramiento de la suerte del hombre”¹⁶⁶. Como ya hemos señalado, antes el grado de dominio sobre la naturaleza no era mucho, así que cuando Bacon no era consciente de las grandes repercusiones que sus ideas tendrían en un futuro. El desarrollo científico-técnico que tenemos actualmente nos obliga a repensar qué tan permisible es continuar con dicha lógica.

La dinámica baconiana tuvo su origen en una sociedad capitalista, y podemos decir que se cumplió muy bien con el propósito de que la naturaleza fuera útil para el ser

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 233

humano. Jonas identifica dos ámbitos en que el capitalismo cumplió la meta que Bacon pretendía: económico y biológico.¹⁶⁷

El primero se refiere al incremento de la producción, a la disminución del trabajo durante el proceso, y a mayor bienestar para unos cuantos. No obstante el éxito económico llegó de la mano con un desequilibrio del metabolismo entre el cuerpo social y la naturaleza. Podemos notar que este éxito ya implica repercusiones nocivas para el medio ambiente, pero el éxito biológico lo potenció. Éste se refiere a que hubo un incremento en la población, lo cual ocasionó que la dinámica que llevó al éxito económico siguiera operando con el pretexto de satisfacer las necesidades de todos. Aun así, hoy tenemos la suficiente información como para saber que el periodo de riqueza y abundancia será corto y que es posible, que en algún momento la búsqueda de bienestar deje de ser prioridad para cederle su lugar a la mera supervivencia.¹⁶⁸

Podría pensarse que como las propuestas socialistas pretenden terminar con el consumo desmedido, serían una alternativa más sustentable, empero, teniendo en cuenta que la teoría marxista considera las sociedades capitalistas industriales como paso previo y necesario para una sociedad sin clases ya podemos ir vislumbrando que la problemática con respecto al medio ambiente sigue un rumbo similar.

La realidad es que ambos modelos son progresistas en lo que respecta al desarrollo tecnológico, y en términos ambientales, eso convierte a ambos en un peligro. Para

¹⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 233

¹⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 234

identificar modelos progresistas, en *el principio de responsabilidad*, Hans Jonas muestra una fórmula que propone Ernst Bloch, la cual dice así: S no es todavía P, donde P representa lo deseado y propuesto como estado universal del hombre, y que se aspira a conseguir. Según Jonas, podemos identificar dos formas práctico-prescriptivas que siguen esta fórmula, una es el programa baconiano y la otra es el marxismo. En la propuesta de Bacon, P representa poder sobre la naturaleza, y en el marxismo, representa una sociedad sin clases.¹⁶⁹

En este punto, hay que señalar que el socialismo científico encaja en ambas fórmulas progresistas, pues la sociedad sin clases se logra con la justa distribución de los bienes materiales, y como ya se señaló, eso solamente puede lograrse con un gran nivel de industrialización, es decir, se asume el modelo baconiano como punto esencial para lograr un Estado como el que Marx imaginó.

La intención de mostrar la adherencia del capitalismo y del socialismo al programa baconiano antes de emprender el análisis minucioso de cada uno, estriba en tener una idea de qué es lo que podemos esperar al finalizar. Jonas nos dice que “no pretendemos poner a prueba las ventajas internas de los dos sistemas de vida, sino sólo su aptitud para un fin igualmente extraño a ambos, a saber: la evitación de una catástrofe para la humanidad poniendo freno al impulso tecnológico en el que ninguno de los dos sistemas va a la zaga del otro.”¹⁷⁰

Ahora bien, esto de ninguna manera significa que Jonas piense que sea necesario abandonar el progreso científico-tecnológico para la protección del medio ambiente.

¹⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 237

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 240

Por el contrario, la investigación científica se justifica por ella misma e incluso sería obligatorio impulsar su desarrollo, ahora bien, en el caso de la técnica, como ella se justifica por su aplicación en el mundo,¹⁷¹ no se desaconseja su progreso pero sí se vuelve necesaria la cautela.¹⁷²

Dicho lo anterior, entremos de lleno a la revisión del socialismo y el liberalismo.

3.2 Consideraciones económico-políticos del liberalismo

Al tiempo que el sistema liberal capitalista dio vida a los grandes niveles de industrialización actuales, y con ello también posibilitó el aniquilamiento irreversible de la naturaleza, se le dará a este modelo la preferencia de revisar primero sus fortalezas y debilidades para la tarea de proteger el medio ambiente.

Podría decirse que de los riesgos que el liberalismo implica para el medio ambiente es el afán de lucro el más grande y el que abarca a todos los demás. Esto es preocupante en tanto que parece ser una característica de la que no se puede desprender, y además la preocupación crece considerablemente porque en la actualidad el único sistema operando es el neoliberal. Esto aumenta el peligro para el ambiente porque el libre mercado en tiempos de globalización hace que se potencien los inconvenientes causados por del afán de lucro que ya están presentes en el liberalismo.

Cabe señalar que Jonas no escribió explícitamente sobre el neoliberalismo, empero, los puntos que aborda del liberalismo también se le pueden aplicar a este. Por esa

¹⁷¹ *Ibid.* p. 272

¹⁷² *Ibid.* p. 309

razón, parece que sería más provechosa la crítica si se piensa en su aplicabilidad para el sistema y realidad actual.

Se ha dicho que el afán de lucro es el primer gran problema y del que se derivan los demás, así que veamos cuáles son exactamente esos problemas y cómo es que se desprenden de él.

En un sistema en que el lucro es el motor principal es de esperarse que el valor económico se ubique por encima de todos los demás, o al menos, que se le reconozca una gran importancia. Esto ha ocasionado que se dé prioridad a una mecánica de oferta y demanda desmedidas, aun a expensas de una sobreexplotación de los recursos disponibles. Por eso aseveramos que “la economía <<libre>> de las sociedades occidentales industrializadas es la fuente del dinamismo que provoca ese peligro mortal”.¹⁷³

En adición a lo anterior, hay que remarcar la propensión por crear una multiplicidad de necesidades artificiales,¹⁷⁴ y aunque en algunos casos es innegable la utilidad de los objetos que aparecen en el mercado, en muchos otros son completamente prescindibles. Pero el afán de lucro no se detiene ahí, busca llegar lo más lejos posible y para ello introduce estrategias de venta que invitan no solamente a comprar cosas innecesarias, sino también persuaden de hacerlo en exceso, por lo que la explotación desmedida de recursos se vuelve inherente al proceso de

¹⁷³ *Ibid.*, p 236

¹⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 241

producción,¹⁷⁵ de lo contrario, no podría darse abasto con todos los productos que ofrece.

Este dinamismo no sólo tiene implicaciones negativas en el medio ambiente cuando se refiere a cuestiones económicas, también es un inconveniente cuando nos trasladamos al campo de la política; Jonas parece considerar que al liberalismo le es inherente la democracia, y por ello los problemas de este sistema de gobierno también lo son para el liberalismo.

La visión del mundo liberal, impregnada por el dinamismo del mercado, hace de la inmediatez la regla general y por ello cuando hablamos de soberanía popular se debe tomar en cuenta que los agentes políticos tomarán decisiones siguiendo esa misma lógica. Por este motivo, Jonas considera que la democracia no es apta para una política de abnegación responsable, pues siempre priman los intereses del presente.¹⁷⁶ Aquí debemos tener en cuenta que los temas de cuidado ambiental, y de la naturaleza en general, parecen estar en el centro de la discusión mundial, con lo cual perdería peso este argumento contra la democracia liberal, pero por ahora nos conformaremos con hacer el señalamiento. Más adelante profundizaremos y revisaremos más detenidamente las argumentaciones en favor y en contra de cada uno de los modelos económico-políticos.

Hasta ahora se han visto las dificultades que se presentan al liberalismo para conciliarse con la naturaleza, pero también hay que revisar si tiene algún factor que pudiera ser de utilidad para reparar o frenar el deterioro ambiental.

¹⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 240

¹⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 248

Un punto importante es que el ánimo de lucro conduce a la irracionalidad del consumo, pero también a la racionalidad del proceso de producción.¹⁷⁷ En tanto que la constante competencia del mercado hace ineludible reducir los costes, se requiere una explotación más eficiente de los recursos, sin embargo, me parece que debemos valorar qué tan relevante es esta cualidad para la conservación del ambiente cuando igualmente se sobreexplotará, solamente con la diferencia de que esa explotación dará más productos y más baratos.

Reitero que más adelante nos adentraremos en el examen de estos puntos, por ahora dejaremos en la mesa lo dicho sobre el liberalismo para revisar las aptitudes que tiene su rival para perseguir el mismo fin.

3.3 Consideraciones económico-políticas del marxismo

Como ya se mencionó, actualmente no existe un Estado socialista, sin embargo, no está de más revisar sus características, pues en medio de la apremiante crisis actual cualquier elemento que pudiéramos rescatar para nuestro propósito sería de utilidad.

Se ha tomado como modelo principal la dictadura de tipo marxista por tener una posición definida hacia el futuro de la humanidad, la cual exige sacrificios presentes al igual que los exigiría el tomar medidas para la conservación de la vida en el futuro. Pero más allá de eso no desatendamos el hecho de que la presente indagación en torno a la ética marxista no se enfocará en su búsqueda por cumplir el sueño de una humanidad sin clases sociales, que es el propósito con que fue pensada, sino

¹⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 241

solamente considerando sus cualidades positivas y negativas para atender el desastre ambiental, las cuales, dicho sea de paso, son sólo dadas involuntariamente para perseguir su meta original.¹⁷⁸

Al igual que se hizo con el liberalismo, aquí también podemos partir de los factores económicos que el afán de lucro promueve, sólo que aquí desde su ausencia.

Debido a que en un régimen marxista no se da cabida al afán de lucro, mantener bajos los costes de producción no es una preocupación. En tanto que no existe la competencia ni se procura generar la mayor cantidad de ganancias posibles, el desperdicio de recursos es mayor. No obstante, aquí la situación es inversa que en el liberalismo, ya que aunque el proceso de producción sea irracional, la producción la determina la necesidad y eso posibilita un consumo más racional.¹⁷⁹

Al menos eso sería lo que querríamos pensar en tanto que no se crean necesidades artificiales ni se invita a consumir en exceso, pero tampoco podemos dejar fuera de consideración lo que ya se mencionó antes de su adhesión al ideal baconiano. Si el término “necesidad” de por sí es ambiguo y no descarta un derroche desmedido,¹⁸⁰ ahora emparejado con este ideal hace que aún sin el afán de lucro quepa esperar una explotación igualmente irracional, pero además sin buscar que esta sea eficiente. Así mismo, como su finalidad es una distribución equitativa de los recursos, para cubrir las necesidades de cada individuo y grupo de una sociedad

¹⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 236

¹⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 241

¹⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 242

entera sería inevitable sobreexplotar la naturaleza. Entonces, en el proceso de producción podríamos concluir que ninguno de los dos sistemas aventaja al otro.

Dejando de lado por ahora el aspecto económico, pasemos al lado político de este sistema. Un régimen marxista es totalitario, y aunque pueda generar mucho ruido la aseveración, Jonas considera que para restringir el uso tecnológico, un sistema de este tipo tiene sus ventajas.

La ventaja que podemos mencionar es que en una dictadura se pueden tomar medidas impopulares, y en el caso específico de la dictadura marxista, Jonas agrega que suele ser capaz de despertar en la sociedad un moralismo que invita a hacer renuncias en favor del todo.¹⁸¹ Desde el estallido de la revolución proletariada, que es el primer paso hacia una sociedad marxista, ya podemos ver el moralismo y las renuncias de las que se habla. Pero como nuestra meta no es evaluar su competencia para instaurar esa dictadura, estas ventajas pierden solides.

El socialismo marxista sólo podría dominar mejor el uso de la técnica, y con ello frenar o disminuir el daño ambiental, si cambia su ideal de una sociedad sin clases por algo más modesto, que en este caso sería la conservación de la humanidad y de las condiciones necesarias para su existencia auténtica. Sin embargo, lo que hace que tanto la revolución, como la disposición a tolerar las privaciones valgan el esfuerzo, es la magnitud del premio, y el premio de la mera supervivencia de la especie en un futuro lejano parece no ser lo suficientemente grande como para

¹⁸¹ Cfr. *Ibid.*, p. 242

aceptar limitaciones en el presente.¹⁸² Aclaremos que esto le quita peso al sostenimiento de una dictadura marxista, pero no al de otra dictadura, pues si bien un sistema que toma decisiones por la fuerza no cuenta con apoyo, y por ello no se podría sostener por mucho tiempo, al menos podría funcionar como medida de emergencia ante un peligro de gran magnitud.

Empero, un régimen de este tipo no podría tener ninguna validez fuera de la de medida de emergencia, ya que, entre otras objeciones que se revisarán en el siguiente capítulo, una dictadura no permite la apertura a distintas formas de pensamiento y al actuar según el criterio propio, por lo que enajena a los ciudadanos y los deshabilita a la improvisación,¹⁸³ de modo que resultaría difícil esperar que de ellos naciera la iniciativa por proteger la vida en un futuro en que ya no hubiera un líder que marcara la pauta, o de imponerse frente a alguien que llegara al poder y decidiera dejar fuera de la agenda el cuidado ambiental.

Hasta el momento, en este y el anterior subcapítulo se han expuesto los pros y contras económico-políticos para proteger la vida, empero, aún no tenemos todos los elementos necesarios para una elección definitiva, por lo que en el siguiente capítulo se revisarán factores morales que también deben ser considerados.

3.4 Consideraciones morales del liberalismo y el totalitarismo

En los términos revisados hasta el momento, parece que, para Jonas, tendría mayor éxito un sistema totalitario para lograr las limitaciones necesarias en beneficio del

¹⁸² Cfr. *Ibid.*, p. 239

¹⁸³ Cfr. *Ibid.*, p. 241

medio ambiente, ya que piensa que el liberalismo tanto en su forma económica como política es demasiado permisivo, mientras que un régimen totalitario funciona, aunque sea, como medida de emergencia. Pero esto aún no es razón suficiente para decir concluyentemente que Jonas apuesta al despotismo, pues aunque se cumpla el deber con la naturaleza, un régimen totalitario implica el descuido de muchos otros valores, de modo que ahora añadamos esa variante a la discusión para la elección del mejor modelo posible para el cuidado ambiental, con base en las ideas expuestas hasta el momento.

Resulta sencillo identificar que las circunstancias que causa cierto modelo económico-político injusto pueden no sólo impedir que un individuo sea moral, sino también fomentar que los ciudadanos sean inmorales.¹⁸⁴ Por ejemplo, en un sistema despótico los dominadores se vuelven crueles y en los dominados aparecen vicios necesarios para lograr sobrevivir, como puede ser la traición, la insensibilidad o la indiferencia; y en un modelo de explotación económica sucede la misma cosa entre explotadores y explotados.¹⁸⁵ Lo que no es tan fácil reconocer es si también un Estado bueno puede producir humanos buenos.

Según la filosofía antigua, el “Estado bueno debe ser un caldo de cultivo para la virtud de sus ciudadanos, de la que depende a su vez su propia prosperidad: el Estado no podía ser mejor que los ciudadanos que lo conformaban”.¹⁸⁶ Pero desde Maquiavelo comenzó a desaparecer la concepción del Estado como institución moral hasta que la ideología liberal se volvió la dominante, la cual dice que el Estado

¹⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 276

¹⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 274-275

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 277

sólo debe velar por la seguridad de los individuos para dejar espacio a la libertad y la vida privada. Por su parte, los Estados socialistas regresaron a una concepción antigua del Estado, pues los intereses públicos penetran en la vida individual.¹⁸⁷

Sin embargo, aunque el Estado se involucre en la formación moral de los ciudadanos, ese adoctrinamiento no da espacio para la libertad, y es ella misma un valor de alto precio para Jonas. Como ya hemos visto a lo largo de los capítulos pasados, Jonas interpreta la vida teniendo a la libertad como hilo conductor, y de hecho eso es algo que él dijo explícitamente en una entrevista de 1986,¹⁸⁸ por tal razón, Marie Pinsart “defiende la tesis, según la cual los diferentes aspectos de la obra de Jonas –teleología, ontología, política y ética (bioética)– pueden ser interpretados como una unidad que descansan sobre la noción de libertad”.¹⁸⁹ En concordancia con esto, Jonas nunca querría un sistema que privase de ese valor esencial.

Además, aunque pudiera existir una “tiranía benevolente, concedora de la realidad y animada por una correcta inteligencia de las resoluciones que han de ser tomadas”,¹⁹⁰ que incluso pudiera llevar a cabo sus políticas públicas de buena manera, al estilo de la mentira noble de Platón,

moral y prácticamente sería mejor y más deseable que la causa de la humanidad pudiera confiarse a una amplia <<conciencia auténtica>>, unida a un idealismo colectivo que asumiera voluntariamente, con antelación de generaciones, las renuncias en favor de los propios descendientes y *también* en favor de los

¹⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 278

¹⁸⁸ Cfr. Hans Jonas, *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, p. 148

¹⁸⁹ Pablo Arcas Díaz, *Hans Jonas y el principio de responsabilidad*, p. 30
[\[https://hera.ugr.es/tesisugr/16887840.pdf\]](https://hera.ugr.es/tesisugr/16887840.pdf)

¹⁹⁰ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 243

contemporáneos necesitados de otros pueblos; renuncias que su privilegiada situación todavía no le exige¹⁹¹

Y esto solamente puede surgir en un régimen que dé cabida a la libertad. Por eso Jonas está convencido de que un sistema de libertad siempre será mejor que uno que no la tenga, siempre y cuando sea capaz de evitar caer en excesos. Es importante la aclaración de los excesos, pues un modelo mejor moralmente es más precario, ya que esa libertad, como sabemos, puede ser usada tanto para lo mejor como para lo peor.¹⁹²

En resumen, ambos modelos pueden fomentar en cierta medida la inmoralidad, pero el régimen despótico también impide la virtud, mientras que un modelo liberal si bien no lo fomenta, al menos permite su posibilidad. En este punto, tenemos ya suficiente información para tratar de esbozar la propuesta política de Jonas a partir de las críticas que hemos expuesto de cada sistema.

3.5 Propuesta política de Jonas

Hemos visto que Jonas considera tanto puntos buenos como malos a cada uno de los sistemas, razón por la cual se le ha encasillado en ambas posturas, pero la realidad es que no se siente cómodo con ninguna de las dos. Con respecto al totalitarismo, nos dice lo siguiente:

Quiero pasar por alto hasta qué punto se confunde aquí la advertencia con la recomendación [...] la capacitación ontológica para la libertad –inseparable de la esencia humana- no se la puede extinguir realmente, sino sólo desterrarla temporalmente del espacio público. [...]
[...]

¹⁹¹ *Ibid.* p. 246

¹⁹² *Cfr. Ibid.* p. 279-280

Bien entendido, esta era una consideración del peor de los casos, y la tarea prioritaria en este momento de la historia mundial es precisamente permitir que se produzca y el preservarnos de él.¹⁹³

Y en otra ocasión, sobre el mismo sistema dijo que

[s]e puede hacer un proyecto en abstracto para una dictadura de los salvadores de la humanidad. Pero cómo se concibe que una élite realmente desinteresada alcance el poder, que siga actuando desinteresadamente y que, además, sea reconocida en su abnegación. Esto supera por completo mis expectativas. Es un utopismo que no se puede hacer realidad.¹⁹⁴

Es evidente, pues, cómo el hecho de que Jonas mencione las ventajas de un régimen despótico no implica que lo considere la mejor opción, solamente que intenta abarcar las opciones políticas de su tiempo en su análisis de la manera más objetiva posible.

Por el otro lado, como en su pensamiento tiene tanto peso la libertad, también se le etiqueta de liberal, por ejemplo, Enrique Linares considera que “Jonas está de acuerdo en lo esencial con el modelo de Estado de la concepción liberal”,¹⁹⁵ pero Jonas hace aseveraciones que nos hacen pensar que tampoco estaría de acuerdo en que se le considerara así, por ejemplo, dice lo siguiente:

Tengo la sospecha de que la democracia, tal como hoy funciona –con su orientación a corto plazo–, a la larga no es la forma de gobierno adecuada. [...]

La cuestión que sí debe ser considerada es a qué grado de libertad se está dispuesto a renunciar; a qué grado de libertad puede aconsejar el filósofo, éticamente responsable, que se renuncie. En primer lugar, no hay que olvidar que la libertad puede existir sólo en tanto y cuanto ella misma se limita. Una libertad individual ilimitada se destruye, porque no es compatible con las libertades de los diversos individuos¹⁹⁶

¹⁹³ Hans Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, pp. 112-113

¹⁹⁴ Hans Jonas, *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, pp. 40-41

¹⁹⁵ Jorge Linares, *Ética y mundo tecnológico*, p. 342

¹⁹⁶ Hans Jonas, *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, pp. 41-42

De tal manera, que sin abandonar las palabras de Jonas, diremos que “De todo esto se sigue que para la política no hay recetas”,¹⁹⁷ y que “Para la naturaleza no supone diferencia alguna que la agresión provenga de la <<derecha>> o de la <<izquierda>>, que el agresor sea marxista o liberal-burgués.”¹⁹⁸ De tal manera que me parece que Jonas no da una respuesta cerrada con respecto a su postura política porque no es posible seguir un modelo al pie de la letra ante cualquier situación, en este sentido, su propuesta política quedaría englobada en el imperativo para el gobernante que mencionamos en el capítulo anterior:

[...] no hacer nada que impida la posterior aparición de nuestros iguales, esto es, no obstruir la fuente de la espontaneidad –imprescindible, pero también con costes que escapan a todo cálculo- en la comunidad, de la que habrán de ser reclutados los nuevos gobernantes; no producir, pues, ni en la meta ni en el camino que conduce a ella un estado en el que los posibles candidatos a desempeñar el mismo papel se hayan convertido en lacayos o en autómatas. En pocas palabras, una responsabilidad de la política es atender a que siga siendo posible la política futura.¹⁹⁹

Jonas es consecuente, pues, con su teoría, así como anteriormente señalamos que considera la ambigüedad como característica esencial de lo humano y de sus asuntos, entonces la verdadera propuesta política que haces es la de un gobierno que sea capaz de discernir cuál es la decisión más responsable en cada momento específico, más allá de doctrinas cerradas. Para esta responsabilidad que los gobiernos tienen, Jonas propone la *heurística del temor* y la *futurología*.

3.6 Heurística del temor y futurología

¹⁹⁷ Hans Jonas, *Principio de responsabilidad*, p. 203

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 302

¹⁹⁹ *Ibid.* p. 198

Según Jonas, lo que debemos considerar como guía para descubrir nuevos principios éticos es el peligro. En un ejercicio mental tenemos que hacer lo posible por prever las consecuencias futuras de nuestras acciones, y si en el proceso nos encontramos con que éstas nos ponen en riesgo como especie, entonces se sabrá que tal acción resulta irresponsable. A esto Jonas lo llama *heurística del temor*.²⁰⁰

Para que la *heurística* base sus temores en razones serias, tendrá que trabajar en mancuerna el saber científico y el filosófico. La parte científica, es lo que Jonas denomina *futurología*, y la define como “la proyección al futuro científicamente instruida de lo que nuestra actuación presente puede causar– para poder ocuparse del futuro no ciegamente, sino con la mirada puesta en él”.²⁰¹ La parte filosófica, por su parte, tiene la tarea de enjuiciar los resultados obtenidos y las acciones presentes que pueden causar dichas consecuencias, ya sea de manera “segura, probable o posible”.²⁰²

Según Jonas, la clave del éxito de la *heurística del temor* como guía moral radica en que nos es más sencillo darnos cuenta del mal que del bien, es decir, saber lo que no queremos, que lo que queremos. De modo que para la preservación y protección de la humanidad la tarea de la *heurística* sería imaginar al humano completamente transformado y de esa manera sabremos cuáles de nuestras características actuales no podríamos permitirnos perder. Lo que se gana aquí es

²⁰⁰ *Ibid.* p. 15-16

²⁰¹ Hans Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, p. 99

²⁰² Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 64

que tendremos una concepción verdadera de la humanidad y además es la única manera de tener claro lo que hay que defender.²⁰³

Jonas también sabe que este tipo de pensamiento dirigido hacia el futuro a partir de nuestros actos presentes no se da de forma natural. Es por ello que considera que es un deber hacer el esfuerzo por representarnos el futuro de forma catastrófica a partir de nuestras acciones y omisiones actuales.²⁰⁴ Pero además, una vez representado lo que nos debería de causar temor es posible que el temor no nos aparezca por sí mismo, ya sea por la lejanía temporal, espacial o por algún otro motivo. De ahí que el segundo deber sea provocarnos y admitir en nosotros la entrada del sentimiento de temor.²⁰⁵

Evidentemente, debido a la esencia del ser humano y a la contingencia de su entorno, las predicciones que resulten de este ejercicio mental serán en la mayoría de los casos sólo probabilísticas. Empero, es necesario que sus afirmaciones sean apodícticas a pesar de ello, pues como ya se apuntó arriba la idea es descubrir principios que aún son desconocidos para nosotros, pero si ellos no se siguen con el suficiente rigor, sería inútil la reflexión.²⁰⁶

Si bien en la práctica individual la cualidad de probabilística de los eventos futuros revelados por la casuística no crean mucho ruido, la cosa cambia en el ámbito práctico de la política. En adición a esto, debido al alcance global que se pretende con esta ética, justo en este campo resulta de vital importancia impulsar el ejercicio

²⁰³ *Ibid.* p. 65

²⁰⁴ *Ibid.* p. 66

²⁰⁵ *Ibid.* p. 67

²⁰⁶ *Ibid.* p. 69

de la *heurística del temor*. El problema radica en que para que la gente esté de acuerdo en seguir alguna política pública, suele exigirse que la predicción sea completamente segura (y a mi parecer a veces ni así). Se da preferencia al bien inmediato o cercano que al posible daño remoto, que además tal vez ni siquiera llegue durante nuestro tiempo de vida.²⁰⁷ Por ejemplo, mucha gente prefiere usar el agua sin ninguna restricción, aún a sabiendas de que el acceso a ella será de gran dificultad en el futuro.

Esto nos lleva a la necesidad de incorporar un último elemento para evitar que los conocimientos obtenidos a partir del ejercicio heurístico no se queden en la mera teoría y lleven a la acción; éste principio dice así: “hay que dar mayor crédito a las profecías catastrofistas que a las optimistas.”

Las razones que el autor nos da para adoptar este último principio son, a grandes rasgos, tres:

1. En contraposición al ritmo lento con que la naturaleza evoluciona en situaciones normales, con la técnica el hombre ha logrado que ésta avance a pasos agigantados. Con esto no sólo se aumenta el riesgo, sino que también el tiempo para corregir cualquier error queda reducido considerablemente. Debido a que dichas intervenciones son bastante ambiciosas, el riesgo que corremos en caso de error es igualmente grande, por ello debemos dar más peso a la amenaza que a la promesa (mandato de cautela).

²⁰⁷ *Ibid.*

2. A la irreversibilidad de los daños se le suma que los desarrollos que en un primer paso impulsó el hombre tienden a hacerse autónomos y seguir empujando aún contra la voluntad de sus causantes.

3. La evolución nos ha dejado como herencia la capacidad de saber y de juzgar sobre lo bueno y lo malo, entonces en modo alguno podríamos reprocharle algo, pues todos los avances logrados han sido gracias a esto. Frente a esta herencia podemos mencionar al menos tres actitudes posibles. La primera es que sólo nos es lícito apostar por mejoras cuando no tengamos nada que perder; la segunda es la propia de quienes defienden un riesgo utópico, sin embargo esto a Jonas le parece un reproche de insuficiencia a la naturaleza que podría considerarse ingrato y además contradictorio, pues se prefiere arriesgar todo lo logrado en el proceso evolutivo para buscar mejoras a pesar de que la naturaleza nos ha llevado hasta esta posición que no es para nada insignificante, en otros términos, se cuestiona nuestra capacidad aun cuando esa capacidad ha sido suficiente para plantearnos seriamente nuestra transformación y la del mundo; finalmente, hay quienes alegan que nada está sancionado por la propia naturaleza y, por lo tanto, se tiene la libertad para hacer cualquier cosa que se quiera. Esta última posición además de tener su origen en el nihilismo que ya se ha refutado al inicio de la tesis, debe ser descalificada inmediatamente por las graves consecuencias que implicaría tan irresponsable actitud.²⁰⁸

Parece que la idea para darle la preferencia a los malos pronósticos es convencernos de que es mucho más lo que podemos perder y aunque también

²⁰⁸ Cfr. *Ibid.* pp. 71-74

podríamos ganar bastante, sería un riesgo que no vale la pena, pues no estamos en un sitio para nada desdeñable.

Además, me parece que muchos de nuestros problemas no son de carácter tecnológico, y es insensato pretender solucionar asuntos filosóficos, económicos, políticos, etc. con tecnología. Se arriesga nuestra integridad y la del medio ambiente por la necesidad de no atacar el verdadero origen del problema. Un ejemplo podrían ser los transgénicos; se defienden con la bandera de querer solucionar la demanda alimentaria, pero en realidad se está buscando solucionar con un parche tecnológico, sobre el que no tenemos certidumbre de sus consecuencias, un problema que tiene como causa la mala distribución.

Conclusión

Como se adelantó en la introducción de este trabajo, la fundamentación ética que abarca al medio ambiente fue el origen de una amplia reflexión metafísica, sin embargo, me parece que dicha base metafísica no es lo más valioso que podemos extraer del pensamiento de Jonas. Él mismo es consciente que la argumentación ontológica que presenta, por más bien pensada que esté, no puede ser considerada como la última palabra, sino solamente como una posible respuesta entre muchas otras. De cualquier manera, no carece de mérito la propuesta, y de entre lo más remarcable de ella, me parece que es repensar el papel de las ciencias exactas como única fuente de conocimiento.

No obstante, el hecho de que la fundamentación que Jonas elabora sea un tanto especulativa y endeble de ninguna manera significa que debemos desechar sus postulados éticos. Lejos de eso, considero que su concepto de responsabilidad posee un gran valor que puede ser independiente de la metafísica. En este aspecto coincido con el filósofo italiano Paolo Becchi que dice lo siguiente:

Desde mi punto de vista, el aspecto más intrigante es que gran parte de los diversos temas tratados por Jonas, así como las soluciones por él propuestas, pueden ser compartidas inclusive por quienes consideren un fracaso su intento por fundar una ética sobre la ontología. En suma, la «*praxis*» del principio de responsabilidad a menudo parece poder prescindir de su teoría.²⁰⁹

Y esto es precisamente lo que ha sucedido. A diferencia de los tiempos de Jonas, ahora son las grandes empresas y no los gobernantes quienes mayor poder tienen

²⁰⁹ Paolo Becchi, "El itinerario filosófico de Hans Jonas", en *Isegoría*, pp. 101-128

sobre la naturaleza, por lo que muchas de ellas han adoptado, muy probablemente sin saberlo, el concepto de responsabilidad de Jonas.

Esta aseveración la hago pensando en la responsabilidad social con la que se ensalzan muchas empresas, la cual encaja perfectamente con el concepto desarrollado por Jonas. Si bien las multinacionales afectan enormemente al medio ambiente, el deterioro comenzó previamente a ellas, por lo que se les puede reprochar el seguir con la misma lógica, pero no se les puede responsabilizar del daño acumulado. En este sentido, la responsabilidad social no es adquirida *post facto*, sino que es el tipo de responsabilidad que describe Jonas, el cual es producto de una relación asimétrica entre un sujeto con poder sobre un objeto vulnerable, en este caso, entre empresas y naturaleza.

Seguramente las empresas socialmente responsables no se detienen a reflexionar si la naturaleza o los grupos sociales marginados que están vulnerables frente a su poder valen por sí mismos, y como hemos señalado, eso no impide que el concepto se lleve a la práctica. Y aunque no podemos decir que actualmente la responsabilidad en verdad sea llevada a la práctica, ni que en verdad sea algo que interese a las grandes empresas, me parece que ilustra muy bien lo que considero el principal aporte de Jonas a la ética ambiental, aporte que podríamos resumir en la siguiente inversión de la ética kantiana: “Kant decía: puedes, puesto que debes. Nosotros tenemos que decir hoy: debes, puesto que haces, puesto que puedes; es decir, tu enorme poder está ya en acción.”²¹⁰

²¹⁰ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 212

No obstante, aunque la responsabilidad social nos muestra que hay consciencia del poder y de la vulnerabilidad, eso no ha hecho que se cumpla este último imperativo más allá de meras palabras y de medidas que no pasan de lo paliativo. Por esa razón, de las ideas de Jonas podemos derivar la necesidad de que la educación ocupe un papel en la práctica de la responsabilidad.

Como vimos en el segundo capítulo, según Jonas, la responsabilidad es responsable de la responsabilidad misma. Él considera que esa es una aseveración sustentada ontológicamente, pero aquí nuevamente podemos prescindir de la metafísica, así que conservaremos la responsabilidad en términos de una medida necesaria que se deriva del poder que tenemos en nuestras manos.

En concordancia con esto, la educación, de donde quiera que venga, tiene el deber de formar sujetos autónomos y responsables, es decir, que puedan reconocer y ejercer prudentemente el poder que tienen. Solamente de esta manera, la responsabilidad puede llegar a practicarse de manera auténtica.

Teniendo presente la necesidad de actuar responsablemente, lo cual, entre sus deberes, engloba la transmisión de la responsabilidad, quisiera finalizar con la respuesta que en una ocasión Jonas dio a la pregunta:

¿Usted no considera del todo imposible que algo así como un principio de responsabilidad pueda convertirse en un imperativo categórico moderno?

JONAS: Se trata de una educación del ser humano hacia orientaciones de vida que sean menos ávidas y voraces pero, por ello, quizá más exigentes en otros propósitos. No cabe preguntar: ¿ayudará algo así?, ¿puede imponerse frente a lo vulgar, a los deseos de las masas, a las costumbres? Según lo que sabemos, la esperanza debe ser muy pequeña y débil. Pero abandonar es lo último que uno se puede permitir.²¹¹

²¹¹ Hans Jonas, *Más cerca del perverso fin*, pp. 47-48

Bibliografía

- Aristóteles, *Metafísica*, 3ª edición, trad. Francisco Larroyo, Porrúa, México D.F., 1973, colección: "Sepan Cuantos..."
- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, 4ª edición, trad. José Esteban Calderón, Alfredo N. Galleti, Eliane Cazenave, Tapie Isoard, Beatriz González Casanova, Juan Carlos Rodríguez, Fondo de Cultura Económica, D.F, 2004.
- Arcas Díaz, Pablo, *Hans Jonas y el principio de responsabilidad: del optimismo científico-técnico a la prudencia responsable*, Tesis doctoral, Universidad de Granada, Facultad de filosofía y letras, [<https://hera.ugr.es/tesisugr/16887840.pdf>]
- Becchi, Paolo, "El itinerario filosófico de Hans Jonas. Etapas de un recorrido", *Isegoría*, no. 39, pp. 101-128, 2008.
- Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía, Vol. VI de Wolff a Kant*, 3ª edición, trad. Manuel Sacristán, Ariel, Barcelona, 1996.
- Descartes, René, *Discurso del método*, novena edición, Porrúa, México D.F., 1984, colección: "Sepan Cuantos..."
- Díaz Romero, Juan, *La ética del mañana empieza hoy: (la propuesta jonasiana de la responsabilidad)*, 2ª edición, Suprema Corte de Justicia de la Nación, D.F., 2014.
- García Gómez-Heras, José María, "El concepto de responsabilidad en ética medioambiental: análisis y cautelas", *Brocar*, no. 27, pp. 235-260, 203.
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, tercera edición, trad. Vicente Viqueira, Porrúa, México D.F., 1992, colección: "Sepan Cuantos..."

- Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, trad. Javier Fernández, Herder, Barcelona, 1995.
- _____, *El principio vida: Hacia una biología filosófica*, trad. José Mardomingo, Trotta, Madrid, 2000.
- _____, *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, trad. Illana Giner, Los libros de la catarata, Madrid, 2001.
- _____, *Memorias*, trad. Illana Giner, Losada, Madrid, 2005
- _____, *Poder o impotencia de la subjetividad*, trad. Illana Giner, Paidós, Barcelona, 2005.
- _____, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, trad. Angela Ackermann, Herder, Barcelona, 2012.
- Kant, Manuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Decimosexta edición, Trad. Manuel García Morente, Porrúa, México D.F., 2013, colección: "Sepan Cuantos..."
- Kant, Emmanuel, *Crítica de la razón práctica*, Trad. Dulce María Granja Castro, Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, México D.F., 2001.
- Korsgaard, Christine, *La creación del reino de los fines*, trad. Dulce María Granja y Eduardo Charpenel, Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma de Chihuahua, México D.F., 2011.

- Linares Salgado, Jorge Enrique, *Ética y mundo tecnológico*, Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México D.F., 2008.
- Rivera, Faviola, *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant*, Universidad Autónoma de México, México D.F., 2014, colección: "Filosofía Contemporánea"
- Siqueira, José Eduardo, "El principio de responsabilidad de Hans Jonas", *Bioethikos*, vol. 3, no. 2, pp. 171-193, 2009.