

## La reflexión ética a través del principio de responsabilidad en Hans Jonas

### 1. ¿UNA NUEVA ÉTICA?

La reflexión ética es quizá uno de los acontecimientos de nuestra época. La ciencia, la técnica, el progreso, han impuesto unos patrones tan específicos en la civilización occidental que han determinado la manera de pensar, de conocer, de relacionarnos, de actuar y de ser de nuestra civilización occidental. La razón tecno-científica nos ha conferido un poder sin precedentes, no sólo para transformar el presente sino también para transformar el futuro. Los dioses, los valores, los absolutos trascendentales, las normas éticas tradicionales... están de tal manera inficcionados por la razón tecno-científica que ésta ha organizado la vida y la misma naturaleza a su manera y a su medida, creando un tipo de hombre productor consumista en el que impera la razón técnica<sup>1</sup>. Nuestra cultura occidental está contaminada, determinada, por el paradigma de lo técnico, como dice Trias<sup>2</sup>. Las dimensiones del poder humano frente a la naturaleza y el mundo humano no sólo han aumentado de manera cuantitativa, sino que también su contenido ha cambiado de manera cualitativa. Los ejem-

1 Cf. Chávarri, Eladio, *El cerco de la razón desarrollista*. Editorial San Esteban, Salamanca, 1991. *Perfiles de nueva humanidad*. San Esteban, Salamanca, 1993.

2 *El cansancio de Occidente*. Ediciones Destino, Barcelona 1992. p. 110.

plos son abrumadores. Ello ha obligado a reaccionar de manera muy seria sobre la consideración de la filosofía práctica o de la ética como una tabla de salvación ya que se han planteado tareas enteramente recientes y le ha proporcionado objetos completamente nuevos a su propia consideración.

El resurgir de la ética no es patrimonio sólo de nuestra época. Épocas anteriores a la nuestra hicieron igualmente esfuerzos por superar los paradigmas morales tradicionales a través de una rehabilitación de la filosofía práctica más atenta a sus propios tiempos. Consideremos, aunque sea de pasada, figuras como Sócrates, Aristóteles, san Agustín, santo Tomás, Hume, Kant, Adam Smith, S. Mill, Bentham, Rousseau, Hegel, Nietzsche, Marx... Es en nuestra época, a partir de la Ilustración sobre todo, cuando han aparecido o proliferado especulaciones sobre la ética al estilo de los grandes sistemas morales: el emotivismo, el utilitarismo, el prescriptivismo, la ética de los valores, el neoaristotelismo, la ética del discurso, el contractualismo, el sociobiologismo, comunitarismo, bioética, ética ecológica...

No es extraño, pues, que *El principio de responsabilidad*<sup>3</sup> de Hans Jonas lleve por subtítulo: «Ensayo de una ética para la civilización tecnológica». La hazaña de establecer una ética para nuestro tiempo me parece una gran noticia y, al mismo tiempo, un desafío extraordinario, por tres razones:

La primera, por el esfuerzo de presentar una ética para una época que se caracteriza por ese patrón técnico-científico que ha sometido a la naturaleza prometiendo un éxito tan desmesurado que ha colocado al hombre ante el mayor reto que por su propia acción jamás se le haya presentado<sup>4</sup>. Nuestra civilización técnico-científica ha construido un modelo antropológico de dominación: «nuestros sueños de progreso dominador se han volcado de un día a otro en temores de supervivencia, que se expanden rápidamente». Hoy día lo que predomina es el saber que somete. Saber para poder era el

3 *El principio de responsabilidad*. Versión castellana de Javier M.<sup>a</sup> Fernández Rete-naga. Introducción de Andrés Sánchez Pascual. Herder, Barcelona, 1995.

4 *Ibidem*, p. 15.

eslogan de F. Bacon. «Un saber no relacionado con la dominación es subvalorado en su rango cognitivo»<sup>5</sup>.

La segunda, porque H. Jonas presenta la naturaleza, en cuanto objeto de la responsabilidad humana, como materia de reflexión ética, como el *novum* sobre el que la teoría ética tiene y debe reflexionar. «Ninguna ética anterior hubo de tener en cuenta las condiciones globales de la vida humana ni el futuro remoto, más aún, la existencia misma de la especie. El hecho de que precisamente estén en juego esas cosas, exige, en una palabra, una concepción nueva de los derechos y los deberes, algo para lo que ninguna ética ni metafísica anterior proporciona los principios y menos aún una doctrina ya lista»<sup>6</sup>. La realidad, la naturaleza, nos llama y se nos impone; a ella estamos ligados y obligados. El hombre no ha caído del cielo, es inmanente a la naturaleza. Ella es, pues, previa a la razón, y como dice Diego Gracia<sup>7</sup>, es la condición de posibilidad del propio ser humano. «La toma de conciencia de los enormes problemas que engendra la técnica es un hecho del que yo no soy, por cierto, el inventor. El hecho de que un filósofo aborde estos problemas no es algo indiferente; yo lo presento como una novedad, un viraje decisivo en la historia de la humanidad, como un reto particular a la ética»<sup>8</sup>. La novedad de sus objetos y de nuestra situación condicionada por ellos determina una nueva ética: «nuevas formas de poder exigen también nuevas normas éticas»<sup>9</sup>.

La tercera, porque ante la vulnerabilidad de la naturaleza, y la fragilidad ontológica del ser humano, como resultado de la misma espesura del ser<sup>10</sup> nace un nuevo concepto de responsabilidad. La

5 Metz, Johan Baptist, *Más allá de la religión burguesa*. Sobre el futuro del cristianismo. Sígueme, Salamanca, 1982, pp. 41-42.

6 *El principio de responsabilidad*, p. 34.

7 *Una voz que llama*, ABC cultural, 1 de septiembre de 1995.

8 *De la gnose au Principe responsabilité*. Un entretien avec Hans Jonas, en *Esprit*, n. 171, 1991.

9 Jonas Hans, *Técnica, medicina y ética* (trad. de Carlos Fortea Gil), Paidós básica. Barcelona, 1996, p. 178.

10 Cf. Chávarri, Eladio, *Perfiles de nueva humanidad*, p. 298.

responsabilidad es conmensurable al poder. La responsabilidad corresponde al futuro, recae sobre la existencia misma del futuro, y es exigida por ella. «Los hombres futuros deben gozar, tanto como nosotros, de la posibilidad de ser hombres. Toda opción que reduzca el campo de los posibles para el hombre futuro perjudicaría sus derechos y su libertad y atacaría al hombre mismo pues el hombre existe como su propia posibilidad»<sup>11</sup>. Hay, entonces, un cuidado de aquello que todavía aún no existe, que recae sobre nuestra conciencia y nuestro deber<sup>12</sup>. «No se trata de un fenómeno nuevo para la moral; no obstante, la responsabilidad nunca antes tuvo un objeto de tal clase y

11 Faes, Hubert, *Ecología y sentido de la creación*, en Logos, n. 74, 1997, p. 41.

12 No debemos olvidar que Hans Jonas ha sido discípulo de Heidegger. Hacia 1921, recién terminado el bachillerato, estudia en la Universidad de Berlín. Él mismo dice que tuvo la suerte de encontrar allí a grandes maestros: Husserl, Heidegger, Jaspers. Estudiar filosofía no era estudiar una asignatura, sino escuchar a estos grandes maestros. Al trasladarse Heidegger a la Universidad de Marburg en 1924, Hans Jonas siguió allí a su maestro. Con él realiza la tesis doctoral sobre el tema de la gnosis antigua como trasfondo espiritual del cristianismo. Lo hace desde los análisis filosóficos existenciales aprendidos en las clases de Heidegger. La fenomenología pervive en él a pesar del rechazo posterior a Heidegger, al darse cuenta de que la cuestión de la conciencia, del ser-en-el-mundo, del dasein, de la angustia, del ser-para-la-muerte, del ser auténtico e inauténtico, eran aspectos de la subjetividad del alma, pero en cierta manera el mundo real está ausentes de ellos. Ningún análisis fenomenológico nos dice por qué tenemos hambre, por qué tenemos necesidad de alimentar nuestro cuerpo. Somos seres reales, que para existir tenemos que tener los medios de existir. Somos seres dotados de un metabolismo; tenemos necesidad del mundo, del mundo real-material y no sólo de la conciencia. (*De la gnose au Principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas* en Esprit, nº 171, 1991). No debemos olvidar tampoco las reflexiones de Heidegger sobre la técnica. A ella dedicó el escrito *Die Frage nach der Technik* (La pregunta por la técnica) aparecida en 1954. «La técnica ha provocado a la naturaleza, y ahora le exige más técnica... El engranaje se ha convertido en nuestro destino. La amenaza del hombre no viene por primera vez de las máquinas y los aparatos de la técnica, con efectos posiblemente mortales. La auténtica amenaza ha afectado ya al hombre en su esencia» (Safranski, Rüdiger, «*Un maestro de Alemania*», Tusquets, Barcelona, 1997. P. 459). Ahora bien, mientras que Heidegger radicaliza su visión de la esencia de la técnica en tanto que suceso de la época, en cambio, Jonas ensaya abrir una posibilidad de corregirla y orientarla conforme a una perspectiva ética. Tiene que haber una relación de responsabilidad respecto a la naturaleza, precisamente porque ella se encuentra en nuestro poder.

13 *El principio de responsabilidad*, p. 16.

hasta ahora había ocupado poco a la teoría ética»<sup>13</sup>. Por eso, el gran mérito del libro es haber sacudido las conciencias y haber contribuido de manera decisiva a la apertura de un gran debate sobre los nuevos desafíos de la ética.

Si la ética tiene como misión ordenar las acciones y regular su poder, entonces tendrá que abrirse a nuevos campos porque los hombres tienen cada vez poderes mayores. Esto no implica perder de vista las antiguas normas éticas que siempre han tenido vigor, por ejemplo, el amor, las viejas virtudes cardinales. «No se trata que una ética haya de reemplazar a otra, sino añadir al catálogo de obligaciones aquellas que nunca han sido consideradas»<sup>14</sup>. El principio regulador tiene que ser proporcionado tanto a la magnitud como al carácter de lo que ha de regular. Nuevas capacidades requieren nuevas normas éticas. Como la técnica es un ejercicio de la actuación humana, como ésta está sometida a la consideración moral, también lo estará la técnica.

Si antaño la presencia del hombre en el mundo era el dato primero e incuestionable del cual partía cualquier idea de obligación en el comportamiento humano, ahora esa presencia misma del hombre en la naturaleza se ha convertido en objeto de obligación en el futuro. Eso ocurre porque la ciencia y la tecnología llevan en sí mismas, en su poder, según su expresión, el peligro de la desaparición de la naturaleza y de la humanidad. El totalitarismo que ejerce la tecnociencia y su poder apocalíptico son para H. Jonas como un reflejo de aquel otro, el totalitarismo nazi, que tuvo que sufrir por su nacimiento judío, agrandado con creces por la experiencia dolorosa de la muerte de su madre en un campo de concentración<sup>15</sup>.

14 Jonas, H. *Técnica, medicina y ética*, p. 178.

15 Hans Jonas nació en 1903 en Mönchengladbach (Alemania) en el seno de una familia judía. Su formación es judía. Después de sus estudios de bachillerato (en el Liceo) se siente cada vez más atraído por el judaísmo. Dedicó parte de su tiempo al estudio de los profetas de Israel especialmente en las traducciones comentadas de la Escuela protestante de historia religiosa y de crítica de textos. Desea conciliar la filosofía ética de Kant en la obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, con el ethos de los profetas y la religión. En Marburg entra en contacto con Rudolf Bultmann, con el que mantuvo siempre una gran amistad. Cuenta él mismo en una entre-

Lo que está implicado actualmente no es sólo la suerte del hombre, sino el concepto que de él poseemos; no sólo su supervivencia física, sino la integridad de su esencia. Es más, no ya sólo el peligro de la desaparición del hombre, sino de la vida misma. Hans Jonas concibe la vida como el criterio supremo de la ética. Este *novum* ético se convierte en un deber urgente. De ahí que tenga como campo el futuro de la naturaleza y todo lo que ella lleva consigo.

Este *novum* ético del que debe ocuparse la ética tiene que fundamentarse en una metafísica de la naturaleza, en la que de por sí se da, como es claro, un valor profundo al ser en lugar de dárselo a un dios figurón. En otras palabras, tendrá que sustentarse en una teoría completa del ser que sea el fundamento de la ética, que nos interpele y, al mismo tiempo, contenga una obligación. Este *novum* «nos obliga a pasar de la doctrina de la acción, esto es, de la filosofía práctica, a la doctrina del ser, esto es, a la metafísica, en la que toda ética ha de fundarse en último término»<sup>16</sup>. La ética habrá de prolongarse hasta la metafísica<sup>17</sup>, pues sólo desde la metafísica cabe hacer la pregunta

vista mantenida con Jean Greisch (Esprit n. 171, 1991) que el 1 de abril de 1933, día del boicot contra los judíos, era muy claro para ellos que en Alemania era imposible salvaguardar la propia dignidad. Decide emigrar a Palestina y de allí dirigirse a Inglaterra. En 1940 se enrola en el ejército británico con la promesa firme nada más salir de Alemania de que no volvería a ella si no era como soldado de un ejército de ocupación. Así fue. Cuenta: «Llegué a mi pueblo natal. Visité a mis antiguos profesores de la universidad, en particular a mi venerado maestro Rudolf Bultmann, titular de la cátedra de teología evangélica y a Karl Jaspers en Heildeberg. Sin embargo, no quise visitar a Heidegger en Friburg, por razones conocidas». Es más, en el curso 1959-1960 con motivo de una serie de conferencias en Heildeberg, Heidegger le expresa sus deseos de tener una entrevista con él, a lo que H. Jonas rehusa. En 1964 H. Jonas pronuncia un discurso titulado «Heidegger y la teología» en la universidad de Drew con motivo de la apertura de la Segunda Consulta sobre la hermenéutica, donde habla del pasado nazi de Heidegger (Courtine-Demamy, Sylvie, *Entre le néant et l'éternité*. Éditions Belin. Paris, 1996, p. 13). En 1984 en la conferencia que dio para recoger el premio Leopold Lucas que la Universidad de Tubingen le concedió, y que después fue publicada con el título *The Concept of God after Auschwitz*, Hans Jonas hace referencia a la dolorosa muerte de su madre en ese campo de concentración.

<sup>16</sup> *El principio de responsabilidad*, p. 35.

<sup>17</sup> Respecto al dogma que dice «que no existe la verdad metafísica podemos decir que esto no nos afecta a lo que nosotros decimos, esto es, que la ética necesita de la

de por qué debe haber en general hombres en el mundo; de por qué es válido el imperativo incondicional de garantizar su existencia futura<sup>18</sup>. En definitiva, la pregunta metafísica: «¿por qué el ser y no la nada?»; la pregunta leibniziana, que ahora nos la hacemos con más urgencia desde el plano ético —aunque formulada de distinta manera—, en el fondo es la misma como consecuencia del potencial apocalíptico que hemos concedido a la técnica: «si debe haber y por qué humanidad; por qué ha de conservarse el ser humano tal como la evolución le ha hecho; por qué ha de respetarse su herencia genética; por qué debe existir la vida<sup>19</sup>».

La cuestión no es tan ociosa como parece, porque la respuesta a ella nos importa para saber cuánto podemos arriesgar en las apuestas técnicas y qué riesgos son admisibles.

La exigencia del ser comienza con el ser. «Un ser que se mantiene en la vida por su actividad está interesado por su ser ya sea una molécula o cualquier otra cosa»<sup>20</sup>. Ahora bien la ética que buscamos, dice, tiene que ver precisamente con lo que todavía no es y su principio de responsabilidad habrá de ser independiente tanto de cualquier idea de derecho como de idea de reciprocidad<sup>21</sup>. En efecto, si dos seres tienen el mismo poder de manera que ese poder afecta por igual a ambos, la responsabilidad será recíproca. Pero cuando el poder de uno es superior al del otro, entonces la responsabilidad caerá sobre el más fuerte. La responsabilidad que preconiza II. Jonas es la del último ejemplo, porque los hombres del futuro dependen de nuestro poder que es el más fuerte. No obstante, en la moral tradicional encontramos un caso de responsabilidad y de deber no recíprocos, como es el caso del cuidado y la preocupación de los hijos. Ahora bien, si reflexionamos sobre el principio ético ahí vigente, veremos

metafísica, pues cualquier ética ya sea utilitarista, eudemonista y mundana, esconde tácitamente una metafísica». *Ibidem*, p. 90.

18 *Ibidem*, pp. 16 y 92.

19 *Ibidem*, p. 16. *Técnica, medicina y ética*, p. 37.

20 De la gnose... *Un entretien avec Hans Jonas* en *Esprit*, n. 171, 1991

21 *El principio de responsabilidad*, p. 82

que el deber para con los hijos y el deber para con las generaciones futuras no es el mismo<sup>22</sup>.

## 2. FUNDAMENTACIÓN Y CAMBIOS METODOLÓGICOS

### LA HEURÍSTICA DEL MIEDO

Este *novum* ético supone, en efecto, un cambio de los aspectos metodológicos de la ética. El capítulo segundo del libro está dedicado a las Cuestiones metodológicas y de fundamentación. En efecto, la ética propuesta en lugar de ocuparse preferentemente por el bien, aparecerá con una delimitación, acaso más fácil: la de fijarse en el mal. La disimetría entre el bien y el mal es escandalosa. El reconocimiento del mal es más sencillo que el reconocimiento del bien. La prevalencia de los pronósticos malos sobre los buenos es más dolorosa. «Es más fácil el conocimiento del *malum* que el conocimiento del *bonum*. El primero es más apremiante. La presencia del mal nos impone su conocimiento. Lo bueno puede pasar desapercibido. Sabemos antes lo que no queremos que lo que queremos»<sup>23</sup>. H. Jonas insiste en el tema de la visibilidad del mal, de la evidencia del mal opuesto a la oscuridad del bien<sup>24</sup>. Atribuye una poderosa capacidad heurística a este mal<sup>25</sup>. La ética habrá de ser, según esto, una ética de la prudencia, una ética del respeto. «Los dos medios metodológicos con los que Hans Jonas desea dominar la cambiante y difícil situación son la *heurística del temor* y la comparación de una actuación tecnológica con una apuesta o con un juego de azar»<sup>26</sup>.

22 *Ibidem*, p. 83.

23 *El principio de responsabilidad*, p. 65.

24 Hans Jonas ha conocido las dos guerras mundiales y vive con la obsesión de una guerra atómica, aunque esta obsesión queda suavizada en el libro *Técnica, medicina y ética*.

25 Cf. Hottois, Gilbert (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine*. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris, 1993, p. 110

26 Cf. Kettering, E., *Técnica y responsabilidad*. Folia humanística, vol. 26, 1988.

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 saber sobre ella. Ante la amenaza que nos acosa, el miedo puede ser el mejor sustituto de la auténtica virtud y sabiduría. La filosofía moral tiene que consultar antes a nuestros temores que a nuestros deseos para averiguar qué es lo que realmente apreciamos.

Es el peligro y el miedo (heurística del miedo) el que nos hace buscar unos principios éticos de los que se derivarán los nuevos deberes del nuevo poder. El miedo se convierte en instrumento de conocimiento. Nos revela el valor de lo que está amenazado y nuestro apego a este valor<sup>27</sup>. El miedo será, por eso, objeto de un deber, un sentimiento moral y, en último recurso político, un útil molesto, allí donde la responsabilidad es demasiado débil<sup>28</sup>. Porque lo que está implicado, repitámoslo, no es sólo la suerte del hombre, sino también el concepto que de él poseemos; no es sólo su supervivencia física, sino la integridad de su esencia.

Como se sabe, el miedo o el temor jugaba también un papel importante en la filosofía de Hobbes<sup>29</sup>: «quien colocaba el punto de partida de la moral no en el amor a un *summum bonum* sino en el temor a un *summum malum*, a saber: el temor a la muerte violenta». Sin embargo la diferencia entre Hobbes y H. Jonas es manifiesta. La racionalidad del miedo hobbesiano tiene tres factores.

- 1.º Es egoísta, concierne a mi propia vida o a mi propia integridad. Es el deseo de autoconservación que produce un cálculo y un contrato. La inseguridad de mi vida está provocada más por la debilidad del egoísmo que por el egoísmo mismo.
- 2.º Es un miedo natural, esto es, indeliberado o inconsciente; causado por un peligro efectivo, por una amenaza presente a mi experiencia.

27 Hottois, *Aux fondements...*, p. 109.

28 Sève, Bernard, *Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité*. Esprit, n. 165, 1990.

29 *El principio de responsabilidad*, p. 67.

- 3.º Es un obstáculo a la satisfacción de los deseos y como cualquier obstáculo es un mal que debe ser evitado.

El miedo, en definitiva, es en Hobbes a la vez motor y parámetro principal del cálculo político.

Por el contrario, el miedo en H. Jonas:

- 1.º No concierne a mi propia vida sino a las generaciones futuras.
- 2.º No está motivado por un peligro presente.
- 3.º No es un mal; al contrario, es un bien e incluso un deber<sup>30</sup>.

«Una ética del temor a nuestro propio poder sería una ética de la modestia»<sup>31</sup>, dice. Kant habla de la «idea reguladora» que es un equivalente de la «idea del bien» de Platón. Ambos relacionan la línea de aspiración hacia el bien supremo de manera vertical. H. Jonas la cambia, en consonancia con nuestra época, por la línea horizontal, el «bien supremo» se encuentra en la serie temporal, que se extiende en el sujeto humano hacia el futuro.

#### LA RUPTURA DEL ANTROPOCENTRISMO

Los caracteres mismos de la técnica actual, esto es, su dinamismo totalizante, sus imperativos irresistibles y la globalidad espacial y temporal de sus consecuencias son los que la hacen peligrosa, aún cuando sea empleada incluso para fines legítimos. De ahí la necesidad, como dijimos, de la reflexión ética. ¿Una ética nueva? La ética tradicional es una ética antropocéntrica; una ética de la *proximidad*, cuyas normas están circunscritas más al ámbito de lo personal; una ética en la que la realidad del hombre y su condición son consideradas como constantes en su esencia y no como objeto de una razón técnico-científica transformadora. El bien y el mal residen en las cercanías del acto, pero no eran asuntos de una planificación lejana<sup>32</sup>.

30 Hottois, *Aux fondements...*, p. 115.

31 Jonas, H., *Técnica, medicina y ética*, p. 192

32 *El principio de responsabilidad*, p. 29. *Técnica, medicina y ética*, pp. 34 y 35.

Las consecuencias quedaban a merced de la casualidad, el destino o la Providencia. La ética tradicional tiene que ver con el aquí y ahora, con las situaciones que se presentan y las típicas situaciones de la vida pública y privada. El hombre bueno es el que se enfrenta a los episodios con virtud y sabiduría. Todos los mandamientos y máximas de la ética heredada muestran su mediación al entorno inmediato: «Ama a tu prójimo como a ti mismo»; «No hagas a otro...»; «Educa a tu hijo en el camino de la verdad» (...) El universo moral se compone de los contemporáneos y su horizonte de futuro está limitado a la previsible duración de la vida. Toda la moralidad queda reducida a este estrecho campo de acción.

Todos los preceptos, pues, están limitados al entorno más cercano. Es lo que hace Kant cuando expresa que «la razón humana puede llegar en lo moral, aun con un vulgar entendimiento, a una gran exactitud y acierto»; No se precisa ciencia o filosofía alguna para saber lo que se tiene que hacer, para ser bueno y honrado e incluso sabio y virtuoso...<sup>33</sup>

Todo ha cambiado de manera decisiva. La técnica ha introducido acciones de magnitud diferente, objetos y consecuencias novedosas no consideradas en el marco de la ética tradicional. Aunque sigan vigentes, como dijimos, los preceptos de honradez, justicia, caridad para la esfera más inmediata, sin embargo, quedan eclipsados por el creciente alcance del obrar colectivo en los que el agente, la acción y el efecto no son ya lo mismo que lo fueron en la esfera cercana, lo cual exige una dimensión nueva de responsabilidad. Del plano individual se ha pasado al plano colectivo. Por eso mismo la ética tiene que ser universal. Ella debe valer, en principio, para todos.

Un imperativo que se adecuara al nuevo tipo de las acciones humanas diría algo como esto: «obra del modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra», o expresado de manera negativa: «que los

33 *El principio de responsabilidad*, p. 31

efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de la 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»<sup>34</sup> El nuevo imperativo se dirige más a la política pública que al comportamiento privado, el imperativo kantiano estaba dirigido al individuo y su criterio era instantáneo.

En el capítulo tercero de *Técnica, medicina y ética*<sup>35</sup>, titulado *En el umbral del futuro: Valores de ayer y valores para el mañana*, determina que, en efecto, hay valores de ayer que siguen siendo utilizables para mañana, pero hay otros valores nuevos, como es el valor de la máxima información sobre las consecuencias de nuestro actuar colectivo. Esto es precisamente lo que ha cambiado de forma radical. La magnitud causal de las empresas humanas ha crecido inconmensurablemente. La inferencia de ello es el sentimiento del temor. El temor considerado como una debilidad, hoy se convierte, como vimos, en algo honrado, en un valor, en objeto, además, de una obligación ética. Añadido a él está la responsabilidad; la austeridad y la moderación, (virtudes de la moral tradicional, pero que hoy no tienen que ver con la escasez y con la perfección personal tal como eran consideradas antaño, sino con vistas al mantenimiento de las existencias de la tierra y, por tanto, a la contención del poder); el sentimiento de la «humanidad»; el *saber* que el ser humano *debe ser*; la renuncia a ciertas libertades, especialmente a aquella que hace referencia al crecimiento de nuestro poder y a sus riesgos de auto-destrucción.

34 *Ibidem*, p. 40.

35 pp. 41-54.

## TELEOLOGÍA ARISTOTÉLICA

Hay en Hans Jonas esbozos de aristotelismo, quizá aprendido del magisterio de Heidegger. Si Hans Jonas retoma ciertas cosas de Aristóteles, no se trata propiamente de su filosofía práctica, sino más bien de ciertas intuiciones metafísicas, como por ejemplo, *operari sequitur esse* y la idea de una teleología del ser. Este finalismo está articulado en fines, valores y bienes. El capítulo tercero de *El principio de responsabilidad* lo dedica a este objetivo, de ahí que establezca que «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»<sup>36</sup>. Un ejemplo de argumentación es ésta: si se constata que el ojo sirve para ver, entonces su fin es la vista, de lo que se deduce que estando dotado de ojos, lo lógico es ver bien, mejor que estar ciego. El valor de la vista está incorporado en el ser del ojo. El fundamento de la responsabilidad con valor imperativo está en que el hombre debe asumirla en vista a la conservación de la especie: «¡obra de manera que los efectos de tu obrar sean compatibles con la permanencia de la vida humana sobre la tierra!» La estructura de esta inferencia reproduce el principio aristotélico-escolástico *operari sequitur esse*<sup>37</sup>.

La ética contemporánea ha aceptado como una verdad la falacia naturalista de Hume, la prohibición de pasar del ser al deber ser. ¿Cómo se pasa del ser al deber ser?, ¿se puede pasar de las descripciones a las prescripciones? Hans Jonas cree que se puede dar este salto merced al imperativo moral de la responsabilidad: el ser es concebido como dotado de una finalidad intrínseca. Todas las cosas en cuanto ser tienen una función, unos fines<sup>38</sup>. Aquí radica la fundamentación de la responsabilidad. A nivel de cualquier organismo la vida tiene demandas que comienzan por el ser. El abismo entre el

36 *Ibidem*, p. 123.

37 Hottois, *Aux fondements...*, pp. 169 y 171

38 *Ibidem*, p. 170.

ser y el deber ser, o entre el «ser» y el «bien», el valor, se hacen menos abisal porque el ser es sujeto de predicados axiológicos. El ser es preferible al no-ser. La existencia es un bien y como tal debe ser preservada<sup>39</sup>.

### 3. EL NUEVO CONCEPTO DE RESPONSABILIDAD.

El miedo nos introduce en el corazón mismo de la responsabilidad. «No se trata de un fenómeno nuevo para la moral; no obstante, la responsabilidad nunca antes tuvo un objeto de tal clase y hasta ahora había ocupado poco a la teoría ética»<sup>40</sup>, ni tan siquiera como un sentimiento. En efecto, si hacemos un recorrido por la historia de la ética, como lo hace Jonas, nos daremos cuenta de que los «filósofos morales han sido conscientes de que a la razón había que añadir el sentimiento para que el bien objetivo adquiriera poder sobre la voluntad. *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 Nietzsche son modos de determinación de este elemento afectivo de la ética»<sup>41</sup>. La ética de la responsabilidad de Hans Jonas es una ética parecida a la ética aristotélica, de tipo teleológico, en el sentido que se opone a las éticas fundadas en la convicción. Las éticas de la convicción son éticas deontológicas, éticas del deber. H. Jonas sostiene una ética reguladora del actuar humano a partir de la responsabilidad. El objeto de esta nueva responsabilidad, ya lo apuntamos arriba, es la posibilidad de una perpetuación indefinida de la humanidad en el futuro. No se obra por el puro deber, sino a partir del poder hacer.

39 *El principio de responsabilidad*. Capítulo segundo, apartado V. El ser y el deber ser, p. 92.

40 *Ibidem*, p. 16.

¿Cómo se ha entendido la responsabilidad? Como imputación causal de los actos cometidos. De ahí nacen la idea de castigo, la responsabilidad legal y la responsabilidad moral. Las dos tienen en común los actos realizados. Este sentido de la responsabilidad es un sentimiento que provoca culpa, arrepentimiento, expiación, orgullo.

Otro sentido es la responsabilidad por lo que se ha de hacer: el deber del poder. Esta es de la que hablamos cuando hablamos de la ética: la responsabilidad orientada hacia el futuro.

Trata de distinguir dos conceptos distintos de responsabilidad: el concepto puramente formal: cada uno es responsable de lo que hace y se le puede responsabilizar de lo que ha hecho. El otro, el de la responsabilidad de padre-hijo, y es la responsabilidad por lo que hay que hacer: no es pues la responsabilidad de los actos cometidos, sino estar obligados por la responsabilidad a hacer algo, porque se es responsable de una cosa por caer en el ámbito de nuestro poder <sup>42</sup>.

Hay otros tipos de responsabilidades: la natural, la contractual y la responsabilidad autoelegida del político. A las que Hans Jonas hace mención son los tipos de responsabilidades que destacan sobre las demás: la paterna y la política. Aunque tienen elementos comunes, sin embargo, hay diferencias, especialmente la paterna porque lo vivo, el niño en este caso, es precario, es vulnerable. Sólo lo vivo en su menesterosidad e inseguridad puede ser objeto especial de responsabilidad. La capacidad de responsabilidad, por tanto, es la condición de su facticidad. El principio de procreación no tiene el mismo estatuto que el del político con respecto a la ciudad. Traer al mundo un niño es reconocer una responsabilidad directamente unida al acto de procreación; en este sentido es algo natural. Aunque haya padres irresponsables, incluso precisamente por eso.

41 *Ibidem*, p. 155.

42 Jonas H., *Técnica, medicina y ética*, p. 188.

Responsabilidad es el *cuidado* reconocido como deber; *cuidado*, que dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en «preocupación»<sup>43</sup>.

Una cosa más, el presupuesto de la responsabilidad no recaerá dentro de lo posible sólo en personas concretas, sino más bien en instituciones. Ha nacido, por tanto, una responsabilidad nueva, de instancias superiores, la socio-política. «Esto significa que la mayoría de los problemas éticos que plantea la moderna civilización técnica se han vuelto cosa de la política colectiva»<sup>44</sup>.

El objeto propio de esta nueva responsabilidad, como dijimos, es la posibilidad de una perpetuación indefinida de la humanidad en el futuro. Esta es una de las ideas más sobresalientes de Hans Jonas: el deber está pensado no a partir del hacer efectivo, sino a partir del poder hacer. Poder que obliga, en el sentido estricto de la obligación moral. La responsabilidad es una función del poder. Quien no tiene poder no tiene responsabilidad. Se tiene responsabilidad por lo que se hace. Quien no puede hacer nada, no tiene que responsabilizarse de nada.

Ante el interrogante que el mismo Jonas se hace ¿delante que quién somos responsables? Contesta que delante de las generaciones futuras. Se le puede objetar: si las generaciones futuras no existen, entonces no hay una persona que sea responsable. Contesta: somos responsables en el ser<sup>45</sup>. Una tal responsabilidad es por principio indefinida. Este tipo de responsabilidad es enteramente nuevo: «ninguna ética anterior lo ha tomado en consideración». Con la responsabilidad nacen unos nuevos imperativos adecuados a un nuevo tipo de las acciones humanas: «Obra del modo que los efectos de tu acción sean compatibles con los de la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra».

La responsabilidad política es de otra manera. Aunque también es cierto que las diferencias son a «modo de». Si una es personal, la

43 Conceptos heideggerianos del proyectarse a sí mismo y del poder ser.

44 Jonas H., *Técnica, medicina y ética*, pp. 177, 178 y 187.

45 *Entretien...* Esprit n. 171

otra es anónima; si una es privada , la otra es pública. Si una es permanente la otra está ligada al tiempo <sup>46</sup>. Cada individuo es responsable de su propia acción. Yo no puedo ser responsable de la acción del otro. Los políticos son los que deciden. A ellos les corresponden otro tipo de responsabilidad. Por tanto, debemos distinguir: responsabilidad individual, profesional, colectiva. Esta última es la que corresponde a las generaciones futuras. A partir del momento en que el hombre tiene el poder material de destruir la humanidad hay, al mismo tiempo, nuevas obligaciones. La nueva obligación no es de esencia contractual, porque la naturaleza no es sujeto de derechos. Somos los responsables del mundo que nos dejaron los que lo habitaron antes de nosotros.

Ni la responsabilidad ni su sentimiento han formado el eje de la ética tradicional. La razón —lo dijimos antes— es porque en la ética tradicional privaban otros sentimientos, como el amor, el respeto. La responsabilidad por lo venidero no era una norma natural del obrar para los antiguos. La responsabilidad es una función del poder y del saber. Estos dos eran en otro tiempo tan limitados que casi todo se confiaba al destino y la permanencia del orden natural. La ética tenía que ver principalmente con la *virtud* que representaba el mejor ser posible del hombre y atendía poco a lo que no era próximo. Lo más que se preocupaba era de la generación siguiente. Las generaciones futuras eran contempladas como una repetición de ésta. Todo se regía por ese principio.

La responsabilidad ha verse igualmente desde la libertad. Ser libre no es emanciparse del entorno, sino responder personalmente de él y contestarle. El hombre, como un atlante, ha de llevar sobre sus espaldas el insoportable peso de la responsabilidad. H. Jonas concentra sobre él, sobre quién sino, la responsabilidad del futuro de la naturaleza y de la humanidad. Hace inconscientemente, pues, del hombre un casi dios. Cosa que nos hace recordar su famoso mito, propuesto como un relato en su conferencia *The Concept of God after*

46 Hottois, *Aux fondements...*, p. 176.

*Auschwitz*, (mito ya usado por otra parte en la conferencia de Ingersoll «*Inmortality and modern Temper* en 1961) en el que Dios se retira totalmente dejando al hombre el cuidado de ejercer el poder sobre el mundo. Si se prolonga el mito se pudiera preguntar si este retiro de Dios constituye un proceso irreversible, o si Dios no se reserva el poder de intervenir de nuevo en el decurso del mundo. En una palabra, ¿Dios conserva, como en la escatología tradicional, el poder de poner fin al curso del mundo o éste está exclusivamente en las manos del hombre? <sup>47</sup>

JUSTINO LÓPEZ SANTAMARÍA  
Instituto Núñez de Arce  
Valladolid

47 Ante este último interrogante H. Jonas contesta: «En efecto, a partir de este pequeño lugar del universo del que hablamos, yo elegiría la segunda hipótesis. Me parece la más verosímil. But who knows. En mi ensayo no he puesto un punto de vista dogmático, sino que traté de conciliar la experiencia de Auschwitz y de otras similares con la existencia de Dios que me gustaría tener. Eso es todo. No he deseado persuadir a nadie de ver allí la verdad. Mi intento personal era mantener la idea de Dios de acuerdo con lo que aconteció allí. Para el resto, preferiría abstenerme de responder a la cuestión siguiente: ¿considero posible un fin del mundo colectivo o no? No creo que mi opinión sea de gran importancia sobre este punto. Esto que podría tener cierta importancia en este ensayo tanteando sobre el concepto de Dios después de Auschwitz, es simplemente el esfuerzo para hacer recordar las experiencias pasadas con ciertas representaciones de la fe a las que me gustaría no reconocer». (*Surcroît de responsabilité et perplexité. Entretien avec Hans Jonas. Esprit*, n. 206, 1994).