

UNIVERSIDAD DE GRANADA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA  
TESIS DOCTORAL

Director: Dr. D. José Antonio Pérez Tapias

**HANS JONAS Y**  
**EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD:**  
**DEL OPTIMISMO CIENTÍFICO-TÉCNICO**  
**A LA PRUDENCIA RESPONSABLE**

Pablo Arcas Díaz

[pabloarc@terra.es](mailto:pabloarc@terra.es)

2007





Tesis Doctoral presentada por D. Pablo Arcas Díaz, en satisfacción de los requisitos para optar al grado de Doctor, bajo la dirección del Dr. D. José Antonio Pérez Tapias profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada.



## TABLA DE CONTENIDOS

---

### INTRODUCCIÓN

#### 1.- GESTACIÓN Y CLAVES INTERPRETATIVAS DE LA OBRA DE HANS JONAS

1.1.- Primera etapa de su vida intelectual: Gnosticismo y nihilismo

1.2.- La segunda etapa: Organismo y libertad

1.3.- La tercera etapa: La ética de la responsabilidad

1.4.- Claves interpretativas de la obra jonasiana

1.4.1.- *La superación ontológica y la superación ética del dualismo*

1.4.2.- *La libertad como clave hermenéutica de la obra jonasiana*

1.4.3.- *Cambiar de registro epistemológico*

#### 2.- PUNTO DE PARTIDA: LA HERENCIA DEL GNOSTICISMO. EL DUALISMO, LA SUBVERSIÓN DE LA PRIMACÍA ONTOLÓGICA DE LA VIDA Y LA TAREA DE SUPERAR EL NIHILISMO

2.1.- La interpretación existencialista del gnosticismo

2.2.- La subversión de la primacía ontológica de la vida

2.3.- La interpretación "gnóstica" del existencialismo

#### 3.- DE LA ONTOLOGÍA DEL VIVIENTE A LA ÉTICA, SIN RENUNCIAR A LA METAFÍSICA

3.1.- Fenomenología de la vida

3.1.1.- *Una respuesta a los dualismos modernos*

3.2.- Fenomenología de la libertad

3.3.- De la finalidad biológica a la finalidad autoproducida

3.3.1.- *Gradaciones de la finalidad (sujeto, ipseidad y espíritu) y panpslquismo*

3.4.- La evolución como dehiscente desarrollo de capacidades y funciones que culminan en la libertad

3.5.- El metabolismo y la identidad del organismo

3.6.- Sí mismo y mundo

3.7.- Naturaleza y libertad: la libertad orgánica

3.8.- Revoluciones ontológicas de la evolución biológica

3.8.1.- *La apertura del mundo animal: percepción, movimiento y emoción*

- 3.9.- Herramienta, imagen y tumba: la transanimalidad del ser humano
- 3.10.- La inmortalidad de las acciones humanas y la responsabilidad como principio metafísico
  - 3.10.1.- *“El mito cosmogónico” y sus implicaciones metafísicas y éticas*
- 3.11.- *“El concepto de Dios después de Auschwitz”*
- 3.12.- Conclusiones: la ética entre la ontología y la metafísica

## 4.- LA TRANSFORMACIÓN DEL OBRAR HUMANO EN LA ÉPOCA DE LA CIVILIZACIÓN TECNOLÓGICA Y LA EXIGENCIA DE UNA NUEVA ÉTICA

- 4.1.- Ciencia, técnica y tecnología
  - 4.1.1.- *Tres posibles enfoques sobre la tecnología: artefactual, cognitivo y sistémico*
- 4.2.- En la senda de M. Heidegger
  - 4.2.1.- *Los peligros de la técnica y el hacer por ser*
  - 4.2.2.- *Theoria y técnica. La objetivación “óptica” del mundo*
  - 4.2.3.- *Lo esencial de la técnica y la esencia de la técnica*
- 4.3.- Los retos del desarrollo tecnológico: la tecnología moderna frente a la técnica antigua
- 4.4.- Revisión de la idea de progreso: de la bondad del progreso al progreso de la bondad
- 4.5.- El carácter modificado de la acción humana y la necesidad de una nueva ética

## 5.- LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD

- 5.1.- Características de la ética habida hasta ahora
- 5.2.- *“El nuevo papel del saber en la moral”*: saber para prever
- 5.3.- La vulnerabilidad de la naturaleza y el poder sobre el poder
- 5.4.- La valoración de la técnica: ¿progreso o riesgo?, *“progreso con precaución”* frente a la incertidumbre
  - 5.4.1.- *Relaciones entre el principio de precaución y el principio de responsabilidad*
- 5.5.- La heurística del temor o *“la felicidad catastrófica que nos amenaza”*
  - 5.5.1.- *Los deberes preliminares y el deber incondicional de la ética orientada al futuro*
  - 5.5.2.- *Del progreso como respuesta al miedo, al miedo al progreso*
  - 5.5.3.- *Algunas conclusiones a la heurística del temor*
- 5.6.- La dimensión ecológica de la ética jonasiana
- 5.7.- El imperativo de responsabilidad
- 5.8.- Confrontación con el planteamiento kantiano
  - 5.8.1.- *Diferencias con el imperativo kantiano*
  - 5.8.2.- *¿Superando a kant? La crítica de Jonas a Kant*
- 5.9.- La responsabilidad como sentimiento que mueve a la razón
- 5.10.- Responsabilidad ontológica por la idea de hombre
- 5.11.- Prudencia y responsabilidad

## **6.- SOBRE LA FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA DE LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD Y SU APERTURA HACIA LA METAFÍSICA**

**6.1.- Fundamentación, ¿racional o religiosa?**

**6.2.- Del ser al deber ser; ¿sin caer en la falacia del naturalismo ético?**

**6.3.- La fundamentación ontológica de la ética jonasiana de la responsabilidad**

*6.3.1.- La autoacreditación del fin en el ser como axioma ontológico*

*6.3.2.- La finalidad presente en la naturaleza como un valor y un bien en sí*

*6.3.3.- Del valor del ser a la exigencia ética de su existencia. Del deber ser ideal al deber hacer como tarea responsable*

**6.4.- La apertura hacia la metafísica de la ética jonasiana**

**6.5.- Objeciones y otras consideraciones**

## **7.- LA RESPONSABILIDAD EN EL HORIZONTE FUTURO**

**7.1. - Sentido de una ética orientada al futuro**

**7.2.- Cómo es posible la responsabilidad orientada hacia el futuro. La argumentación jonasiana**

**7.3.- La responsabilidad de los padres como paradigma eminente de la responsabilidad**

**7.4.- La expansión del sentido de la responsabilidad, más allá de una responsabilidad culpable**

**7.5.- El "efecto mariposa" de las acciones humanas**

**7.6.- Sentido estricto y sentido amplio de la responsabilidad**

*7.6.1.- Condiciones del sentido estricto de la responsabilidad*

*7.6.2.- Sentido amplio de la responsabilidad: "donde hay acción hay responsabilidad"*

**7.7.- Las cuestiones de la responsabilidad:**

a) *¿Quién es responsable? sujeto y acción: la responsabilidad más allá de los límites ilustrados de la conciencia*

b) *¿De qué es responsable?*

c) *¿Tiene algún límite la responsabilidad en sentido amplio? Límites de la responsabilidad: la causalidad natural*

d) *¿Ante quién es responsable? Las generaciones futuras como referencia moral*

e) *¿En nombre de qué es responsable? Los fines de la responsabilidad*

f) *La pregunta ética ligada al futuro: ¿qué tipo de humanidad es digna de ser preservada?*

**7.8.- Problemas que plantea una concepción amplia de la responsabilidad**

**7.9.- Conclusión: de la imputación culpable a la prudencia responsable, pasando por el deber de solidaridad para con las generaciones futuras**

## 8.- RESPONSABILIDAD FRENTE A LA UTOPIA

8.1.- Critica del utopismo marxista

8.2.- La incapacidad de los regimenes políticos para orientar el progreso tecnologico

8.3.- Futurologia del deseo imaginado (Bloch) versus futurologia de la advertencia (Jonas)

8.3.1.- Critica a la utopia del "hombre autentico" venidero

8.4.- Critica al meliorismo y a la prometeica arrogancia del utopismo tecnologico: primacia de la responsabilidad sobre la esperanza

## CONCLUSIONES Y VALORACION CRITICA

### APÉNDICE

#### DEMARCACIÓN CRÍTICA DE LA POSICIÓN JONASIANA FRENTE A OTROS PLANTEAMIENTOS

1.- La crisis del humanismo provocada por la ciencia moderna

2.- De la ontología fundamental heideggeriana a la antropotecnica jonasiana

2.1.- Jonas fuera de la senda de Heidegger

2.2.- La cuestion de la humanitas planteada por la tecnociencia moderna. El ser del hombre entre la nada y la eternidad

3.- Recusacion del antropocentrismo y la opcion por la "ecologia profunda": el sentido de una "ecologia profunda": H. Jonas versus P. Singer

3.1.- Objeciones al planteamiento de Peter Singer

3.2.- Valoracion critica

4.- La apuesta por la libertad: dejar ser al hombre

5.- Indagar el sentido del ser humano como exigencia etica

#### BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

A) REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS DE HANS JONAS

B) OBRAS DEL "CORPUS" CLASICO

C) OBRAS INSTRUMENTALES:

C.I) MONOGRAFIAS

C.II) ARTICULOS, ENTREVISTAS Y OTRAS REFERENCIAS

#### ESTADO ACTUAL DE LA BIBLIOGRAFIA JONASIANA

A) LIBROS

B) ARTICULOS

C) ARTICULOS, RECENSIONES Y OBRAS EN FRANCÉS, INGLÉS, ALEMÁN, ITALIANO Y CASTELLANO ENTERA O PARCIALMENTE DEDICADAS A LA OBRA DE HANS JONAS

D) ENLACES WEB SOBRE HANS JONAS

## Agradecimientos

Al elaborar este trabajo de investigación he contado con valiosos y generosos apoyos. Haber llegado hasta aquí debe mucho a muchas personas, que de modos diferentes han contribuido a su culminación.

A D. José A. Pérez Tapias, Director de la Tesis, deseo expresarle mi gratitud por la buena acogida que dispensó desde el primer momento a este proyecto, por sus consejos y observaciones, por abrir caminos de lectura y reflexión que han devenido cruciales. Igualmente por todo el tiempo dedicado a examinar, revisar y aquilatar las diferentes versiones del texto que se han ido jalonando hasta alcanzar el que hoy se presenta.

A los profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada quienes nos alentaron a la reflexión a través de su excelente y fértil magisterio.

A D. Pedro Cerezo, D. Tomás Moreno, D<sup>º</sup> Illana Giner, D. Alfredo Marcos, los compañeros del Departamento de Filosofía del Instituto "F<sup>º</sup> Javier de Burgos" con los que he debatido mucho sobre distintos aspectos de la filosofía de Hans Jonas. A todos ellos deseo hacerles llegar mi agradecimiento porque despertaron mi interés hacia determinados problemas y cuestiones centrales de este trabajo.

No quisiera dejar pasar la ocasión de agradecer la inmensa fortuna de tener amigos para toda la vida, José M<sup>º</sup> y M<sup>º</sup> Carmen.

A José Antonio Ruíz quien siempre escuchó con atención mis descubrimientos y avances por el horizonte jonasiano.

Gracias también a mi madre y a Paco por su imperecedera guía moral y educación en el esfuerzo y sacrificio por los demás.

Y aquellos que ya no están con nosotros, mi padre y Maruja cuyas vidas han sido un ejemplo de virtud y señoría humana.

Pero muy especialmente, a Lourdes por su apoyo incondicional y su infinita paciencia, y a nuestros hijos Pablo y Javi.

A todos, gracias de corazón.



ALGUNAS REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DE HANS JONAS Y ABREVIATURAS UTILIZADAS

<i>La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo.</i> trad. Menchu Gutiérrez. Siruela. Madrid, 2000	RG
<i>La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística.</i> trad. Jorge Navarro Pérez. Intitució, Alfons el Magnàmin, Valencia, 2000.	GE
<i>El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica,</i> trad, Javier M <sup>º</sup> Fernández Retenaga, Herder. Barcelona, 1995	PR
<i>El principio de vida. Hacia una biología filosófica,</i> Trad. J. Mardomingo Sierra, Trotta, Madrid, 2000	PV
<i>Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos,</i> trad. Illana Giner Comín, col., Clásicos del pensamiento, ed. Los libros de la catarata. Madrid. 2001	CPF
<i>Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad,</i> trad. Carlos Fortea Gil, Paidós, Barcelona, 1997.	TME
<i>Pensar sobre Dios y otros ensayos,</i> trad. Angela Ackermann. Herder, Barcelona, 1998.	PSD
<i>Memorias,</i> trad., Illana Giner Comín, Losada, Oviedo, 2005	<i>Memorias</i>
<i>Poder o impotencia de la subjetividad,</i> trad., Illana Giner Comín, Paidós, Barcelona, 2005	IS

Nota: Todas nuestras citas han sido traducidas de los textos originales salvo indicación expresa en sentido contrario.



Centrándonos en la noción de responsabilidad pretendemos ofrecer una visión estructurada de la obra jonasiana, que permita dar cuenta de su análisis de porqué el cambio y transformación operado en la acción tecnológica -- como expresión de una prometeica voluntad de poder cada vez más absoluta --, acaba por no reconocer más valores y metas que los que ella misma genera. Así, la vulnerabilidad de la naturaleza aparece en un contexto nihilista, es decir, desprovista de cualquier límite ontológico y axiológico. En este contexto el hombre de la era de la civilización tecnológica se concibe a sí mismo como la única referencia posible de forma que, sustentando el enorme poder que la tecnología le otorga, puede llegar a poner en juego la propia condición humana. Jonas advierte de la necesidad de una ética que esté a la altura del poder tecnológico desplegado, pues las exigencias crecen proporcionalmente al poder desarrollado; una ética que aliente el sentido de la responsabilidad para salvaguardar la esencia y existencia de la humanidad. La conciencia de la vulnerabilidad de la naturaleza, así como los riesgos y peligros creados por la acción tecnológica han incitado a Jonas a proponer una ética sobre la base de unos imperativos cuyas prescripciones ordenan "que la humanidad sea posible", que no se cierre el horizonte de la continuidad indefinida de la vida en la tierra, en definitiva unos imperativos que se adecuen a las nuevas dimensiones de la responsabilidad; y que son la expresión de una exigencia ontológica y una obligación moral para con las generaciones futuras.

La ética propuesta por Jonas está fundada sobre la concepción teleológica de la naturaleza, entendida ésta como un valor que interpela a la responsabilidad del hombre para que se haga cargo de su preservación. Este nuevo concepto de responsabilidad ya no se fundamenta únicamente en el nexo causal que vincula el sujeto y sus acciones, sino más bien, en el ser valioso y vulnerable del que surge una exigencia ética que nos compele a hacernos cargo de él. Este ser, como es lo viviente en su fragilidad esencial, está bajo el ámbito de nuestra acción y expuesto a nuestro poder, y confiado al mismo tiempo a él, que como ser valioso y percedero apela a nuestro actuar. Su apelación nos recuerda nuestro deber de garantizar su existencia, de manera que la responsabilidad nace como una exigencia ética fundada sobre un sí dicho al ser. En el planteamiento de Jonas la ética remite a la metafísica en tanto que doctrina del ser, y de la que la idea de hombre forma parte esencial. En lugar de un estado dado, el ser se ha convertido en un acontecer, en una posibilidad que debe ser realizada siempre en lucha con el no ser. Más, siendo el valor fundamental el privilegio del ser sobre el no-ser, hay un deber que se impone como un imperativo, "que la humanidad siga siendo posible", y ese imperativo ese encuentra inscrito en el ser mismo.

La ética jonasiana concede una nueva dimensión a la responsabilidad al proyectarla hacia el futuro, haciendo posible un sentido prospectivo de la misma. Ésta es, sin duda, una de las aportaciones más originales; en efecto, lo que considera la ética de cara al futuro no es ya la actuación en su sola dimensión individual, sino que adquiere mayor importancia y protagonismo la acción colectiva y el sujeto colectivo, la responsabilidad por las generaciones futuras, la precariedad de la naturaleza, es decir, se trata de cuestiones que plantean nuevos problemas a las teorías éticas tradicionales, y para las que la reflexión jonasiana abre vías de solución.

Si la ética tradicional consideró que los efectos de nuestras acciones tenían un alcance limitado, que se decidía en el contexto próximo, y las acciones éticas tenían como su contenido genuino las relaciones entre seres humanos, todo esto ha cambiado profundamente como consecuencia de la enorme magnitud alcanzada por la acción tecnológica. Sus dimensiones se han hecho globales, planetarias, y sus efectos se han dilatado cada vez más en el tiempo y en el espacio. Las nuevas posibilidades que brindan las tecnologías son cada vez mayores, cómo mayor es el poder creador y transformador que éstas otorgan al hombre. Pero, igualmente, se abren nuevos riesgos y amenazas en la configuración técnica del mundo y en nuestra autocomprensión ética como seres humanos. El peligro deriva no tanto de cualquier efecto de su funcionamiento cuanto de la magnitud de su éxito. Como dice Jonas, la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza, o la amenaza ha quedado indisolublemente asociada a la promesa. Se nos advierte de los peligros de una libertad sin *telos*, de un progreso ciego, huérfano de valores que orienten el desarrollo tecnocientífico y en el que se halla comprometida la naturaleza y condición humana. En definitiva, nos previene contra el nihilismo como raíz profunda y verdadera causa de nuestra crisis cultural. Pues, al privarnos de una "imagen de la humanidad", se hace imposible la pregunta ética fundamental: "¿por qué es necesario que la humanidad sea?". La preservación de la humanidad se convierte en el principal mandato de su ética. La vida humana esta siendo cuestionada por las actuales tecnociencias. Por eso insiste Jonas en que a diferencia de las éticas anteriores, hoy es más necesario que nunca considerar como objeto de la ética la dignidad de la vida humana, el futuro remoto y garantizar la existencia de las generaciones venideras.

Los contenidos de nuestro trabajo han quedado estructurados de la siguiente manera: el capítulo primero presenta algunos apuntes biográficos y bibliográficos que nos permiten situar la obra de Jonas en el contexto histórico-filosófico del siglo XX, un siglo cruel, marcado por la II Guerra Mundial, la terrible experiencia de ese "escombro civilizatorio" que supuso Auschwitz – donde murió su madre --; y desde un punto de vista filosófico, destacan la influencia del teólogo Rudolf Bultmann y de los filósofos M. Heidegger y H. Arendt. Tras la contextualización abordamos las distintas recepciones que se han hecho de su obra. El abanico de interpretaciones va desde los que han intentado una interpretación global, vertebrada en torno a un hilo hermenéutico, como el de la superación de los dualismos (N. Frogneaux) o el concepto de libertad (M.G. Pinsart), o el valor (O. Depré),

hasta aquellos que han recusado parcialmente el proyecto filosófico jonasiano, proponiendo un cambio de registro epistemológico (D. Müller). Los capítulos segundo y tercero se centran en el análisis de los trabajos sobre el gnosticismo y de la filosofía de la vida respectivamente, y su culminación en la ética. Se ofrece una aproximación a la mayoría de los temas que posteriormente retomará con vistas a la ética de la responsabilidad. Pero, sobre todo, habría que reparar en la fenomenología de la vida como una dehiscente emergencia de seres y capacidades de acuerdo con una orientación teleológica que tiene su culminación ontológica en el ser humano, como ser dotado de poder, libertad y responsabilidad. Y todo ello para propiciar una articulación entre la ontología y la ética. El cuarto capítulo se adentra en las relaciones entre ciencia, técnica y tecnociencia, las actitudes y retos del desarrollo tecnológico. La acción tecnológica ha propiciado una capacidad de transformación que no tiene precedentes; la ampliación del radio de nuestras acciones ha generado nuevos ámbitos de fragilidad y responsabilidad; y todo ello nos permitirá comprobar hasta qué punto son acertados los análisis de Jonas de las peculiaridades del poder tecnológico y la necesidad de un nuevo modelo ético.

Los capítulos quinto, sexto y séptimo centran el núcleo esencial de nuestra investigación, entre cuyos temas destacan: la consideración de los resortes que empujan a Jonas a construir una nueva ética, tales como la transformación de la acción humana como resultado del poder tecnológico y la toma de conciencia de la vulnerabilidad de la naturaleza; la "heurística del temor", que al situar la responsabilidad en el horizonte lejano nos obliga a anticipar futuros contingentes y suministra una regla pragmática para hacer frente a la incertidumbre. La confrontación del imperativo de responsabilidad con el kantiano nos ha permitido subrayar el fondo ontológico y heterónimo de dicho imperativo, junto con el papel coadyuvante del sentimiento en la acción moral; y el recurso a la prudencia como criterio mediador --que hunde sus raíces en la tradición que se remonta a Aristóteles--, entre las posibilidades que al hombre ofrece la tecnociencia y el universo simbólico del sentido. Es decir, la prudencia aparece como vía intermedia entre los avances que la tecnociencia ofrece al hombre y la sujeción a un principio de humanidad, que salvaguarde su dignidad. El capítulo sexto, centrado en una pieza clave del sistema ético jonasiano, pretende situar en sus justos términos la fundamentación jonasiana de la ética. Allí hemos defendido que pese al fondo religioso de su filosofía se trata de una fundamentación racional, que no incurre en la falacia del naturalismo y que logra articular su argumentación sobre los conceptos de fin, bien y valor. El capítulo séptimo versa sobre una de las aportaciones más genuinas y originales, y que mayor trascendencia han tenido: se trata del sentido de la responsabilidad en el horizonte futuro, para con las generaciones venideras. Paradójicamente, podemos más que sabemos, la acción tecnológica propaga sus consecuencias en el futuro sin que sea posible establecer nexos causales con certeza suficiente para imputar la acción y, sin embargo, debemos asumir las consecuencias de nuestro poder desplegado hacia el futuro.

El capítulo octavo confronta el "principio de esperanza" con el "principio de responsabilidad" sobre el fondo de la crítica a la utopía. Frente a la

futurología del deseo imaginado (Bloch), Jonas propone la futurología de la advertencia. Frente al sueño utópico de la sociedad del “ocio” y el advenimiento del “hombre auténtico”, Jonas propone hacerse cargo del presente para garantizar el futuro siempre abierto, aceptando al ser humano en su radical finitud y ambigüedad constitutivas, es decir, frente a la utopía, responsabilidad. Finalmente, tras el apartado dedicado a las conclusiones y evaluación crítica de las aportaciones, las luces y sombras del pensamiento jonasiano; hemos incluido un apéndice dedicado a las implicaciones antropológicas de la ética jonasiana y su demarcación crítica frente a otras posiciones. Las posibilidades de las tecnociencias cuestionan cada vez más nuestra autocomprensión como seres humanos, de ahí que la cuestión del sentido del ser humano se imponga como una apremiante exigencia ética. Culminamos nuestro trabajo con el repertorio bibliográfico utilizado y el estado actual de la bibliografía sobre Hans Jonas.

En resumen, tres son los objetivos que se pretenden con esta investigación, si bien para cubrir estos objetivos se atenderá especialmente a cuestiones como las que a continuación se señalan:

1. Exposición y valoración crítica de la ética de Hans Jonas.
  - 1.1. ¿Hasta qué punto los análisis de Hans Jonas de la situación actual con relación a las peculiaridades de la tecnología hacen necesaria una nueva propuesta ética basada en la responsabilidad frente a la supuesta insuficiencia de las éticas anteriores?
  - 1.2. ¿Cómo logra Jonas articular la crítica al poder amenazante de la técnica con el pensamiento ecológico del cuidado y preocupación de la naturaleza y del ser humano? ¿Se confunde el *principio de responsabilidad* con el principio de precaución?
  - 1.3. ¿Hasta qué punto la ética jonasiana supera el reduccionismo antropocéntrico que según él padecen las anteriores éticas? Aún cuando se haya extendido el objeto de la moral a la biosfera pero manteniendo al hombre como su protagonista y ser más valioso, ¿no es una forma de antropocentrismo?
  - 1.4. Jonas defiende la posibilidad de una ética de cara al futuro. La pregunta kantiana “¿Qué debo hacer?” dependerá, obviamente, de lo que realmente el hombre sea capaz de hacer. La pregunta ética ligada al futuro y a la técnica ya no es sólo ¿qué debo hacer?, sino que incluye nuestra autocomprensión ética como seres humanos: ¿qué vamos hacer del hombre?, ¿qué tipo de hombre vamos a construir? El futuro nunca ha estado tan abierto como hoy cuando sabemos que depende de nuestra propia producción.
  - 1.5. Problemas relativos a la determinación de la responsabilidad. Se puede ser responsable por algo que aún no ha acontecido, ¿pueden las generaciones actuales sentirse responsables de las consecuencias de sus acciones presentes si aún, no han acontecido? ¿Se puede, acaso, establecer un nodo causal con certeza suficiente como para que realmente sean responsables? ¿Cuál es el alcance de la responsabilidad hacia el futuro? Parece que

Hans Jonas defiende que la responsabilidad colectiva actual tiene una extensión temporal universal. ¿Puede ser la responsabilidad indefinida temporalmente?

- 1.6. Hasta qué punto y en qué medida la propuesta jonasiana resuelve de manera solvente las cuestiones de la responsabilidad: a) ¿quién es responsable? Es decir, cuáles son las relaciones del sujeto y acción, y en qué consiste la responsabilidad más allá de los límites ilustrados de la conciencia. Cómo determinar al sujeto de la responsabilidad una vez que las consecuencias de las acciones parecen diluirse en un futuro. La apelación que hace Jonas al colectivo, al todo, ¿a quién se refiere? Al complejo macrotécnico, al poder político, ¿cabría dicha responsabilidad en los supuestos de responsabilidad sin sujeto? b) ¿De qué es responsable? c) ¿Tiene algún límite la responsabilidad en sentido amplio? d) ¿ante quién es responsable? Las generaciones futuras como sujeto moral. e) ¿en nombre de qué es responsable? Los fines de la responsabilidad. f) la pregunta ética ligada al futuro: ¿Qué tipo de humanidad es digna de ser preservada?
- 1.7. En cuanto a la crítica a la utopía: ¿por qué Jonas ataca a la utopía, sobre todo, si tenemos en cuenta que la utopía está, en el fondo, como una tendencia latente en el desarrollo tecnológico?, ¿es posible una humanidad sin utopía, requerida y ocupada sólo por las tareas del presente, sin que por otra parte, ella misma sea desahogada?, ¿no hay algo valioso y recuperable en eso que Bloch denominaba "principio de esperanza"?, ¿acaso, no hay verdadera necesidad vital, existencial e incluso una dimensión ética en la utopía digna de ser considerada?, y, finalmente, ¿es qué no es posible conciliar el principio de esperanza con el principio de responsabilidad?
2. Clarificación de la relación de la ontología, ética y metafísica tal como Jonas la concibe.
  - 2.1. ¿En qué sentido afirma Jonas que es necesaria la metafísica para la ética?
  - 2.2. En cuanto a los problemas relativos a la fundamentación ética ensayada por Jonas, cabría plantearse si la ética --como pretende-- puede tener un fundamento ontológico, y que además, sea naturalista. ¿Hasta qué punto no reproduce Jonas una nueva versión de la falacia naturalista al creer derivar del mismo ser de la naturaleza, determinadas normas y deberes, como si la naturaleza pudiera instruirnos acerca de cual deba ser el comportamiento correcto?
  - 2.3. Mostrar como los diferentes sentidos abiertos por Jonas para la noción de responsabilidad (responsabilidad formal y sustancial, responsabilidad como prudencia y cuidado, como sentimiento, responsabilidad como imperativo moral, responsabilidad ontológica por la idea de hombre, responsabilidad parental, sentido prospectivo y sentido metafísico de la responsabilidad) la convierten en un verdadero principio, que abarca las amplias dimensiones de la naturaleza, del hombre, lo divino y el ser mismo, dotando a dicho principio de un inédito alcance metafísico.
3. Señalar las fuentes de las que se nutre la filosofía jonasiana y confrontarla con algunos autores con los que Jonas entra en debate.

- 3.1. Mostrar la influencia que recibe de Heidegger.
- 3.2. Diferenciar el neofinalismo jonasiano del finalismo o teleología aristotélica.
- 3.3. Confrontar el imperativo ético kantiano con el imperativo de la responsabilidad jonasiano.
- 3.4. Confrontación de la crítica a la utopía en E. Bloch (futurología del deseo imaginado) y H. Jonas (futurología de la advertencia como prospectiva científicamente instruida).
- 3.5. Contraponer la postura de Hans Jonas en torno a la "ecología profunda" con la defendida por Peter Singer.

En cuanto a los antecedentes o estado de la cuestión, no existe actualmente (en el momento en que se finaliza este trabajo) en nuestro país una obra dedicada íntegramente al conjunto de la producción filosófica de Hans Jonas. El tratamiento más habitual que se ha venido practicando de su obra se ha centrado en el tema ético tal como él lo aborda en su obra *El principio de responsabilidad Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Sin embargo, una consideración más cabal del tema requiere incardinarlo en el conjunto de su producción filosófica. La obra de Jonas nos permite asomarnos a otras muchas ventanas temáticas y asuntos filosóficos de enorme relevancia. La novedad de sus ideas sobre la técnica, la experiencia de la vulnerabilidad, la ampliación del sentido de la responsabilidad hacia el futuro, la crítica a la idea de progreso, a la utopía y la osadía de su proyecto fundacional; convierten a su obra en una gran aventura del pensamiento.

El pensamiento de Jonas ha tenido una amplia resonancia en Alemania, se ha prolongado en Francia, y en menor medida en Estados Unidos. La mayor preocupación de sus críticos y estudiosos del pensamiento jonasiano se ha centrado en los temas éticos, su orientación fenomenológica, la dimensión ecológica de su pensamiento, el problema de su fundamentación ontológica, el neofinalismo recogido en *El principio de vida. Hacia una biología filosófica*, la confrontación con Heidegger, con K.O. Apel sobre la necesidad de una fundamentación última (metafísica) de las normas; con E. Levinas sobre la noción de responsabilidad, la crítica a la pretendida metafísica jonasiana que ofrezca un saber unitario del hombre y de la naturaleza. Consideramos que sería muy provechoso prolongar el debate con la obra de Jonas teniendo en cuenta las aportaciones de sus críticos.

Pretendemos que nuestra investigación resulte original al ofrecer desde un nuevo punto de vista, una perspectiva del conjunto de su producción filosófica, una visión integradora de los diferentes temas abordados por H. Jonas: gnosticismo, dualismo, nihilismo, vitalismo, desarrollo tecnológico, futuro y utopía, y ética de la responsabilidad. Y todos ellos vertebrados en torno a la noción de responsabilidad. Una visión que determine sus fuentes, confronte su posición con la de otros autores y clarifique sus repercusiones posteriores.

“Por lo que respecta a cada uno de nosotros, la certeza de que sólo estamos aquí de paso y que el tiempo que esperamos estar aquí tiene un límite innegociable, es incluso necesaria como estímulo para contar nuestros días y vivirlos de tal manera que se cuenten por sí mismos”.

Hans Jonas, *Memorias*

Difícilmente podremos valorar el alcance de una propuesta filosófica sin conocer su incardinación socio-histórica. Por ello comenzamos considerando algunos apuntes biográficos<sup>1</sup> de Hans Jonas con objeto de contextualizar su producción filosófica y mejor comprender los temas que vertebran y dan coherencia a toda su obra. Aunque se mencionen como etapas intelectuales – la primera dedicada al estudio del gnosticismo, la segunda al tema de la biología filosófica y la tercera dedicada al tema ético – no deben entenderse como compartimentos estancos, sino que los distintos temas: gnosticismo, nihilismo, vitalismo, técnica y ética aparecen como ejes vertebradores que permiten comprender su obra como un todo estructurado y coherente que va desde el análisis del gnosticismo hasta su propuesta de la ética de la responsabilidad. Tal como lo expresa Lore Jonas: “En la trayectoria de mi esposo distingo tres fases. A su trabajo sobre la *Gnosis y espíritu tardoantiguo* él lo denominaba su “examen oficial”: una labor histórica. En *Organismo y libertad* se concentró en el presente y en *El Principio de responsabilidad* expresó su preocupación por el futuro.”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Sobre los datos biográficos y bibliográficos aquí referidos he tenido en cuenta las siguientes referencias: Jonas, Hans: *Memorias*, trad. Illana Giner Comín, Losada, Oviedo, 2005. Otra importante contribución es la de Wiese, Christian, (ed.) *Hans Jonas: Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*. Insel Verlag, Frankfurt, 2003. En esta obra Jonas cuenta su vida, una vida que casi ocupa el siglo XX por entero. Hace un repaso de un tiempo crucial para la historia de Occidente. Otras referencias sumamente útiles para conocer su periplo intelectual es la entrevista que Jean Greisch y Erny Gillen realizaron al filósofo el 14 de julio de 1990, y cuyo texto aparece recogida con el título “De la Gnose au Principe responsabilité. Entretien avec Hans Jonas” en *Esprit*, nº 171, mayo, 1991. También como referencia de primera mano cabe citar la conferencia “Wissenschaft als persönliches Erlebnis” traducida al castellano como “Ciencia como vivencia personal”, y que aparece en el compendio, Hans Jonas, *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, ed. Los libros de la catarata, Madrid, 2001. (En adelante se citará CPF) Una versión de esta conferencia puede encontrarse en la revista *Er*, II/2000, nº 28. Además, resultan muy ilustrativas estas otras. La introducción de Andrés Sánchez Pascual al libro de Jonas, PR, pp 5-11. La intervención de Robert Steuckers à l'Université d'été de "Synergies Européennes", Pérouse, juillet 1999 el cual analiza las obras de Franz Josef WETZ, *Hans Jonas zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1994, Eric Jakob, *Martin Heidegger und Hans Jonas. Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation*, FranckeVerlag, Basel, Tübingen, 1996. Con motivo del centenario de su nacimiento se celebró un congreso, en cuya página web, se ofrece abundante información sobre Hans Jonas, cuya dirección es la siguiente: <http://www.hans-jonas-jahr.de/> Finalmente, aunque no por ello menos importante resulta la página que la Universidad de Berlín dedica a Jonas, <http://www.hans-jonas-zentrum.de/> consultado 3 de febrero de 2004.

<sup>2</sup> *Memorias*, p. 11

### 1.1.- Primera etapa de su vida intelectual: Gnosticismo y nihilismo

Hans Jonas nació en 1903 en Mönchengladbach (Alemania) Era de familia y confesión judías. De entre sus primeras lecturas destacan, como buen judío, la lectura de los profetas de Israel, constituyendo el material de su primer ensayo sobre la ética de los Profetas. Además, también encontraba interesante la filosofía india y la historia de las religiones en general. El *Así habló Zaratrustra* de Friedrich Nietzsche también formó parte de sus lecturas. Sin embargo, mucho más decisiva fue la obra *Tres palabras sobre el judaísmo* y *La leyenda de Baal Shem* de Martin Buber, quien le condujo al sionismo, acrecentado posteriormente por los acontecimientos de la época y la violencia antisemita destapada con el nazismo. Pero, sin duda, una importante influencia fue la obra de Kant<sup>3</sup>.

En 1921 comienza sus estudios filosóficos en la Universidad de Friburgo, los tres años siguientes estudió también en la Universidad de las Ciencias del Judaísmo, en Berlín. Durante toda su vida mantuvo un enorme interés por la teología judía. Pero fue en Friburgo donde ejercía un profesor entonces casi desconocido, Martín Heidegger, el filósofo de la "Selva Negra" quien ejerció sobre él verdadera fascinación. Fue su maestro decisivo, le rindió un vibrante homenaje – realizado después de su ruptura con Heidegger por su adhesión al régimen nacionalsocialista -- que puede considerarse como un profundo y auténtico testimonio de respeto de un discípulo a un maestro; aunque no le haya seguido ciega y acríticamente en todos sus puntos.

En 1924 Heidegger se trasladó a la Universidad de Maburgo y Jonas siguió a su maestro. Allí conoce a la segunda celebridad intelectual que influyó poderosamente en él, Rudolf Bultmann. Con H. Arendt-- de quien dice Jonas fue la mejor amiga que tuvo nunca<sup>4</sup> -- coincidió durante los seminarios neo-

<sup>3</sup> Según confiesa en sus memorias: "ya no recuerdo cómo Kant fue a parar a mis manos, y en concreto la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (me imagino que el pretencioso título me indujo a ello). La *Crítica de la razón pura* estaba muy lejos de mi horizonte de comprensión. Pero la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* era otra cosa: al fin y al cabo, la moral kantiana se infiere de algún modo del espíritu bíblico, y no cabe duda de que el imperativo categórico y la voz del Sinaí están relacionados de algún modo" Cfr. Jonas, H., *Memorias*, cit., p. 73

<sup>4</sup> Así lo manifiesta en el artículo: "No podemos hipotecar la vida apoltronándonos tranquilamente" en Jonas, H., *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, trad. Illana Giner Comín, ed Los Libros de la Catarata, col., Clásicos del pensamiento, Madrid, 2001, pp.84-85 Aquí encontramos las siguientes impresiones de Jonas sobre estos tres autores: "[...] Bultmann era un hombre mucho más noble que Heidegger, mucho más puro. Bultmann también tomó partido por mí, por mí, su alumno judío, lo que es algo paradójico. Aparece alguien en su seminario sobre el Nuevo Testamento que no es teólogo, que no es cristiano..., pero Bultmann sentía una amistad paternal hacia mí. Fuera de eso, tengo que agradecerle el tema de mi actividad investigadora posterior, a saber, la Gnosis. De este modo se llegó a la extraña situación en la que yo hacía mi tesis doctoral con Heidegger, pero sobre un tema que era bastante desconocido para él ... Eso fue un arreglo entre Heidegger y Bultmann, allí en Maburgo"

A la pregunta del entrevistador sobre si el carácter de Heidegger era más frío que el de Bultmann, responde: "Era muy difícil decir qué es lo que Heidegger sentía en realidad. Naturalmente que lo que decía en la cátedra, se lo escuchaba uno e intentaba entenderlo lo mejor que podía, y aprendía sobremanera de ello. Pero lo que de veras ocurría en su interior, nunca lo tenía demasiado claro.

Tampoco humanamente. O sea: ¿qué opina en realidad de uno? Sí, humanamente era curioso, escuchaba con gusto que le pasa a otros, a veces te sondeaba... ¿cómo era Heidegger? No se sabía a ciencia cierta. De algún modo tenía la sensación de que vivía en su mundo de las ideas y lo personal-humano permanecía bastante inaccesible a sus alumnos. Pero tampoco estoy seguro. Era muy reservado." p. 84

testamentarios de Bultmann. Su primera publicación fue un trabajo sobre el problema de la libertad en san Pablo y san Agustín.

De Bultmann recogió su gran aportación, la desmitologización, a la que Jonas dará un mayor alcance al proyectarla sobre la teoría de la interpretación y con relación a la ciencia moderna. La desmitologización persigue dos objetivos diferentes pero complementarios. El primer objetivo es liberar al texto de todas las trabas para favorecer una lectura "existencial", es decir la lectura según su sentido auténtico. El segundo objetivo consiste en consecuencia en eliminar los obstáculos que comprometen la posibilidad de la fe; esos obstáculos resultan del conflicto entre expresiones mitológicas y la concepción moderna del mundo, en virtud de los cuales se declara inaceptables tales contenidos míticos. Hay que reseñar que en el contexto de la desmitologización los dos componentes son complementarios, ambos convergen para la posibilidad y efectividad de la fe. En el primer caso, se trata de salvar la posibilidad de la fe; en el segundo, alcanzar su contenido auténtico. La desmitologización es pues, un método hermenéutico, es decir un procedimiento para interrogar los textos acerca de aquello que concierne a la existencia humana. Esta hermenéutica, mantiene Jonas, no esta reservada sólo a los textos teológicos, siendo su tarea desvelar los sentidos de contenidos mitológicos. La desmitologización (*Entmythologisierung*) había sido el medio empleado por Bultmann para comprender el ser humano que se presenta en los textos sagrados. Es el método por el cual intentará leer la fe cristiana como exigencia moral, con la intención de que resulte aceptable para el hombre moderno. La desmitologización, por tanto, representa una

"interpretación de la carga mítica de las Sagradas Escrituras que posibilite la aparición en primer plano de las experiencias, tendencias fundamentales y orientaciones vitales de la existencia humana que están ocultas en el mito. De esta manera, el Cielo se convierte en esperanza, en seguridad, una confianza que nos libera, ya en esta vida terrenal y efímera, de la preocupación (*Sorge*) por el futuro. Del mismo modo, la Resurrección, que le parece bastante improbable desde el punto de vista histórico y cosmológico, se entiende como promesa de redención de esta vida penosa, de pecado y muerte"<sup>5</sup>

Otra de las celebridades filosóficas que más influyó en Hans Jonas fue E. Husserl, de quien dijo: "era el hombre que más perfectamente encarnaba la conciencia intelectual de la filosofía occidental de su época"<sup>6</sup>. Diferentes estudios inscriben su obra bajo la estela y la herencia de la fenomenología<sup>7</sup>. De alguna manera Jonas atribuyó al maestro de Friburgo la realización de su propio proyecto filosófico: rechazar el dualismo cartesiano de la *res cogitans* y de la *res extensa*. Y más aún cuando reconoce que en el corazón de la fenomenología de Husserl late la

---

<sup>5</sup> Jonas, H., CPF., introducción, p.12

<sup>6</sup> Jonas, H., « Edmund Husserl and the Ontological Question » en en *Études phénoménologiques*, 2001, (33-34), p. 5

<sup>7</sup> Véase Depré, O y Lories, D. (eds), « Hans Jonas dans le mouvement phénoménologique », en *Études phénoménologiques*, 2001, 33-34, pp. 3-162 ; y en Depré, O., *Hans Jonas*, Ellipses, París, 2003, pp. 6 y ss., de donde recogemos las ideas referidas a la influencia de Husserl.

presencia de un fundamento ético: “la idea de una responsabilidad absoluta”. Con sus palabras:

“[...] las influencias que nosotros ejercemos en la historia del mismo modo que nuestras responsabilidades éticas se extienden hasta confines tan alejados como los horizontes apuntados por la idea de una evolución de la humanidad” [...] Que yo sepa, ese principio ético-metafísico, como principio supremo de la filosofía, es innovación propia de Husserl”<sup>8</sup>

Aún más claramente, puede inscribirse la empresa jonasiana dentro de la estela del proyecto fenomenológico si atendemos a lo que Husserl sigue diciendo a propósito del progreso científico, en los términos de un derecho de la humanidad por venir. Sin embargo, con el paso de los años, Jonas confesará cuánto cambió la fenomenología desde sus años de formación para convertirse en una filosofía de la conciencia en detrimento de la realidad corporal. Lo que se cuestiona y crítica a la fenomenología pura es que la facticidad de lo biológico sea reducible a una descripción de lo dado en la conciencia. ¿Qué puede decir la fenomenología de tipo husserliano ante el enunciado “tengo hambre”? Suponiendo que haya una fenomenología de las sensaciones del hambre y de la saciedad, habría que ver qué nos puede decir sobre lo que realmente aquí se pone en juego. La fenomenología tiene el defecto de quedarse en mera descripción esencial de las cosas, y ha descuidado el elemento emancipador. No se trata sólo de saber cómo son las cosas para una conciencia subjetiva, sino que también es necesario que saber qué vamos hacer con ellas, integrarlas dentro de un proyecto de emancipación y liberación. En esta línea van los reproches de Jonas a la fenomenología de Husserl: que se limitara a la conciencia pura y dejase fuera la exterioridad, la corporeidad y las relaciones en que se desenvuelve. Heidegger<sup>9</sup> intentó superar el planteamiento husserliano con su ontología fundamental y análisis existencial llevado a cabo en “*Ser y Tiempo*”. Sin embargo, Jonas considera que no llega a dar el paso desde una ontología del ser-ahí a una ética del comportamiento.

Así pues, no se puede olvidar que en los supuestos de la filosofía de Jonas se encuentra la fenomenología de Husserl y sobre todo Heidegger: de quien recoge la aplicación de los existenciales al viviente, así como la crítica a la técnica como agresión a la naturaleza, y sobre todo, la recusación del subjetivismo moderno y voluntarismo humanista como epicentro del nihilismo que anida en la voluntad de poder de la acción tecnológica.

## 1.2.- La segunda etapa: Organismo y libertad

En 1933, año de la ascensión de Hitler al puesto de canciller y con la llegada del nacionalsocialismo al poder, Jonas se vio obligado a abandonar Alemania truncando su carrera académica. La ley para la Reconstitución de la Función Pública Alemana expulsaba a los judíos de los cargos universitarios. Frente a

---

<sup>8</sup> Depré, O., *Hans Jonas*, Op. Cit., p. 7. Confróntese con el apartado de este trabajo 3.10 “La inmortalidad de las acciones humanas y la responsabilidad como principio metafísico”

<sup>9</sup> La crítica de Heidegger a Husserl puede verse en Rodríguez García, R. *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Cincel, Madrid, 1987, pp. 50 y ss.

muchos de sus amigos que pensaban que la dictadura sería breve, Jonas al despedirse de ellos, les dijo: “no volveré a poner los pies en este país a no ser como miembro de un ejército armado” Esta profecía se cumpliría doce años más tarde<sup>10</sup> Jonas deja Alemania y comienza un amargo exilio. En 1933, tras una breve estancia en Inglaterra, se trasladó a Israel, participa en la vida política judía, ingresa en la Haganah – una organización judía de autodefensa – en la que permaneció como oficial de artillería hasta 1949.

Las emigraciones forzadas y la vida militar interrumpieron su quehacer filosófico y dieron lugar a la ruptura personal con M Heidegger, sobre todo después del famoso discurso del rectorado, donde el filósofo de la Selva Negra mostró su adhesión al régimen nacionalsocialista<sup>11</sup>. Pero, a pesar de todos los reproches, no se puede hablar de una ruptura total en el orden filosófico; aunque sí de importantes y sustantivas diferencias.

Al comenzar la II Guerra Mundial se incorporó como voluntario en la Brigada Judía de la armada británica evitando un puesto en los servicios de inteligencia militar para luchar en el frente británico contra los nazis; partió bajo las ordenes del comandante Montgomery, a la conquista del norte de África (Egipto, Libia, Túnez) y estuvo en los desembarcos de Sicilia y en Italia. Jonas, en la primavera de 1945 tomó parte en la liberación de Alemania, y como había prometido a sus amigos, no regresaría al suelo alemán sino como soldado de un ejército liberador. A su vuelta a Jerusalén en 1945 recibió la terrible noticia de que su madre había sido asesinada en el campo de concentración de Auschwitz, mientras que su padre falleció en 1937.

Jonas ha explicado cómo esta segunda etapa se preparó ya durante su vida de soldado en la segunda Guerra Mundial. Como relata su esposa, “en su época de militar, lejos de las bibliotecas, meditó por motivos evidentes – la mutilación y la muerte estaban cerca --, sobre la vida, y de ahí surgió su interés por las Ciencias Naturales. Cumpliendo sus deseos, le envié al campo de batalla bibliografía fundamental sobre – Charles Darwin, Aldous Huxley, John Haldane y muchos otros --, todo lo que se podía conseguir entonces en Palestina. Los resultados de esta investigación se concentraron al principio en

---

<sup>10</sup> Jonas, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, trad. Javier M<sup>o</sup> Fernández Retenaga, Herder. Barcelona, 1995, introducción, pp. 6-7

<sup>11</sup> El desencanto sufrido lo refiere Jonas en el cap. XI “El adiós a Heidegger” de sus “Memorias”, (Op., Cit., pp.323-334) y también en una entrevista, donde contesta a la pregunta: “¿Sufrió un desencanto cuando supo del discurso que pronunció Heidegger en Friburgo como rector? -- Fue para mí una decepción atroz, una amarga decepción, no sólo referida a la persona, sino a la fuerza de la filosofía para preservar a los hombres frente a algo así. Que la filosofía no tuviera la energía para proteger a Heidegger de esta aberración, lo percibí entonces como un fiasco de la filosofía. ¡Vaya bancarrota de la filosofía! No era posible. Todo proselitismo, toda claudicación, toda uniformización podían ser alegados por necesidad o cobardía...Pero que el pensador más importante, más original de mi tiempo participase, fue un golpe tremendo para mí” Extraído del ensayo: “No podemos hipotecar la vida, apoltronándonos tranquilamente” [1990] en *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Cit., pp. 81-86 El discurso que pronunció Heidegger como rector se ha traducido al castellano como: Heidegger, M., *La autoafirmación de la Universidad Alemana*, Tecnos, Madrid, 1989. Sobre la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo: Farias, V., *Heidegger y el nazismo*, Muchnick Editores, Barcelona, 1989; Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1993; Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1997. Muy interesante el artículo donde se aborda esta y otras cuestiones, ofreciendo una buena visión de conjunto, Sergio Pablo Fernández, *Heidegger y la Ética*, en <http://www.antroposmoderno.com/biografias/Heidegger.html>

“cartas formativas” que enviaba desde el frente y que más tarde dieron lugar al libro *Organismo y libertad*, que en ediciones posteriores pasó a titularse *El principio de vida*.<sup>12</sup> Alejado de la investigación histórica, sin bibliotecas, se ve remitido a lo más inmediato: el cuerpo, el organismo, cosas de las que sólo abstractamente había oído hablar en sus años universitarios. El problema del dualismo psicofísico, el tema de la vida con el que ya había tropezado en sus estudios sobre la gnosis antigua, se le presentó entonces como la tarea capital que era preciso resolver. Así lo manifiesta:

“Esta ocasión llegó con los años de soldado de la segunda guerra mundial, donde, 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 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 milenar, me pareció contradicho (refutado) 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”<sup>13</sup>

Representa el intento de estructurar una reflexión en torno a lo “orgánico”. En contacto con destacados representantes de las ciencias naturales, el planteamiento de Alfred North Whitehead en su tratado de ontología *Process and Reality: An Essay in Cosmology*<sup>14</sup> fue decisivo, Jonas culminó su tarea con

---

<sup>12</sup> Este hecho es referido por su esposa en el proemio de sus *Memorias*, Op. Cit. p. 10 Las “cartas formativas” enviadas a Lore Jonas durante la guerra, constituyen el embrión de todo su pensamiento y se encuentran en esta misma obra; pp. 377-415

<sup>13</sup> Jonas refiere las circunstancias en las que reflexiona y concibe su proyecto filosófico, ¡qué curiosa coincidencia con las circunstancias en las que Descartes medita sobre su método! (véase la segunda parte del “Discurso del método”). La cita esta tomada de Jonas, Hans “Ciencia como vivencia personal” trad. Illana Giner Comín, revista *Er*, II/2000, n° 28, p. 144

<sup>14</sup> Jonas reconoce la influencia que ejerció Whitehead: la cuestión de aquello que nos muestra la experiencia a través de la realidad física de una manera diferente a la ciencia. La naturaleza no debe entenderse como cosas o sustancias sino como un proceso, un devenir, un proceso incesante siempre en constante cambio. “Su poderoso tratado de ontología *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, (Whitehead, A. N. *Proceso y realidad*, Losada, Buenos Aires, 1956) desarrolla con una radicalidad sin parangón y con nuevos conceptos fundamentales (con conocimiento profundo de la física moderna), una doctrina del ser que intenta superar la “bifurcación del ser” (*bifurcation of being*), pensando todo ser, hasta sus elementos más simples, en categorías de lo orgánico, dotándolas con atributos de la interioridad. Este camino altamente especulativo (que recuerda en la historia de la filosofía a Leibniz y Spinoza) no pude seguirlo yo por diferentes razones. (...) pero siguiendo mi intuición inicial (y más aristotélica), permanecí fiel al verdadero organismo biológico y su culminación en el hombre.” Jonas, Hans “Ciencia como vivencia”. Op. Cit., p. 147.

No obstante, el propio Jonas señala las importantes diferencias entre su planteamiento y el de Whitehead; “mientras que la polaridad de sí mismo y mundo, al igual que la de libertad y necesidad, tiene sitio en el sistema de Whitehead, carece decididamente de él la polaridad de ser y no-ser, y por tanto tampoco lo tiene el fenómeno de la muerte (ni dicho sea de paso, el del mal). Ahora bien, ¿qué comprensión de la vida cabe sin una comprensión de la muerte? El profundo miedo de la existencia biológica no tiene cabida en este grandioso esquema.” Véase, el apéndice 2 “Observaciones acerca de la filosofía del organismo de

la publicación, en 1966, del libro *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. En 1973 se publicó la edición alemana, corregida y ampliada, con el título (que expresa un interés más editorial que científico, para hacerlo concordar con *El principio de responsabilidad*) de *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*;<sup>15</sup> aunque el propio Jonas reconoce que el título elegido para la primera edición alemana *Organismus und Freiheit* (Organismo y Libertad) expresaba mejor el tema central de este libro: la reflexión sobre la vida desde la biología en la que la vida es abordada desde una posición que pretende superar los extremos del idealismo y del materialismo. El libro no estaba pensado como un todo articulado, no formaba una obra unitaria, sino que se compone de un conjunto de ensayos en los que se exponen los rudimentos para una nueva ontología. Su ambiciosa temática pretendía llegar al corazón de las cosas y se preguntaba por la naturaleza del ser a partir del ser de la naturaleza.

“Mi tesis –dice Jonas– era que la esencia de la realidad se expresa del modo más acabado en la existencia física del organismo, no en el átomo, no en la molécula, no en el cristal, tampoco en los planetas ni en astros, etc., sino en el organismo vivo, que es sin duda cuerpo, pero que esconde en su seno algo que va más allá del mero ser mudo de la materia. Sólo si partimos de este punto es posible formular una teoría del ser. Tenía claro que a partir de ahí debía seguir investigando y rastrear las consecuencias. De ahí que el libro termine con un epílogo sobre por qué una filosofía de lo orgánico debe conducir forzosamente a una ética, que en el fondo ya se encuentra allí en ciernes, pero que requiere un desarrollo.”<sup>16</sup>

En 1949 tras la desmovilización emigró a Canadá, donde impartió clases en las Universidades de McGill University de Montreal y Carleton College de Ottawa; de donde pasó en 1955 a la New School for Social Research de Nueva York, donde se estableció durante más de veinte años. Allí prosiguió sus investigaciones con la calma y serenidad deseadas. Impartió su docencia como profesor invitado en las universidades de Princeton, Columbia, Chicago y Munich. Aunque su obra fue apreciada por los entendidos no tuvo la atención que merecía en Estados Unidos, pues las corrientes intelectuales que dominaban en la filosofía americana – el positivismo lógico, el análisis lingüístico, el pragmatismo – tenían muy poco que ver con los planteamientos metafísicos de Jonas, y dada la fuerte tendencia al pragmatismo empirista de la filosofía americana es fácil comprender que menospreciaran la filosofía de Jonas como “pseudoproblemas”. Pero fue en Alemania, país del que tuvo que huir, donde su legado intelectual alcanzó la valoración y reconocimiento que merecía.

---

Whitehead en “¿Es Dios un matemático? Acerca del sentido del metabolismo”, en *Jonas, H., El principio de vida. Hacia una biología filosófica*. Trad. J. Mardomingo Sierra, ed., Trotta, Madrid, 2000. . pp. 145-147

<sup>15</sup> PR., p. 7

<sup>16</sup> Jonas, H., *Memorias*, Op. Cit. p. 341

### 1.3.- La tercera etapa: La ética de la responsabilidad

En una tercera etapa consagra sus esfuerzos a la ética, a extraer conclusiones de sus estudios anteriores. Su obra más emblemática *Das Prinzip Verantwortung*, de la que H. Arendt hizo una sugerente lectura crítica<sup>17</sup>, pretende una vasta rehabilitación de la noción de responsabilidad, así como el cambio del paradigma ético habido hasta ahora. Como el mismo dice:

“la enormidad de nuestro poder a partir de sus posibles consecuencias, exigió que el concepto de *responsabilidad* se situara en el centro de la ética, a un tiempo que su elaboración, en virtud de la evidencia de lo que está en juego, se convirtiera para mí en la primera obligación de aquella misma responsabilidad. Se trataba de una nueva forma de responsabilidad, como ninguna otra ética anterior tuvo nunca que tomar en consideración. Las nuevas dimensiones del poder tecnológico aumentan considerablemente las consecuencias de nuestras acciones expandiendo nuestra responsabilidad hacia aspectos antes inauditos y, por tanto, nunca meditados desde un punto de vista ético. Todo esto impone a la responsabilidad moral tareas radicalmente nuevas. Una de ellas es, en primer lugar, repensar nuestra responsabilidad. Esto es lo que me sucedió. Y así llegó, en el otoño de mi vida”<sup>18</sup>

Pero hubo un acontecimiento intelectual decisivo, que tuvo lugar en el Congreso de la Drew University dedicado al pensamiento de Heidegger y la teología protestante, concretamente sobre el lenguaje del segundo Heidegger y su posible adecuación como medio de expresión de la teología evangélica. En principio estaba previsto la intervención del propio Heidegger en la conferencia inaugural, pero fue sustituido por problemas de salud por Hans Jonas, -- a quién los organizadores estimaron como la persona idónea para inaugurar el simposio por tratarse de un antiguo alumno de Heidegger y Bultmann --. Jonas pronunció la

---

<sup>17</sup> CPF., p. 85 En sus *Memorias* además de referir esta memorable sentencia, también menciona las objeciones que H. Arendt formuló tras la lectura de algunos capítulos de *El principio de responsabilidad* que Jonas le entregó con el fin de conocer su opinión. “Cuando llegué al capítulo sobre la teoría de la responsabilidad, incluido el tratamiento de la relación padres-hijo, en el que el tema es la conexión entre el ser y deber ser, entre la ontología y la ética, necesité consejo. De manera que le dí el texto y le dije: “Me gustaría saber qué opinas”. Nos reunimos una noche en su casa, y entonces pronunció su memorable sentencia: “Antes de que nos pongamos a hablar de pormenores, sólo quiero decir que una cosa sí tengo clara, este libro es el que el buen Dios tenía en mente para tí. Y además está maravillosamente escrito”. Fue una aprobación maravillosa. A partir de entonces todo fueron objeciones, lo que dado su punto de vista político era totalmente comprensible. Que la responsabilidad elemental del hombre pudiera estar fundada biológicamente a partir del orden natural, lo desaprobaba por completo. En su opinión era una relación establecida libremente, que nacía de las *polis*, de la convivencia en el marco del Estado, política, y no de familia. Y se remitía a Aristóteles, que distingue nítidamente entre la esfera privada de la unión familiar y la esfera pública de la comunidad de la *polis*. Además afirmaba y era de la opinión de que algo así como la responsabilidad para con el bien común era, por naturaleza, artificial y antinatural, y que en la tradición occidental se debía al “contrato social”. En lo tocante a la conclusión según la cual la técnica moderna estaba convirtiéndose en un peligro universal y que nosotros los hombres somos responsables para con el futuro, estábamos de acuerdo, pero su fundamentación filosófica habría sido totalmente diferente. En este punto nos distanciábamos y también hablamos sobre ello. Pero ella dijo: “Sin duda, es magnífico”. En Jonas, H., *Memorias*. Cit., pp. 350-351

<sup>18</sup> CPF, p. 151. Hoy suele ser habitual hablar de “ética de la responsabilidad” para referirse a las éticas consecuencialistas o teleológicas, por contraposición a las éticas de la convicción o deontológicas; no son estos los sentidos que Jonas pretende para su propuesta ética, no es teleologista en sentido utilitarista.

conferencia "Heidegger y la teología"<sup>19</sup> Por esta época (6 de abril de 1964) Heidegger ya había expuesto su idea de un "Ser" primordial e inefable, cuya llamada la humanidad debía escuchar con veneración, era una manera oblicua de hablar de Dios. Si a esto añadimos su célebre *Carta sobre el humanismo* cuyo título parecía remedar una encíclica apostólica, y a esto le sumamos lo dicho en la entrevista alemana *Der Spiegel* en 1966, donde afirmaba que "sólo un dios puede salvarnos" de los extremos y equivocaciones a que había llegado la humanidad; entonces se comprenderá que muchos teólogos habrían sido seducidos por las implicaciones pseudoreligiosas de la idea heideggeriana del carácter "cargado de destino" del pensamiento y consideraban que el lenguaje oracular del Heidegger tardío podía ser un medio de expresión adecuado para articular la teología. Este fue su planteamiento:

"Se trataba de la siguiente cuestión, tan fácil de formular: ¿Representa el lenguaje de Heidegger, no el de Ser y Tiempo, tan utilizado por Bultmann en su obra exegética, sino aquel lenguaje oracular del Heidegger tardío, un medio de expresión adecuado para articular la teología? Ese era el presupuesto básico positivo del que partía originariamente la conferencia."<sup>20</sup>

Lo que debía ser un exordio favorable a Heidegger se convirtió en una rotunda crítica a aquellos teólogos que defendían la tesis de que el lenguaje filosófico heideggeriano ofrecía la posibilidad de ser un medio adecuado para expresar la teología cristiana. En estos términos expone la intervención de Jonas el prof. de historia del pensamiento de la Universidad de New York, R. Wollin, "la verdadera fe cristiana, explicó Jonas, significaba que el creyente se viera liberado de la arbitrariedad del destino. Además, la redención y la creencia que la inspiraba no eran cosas de este mundo y por tanto estaban lejos de estar predestinadas o "sentenciadas". Por el contrario, el cristianismo siempre había dependido de una dignidad espiritual que trascendía la temporalidad mundana y las injusticias del destino. En último lugar, los mandatos bíblicos -- a Adán, a Caín, a Abraham— eran mandamientos éticos, no comunicaciones a una ciega obediencia ontológica. Y por si el público tenía alguna duda acerca de adónde había llevado Heidegger su propia "obediencia ontológica" en los años treinta, Jonas se encarga de refrescarles la memoria:

*En cuanto al Ser de Heidegger, es un caso de desvelamiento, un acontecimiento cargado de destino acaecido al pensamiento: eso fue el Führer, y el llamamiento del destino alemán bajo su mandato: un desvelamiento de algo, sin duda, un llamamiento del Ser, cargado de destino en todos los sentidos: ni entonces ni ahora ha ofrecido el pensamiento de Heidegger una norma con arreglo a la cual decidir cómo responder a esos llamamientos ... De la respuesta del propio Heidegger, para vergüenza de la filosofía, ha quedado constancia; espero que no se haya*

---

<sup>19</sup> Se puede encontrar en *Esprit*, jul-agosto, n° 141-141, 1988, pp. 172-195, versión alemana de "Heidegger und die Theologie", Chr. Kaiser Verlag, Munich, 1964, pp. 316-340. Una respuesta a esta polémica ponencia fue la del teólogo jesuita William J. Richardson, quien por aquel entonces había escrito una obra sobre Heidegger y el cristianismo llegando a la conclusión contraria a la de Jonas, es decir, que Heidegger y el cristianismo se amoldaban perfectamente. Véase, William J. Richardson, "Heidegger and God: and Professor Jonas" en *Thought* XL (1965), pp.13-14

<sup>20</sup> Jonas, H., *Memorias*, Op. Cit., pp. 329 y ss.

olvidado: (Heidegger en noviembre de 1933, por entonces rector se dirige a los estudiantes de la Universidad de Friburgo en estos términos) “Que las doctrinas e “ideas” no sean las reglas de vuestro Ser. Sólo el Führer es la realidad alemana presente y futura y su ley. Aprended a conocer cada vez con más profundidad: que ahora en adelante todo exige decisión, y toda acción, responsabilidad, Heil Hitler!”<sup>21</sup>

Al referirse a la “llamada del ser” señala cuán discrepante puede resultar esa llamada.

“Comparé – dice Jonas— la formulación del hombre como “pastor del ser” con la exigencia sencilla de la Biblia y el fracaso de la humanidad en nuestro tiempo: “¡El hombre es el pastor del ser, y no de la criatura que es, sino del Ser! Al margen de la blasfemia resonancia que un uso tal de la frase evangélica pueda tener para los oídos cristianos y judíos, es difícil digerir que festeje al hombre como pastor del ser cuando renunció miserablemente a ser el custodio de su hermano”<sup>22</sup>

La rotunda crítica que hace Jonas cambió por completo el tono del Congreso, aunque éste había sido concebido y organizado como un acontecimiento pro-Heidegger, la humanidad y elocuencia moral de Jonas dominaron finalmente: cuando acabó de hablar el público se puso en pie para tributarle una prolongada ovación. Sus refutaciones tuvieron un amplio eco y ejerció una marcada influencia en los estudios posteriores sobre Heidegger.

Hans Jonas después de haber formulado severas críticas contra posiciones y decisiones de Heidegger, y a pesar de su hostilidad sobre todo después del famoso discurso del rectorado en 1933, siempre le tuvo como un maestro, y como él mismo dice: “nunca he dejado de valorar aquello que aprendí de Heidegger”<sup>23</sup> En 1969 tuvo lugar un nuevo encuentro con Heidegger con el fin de favorecer una reconciliación, que según reconoce Jonas, en el fondo tuvo lugar. Así lo recoge en sus *Memorias*:

“Nuestra reunión se limitó a ser un intercambio de recuerdos de la época de Hamburgo, mientras que las cosas realmente importantes para mí no salieron a colación. Si hubiera albergado la esperanza de escuchar una sola palabra sobre los acontecimientos tras 1933, sobre la situación de los judíos en la Alemania nazi, sobre el destino de mi madre, me habría vuelto a llevar una amarga decepción. Con este encuentro para mí remataba el forcejeo en mi relación con Heidegger, pero una aclaración por su parte, y

---

<sup>21</sup> Wolin, R, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwit, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Cátedra, col. Teorema, Madrid, 2003. pp. 159-161. Confróntese con Jonas, H., *Memorias*. Cit, p. 328 y ss.

<sup>22</sup> Jonas, H., *Memorias*. Cit., p. 331. Confróntese con “Heidegger et la théologie”, trad. Louis Évrard, *Esprit*, jul-agost., 1988, n° 140-141, pp. 178 y ss.

<sup>23</sup> Jonas, H., “No podemos hipotecar la vida, apoltronándonos tranquilamente” [1990] en *CPF*, p. 85. Sobre su encuentro y desencuentro con Heidegger después de la II guerra mundial, al que Jonas pidió -- en torno al año 1950-- que se retractara públicamente del fuerte y notorio papel jugado por él durante el período nazi, aunque Heidegger prometió hacerlo, sin embargo, no lo hizo; sobre esta relación personal puede consultarse, Janicaud, Dominique, “En guise d’introduction à Hans Jonas” en *Esprit*, n° 140-141, julio-agosto, 1988, pp. 164-166. Véase también el cap. XI de sus *Memorias*, titulado “El adiós a Heidegger”. Op. Cit., pp. 323-334

menos aún una palabra de arrepentimiento, no la pronunció. Lo que nos separaba a ambos desde hacía tiempo, quedó velado en el silencio”<sup>24</sup>

Fue en el otoño de su vida cuando le llegó la fama y reconocimiento internacional. Sus reflexiones sobre la proliferación de armas y tecnologías nucleares, la generalización de tecnologías genéticas y biológicas y la crisis ecológica global tuvieron una amplia acogida en el mundo académico, político y empresarial alemán. Estas aplicaciones de la tecnociencia moderna resultaban preocupantes por los efectos y riesgos que generaban a largo plazo. La filosofía – dice Jonas – tiene el deber imperioso de aportar una respuesta y desarrollar un pensamiento que asegure la supervivencia de la tierra, el cuidado y salud de la biosfera, y de la dimensión interior de la vida (los códigos genéticos). Esta vez sí, su filosofía parecía ir unida al espíritu de los tiempos. Sin embargo, el influjo de su obra se debía más a sus aspectos negativos (el miedo a la destrucción planetaria) que a los aspectos positivos (el reconocimiento del valor de la naturaleza y del ser)<sup>25</sup>.

Su obra fue objeto de numerosos congresos académicos, los magnates de la industria, los “Verdes” alemanes recabaron su opinión y las revistas alemanas de actualidad acudían a él para entrevistarle. Las alusiones a Jonas y a su obra se convirtieron en una referencia ineludible en cualquier debate o foro sobre medioambiente<sup>26</sup>. En 1987, a los ochenta y cuatro años, se le concedió el prestigioso Premio de la Paz de la Asociación de Libreros Alemanes. Ese mismo año le fue otorgada la Gran Cruz del Mérito de la República Federal Alemana y fue nombrado hijo predilecto de la ciudad que le vio nacer Mönchengladbach; le nombraron doctor *honoris causa* por varias universidades de Estados Unidos y Alemania.

Hans Jonas murió el 5 de febrero de 1993 en Nueva York, a los ochenta y nueve años. Fue enterrado en la parte judía del cementerio ecuménico de Hastings, en el estado de Nueva York.

---

<sup>24</sup> *Memorias.*, pp. 333-334

<sup>25</sup> Así lo reconoce Jonas cuando afirma en sus *Memorias*: “El enorme influjo de *El principio de responsabilidad* no se debe, si no me equivoco, a su fundamentación filosófica, sino al sentimiento generalizado, del que ya entonces los observadores más atentos podían prescindir cada vez menos, de que algo podía ir mal para la humanidad, que incluso con el tiempo podría estar en posición, en el marco de un crecimiento exagerado y creciente de las injerencias técnicas sobre la naturaleza, de poner en juego su propia existencia. Entretanto se había llegado a comentar que, como era evidente a la vista de la lluvia ácida, el efecto invernadero, la contaminación de los ríos y tantos otros efectos peligrosos, de hecho ya estábamos metidos de lleno en la destrucción de nuestra biosfera. Me parece que ese temor incipiente y totalmente justificado en las amenazas de nuestra era contribuyó en gran medida al éxito de mi libro, mientras que dudo del influjo de mi filosofía del ser. En el libro apelo clara y unívocamente al temor, si, el caso es que incluso hago el esfuerzo de formular una “heurística del temor”. No es el sentimiento humano más encomiable, pero es necesario sentir el miedo y el temor correctos y abrirse a ello. Creo que el hecho de que tantea gente se sintiera identificada con el libro se debe a ciertos miedos de una humanidad atemorizada ante su propio poder desde la II Guerra Mundial. Al fin y al cabo la postguerra se inició con el shock de las bombas atómicas” *Memorias*. Cit., pp.352-353

<sup>26</sup> Sobre la repercusión e influencia de la obra de Jonas: Shütze, Christian “The Political and Intellectual Influence of Hans Jonas”, en *Hastings Center Report*, 25. /1995) n°7, pp. 40-44

#### 1.4.- Claves interpretativas de la obra jonasiana

Al propio Jonas le preguntaron en cierta ocasión si entre el estudio de la gnosis y el principio de responsabilidad cabría establecer alguna relación<sup>27</sup>, que no fuese la estrictamente cronológica. Él respondió así:

“hay al respecto ciertas hipótesis que proceden más bien de otros que de mí mismo (interpretaciones que quieren ver en esto una relación). Por lo que a mí respecta, la única conexión sería que abandoné una cosa – la dedicación a la obra gnóstica y al campo histórico-religioso en general— y me dediqué a los problemas permanentes de la filosofía, de la posición del hombre en el ser, de la interpretación sobre la relación entre la naturaleza, vida y espíritu.”<sup>28</sup>

Comenzó su carrera filosófica analizando y criticando el gnosticismo, pues era el marco teórico que se encuentra en el origen de los dualismos que ha investigado y que persisten en la civilización occidental. Hay un doble dualismo que, para Jonas, caracteriza toda la historia de la filosofía occidental: uno, cósmico, la separación entre el mundo de la luz, lo divino, y el mundo de las sombras, lo malo; un segundo dualismo antropológico, que el propio sujeto experimenta en su propia estructura ontológica como “ser arrojado” al existir. En el hombre conviven el cuerpo (*soma*) perteneciente al mundo de sombras y el alma (*psyché*) perteneciente al mundo de la luz. Aunque el cristianismo no sea dualista por concebir al mundo como creación divina y considerarlo bueno; sin embargo, la materia sigue siendo considerada mala frente a la bondad y divinización del espíritu; y el dualismo entre cuerpo y alma (*pneuma* gnóstico) permanecen. Por otra parte, el idealismo y materialismo desarrollados durante la modernidad le parecen a Jonas intentos fallidos de superación del dualismo, pues consideraban como realidad radical uno de los polos del dualismo (materia o espíritu) en el que uno de los polos se afirmaba hegemónicamente a expensas del otro, sin que se produjera una verdadera superación del dualismo. Su estudio e interpretación del gnosticismo fue el suelo nutricional de todo el desarrollo posterior de su filosofía, la cual cabría entenderla como el intento de superación de los dualismos que

---

<sup>27</sup> A la cuestión planteada por el entrevistador sobre una hipotética relación entre el gnosticismo y “el principio de responsabilidad”, Jonas apuntó lo siguiente: “Un lector actual podría pensar que, en su obra, el estudio sobre la Gnosis y el principio de responsabilidad solamente pueden constar el uno junto al otro por razones cronológicas. Sin embargo, ¿no existe, en contra de esa impresión, un paréntesis implícito entre estos polos de la Gnosis y la ética, a saber, las experiencias modernas (y también ya las gnósticas) de un universo indiferente para con el hombre, la vida y la supervivencia, cuando no, incluso, extraño y hostil? ¿No nos encontramos ante una y la misma situación de partida? -- la desorientación del ser humano en un mundo alejado de Dios, en un universo totalmente desdeñoso respecto a él y su existencia-- y, con sólo dos reacciones distintas frente a este universo; por un lado, la huida del mundo, propia de la Gnosis, y hoy por el contrario, el principio de responsabilidad para la autoconservación del hombre en este mundo insensible?” en Jonas, H., “Hay que añadir una nueva dimensión a la perspectiva ética” [1993] en CPF., pp. 51-52 La entrevista fue realizada el 16 de junio de 1992. Se ha tenido en cuenta, también, la versión francesa “Surcroît de responsabilité et perplexité” en *Esprit*, 1994, n° 206. pp. 8-19. Esta entrevista esta recogida también en Boehler, D., (ed) *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, Verlag C. H. Beck, München, 1994, pp. 34-45

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 51-52

atravesan la filosofía occidental: primero intentó la superación ontológica, y luego ética del dualismo occidental<sup>29</sup>.

Datar un cambio de orientación en el pensamiento de Jonas no deja de ser controvertido, sobre todo, cuando los textos han sido publicados en diversos momentos con ligeras modificaciones de contenido y guardando el mismo título. Por otra parte, la remisión frecuente a los propios textos anteriores puede dar la impresión errónea de no haber cambiado de posición. No obstante, es posible distinguir dentro de los textos que conforman *El principio de vida*; los textos de principios de los años 1950 y la interpretación que hace el propio autor en el momento de la composición del conjunto – sobre todo gracias a la introducción, transición<sup>30</sup> y el epílogo—es decir, hacia mediados de los años 1960. Ciertamente, otros deslizamientos y modificaciones aparecen muy pronto hasta que finalmente, la nueva posición teleológica queda confirmada y acentuada en los textos de los años 1970 en adelante, donde destaca especialmente, *El Principio de Responsabilidad* y así hasta principios de los años noventa. El cambio operado enfatiza la finalidad y la libertad con vistas a la fundamentación de la responsabilidad. A todo ello, hay que unir algunos de los rasgos del estilo de su obra, en la que se suelen combinar y confundir pasajes de tonos descriptivos con otros prospectivos, lo cual añade dificultad a la interpretación.

---

<sup>29</sup> Refiere Nathalie Frogneux, que Jonas dirige una doble crítica al pensamiento moderno por su dualismo metodológico y antropológico y su escepticismo moral que deja al hombre sin guía para la acción. Jonas, con el fin de replicar al dualismo moderno, ensaya una destacable fenomenología de lo vivo. A juicio de N. Frogneux, quién nos ofrece una excelente clave de interpretación, Jonas, con el fin de replicar al dualismo moderno ensaya una respuesta que se desarrolla en dos tiempos. Un primer momento se da en su obra *El principio de vida. Hacia una biología filosófica de la vida*. Allí pone en evidencia el callejón sin salida de la metodología analítica de las ciencias modernas, en la medida en que demuestra estar sorda a la especificidad de su objeto, el organismo viviente no se deja atrapar totalmente por las redes de una metodología físico-matemática que sólo atiende a los hechos y relaciones cuantificables. El organismo viviente es reducido a materia inerte. Dándose la paradójica situación de explicar el viviente sobre la base del no-viviente. Cuando es precisamente el fenómeno del viviente quien pone en dificultad el corte dualista moderno entre espíritu-materia, entre sujeto y objeto. Jonas propone una fenomenología de lo viviente, que aparece como el momento más destacable de su superación del dualismo cartesiano. Sin embargo, esta primera réplica es incapaz de responder al segundo problema, aquel referido al escepticismo moral. Es entonces, cuando el análisis de Jonas deriva hacia una ontología con vistas a establecer una teleología inmanente global. En este segundo momento, que podemos cifrar hacia finales de los años 1960, intentará mostrar que la libertad tal como él la concibe en el viviente está también anclada en el valor de ser. La inflexión estrictamente teleológica del pensamiento jonasiense aparece claramente en los textos de finales de 1970 y eminentemente en su obra *El Principio de Responsabilidad*. En Frogneux, N., *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, De Boeck Université, Bruxelles, 2001, pp.151-154

<sup>30</sup> Especialmente revelador de su posición resulta la transición “De la filosofía del organismo a la filosofía del hombre” en PV., p. 247

Susceptible de ser abordada desde múltiples voces y registros la obra de Jonas<sup>31</sup> ha sido interpretada como un intento de superación de los dualismos ontológico y ético. Esta es la tesis ensayada por la profesora de la Universidad Católica de Lovaina, Nathalie Frogneux en su obra "*Hans Jonas ou la vie dans le monde*", resulta muy convincente, no sólo por la calidad argumentativa de su rigurosa investigación, sino también, por ofrecer un eje vertebrador que recorre toda su obra ofreciendo una visión unitaria, ordenada y coherente de toda la producción filosófica jonasiana.

Existen otras interpretaciones que sin entrar en rumbo de colisión con la desarrollada por la profesora Nathalie Frogneux, también ofrecen una visión global de la producción filosófica de Jonas. Tal es la elaborada por la profesora de la Universidad Libre de Bruselas y Coordinadora del Centro Interdisciplinar de Investigaciones sobre Bioética, Marie-Geneviève Pinsart, en su obra "*Jonas et la liberté*", que tomando como hilo conductor hermenéutico la noción de la libertad expone de manera unitaria la producción filosófica de este pensador ecléctico y original. No se trataría tanto de una superación de los dualismos cuanto, principalmente, de una elaborada reflexión sobre el destino del hombre, que se define sobre la libertad y su aptitud ética. Tal es el punto de vista de M-G. Pinsart.

También se la ha interpretado como una filosofía de la vida, defendiendo ésta última como portadora de un valor en sí, independiente de toda decisión humana, revelando así una argumentación que recusa el antropocentrismo y representa una opción por la ecología profunda. Tampoco, han faltado voces que pongan en cuestión, si se trata de una filosofía de la naturaleza o una ecología, como es el caso de la excelente monografía de los profesores de la Universidad de Lovaina, Danielle Lories y Oliver Depré, "*Vie et liberte. Phenomenologie, nature et éthique chez Hans Jonas*". También en esta obra se propone, a modo de hipótesis, en el capítulo quinto, la tesis de la unidad de la ética y de la filosofía de la naturaleza, unidad que puede ser defendida mediante la recomposición de la filosofía de Jonas en torno al concepto de valor.

En nuestro caso ha sido determinante la categoría de responsabilidad, éste ha sido el hilo hermenéutico que nos ha permitido vertebrar el pensamiento jonasiano, al ofrecernos un privilegiado mirador teórico desde el que contemplar las diferentes sendas temáticas cursadas en su obra. Contemplada y analizada en todas sus dimensiones: ontológica, ética y metafísica se puede entender que la propuesta de Jonas vaya más allá de una ética, que tiene como punto de partida la transformación del obrar humano, caracterizado en la acción tecnológica, y la toma de conciencia de la vulnerabilidad de la naturaleza, para lograr una articulación de mayor alcance en torno al principio de responsabilidad.

---

<sup>31</sup> A la salida de una conferencia en la Biblioteca Nacional de París, en junio de 1997, Paul Ricoeur relataba una anécdota reveladora de la longevidad y productividad de Hans Jonas: un estudiante americano le había preguntado si el señor Jonas de la gnosis era pariente del Hans Jonas de la responsabilidad. Efectivamente, aquel que publicaba a principios de los años 1930 no era ni el padre ni el tío del Jonas de los años 1980; se trataba de la misma persona. Esta anécdota – dice N. Frogneux-- es significativamente reveladora de la recepción inicial que la obra de Jonas tuvo en los medios francófonos, que a menudo ha sido objeto de divisiones y encasillamientos temáticos. Sin embargo, su obra a pesar de los temas aparentemente diversos comporta una unidad más allá de la meramente cronológica. En nuestro país lo que más ha trascendido ha sido su obra "*El principio de responsabilidad*". La anécdota aparece recogida en Frogneux, N., *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, De Boeck Université, Bruxelles, 2001, p.327

#### 1.4.1.- La superación ontológica y la superación ética del dualismo

Jonas propicia esta interpretación de la superación del dualismo al afirmar que:

“la biología me permitió abrirme al milagro del reino de la vida, su desarrollo, abundancia de figuras, modos funcionales, estratificación escalonada: en equilibrio perseverante entre el ser y no-ser, la completa aventura, vulnerable, infinitamente creadora, del ser orgánico en medio de la naturaleza inorgánica. Sin perder esto nunca de vista, ilustrándome desde ahí siempre nuevamente, pude emprender el apoyo filosófico anunciado. Se trataba, como ya he dicho, entre otras cosas, de superar el dualismo con cuyo seductor error estaba tan familiarizado desde hacia tanto tiempo. La interpretación ontológica del organismo debía enmendarlo y ser una aportación a la doctrina general del ser. En la dualidad esencial de “dentro” y “fuera”, subjetividad y objetividad, la mismidad espontánea y la cosa (*Ding*) causal, que se manifiesta en el ser orgánico cerró para mí la brecha entre materia y espíritu, que, en la herencia de Descartes, había constreñido al pensamiento moderno a la disyunción (a lo uno o lo otro) del materialismo aquí o idealismo allá, cada uno de ellos, fragmentario en sí mismo. La evidencia del organismo corregía ambas mentiras”<sup>32</sup>

##### a) Superación ontológica del dualismo

El primer intento de superación aparece en su obra *El principio de vida. Hacia una biología filosófica de la vida*, donde mediante una interpretación “ontológica” de los fenómenos biológicos pretende salvar el hiato que separa al ser humano del resto de los seres vivos, y lo escinde de la naturaleza; pretende elaborar una interpretación existencial de los hechos biológicos posicionándose contra el antropocentrismo de los filósofos idealistas como existencialistas, y contra el materialismo asumido por las ciencias naturales. La separación entre espíritu-alma y materia, interioridad y exterioridad, libertad y necesidad, consciencia e inconsciencia, es decir, la brecha que separa al hombre de la naturaleza se intenta superar en un análisis que oscila entre la filosofía de la naturaleza y la ecología.

##### b) Superación ética del dualismo occidental

El segundo intento ético de superar el dualismo occidental es abordado en su obra *El principio de responsabilidad*, aunque se preanuncia en su obra *El principio de vida*. La propuesta ética jonasiana representa un original intento de superar el dualismo hombre-naturaleza, y lo hace proponiendo un nuevo paradigma moral que a través del concepto de responsabilidad amplía el objeto y el ámbito de la moral para responder al desafío de la era tecnológica. El nuevo objeto de la moral ya no se circunscribe al hombre y sus actos, sino que trata del hombre en su relación solidaria con la naturaleza<sup>33</sup>. Confiere al conjunto del reino de lo viviente y

---

<sup>32</sup> Jonas, Hans, “Ciencia como vivencia personal”. Cit., p. 146

<sup>33</sup> “La naturaleza de la acción humana *ha cambiado de facto* y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella. ¡Y es un objeto de tan imponentes dimensiones que todo objeto anterior de la acción humana se nos antoja

no sólo al ser humano un valor intrínseco, plantas y animales dejan su *status* puramente instrumental para convertirse en objeto de la responsabilidad humana. Jonas ya no trata, simplemente, de superar el dualismo entre el hombre y la naturaleza, sino que la superación del dualismo se ha convertido en una exigencia moral, en una condición de posibilidad para una ética de la responsabilidad de cara a un futuro amenazado por la técnica. No es posible la vida humana fuera o al margen de la naturaleza, por lo que se impone su conservación como un deber ético que nace del ser (autoconservación). Se va a pasar de una ética antropocéntrica a una ética biocéntrica, que coloca la vida como valor supremo y al hombre – único ser capaz de responsabilidad--, como su custodio.

Resumiendo, a tenor de lo dicho por N. Frogneux, Jonas constató que los dualismos procedentes del gnosticismo conducen a una negación de la vida. De ahí concluye la necesidad de rehabilitar la vida, lejos de las sombras del dualismo y del idealismo y materialismo modernos. Para tal rehabilitación de la vida postula primero una filosofía de la naturaleza biológicamente orientada, y después una ética de la responsabilidad, una ética que asume el don de existir, garantiza su continuidad, y todas las posibilidades y compromisos que se inscriben dentro de la dimensión ecológica global.

#### 1.4.2.- La libertad como clave hermenéutica de la obra jonasiana

M-G. 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. Considera, además, que la tematización ensayada por N. Frogneux a partir de la noción de dualismo se puede aplicar con éxito para abordar los escritos, principalmente, sobre la gnosis y de manera menos sistemática sobre aquellos dedicados a la biología filosófica. Sin embargo, la riqueza interpretativa de la crítica del dualismo pierde su fuerza hermenéutica cuando se trata de abordar la reflexión política, técnica y bioética desarrollada claramente en obras como *El principio de responsabilidad y Técnica, medicina y ética*.

Tomando como clave hermenéutica la noción de libertad, Pinsart intenta mostrar, en primer lugar, la unidad que subyace en uno y otro margen del pensamiento jonasiano desde la gnosis hasta la ética (bioética) pasando por la filosofía de la vida. Muestra cómo se articulan los diferentes principios, razonamientos y conceptos que marcan el análisis filosófico jonasiano, y como intervienen en el contenido y formulación de su pensamiento. En segundo lugar, analiza las diversas dimensiones de la noción de libertad: su significación existencial y circunstancial, su tratamiento como principio y como concepto, su papel en la decisión divina de crear el mundo, sus relaciones con las nociones de subjetividad y de finalidad, su manifestación cada vez más diversificada e intensa a través de la evolución natural, su limitación a través de la responsabilidad y su impacto sobre las decisiones políticas y bioéticas. Así pues, nos encontramos con un concepto clave de la obra jonasiana y al que se deberá prestar atención. En nuestra opinión

---

minúsculo! La naturaleza, en cuanto responsabilidad humana, es sin duda un *novum* sobre el cual la teoría ética tiene que reflexionar”. En PR., p. 33

es necesario dar un paso más allá para mostrar la centralidad que el concepto de responsabilidad tiene en toda la obra de Jonas.

#### 1.4.3.- *Cambiar de registro epistemológico*<sup>34</sup>

El planteamiento jonasiano de fundar la ética de la responsabilidad sobre una metafísica de la naturaleza anclada en una filosofía del organismo, se hace difícil de comprender porque mezcla dos tipos de razonamientos no necesariamente compatibles: uno, explicativo, el que alude a la dehiscencia de la naturaleza que culmina en el hombre; otro, normativo, que hace descansar la libertad en el corazón mismo de la naturaleza. El planteamiento de Jonas se apoya en dos cursos de investigación que tensionan su propuesta hasta el extremo de incurrir en contradicciones. Por una parte, una metafísica de la naturaleza apoyada sobre una teleología conduce a un naturalismo ético. Por otra parte, una meditación resueltamente antropológica sobre las condiciones temporales de la ética, vinculada al futuro y a las generaciones futuras, en la cual se hace depender enteramente la responsabilidad con relación al futuro de la interpretación metafísica del presente. A todo esto habría que unir la crítica radical a todo finalismo que sea de tipo utópico o de tipo tecnológico.

Sugiere el profesor de la Universidad de Lausanne, D. Müller, la posibilidad de encauzar el naturalismo de Jonas hacia una perspectiva asumible desde la herencia moderna. Propone contra la argumentación finalista de Jonas, cambiar de registro epistemológico. Así, la ética de la responsabilidad no se fundaría en una metafísica de la naturaleza anclada en una filosofía del organismo, sino en una meditación de la dialéctica temporal del ser en el mundo captada a su vez como corporeidad y como libertad, como antecedente ontológico y como proyecto. De esta manera podría superarse la oposición estéril de un ontologismo de corte biologicista y un antropologismo desencarnado.

Frente a los planteamientos señalados anteriormente nuestra propuesta se detiene en la consideración de la articulación y relaciones de la ontología, la ética y la metafísica; así como de los diferentes sentidos abiertos por Jonas para la noción de responsabilidad – responsabilidad como prudencia y como cuidado, como sentimiento, responsabilidad como imperativo moral, responsabilidad prospectiva, transindividual o colectiva, responsabilidad como mecanismo para hacer frente a la prometeica arrogancia del utopismo tecnológico--. Todas estos sentidos abarcan las dimensiones de la naturaleza, lo divino y el ser mismo dotando de un inédito alcance al “principio de responsabilidad” jonasiano, propiciando de este modo una visión unitaria y global de su obra.

---

<sup>34</sup> Esta propuesta interpretativa se encuentra en Müller, D., “L’horizon temporel de l’éthique et la poids de la responsabilité” en Hottois, G., (ed.) *Aux fondements d’une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt.*, París, Vrin, 1993, pp. 223-235



## 2.- LA HERENCIA DEL GNOSTICISMO: EL DUALISMO, LA SUBVERSIÓN DE LA PRIMACÍA ONTOLÓGICA DE LA VIDA Y LA TAREA DE SUPERAR EL NIHILISMO

---

“¿No nos encontramos ante una y la misma situación de partida? -- la desorientación del ser humano en un mundo alejado de Dios, en un universo totalmente desdeñoso respecto a él y su existencia-- y, con sólo dos reacciones distintas frente a este universo; por un lado, la huida del mundo, propia de la Gnosis, y hoy por el contrario, el principio de responsabilidad para la autoconservación del hombre en este mundo insensible”

H. Jonas, *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*

En 1934 realizó su tesis doctoral bajo la dirección de R. Bultmann, titulándola *Gnosis und spätantiker Geist*<sup>35</sup> (*Gnosticismo y espíritu en la antigüedad tardía*). Aborda el tema de las variantes de gnosticismo en la Antigüedad tardía utilizando como herramienta hermenéutica el análisis existencial de Heidegger. Este trabajo será el germen de una obra posterior: *The Gnosis Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* (1958). Entra así en un dominio exclusivo de historiadores de la iglesia y de los dogmas, lo que supuso una renovación total en los estudios sobre el tema<sup>36</sup>. Uno de los objetivos de esta obra era mostrar que la gnosis es el espíritu dominante en el fin de la antigüedad, que marca la evolución posterior del pensamiento helenístico, europeo medieval y occidental.

A juicio de Jonas, para comprender la gnosis hay que remontarse a Alejandro Magno y tener en cuenta los contactos y fusión entre las culturas oriental (Egipto, Mesopotamia, Irán e India) y occidental. Al principio se produjo una helenización de oriente<sup>37</sup>. A partir del s. II a.C. se invierte el sentido de los influjos y es la cultura grecorromana la que recibe los influjos orientales. Jonas es uno de los autores que

---

<sup>35</sup> Jonas, H., *Gnosis und spätantiker Geist*. Datos bibliográficos: “el primer volumen de esta obra apareció en 1934; el segundo – debido a las circunstancias de aquel tiempo – en 1954” Jonas, H. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. trad. Menchu Gutiérrez, Siruela. Madrid, 2000, prólogo, p. 24. También puede encontrarse un buen resumen del gnosticismo en Jonas, H., “Gnosticism”, en *The Encyclopedia of Philosophy*, Mac Millan, New York, 1967, p. 340

<sup>36</sup> “K Rudolph distingue cinco fases en la moderna historiografía de la gnosis. En la primera destacan los trabajos de A. Neander (1818) J. Matter (francés, 1828) y F. Ch. Baur (1835). Estos estudiosos consideran la gnosis como una filosofía cristiana, aunque llaman la atención sobre sus influjos “orientales”. R. A. Lipsius (1860) precisó el carácter platónico de la especulación gnóstica. La segunda fase está representada por la decisiva aportación de A. von Harnack (1886, 1893), que incluyó la teología gnóstica en el proceso evolutivo de los dogmas cristianos. H. Hilgenfeld (1884) estudió la gnosis como herejía de procedencia no cristiana. La tercera fase se inicia cuando el grupo de estudiosos que en Gotinga había creado el movimiento que será conocido como “Historia de las Religiones” (exegetas en su mayoría, como Gunkel, Weiss, Wrede...) pasan a ocuparse de la gnosis. Las obras más importantes de esta corriente son las de W. Bousset (1907) y R. Reitzenstein (1904, 1921), los cuales buscan el origen del gnosticismo en las religiones orientales, sobre todo iránicas y babilónicas. El cuarto estadio lo ocupa enteramente la obra de Hans Jonas (1934 y 1954). El quinto estadio es el momento actual, dominado por los estudios sobre documentos de Nag Hammadi, Medinet Madi y otros descubrimientos gnósticos y maniqueos” en RG., prólogo, p. 13

<sup>37</sup> Esta cuestión es abordada en la Introducción de la obra de Jonas, RG, pp. 37 y ss.

más pertinentemente ha insistido sobre este aspecto. Las antiguas religiones babilónicas habían perdido fuerza y habían entrado en un estado de sincretismo que hizo posible que se combinaran elementos religiosos de diversas tradiciones. Este producto ecléctico es el que a partir del s. I se expande hacia Occidente bajo diversos ropajes: judaísmo helenístico, filosofía judeoalejandrina, astrología y magia babilónicas, cultos místéricos, florecimiento de movimientos gnósticos dentro y fuera del marco cristiano, y la aparición de filosofías trascendentales del último período de la Antigüedad que dan comienzo con el neopitagorismo y culminan con el neoplatonismo<sup>38</sup>.

El logro de Jonas fue descubrir en todos estos fenómenos, diferentes como son, una unidad; pese a sus divergencias comparten un clima común. El sincretismo, la combinación de imágenes e ideas acuñadas en distintas tradiciones constituían una unidad subyacente bajo lo que él denomina *principio gnóstico*.<sup>39</sup> Se trata de un principio espiritual general que se extiende más allá de la literatura gnóstica propiamente dicha, tal como Jonas hace al tratar de ubicar su mensaje en el contexto de la cultura contemporánea.

El *principio gnóstico* constituye el fondo subyacente a muchos de los movimientos filosóficos europeos. Éste *principio* está formado por estos ingredientes: una visión decididamente *religiosa*, una referencia a la *salvación*, un concepto *trascendente* de la divinidad, un *dualismo* radical mediante una extremada polarización de la existencia que afecta al hombre y al conjunto de la realidad (Dios y mundo, espíritu y materia, luz y tinieblas, etc.). Se trata, en resumen, de una religión salvífica, trascendente y dualista.<sup>40</sup>

El gnosticismo al que se refiere Jonas ha de entenderse como un movimiento en sentido amplio, producto del sincretismo, un movimiento filosófico y religioso formado por especulaciones diversas. Mas que una religión concreta es una forma de entender la religión. Se trata de un fondo literario que ha tenido una amplia repercusión. Dicho *principio gnóstico* ha inspirado a los más diversos sistemas de pensamiento.

La trayectoria de la gnosis esta lejos de haber terminado hoy, aún somos deudores del modelo gnosticista. Jonas presenta a los gnósticos como los auténticos antecesores del moderno pesimismo existencial. En su investigación del gnosticismo podemos reconocer dos momentos interpretativos: uno, la interpretación existencialista del gnosticismo, que se desarrolla principalmente en su tesis doctoral y en la obra *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Dos, la interpretación del existencialismo y de la filosofía moderna, desde el gnosticismo que aparece germinalmente en "Entre la nada y la eternidad" y más claramente en "Gnosticismo, existencialismo y nihilismo".<sup>41</sup> El análisis del gnosticismo le va a permitir comprender la fuerza que

---

<sup>38</sup> RG., pp. 59, 60

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 61-62

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp 65-66

<sup>41</sup> Existen dos versiones en lengua castellana de este artículo de Jonas, "Gnosticismo, existencialismo y nihilismo", la mencionada anteriormente se encuentra en *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, ed. cit. pp. 337-359. También la podemos encontrar en *El principio de vida. Hacia una*

encierra esta visión del mundo, que ha dado lugar a una serie de temas que durante largo tiempo han dominado el pensamiento occidental: el dualismo cósmico y antropológico, el nihilismo ético, la soledad ante un cosmos indiferente al destino del hombre. Así como la posibilidad de superar el nihilismo sobre la base de una teleología del viviente que da valor y sentido intrínseco al mundo. Nos detenemos a continuación en esos dos momentos de la interpretación jonasiana.

## 2.1.- La interpretación existencialista del gnosticismo antiguo

Jonas no hubiese sido nada original si únicamente hubiese mantenido un enfoque histórico, o hubiese mantenido que el gnosticismo requiere de la elaboración mítica de otro mundo para explicar este, dando lugar a un dualismo de mundos. Lo original de su planteamiento estriba en aplicar el enfoque heideggeriano del primer Heidegger<sup>42</sup> para interpretar el movimiento gnóstico, sobre todo de la analítica existencial con sus métodos interpretativos<sup>43</sup> y su concepción del ser-ahí, del *Dasein* humano caracterizado por el *Geworfenheit*, es decir, el haber sido arrojados como una característica fundamental de la experiencia individual de la existencia. En los gnósticos descubre, pues, Jonas el “existenciario” de la *Geworfenheit*.<sup>44</sup>, la experiencia de haber sido arrojado a la temporalidad de un

---

*biología filosófica*, op., cit., pp. 279-300. La colección de artículos reunidos bajo el título *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen,[1963], 1987. Traducción francesa: *Entre le néant et l'éternité*, trad. S. Courtine-Denamy, Belin, París, 1966. Los artículos allí reunidos son: “Gnosis, Existencialismus und Nihilismus”, “Die Freiheit des Bildes: Homo pictor und die differentia des Menschen” y “Unsterblichkeit und heutige Existenz” Precisamente en “Gnosticismo, Existencialismo y Nihilismo” demuestra que no abandonó el campo de investigación abierto con sus primeras investigaciones sobre el fenómeno gnóstico, prepara el terreno para las posibles resurgencias del espíritu gnóstico, como se evidencia en este ensayo. En el que intenta relacionar ciertas formas de nihilismo moderno con el gnosticismo, y sostiene que los gnósticos antiguos son los antecedentes más remotos de los existencialistas modernos.

<sup>42</sup> “Cuando hace muchos años, me interesé por primera vez por el estudio del gnosticismo, descubrí que los puntos de vista, la óptica por así decir, que había adquirido en la escuela de Heidegger, me permitía ver aspectos del pensamiento gnóstico que habían pasado antes desapercibidos” RG, p. 337

<sup>43</sup> *Memorias*, p. 126

<sup>44</sup> “El término – dice Jonas--, hasta donde alcanzo a ver, es originalmente gnóstico” cfr. RG., p. 351.

Si bien ya con anterioridad Bultmann había aplicado los existenciarios heideggerianos de Sorge (cuidado), In-der-Welt-sein (ser-en-el-mundo), *Geworfenheit* (estar arrojado al mundo), Entwurf (proyecto) para su interpretación del Nuevo Testamento. Dichos existenciarios se convierten en categorías interpretativas aplicables a su exégesis bíblica. Este fue el medio que empleó Bultmann para intentar reducir la fe cristiana a exigencia moral, con la intención de que resulte aceptable al hombre moderno. *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos, col., Clásicos del pensamiento*, ed. Los libros de la catarata. Madrid. 2001. Véase la introducción de Illana Giner Comín pp. 7-31.

Como señala el prof. Agustín Andreu no fue el único paralelismo que se le ha encontrado a la gnosis. Así, Johann Adam Möhler señaló y explicó el paralelismo entre el movimiento gnóstico y la reforma, y en aspectos claves como la idea de Dios, del mundo y del hombre. SYMBOLIK, edición de J.R. Geiselman, Ver. Jacob Hegner, Colonia, 1961. 2 vol. “Parentesco del Protestantismo con el gnosticismo...” (vol. Iº pp.292-298); “el dualismo gnóstico de la doctrina luterana” (vol. IIº, pp. 366-375). Y con relación a Heidegger refiere que, “quien repasa las lecciones de Heidegger en Friburgo y Hamburgo durante esos años comprobará que el paralelismo gnosis/siglo XX, era el paralelismo gnosis/Heidegger, en el cual se ocultaba el protestantismo de Kierkegaard, ese catón de cabecera de Heidegger. Desde el momento que tuvo la intuición del tema de su tesis doctoral, Jonas no pudo oír a Heidegger más que dentro de esa polaridad.” En Andreu, A. “Gnosticismo y mundo moderno” estudio introductorio a la obra de Jonas *La*

mundo extraño, sin referencias ni sentido. Sin embargo, a diferencia del existencialismo posterior, la gnosis explica este estado de caída a un mundo hostil como nostalgia por el ser perdido, como la pérdida de la verdadera patria del hombre, es decir, para los gnósticos el hombre procede de la originaria eternidad desde la que ha sido arrojado al fluyente devenir de la temporalidad mundana. Experimentando en sí mismo el dualismo y escisión radical, la separación y caída del orden celestial primigenio en un mundo extraño, donde se siente perdido y lejos de la verdadera patria, ésta sólo alcanzable por el conocimiento soteriológico que de nuevo lo unirá a ese orden primigenio.

En su denso y riguroso estudio sobre la gnosis<sup>45</sup>, analiza el pensamiento gnóstico atendiendo a cinco epígrafes: teología, cosmología, antropología, escatología y ética. Subraya las tendencias dualistas, el influjo de la astrología, la distinción entre el alma y el espíritu, la función decisiva del conocimiento y la ausencia de una noción de virtud y mantener dentro de sus justos límites los conceptos de desmundanización (*Entweltlichung*) y de alineación (*Entfremdung*). Señalando como en un primer momento gnosis en la Grecia pre-helénica significa simplemente “conocimiento”<sup>46</sup>; pero el término gnosis al final del período, con el advenimiento del cristianismo, adquiere y acentúa la connotación religiosa (conocimiento como medio para obtener la salvación). Así la “gnosis” supone una ruptura con el helenismo originario, con la visión cósmica y originaria de los griegos. El mundo es identificado con el mal, el cosmos radiante de los griegos deviene en “una vasta prisión cuya celda más profunda fuera la tierra”.<sup>47</sup> El cosmos para la mentalidad griega tuvo un sentido positivo, expresaba el orden, a un tiempo bello y racional. Jonas subraya:

“La característica principal del pensamiento gnóstico es el dualismo radical que rige la relación de Dios con el mundo, y, en consecuencia, del hombre con el mundo.”<sup>48</sup>

Desde el punto de vista escatológico la escisión radical del dualismo determina la doctrina de la salvación. La meta de la lucha gnóstica es la liberación del “hombre

---

*gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística.* Intitució, Alfons el Magnàmin, Valencia, 2000. p. 14. Jonas -- señala el prof. Andreu-- no fue el único en verlo al trasluz gnóstico, Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo.* Tusquets, Barcelona, 1999, pp. 220. 169-170. 133: “Resuena... en su pensamiento sobre la nada, la metafísica cristiano-gnóstica, que para él todavía es con toda naturalidad una tradición viva.”

<sup>45</sup> Cfr. RG, pp. 76 a 81

<sup>46</sup> Ibídem p 66, “El “conocimiento” no es sólo una información teórica sobre ciertas cosas, sino que, como modificación de la condición humana, se encarga también de crear los medios que culminan en esa salvación. Así el “conocimiento” gnóstico presenta un aspecto eminentemente práctico. El “objeto” último de la gnosis es Dios: su efecto en el alma transforma al propio conocedor, haciéndole compartir la existencia divina” p. 69

<sup>47</sup> Ibídem p. 77 Para ver la valoración griega y gnóstica del cosmos, pp.261 y ss, y p. 378, nota 195. A Jonas lo que realmente le interesa es marcar las diferencias acontecidas con la idea de cosmos. “Antes de ir más lejos, detengámonos para pensar en lo que aquí ha sucedido con la vieja idea del *cosmos* entendido como totalidad ordenada de forma divina. Sin duda, nada remotamente comparable a la ciencia física moderna tuvo que ver en esta pérdida de valor catastrófica o en este desnudamiento espiritual del universo. No necesitamos más que observar cómo este universo sufrió una profunda demonización en el período gnóstico.” RG., p. 347

<sup>48</sup> Ibídem, p.76

interior” de las ataduras del mundo y su regreso al nativo reino de la luz. La condición necesaria para lograrlo es que el hombre conozca al Dios transmundo y a sí mismo, es decir, su origen divino y su situación presente y, en consecuencia, la naturaleza del mundo que determina esta situación.<sup>49</sup> Desde el punto de vista moral, la ausencia de una teoría de la virtud en los gnósticos se debe a su desprecio del mundo; mientras que el sentido griego de la *areté* era la realización excelente de las diversas facultades del alma en su trato con el mundo<sup>50</sup>, el gnosticismo predica el ascetismo y la obligación de no contaminarse con el mundo para lograr así una mayor libertad.

Una de las conclusiones que extrae Jonas de su estudio sobre el gnosticismo<sup>51</sup> – y que nos interesa destacar para ver la coherencia de su producción filosófica – es que el dualismo gnóstico<sup>52</sup> supone un rechazo de la vida, todo dualismo es antinatural, y ha conducido al idealismo, de una parte, y al existencialismo nihilista de otra.

Veamos someramente cuál es la evolución de este dualismo cuyo origen, Jonas sitúa en la idea órfica<sup>53</sup> soma-sema “el cuerpo como una cárcel”, la cual era la

---

<sup>49</sup> Ibídem, p. 79

<sup>50</sup> “La ausencia de una doctrina de la virtud en la enseñanza gnóstica está relacionada con la actitud anticósmica, es decir, con la negación de cualquier valor a las cosas de este mundo y, en consecuencia, a los hechos del hombre en este mundo”. Ibídem p. 286. Y más adelante señala: “El desprecio del cosmos, entendido de forma radical, incluye el desprecio de la psique. Por tanto, lo que pertenece a la psique es incapaz de ser elevado a la condición de virtud, y será abandonado a sí mismo, al juego de sus fuerzas y apetitos, o reducido por la mortificación, extinguido incluso, en ocasiones, en la experiencia extática.” Op., cit., pp. 288, 300

<sup>51</sup> Las obras más representativas de este periodo son: *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit* (1930); *Gnosis und sätantiker Geist*, 1ª parte: *Die mythologische Gnosis* (1934) y 2ª parte: *Von der Mythologie zur mythischen Philosophie* (de manera incompleta y no antes de 1954); con posterioridad escribió el desgarrador ensayo marcado por el holocausto, *El concepto de Dios después de Auschwitz*, recogido en el compendio *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, [1998]; y sobre la gnosis, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*[1991]

<sup>52</sup> “Entre las características de este movimiento debemos resaltar la posición dualista radical que subyace a la actitud gnóstica en su conjunto y que unifica sus muy diversas expresiones, más o menos sistemáticas. (...) el dualismo se establece entre el hombre y el mundo, y a la vez, entre el mundo y Dios. No se trata de una dualidad en términos complementarios sino de una dualidad en términos contrarios” Ibídem. p 343. Y más adelante sostiene: “puesto que el *cosmos* es contrario a la vida y al espíritu, el conocimiento salvador no puede aspirar a la integración en la totalidad cósmica y al acuerdo con sus leyes, como hizo la sabiduría estoica, buscó la libertad en el consentimiento consciente dado a la necesidad, plena de significado, de la totalidad. Por el contrario, para los gnósticos, el hombre debe profundizar en su alineación con respecto al mundo si quiere obtener la liberación del yo interior, una tarea sólo realizable de este modo” RG., p 346

<sup>53</sup> Posiblemente el origen del dualismo se encuentre en el orfismo griego. Tal como han reconocido los estudiosos modernos, el orfismo introdujo en la civilización griega un nuevo esquema de creencias y de valoración e interpretación de la existencia humana. Así, mientras que la concepción tradicional y naturalista griega la muerte significaba el final definitivo de la existencia; el orfismo proclama la inmortalidad del alma y concibe al hombre según el esquema dualista alma-cuerpo. Como señala W. Jaeger “de la creencia en el origen divino del alma y en su inmortalidad se sigue la exigencia de mantener su pureza en su estado terrestre de unión con el cuerpo. El creyente se siente obligado a rendir cuenta de su vida.” Ya en el orfismo encontramos la creencia de que el alma es la mejor parte del hombre, que se halla determinada al más alto y puro destino, y que se encuentra en este mundo hostil, como un extranjero anhelante de su patria eterna. Jaeger, W., *Paideia*, F.C.E., México, 1983, pp. 164-166

El prof. Julio Quesada resume las características del orfismo en las siguientes: “a) el cuerpo es mortal y el alma eterna; b) el alma es prisionera del cuerpo (*sóma* = tumba; *séma* = sepulcro) como castigo por alguna transgresión; c) el alma, que carece de comienzo y de fin, está condenada a tener que expiar en el Hades (Infierno) su culpa y a sufrir nuevos renacimientos, ya en vegetales, animales o cuerpos humanos; d) la

primera respuesta dualista al problema de la muerte. El problema de la muerte al igual que el de la vida se había convertido en el problema de la relación entre dos entidades, alma y cuerpo. El cuerpo como cárcel del alma, la muerte corporal es la liberación del alma. La vida habita como una extraña en el cuerpo. Esta separación se agudizó hasta el punto de definirse la naturaleza propia de ambos en recíproca exclusión.

“Mientras – así lo describe Jonas-- el alma al irse retirando reivindica para sí toda la significación espiritual y la dignidad metafísica y las concentraba en su más íntimo ser, se despojaba al mundo de toda pretensión de ese mismo tipo: en un primer momento se le demonizó decididamente, y al final era indiferente a cuestiones valorativas de cualquier tipo”<sup>54</sup>

El gnosticismo representa el punto culminante de la evolución dualista:

“la comparación *soma-sema*, que al principio se limitaba al hombre, se extendió al todo el universo: el mundo entero es *sema*, sepulcro del alma o espíritu, ese enclave en un territorio ajeno y que carece por otra parte de cualquier relación con la vida. Estamos tentados de decir que las cosas siguen igual, con la única diferencia de que hoy el sepulcro se ha quedado vacío. La volatilización crítica de la sustancia espiritual hipostasiada, es decir de lo que podía estar encerrado en esa tumba o cárcel, no dejó tras de sí otra cosa que las paredes mismas, si bien éstas quedaban establecidas con la máxima firmeza. Esta es, metafóricamente expresada, la posición del materialismo moderno, que ha recibido la herencia del difunto dualismo, o mejor lo que quedaba de ella.”<sup>55</sup>

Así pues, si el dualismo surgió como intento de corrección de la unilateralidad del monismo animista, el monismo materialista intenta corregir el dualismo, si bien a juicio de Jonas, ha quedado como residuo del dualismo, y no menos unilateral de la experiencia de la muerte sobre la vida<sup>56</sup>. El dualismo representa – según Jonas – la etapa intelectual más importante de las habidas hasta ahora en la historia del pensamiento por los descubrimientos de las esferas específicas del espíritu y la materia: rompió con el panvitalismo primitivo, creó para siempre una nueva situación teórica que ha supuesto un reto y un desafío para la reflexión filosófica posterior. De la percepción de que no puede haber materia sin espíritu, el dualismo extrajo la inversión, que no puede haber espíritu sin materia. Con independencia de que la tesis ontológica sea o no sostenible, se había llamado la

---

única salvación, credo de Orfeo (poeta tracio), consiste en liberarse de las reencarnaciones y volver al estado anterior en donde el alma gozaba de la vida bienaventurada preterrenal, y para ello debe seguir una purificación aquí en la tierra: se prohíben la carne y las habas, por ejemplo, asimismo las ofrendas sangrientas.” Y recoge, además, lo que han dicho sobre el tema algunos de los más señeros expertos en filosofía antigua. Véase, Quesada, J. *Otra historia de la filosofía. Por qué pensamos lo que pensamos*. Ariel. Barcelona. 2003. pp. 25-27

<sup>54</sup> PV, pp. 28-29

<sup>55</sup> Op., cit., p. 29 “De esta manera, la escisión de la realidad en yo y mundo, ser interno y externo, espíritu y naturaleza, tan largo tiempo sancionada por el dogma religioso, había preparado el terreno para los sucesores postdualistas.” p. 29

<sup>56</sup> “La doctrina moderna sobre la vida solamente se puede comprender con el trasfondo de una ontología de la muerte, de la que se ha obtenido – o arrancado --- cada vida particular solamente en calidad de diferencia temporal, para terminar cayendo irremisiblemente en la muerte” PV., p. 30

atención sobre la diferencia fundamental de las dos esferas. El dualismo contribuyó a deslindar y subrayar decididamente el peculiar modo de ser de cada una, de forma que el postdualismo no puede obviar el problema planteado por el dualismo, tenía que referirse inevitablemente a las dos esferas que el dualismo ha dejado tras de sí. Tal como sostiene Jonas, en la situación postdualista el monismo tiene no una, sino dos posibilidades fundamentales, representadas por el materialismo moderno y por el idealismo moderno. Ambas corrientes se basan en la polarización ontológica producida por el dualismo, y se sitúan cada una de ellas en uno de los dos polos, al objeto de alcanzar desde él toda la realidad<sup>57</sup>. De manera que, el idealismo y el materialismo aparecen como productos de la descomposición del dualismo, aunque

“el problema sigue siendo el mismo: la existencia de vida capaz de sentir en el seno de un mundo material incapaz de hacerlo y en el que en la muerte triunfa sobre la vida. Si la solución dualista del problema no es satisfactoria, los monismo particulares – el materialismo y el idealismo – no hacen en el fondo otra cosa que eludirlo, cada uno desde su peculiar unilateralidad.”<sup>58</sup>

Jonas intentará superar el dualismo preconizando el desarrollo de una filosofía de la naturaleza cuyo objetivo es dar cuenta de lo que esta tradición filosófica había olvidado: la vida. En este sentido se pronuncia Jonas alegando que:

“Esta depreciación existencialista del concepto de la naturaleza refleja obviamente su despojamiento espiritual a manos de la ciencia física, y tiene algo en común con el desprecio gnóstico hacia la naturaleza. Ninguna filosofía ha mostrado nunca menos interés por la naturaleza que el existencialismo, que niega a dicha naturaleza cualquier vestigio de dignidad”<sup>59</sup>

Esta es la tarea que pretende en la obra *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. El problema de la vida resulta el principal asunto de la ontología, y lo es también para las dos posiciones antitéticas de la ontología

---

<sup>57</sup> PV., p. 31 Más adelante refiere que “no es posible volver a ese monismo: el dualismo no fue una invención arbitraria, sino que la dualidad que sacó a la luz esta fundada en el ser mismo. Un nuevo monismo integral, es decir, filosófico, 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. Ese monismo debe volver a plantear el problema que dio origen al dualismo” p. 31

El mismo Jonas en una entrevista en la revista *Esprit* destaca los méritos del dualismo desde el punto de vista epistemológico, reconoce que fue de gran utilidad como teoría de la conciencia, pero en tanto que ontología, en tanto que metafísica, resultó insatisfactorio. Greisch, J., “De la gnose au Principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas”, *Esprit*, mayo, 1991, pp., 5-21.

<sup>58</sup> PV., p. 30 y más adelante “Como posiciones ontológicas, esto es, como auténticos monismos, cada uno de estos puntos de vista reivindica para sí la totalidad del ser, y por lo tanto excluye al otro. Pero dado que su punto de partida es en ambos casos particular, comparado con la realidad íntegra, cada uno de ellos encarna la contradicción interna de todo monismo particularista: una contradicción que se revela en el fracaso de su reducción de un elemento al otro. El materialismo fracasa por lo que hace a la conciencia; el idealismo, en lo que respecta a la cosa en sí.” p. 32

<sup>59</sup> Jonas, H., *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Trad. Menchu Gutiérrez. Ed., Siruela. Madrid. 2000. p. 354

moderna, el materialismo y el idealismo<sup>60</sup>. Para explicitar el olvido de la vida nos propone un esbozo de la evolución y desarrollo del pensamiento occidental. Para él éste se ha desarrollado en tres etapas: a) aquella primigenia del panvitalismo, del animismo y del hylozoismo griego; b) la del dualismo; c) una tercera, la del idealismo y el materialismo. (Inexplicablemente, Jonas olvida mencionar la posición dialéctica.) En el estadio primigenio del panvitalismo griego la vida no pasaba por ser un problema, ella era vista como donación y profusión, era estimada como algo bueno y bello, se agradece a los dioses haberla donado. Sólo un problema resultaba inexplicable para el panvitalismo: la muerte. Para el pensamiento hylozoista griego la materia esta viva y animada, la presencia desbordante de la vida estaba en todo lo presente. En esta visión del mundo la muerte resulta un enigma que desafía al hombre y contradice ese fenómeno autoexplicativo, natural, que es la vida universal; provoca la reflexión, despierta el espíritu inquisitivo mucho antes de que la teoría haya alcanzado el nivel de abstracción conceptual, por eso la primera respuesta al enigma de la muerte fue la religión, el mito, el culto. La muerte queda pues, como un problema inexplicable al que se intentaba conjurar mediante el culto a los muertos y la fe en la inmortalidad, que se expresan en las formas y ritos de enterramiento. Jonas lo expresa así:

“Que la muerte, y no la vida, sea lo más necesitado de explicación, refleja una situación teórica que duró mucho en la historia de la especie. Antes de que comenzase el asombro ante la maravilla de la vida, la humanidad se asombraba de la muerte y de lo que podría significar. Si la vida es lo natural, la regla y lo comprensible, la muerte, su patente negación, es lo antinatural e incomprensible, lo que no puede ser verdad. La explicación que la muerte exige tiene que venir dada en conceptos tomados de la vida, ya que esta última es lo único comprensible: de alguna manera, la muerte tuvo que ser asimilada a la vida. Por ello, la pregunta que la primera plantea se dirige tanto hacia atrás como hacia delante, tanto hacia el pasado como hacia el futuro: ¿cómo y por qué ha entrado la muerte en un mundo cuya esencia es la vida, y con el que por tanto la muerte está en contradicción?, ¿a dónde conduce la muerte en el contexto de la vida total, hacia qué es transición, dado que todo cuanto es, es vida, de manera que también la muerte misma no puede ser en último término otra cosa que vida?”<sup>61</sup>

El mito, la religión, la más temprana metafísica intentaban ofrecer una solución a la contradicción básica: que todo es vida y que toda vida es mortal -- paradójica respuesta y radical desafío --, que para salvar la totalidad de las cosas niega la muerte. Ante esta situación y desafío cabían varias opciones, al principio se optó por afirmar la primacía ontológica de la vida, pero el intento de superar la contradicción llevó a un nuevo planteamiento, que abandonaba el punto de vista original y se alcanza un nuevo estadio en la historia del pensamiento. Tal fue el intento de la modernidad.

---

<sup>60</sup> “Es característico de la situación teórica postdualista que el problema se plantee actualmente como el problema de la vida y no como el problema de la muerte” PV., p. 34

<sup>61</sup> PV., p. 22-23

## 2.2.- La subversión de la primacía ontológica de la vida

Con la modernidad se invierte esta originaria primacía ontológica de la vida, donde el ser solamente era comprensible como vida. Se invierte la relación entre vida y muerte. El pensamiento moderno se encuentra en la situación teórica justamente inversa: lo natural y comprensible es la muerte, lo problemático es la vida. El mecanicismo aparece como el modelo teórico desde el que se intenta conceptualizar, definir, atrapar inútilmente el flujo incesante que es la vida. Así lo plantea Jonas:

“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. [...] lo inexplicado en el marco de la universal explicabilidad de la naturaleza física: la vida, se ha convertido en la piedra de escándalo de la teoría. Que haya vida, y cómo es posible algo así en un mundo de mera materia, es ahora el problema que se plantea al pensamiento. El hecho mismo de que hoy debamos enfrentarnos al problema teórico de la vida, y no de la muerte, atestigua el estatus de la muerte como estado natural y que se explica a sí mismo”<sup>62</sup>

Considerar la vida como problema supone aquí en el contexto de la modernidad reconocer su índole de extraña al mundo mecánico, que es lo que acaba siendo reductivamente el mundo, de tal manera que según dice Jonas:

“Explicarla quiere decir -- en esta fase de la universal ontología de la muerte -- negarla, convertirla en una variante de las posibilidades de lo carente de vida. La teoría mecanicista del organismo es una negación de este tipo, al igual que el culto funerario y su creencia en la continuación de la vida era una negación de la muerte. *L’homme machine* representa simbólicamente en el esquema moderno lo mismo que representaba el “hiloísmo” en el antiguo: la usurpación de un ámbito, que es negado, por otro que goza de un monopolio ontológico. El monismo vitalista es relevado por el mecanicista, en cuyas reglas de evidencia la norma de la vida se ha sustituido por la muerte”<sup>63</sup>

Entre el antiguo monismo vitalista y el monismo materialista moderno medió el dualismo. El dualismo, uno de los sucesos más decisivos de la historia de la humanidad, a juicio de Jonas, contribuyó a deslindar, a separar los contenidos espirituales de los materiales, pero al retirarse, dejó tras de sí, en el terreno despejado por él, un mundo extrañamente despojado de todo atributo espiritual. Siendo uno de los elementos presentes en el origen del dualismo el tema de la muerte, el que fuerza al hombre a la reflexión y a fijar su atención sobre la “materia” como pura materia carente de vida. Pues, de la misma manera, dice Jonas:

“que fue en el cuerpo, concretamente en el hecho de la muerte, donde se reveló por primera vez la contraposición entre vida y no vida, cuya

---

<sup>62</sup> Op., cit., p. 25

<sup>63</sup> Ibídem, p. 25

incesante presión sobre el pensamiento terminó por romper el primitivo panvitalismo y escindió la imagen del ser, así también es en la unidad concreta que se revela en la vida del cuerpo donde fracasa por su parte el dualismo de las dos sustancias. Esta dual unidad, es en suma, el escollo insalvable para cada uno de los dos sistemas alternativos derivados del dualismo, tan pronto como – y no pueden dejar de hacerlo – aspiren a convertirse en ontologías totales”<sup>64</sup>

Así, pues, la cuestión central y perversa de la modernidad es cómo teorizar la vida. Con esto se quiere decir cómo colocarla en mapas o fichas, encorsetarla mediante momias conceptuales, definiciones analíticas y cerradas. Jonas, más allá de Heidegger, establece el olvido del ser como olvido de la vida. Dentro de la modernidad con la reducción de la causalidad teleológica a la mecánica, por grandes que sean sus ventajas para la descripción analítica, la vida no queda explicada. Como señala Jonas:

“Nuestras observaciones aspiraban a mostrar en qué medida el problema de la vida, y con él el problema del cuerpo vivo, deben estar en el centro de la ontología (y hasta cierto punto también en el de la teoría del conocimiento) Vida quiere decir vida material, por lo tanto cuerpo vivo, o más brevemente, orgánico. En el cuerpo vivo está atado el nudo del ser, que el dualismo corta, pero no desata. El materialismo y el idealismo intentan deshacer ese nudo, tirando cada uno desde un extremo del mismo, pero quedan ellos mismos presos en él. Que el problema de la vida ocupe una posición central no solo significa que posee una importancia decisiva para valorar cada una de las ontologías totales dadas, sino también que para tratar ese problema es necesario echar mano del conjunto de la ontología”<sup>65</sup>

### **2.3.- La interpretación “gnóstica” del existencialismo**

Jonas establece un interesante paralelismo, salvando las distancias entre el nihilismo moderno y el gnosticismo antiguo, así expresa cuál es su propósito interpretativo:

“ensayar una comparación experimental entre dos movimientos, posiciones o sistemas de pensamiento, muy distantes entre sí en tiempo y espacio, y aparentemente sin relación a primera vista [...] Mi argumento defiende que ambos poseen algo en común, y que este “algo” es tan importante que su elaboración, en la que se analizarán tanto sus similitudes como sus diferencias, podría arrojar sobre ambos una luz recíproca.”<sup>66</sup>

Y en otro momento de su obra, aún más claramente, señala:

---

<sup>64</sup> Op., cit., p. 34

<sup>65</sup> Op., cit., p. 41

<sup>66</sup> Sobre este aspecto véase el epílogo de RG, “Gnosticismo, existencialismo y nihilismo”, pp 337-357

“Las funciones interpretativas se invierten y devienen recíprocas: la cerradura se convierte en llave y la llave en cerradura. La lectura “existencialista” del gnosticismo, tan justificada como está (o en la medida en que está justificada) por su éxito hermenéutico, nos invita, como a su contrapartida natural, a emprender el intento de una lectura “gnóstica” del existencialismo”<sup>67</sup>.

Básicamente consiste en señalar que el existencialismo puede ser entendido como una gnosis. Sobre todo, si atendemos a que el existencialismo concibe la experiencia vital del hombre como “extranjero” (Camus), “angustia” (Kierkegaard), “náusea” (Sartre), ser amenazado por la nada, “ser para la muerte” (Heidegger<sup>68</sup>), un apátrida en su propio mundo. Todo ello – a juicio de Jonas -- está presuponiendo un trasfondo gnóstico. Por otra parte, la gnosis se presenta como un marco teórico útil desde el que interpretar y comprender el existencialismo y el nihilismo modernos; los “existenciaros” adquieren una nueva dimensión desde ese trasfondo que le brinda la gnosis.

Este giro interpretativo se prepara en “Entre la nada y la eternidad” y se consuma en su artículo “Gnosticismo, existencialismo y nihilismo”<sup>69</sup>. En el primer ensayo, señala como antecedentes de lo que Jonas denomina *nihilismo cósmico* a Pascal, y a Nietzsche. Y así lo expresa:

“Decía Nietzsche que el nihilismo, “el más inquietante de todos los huéspedes” estaba ante la puerta. Desde entonces el huésped ha entrado y ya no es un huésped, y en lo que respecta a la filosofía el existencialismo intenta convivir con él. Vivir en semejante compañía quiere decir vivir en una crisis constante. Los comienzos de la crisis llegan hacia atrás hasta el siglo XVII, que es el momento en que toma forma la situación espiritual del hombre moderno.”<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Jonas, Hans, “Gnosticismo, existencialismo y nihilismo” en *El principio de vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, 2000, p. 281

<sup>68</sup> Jonas coloca – en nuestra opinión erróneamente— a Heidegger dentro de la nómina de pensadores existencialistas, cuando dice de *Sein und Zeit*, “ese profundísimo manifiesto de filosofía existencialista todavía hoy importantísimo”. Sin embargo, matiza a continuación, “en este libro, Heidegger desarrolla una “ontología fundamental” conforme a los modos en los cuales el yo “existe”, es decir, constituye su propio ser en el acto de existir, y con él origina, como correlatos objetivos, los distintos significados del Ser en general. Estos modos quedan explicados en una serie de categorías fundamentales que Heidegger prefiere llamar “existenciales” Cfr. RG., p. 352 En castellano queda mejor recogido esa acepción con el término “existenciaros”. Tales “existenciales” continúa Jonas, “a diferencia de las “categorías” objetivas de Kant, éstas no articulan estructuras primitivas de la realidad sino de la realización, es decir, no estructuras cognitivas de un mundo de objetos dado sino estructuras funcionales del movimiento activo del tiempo interior en virtud del cual se mantiene un “mundo” y se origina el yo como acontecimiento continuo.” Cfr. RG., p. 352

<sup>69</sup> Existen, otras referencias sobre este tema además de las indicadas, un artículo de Hans Jonas “Gnosticisme and Modern Nihilism” en *Social Research* 19 [1952], pp. 430-452, insertado luego en su libro *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1963, pp.5-25. Existe también, entrevista con Hans Jonas realizada por el profesor Ch. Shulte, “Gnostizismus heute?” y recogida en Boehler, D. (ed) *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, Verlag, C. H. Beck, Munich, 1994, pp. 163-173.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 281

Jonas hace remontar los orígenes del nihilismo hasta la revolución científica. Ésta había contribuido a despojar de sentido intrínseco al universo al erradicar las causas finales. Con arreglo a las cosmologías clásicas la naturaleza funcionaba teleológicamente, no había abismo ontológico que separase al hombre de la naturaleza, ésta aparecía como depositaria de causas y fines, para los griegos el hombre formaba parte de ese naturalismo no dualista. Con el surgimiento de la ciencia moderna la naturaleza se consideró bajo el criterio de la razón instrumental como un objeto al que explotar, dominar y manipular (F. Bacon); el movimiento se fue despojando de significado intrínseco – Galileo consideraba la luna como una roca más –; y Descartes separaba radicalmente la *res cogitans* de la *res extensa* tensando el abismo que separaba la naturaleza y la humanidad. El abismo se hizo cada vez más creciente conforme se iba privando al universo de significado intrínseco, de referencias y de fines; los valores pierden su base ontológica fundamental y el yo humano se ve forzado a buscar desde dentro de sí mismo, solipsísticamente. El sentido, la finalidad quedan recluidas al ámbito de la subjetividad.

El primer síntoma del nihilismo es la crisis de conciencia resultante del sentimiento de soledad existencial dentro del universo. Situación que Pascal describe con elocuencia al referirse a la soledad del hombre en el universo físico de la cosmología moderna. Un universo caracterizado por la infinitud, la indiferencia y el silencio, un universo ajeno a las vicisitudes humanas. Al decir de Pascal, “abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me espanto.”<sup>71</sup> Comenta Jonas que más que la aplastante infinidad de los tiempos y espacios cósmicos, es el silencio, es decir, la indiferencia del universo hacia el hombre lo que provoca la soledad del hombre en el inmenso universo moderno<sup>72</sup>. El hombre no es más que una caña que en cualquier momento pueden quebrar las fuerzas de ese universo<sup>73</sup>. Sin embargo, el hombre es radicalmente distinto a la

---

<sup>71</sup> Pascal, B., *Pensées*, trad. española *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 1981, p. 36 “el silencio eterno de estos espacios infinitos me espanta” Pascal y Nietzsche salvando las distancias parecen respirar un mismo *pathos*, tal como se desprende de su visión de la realidad humana en el mundo. Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* expresa esta idea de la siguiente manera:

“En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la historia universal: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío, cuán estéril y arbitrario es el estado en que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía, cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano...” Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1976, p. 17

<sup>72</sup> Jonas, Hans, “Gnosticismo, existencialismo y nihilismo” en *PV*, p. 281 “El universo ya no tiene la venerabilidad del cosmos griego. [...] Sigue siendo cosmos, orden, pero se trata de un orden tiránico y no emparentado con el hombre. Se le tributa un reconocimiento mezclado de temor y falta de respeto, de temblor y de resistencia. La mácula de la naturaleza no reside en una falta de orden, sino más bien en que su orden es excesivamente completo y lo penetra todo. [...] La ley cósmica, antes venerada como expresión de la razón, y con la que la razón humana podía comunicar en el acto de conocimiento, no se ve ahora más que como una coacción que hace de la libertad del hombre algo vano. El *logos* cósmico de los estoicos, idéntico a la prudencia, queda sustituido por la *beimarmene*, el esclavizador *jatum* cósmico.” p. 288

<sup>73</sup> “El hombre no es más que una caña, la más frágil de la naturaleza, pero es una caña pensante. No hace falta que el universo entero se arme para destruirla; un vapor, una gota de agua es suficiente para matarlo. Pero, aun cuando el universo le aplaste, el hombre sería todavía más noble que lo que lo mata, puesto que

naturaleza -- sigue apuntado Jonas –, pues tal como había señalado Descartes, la *res extensa* no piensa, y la naturaleza no es más que sustancia extensa, esto es, cuerpo, materia, magnitud cuantificable. El hombre es el único ser que se percata, pensando, de lo que esta siendo. Y así lo expresa nuestro autor:

“precisamente aquello en virtud de lo que el hombre es superior a toda la naturaleza, lo que le distingue y singulariza, el espíritu, ya no nos lleva a considerar su ser perteneciente a un nivel superior dentro de la totalidad del ser, sino que por el contrario designa el abismo insuperable que le separa del resto de la realidad. Apartado de la comunidad del ser en un todo, es precisamente su conciencia quien hace de él un extraño en el mundo.”<sup>74</sup>

Tal es el estado del hombre en la modernidad. A diferencia del panteísmo antiguo, se acabó el cosmos cuyo *logos* inmanente era reflejo del *logos* que el hombre encontraba en sí mismo, un orden dentro del cual el hombre encontraba su lugar propio, su hogar natural. Sin embargo, ese lugar, el puesto del hombre en el cosmos comparece ahora como una causalidad desnuda e incomprensible. El hombre – como dice Pascal – se ve a sí mismo perdido, como una nada frente al infinito, “yo no sé quien me ha puesto en el mundo, ni qué es el mundo, ni qué soy yo; me encuentro en una terrible ignorancia de todas estas cosas [...] Veo esos terribles espacios del universo que me envuelven, y me encuentro atado a un rincón de esta vasta extensión, sin que sepa por qué estoy situado en ese lugar y no en otro, ni por qué este poco de tiempo me ha sido concedido para vivir me ha sido asignado en este momento y no en otro de toda la eternidad que me ha precedido y de toda la que me sigue. No veo más que infinitudes por todas partes, que me envuelven como a un átomo y como a una sombra que no dura más que un instante sin retorno.”<sup>75</sup>

Ahora bien, en esta situación que describe Pascal hay algo más que el mero echar en falta el lugar en el cosmos del hombre, la sensación de estar en un mundo sin referencias. La indiferencia de la naturaleza, señala Jonas:

“también significa que carece de toda relación con fines. Con la desaparición de la teleología del sistema de causas naturales, la naturaleza, en sí misma carente de objetivos y de fines, dejó de dar cualquier tipo de sanción a posibles fines del hombre. Un universo sin una jerarquía del ser internamente fundada, como el copernicano, deja a los valores sin apoyo ontológico, y el sí mismo cuenta exclusivamente con sus propias fuerzas a la hora de buscar sentido y valor. El sentido ya no se

---

él sabe que muere y la ventaja que el universo tiene sobre él. El universo no sabe nada” Pascal, B., *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 1981, p. 81

Señala Jonas que el cambio en el contenido de los sentimientos para con el universo ilustrado por Pascal esta simbolizado, de forma elocuente y llamativa en la que antes era la parte más divina mundo visible, las esferas celestiales. “El cielo estrellado, que desde Pitágoras era para los griegos la más pura encarnación de la razón en el universo y el garante de su armonía, mira al hombre fijamente a los ojos con la mirada de un poder que le es ajeno y de la necesidad. Ya no emparentadas con el hombre por su propia naturaleza, pero todavía poderosas, las estrellas se han convertido en tiranos: temidas, pero también despreciadas por ser inferiores al hombre.” “Gnosticismo, existencialismo y nihilismo” en PV, 2000, p. 288

<sup>74</sup> Jonas, Hans, “Gnosticismo, existencialismo y nihilismo” en PV, p. 282

<sup>75</sup> Pascal, B., *Pensamientos*, ed. cit., p. 134, p. 39 El miedo como respuesta del alma a su estar en el mundo es un tema constante en la literatura gnóstica.

encuentra sino que se “da”; el valor ya no se percibe contemplando el ser objetivo, sino que se pone en el hecho de la valoración. En su calidad de función de la voluntad, los fines son de mi exclusiva creación. La voluntad sustituye a la contemplación; la temporalidad del acto desplaza a la eternidad del “bien en sí”. Esta es la fase nietzscheana de la situación, en la que el nihilismo europeo sale a la superficie. El hombre está a solas consigo mismo”<sup>76</sup>

El universo pascaliano sigue siendo un universo creado por Dios, y el hombre perdido y solitario aún podía elevar su corazón al Dios que estaba en el más allá; pero este Dios era un *deus absconditus*, un Dios escondido no reconocible en la estructura de su creación<sup>77</sup>. Pero en Nietzsche se acentúa aún más el tono, nos encontramos un universo sin Dios, el hombre está ahora a solas consigo mismo; se mantienen los rasgos que Pascal atribuía al universo, la infinitud, la indiferencia, un universo ajeno a las vicisitudes humanas, pero ya no hay Dios, una patria divina que nos pueda acoger<sup>78</sup>. Esto que Jonas denomina *nihilismo cósmico* impregna también al existencialismo moderno. El sentimiento de soledad, de un abismo absoluto entre el hombre y el mundo, es subrayado por ambos autores, como en la gnosis –dice Jonas– el hombre se siente escindido no sólo de un posible más allá, sino también de este mundo. Además, las ciencias modernas contribuyeron a forjar una imagen del universo infinito, regido por sus propias leyes, sin una finalidad reconocible para el hombre, sin jerarquías; el mecanicismo favorecía la aparición de una nueva cosmovisión frente al cosmos ordenado, perfecto y divino del mundo antiguo, aparece ahora, el universo infinito, insondable; y respecto de la naturaleza se ofrece una imagen desprovista de valores y finalidad, que ahonda el abismo entre el ser humano y la naturaleza<sup>79</sup>. Una impactante confirmación de la extensión del nihilismo que aprecia el existencialismo moderno a las ciencias naturales se observa –según Jonas– en Jacques Monod: “el hombre se sabe, finalmente, que está solo en la inmensidad indiferente del universo de donde ha emergido por azar. No hay más que su destino, su deber no está escrito en ninguna parte. A él le toca elegir entre el Reino

---

<sup>76</sup> Jonas, Hans, “Gnosticismo, existencialismo y nihilismo” en PV, p. 283

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 283 “El mundo creado no revela el propósito del creador, ni su bondad en la sobreabundancia de las cosas creadas, ni su sabiduría en su adecuación a fines, ni su perfección en la belleza del todo, sino únicamente su poder en la magnitud propia del mundo, en la inmensidad espacial y temporal del mismo”

El único rasgo divino que puede mostrar un mundo caracterizado por la extensión, o lo cuantitativo, es justamente a través de esa característica: y de lo que la magnitud puede dar muestra es del poder. Voluntad y poder son los rasgos de este *deus absconditus* y conforme vaya desapareciendo la referencia a la trascendencia estos rasgos pasarán a definir al hombre como voluntad de poder, voluntad de querer, poder manifestado en el control y dominio del mundo.

<sup>78</sup> “El mundo: una puerta / a mil desiertos fríos y mudos. / Quien perdió lo que tú/ perdiste, no para en sitio alguno. / [...] ¡infeliz el que patria no tenga!” Nietzsche, F., *Poesía completa*, Trotta, Madrid, 1998, p. 140 citado en PV, p. 283

<sup>79</sup> Jonas, Hans, “Gnosticismo, existencialismo y nihilismo” en PV, p. 284 “El punto decisivo en este contexto es que en la base de la situación metafísica que ha llevado al existencialismo moderno y a sus aspectos nihilistas está un cambio de la imagen de la naturaleza, esto es, del entorno cósmico del hombre. Pero si es así, si la esencia del existencialismo es un cierto dualismo, una alienación entre hombre y cosmos acompañado de la pérdida de la pérdida de la noción de un cosmos emparentado con el hombre, o más brevemente, un acosmismo antropológico, la ciencia natural moderna no es necesariamente el único factor que ha podido crear esta condición. También un nihilismo cósmico como tal, sean cuales sean las circunstancias históricas que le hayan dado origen, podría proporcionar la condición para el desarrollo de ciertos rasgos característicos del existencialismo.”

y las tinieblas”<sup>80</sup> La física moderna, y más ampliamente las ciencias naturales y la biología introducen así una interpretación existencialista del mundo, donde toda finalidad es puesta o procede exclusivamente del sujeto.

Continuando con su interpretación, Jonas se adentra en las raíces gnóstica y existencialista de la *Geworfenheit*<sup>81</sup>, el “haber sido arrojados” heideggeriano, que constituía una característica fundamental del *Dasein* de la experiencia individual de la existencia; y sobre el que llama la atención refiriendo que era una idea presente en la literatura existencialista, y que nos recuerda al “proyectado a la infinidad de la inmensidad de los espacios” de Pascal. Pero tiene un origen gnóstico, según apunta Jonas:

“El término, hasta donde alcanzo a ver, es originalmente gnóstico. “Haber sido arrojados” no es una mera descripción del pasado sino un atributo que califica la situación existencial dada y que viene determinada por ese pasado. Así la experiencia gnóstica expresada esa situación. En la literatura manda ésta es una frase común: la vida ha sido arrojada al mundo, la luz a la oscuridad, el alma al cuerpo. Esta frase expresa la violencia original que se me ha hecho al obligarme a estar donde estoy y a ser lo que soy, la pasividad de mi forzada aparición en un mundo que no he hecho y cuya ley no es mía. Sin embargo, la imagen de “arrojar” asigna también un carácter dinámico al todo de la existencia así iniciado. En nuestra fórmula, esta existencia comienza con la imagen de una aceleración hacia un final. Arrojada al mundo, la vida es una especie de trayectoria que se proyecta a sí misma hacia el futuro”<sup>82</sup>

Para la visión gnóstica, “existe un pasado y un futuro, un lugar de donde venimos y un lugar a donde vamos, el presente es sólo el momento mismo de la gnosis, la peripecia que va de uno a otro en una crisis suprema del *ahora* escatológico”<sup>83</sup>. Es decir, hemos sido arrojados a la temporalidad desde la eternidad, teníamos un origen en la eternidad y, por tanto, tenemos también una meta en la eternidad. Esta referencia a la vida, a la eternidad, esta ausente de su equivalente moderno.

---

<sup>80</sup> Monod, J., *Le Hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Seuil, París, 1970, pp224-225

<sup>81</sup> Tal comparación es realizada por H Jonas en *RG*, prólogo, pp.98, 351-357 13, y las referencias a Heidegger, en *Sein und Zeit*, Halle, 1927, pp. 127 y ss y en la edición de FCE, Madrid, 1980, p.195 y ss. Ya su maestro Bultman había iniciado una interpretación del Nuevo Testamento aplicando como categorías interpretativas los “existencialistas” heideggerianos; por su parte Jonas descubre en la espiritualidad gnóstica el existencialista *Geworfenheit* (el estar arrojado).

<sup>82</sup> H. Jonas en *RG*, prólogo, p. 351 y en otro lugar, esta experiencia gnóstica es expresada mitológicamente: “¿Quién me ha echado al sufrimiento de los mundos? ¿Quién me ha traído a la maligna oscuridad?, pregunta la Vida; e implora: sácanos de la oscuridad de este mundo al que hemos sido arrojados” *Ibidem* p. 98 Y citando un contundente resumen del gnosticismo. “Una famosa fórmula valentiniana resume el objeto del gnosticismo de esta manera: “lo que nos hace libres es el conocimiento de quienes éramos y en qué nos hemos convertido; de dónde estábamos y a dónde hemos sido arrojados; de a dónde nos apresuramos a llegar y de qué es de lo que se nos redime; de qué es nacer y qué volver a nacer” en Jonas, Hans, “Gnosticismo, existencialismo y nihilismo” en *PV*, p. 296, el subrayado es nuestro.

<sup>83</sup> *RG.*, p. 352 Y en el mismo lugar se puede leer: “En la formulación gnóstica, se entiende que hayamos sido arrojados a la temporalidad, teníamos un origen en la eternidad, y por tanto tenemos también una meta en la eternidad. Esto sitúa al nihilismo cósmico interior del gnosticismo frente a una trayectoria metafísica que está totalmente ausente en su equivalente moderno” en *RG.*, p. 352

Por el contrario, serán la muerte y la nada las referencias temporales del nihilismo moderno<sup>84</sup>.

No hay presente en el que morar, sólo la crisis entre pasado y futuro, el incesante flujo del tiempo. La pérdida de la eternidad (gnóstica, platónica, cristiana, occidental) es la desaparición del mundo de las ideas en la que Heidegger ve el verdadero significado del “Dios ha muerto” nietzscheano. Ya no hay referencia a la eternidad, el hombre queda atrapado en el fluir de la temporalidad sin más referencia ni horizonte que la muerte. Así puede decir Jonas que:

“La misma causa que reside en la raíz del nihilismo se encuentra por tanto en la raíz de la temporalidad radical del esquema de la existencia de Heidegger, en el que el presente no es sino el momento de la crisis entre el pasado y el futuro. Si los valores no son contemplados como ser (como lo Bueno y lo Bello de Platón), sino que es la voluntad la que los propone como proyecto, la existencia sin duda está comprometida a la futuridad constante, con la muerte como meta; y una futura resolución meramente formal, sin un *nomos* para dicha resolución, se convierte en un proyecto que va de la nada a la nada. En palabras de Nietzsche, “Quién perdió lo que tú perdiste en parte alguna se detiene.””<sup>85</sup>

Salvando las distancias advierte Jonas de que el hombre gnóstico está arrojado a una naturaleza antdivina; el hombre moderno a una naturaleza indiferente. Con sus palabras:

“el curso de nuestra investigación nos remite al dualismo entre el hombre y la *physis* como trasfondo metafísico de la situación nihilista. Es patente la siguiente diferencia cardinal entre el dualismo gnóstico y el existencialista: el hombre gnóstico está arrojado a una naturaleza antdivina y por ello antihumana; el hombre moderno lo está a una naturaleza indiferente. Solo esta última tesis lleva implícito el vacío absoluto, el abismo realmente sin fondo. Lo hostil y demoníaco sigue siendo antropomórfico, familiar incluso en su índole de ajeno, y la contraposición que comporta no deja de proporcionar a la existencia una dirección.”<sup>86</sup>

La mayor radicalidad del nihilismo moderno frente al gnóstico hace que la ausencia de sentido, la finitud que se experimenta como angustia, miedo a la nada, a la muerte, vértigo ante el abismo o vacío absoluto, se presenta como una situación sin precedentes. Así lo reconoce Jonas.

“El nihilismo moderno es mucho más radical y desesperado de lo que podía serlo el nihilismo gnóstico con todo su horror ante el mundo y su rebelión contra sus leyes. Que la naturaleza no se preocupe, es el verdadero abismo. Que sólo el hombre se preocupe, que en su finitud no tenga ante sí otra cosa que la muerte, que esté solo con su contingencia y

---

<sup>84</sup> En el caso de Heidegger, como observa el profesor Segura Naya, se agrava pues el Dasein es expulsado a la temporalidad pura, con la muerte como suprema “posibilidad”, determinado en última instancia por la muerte y la nada. Ver Segura Naya, A., *Heidegger en el contexto del pensamiento “debole” de Vattimo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada, 1996, p. 134 y ss.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 355

<sup>86</sup> Jonas, Hans, “Gnosticismo, existencialismo y nihilismo” en PV, p. 301

con la objetiva falta de sentido de sus proyectos de sentido, es verdaderamente una situación sin precedentes.”<sup>87</sup>

El existencialismo resulta contradictorio al sostener sus presupuestos y “existenciaros” sobre un trasfondo (metafísico) dualista. Así lo expresa Jonas:

“A pesar de todos sus elementos fantásticos, el dualismo gnóstico al menos no era contradictorio. La idea de una naturaleza demoníaca, contra la que el sí mismo tiene que luchar a fin de ganarse para sí, tiene sentido. Pero ¿qué sucede con una naturaleza indiferente, que, sin embargo contiene en su seno aquello para lo cual su propio ser significa algo? La expresión de estar arrojado al mundo es un resto de una metafísica dualista para cuyo uso el punto de vista no metafísico carece de todo derecho. ¿Cómo se puede estar arrojado sin alguien que arroje y un lugar desde el que se arroje? El existencialista debería decir más bien que el ser humano – ese sí mismo consciente, preocupado, sentiente-- ha sido arrojado por la naturaleza. Si esto sucedió de manera ciega, tenemos que el ser dotado de vista es un producto de lo ciego, el que se preocupa un producto de lo despreocupado, y que una naturaleza teleológica ha sido suscitada ateleologicamente.”<sup>88</sup>

En una conferencia de su última etapa<sup>89</sup>, Jonas precisa sus momentos interpretativos: en un primer momento, describe el dualismo gnóstico fundamental entre Dios y el mundo como resultado de unas condiciones sociohistóricas concretas. Más tarde, a comienzos de los años treinta, sostiene que existe un paralelismo entre la condición humana de alienación en la época moderna y la gnosis. Así, dice Jonas que,

“el problema del universo extraño lo entendí un día como sigue: el universo de la ciencia moderna y aquél que los gnósticos se imaginaban tienen algo en común: es un universo ajeno a la trascendencia del ser humano. En el caso de la Gnosis es hostil, en el caso de la modernidad, totalmente indiferente, de manera que los valores humanos tienen su emplazamiento en la voluntad humana y en ninguna otra parte. No sólo he rechazado esta visión, sino que en mis enunciados sobre una filosofía de la naturaleza biológicamente orientada he hecho el intento contrario, mostrando que los fines, después de todo, también tienen su ubicación en la naturaleza.”<sup>90</sup>

Poco a poco Jonas fue abandonando el estudio de los temas estrictamente gnósticos para intentar ofrecer una respuesta a la historia reciente que le tocó vivir -- el surgimiento del nazismo, las dos guerras mundiales, el holocausto, el desarrollo del armamento nuclear ---, respuesta a la crisis civilizatoria para sugerir

---

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 301

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 301

<sup>89</sup> “Ciencia como vivencia personal” en CPF., p. 143 y ss.

<sup>90</sup> Jonas, H., “Hay que añadir una nueva dimensión a la perspectiva ética” [1993] en CPF, p. 52 El desprecio del gnosticismo por lo mundano, por la naturaleza solo es comparable al desprecio moderno técnico-político en la civilización moderna: ya sea en el dominio y expolio irrespetuoso de la naturaleza, como en el dominio del hombre por el hombre tal como se manifestó en el bárbaro genocidio del pueblo judío, o en el galopante consumismo de un mundo que bajo la ley del mercado pretende convertirlo todo en mercancía.

una nueva orientación para la humanidad. Jonas llega a considerar superado su intento de interpretar la ciencia y filosofía moderna en clave gnóstica, es decir, que:

“esta clase de conexión que elaboré una vez entre la imagen desprovista de sentido, o sea, exenta de valores, totalmente neutral y sólo determinada externamente, de la naturaleza, propia de las modernas ciencias naturales, y el cosmos hostil al hombre y al espíritu de los gnósticos, a decir verdad, está superada.”<sup>91</sup>

Superada porque ahora, Jonas recurre a la idea de nihilismo como clave explicativa de los acontecimientos de la época moderna. Una vez descubierto que el nihilismo moderno es más radical, Jonas se propone la tarea de superar el nihilismo: los valores han perdido su base ontológica fundamental y el solitario sujeto moderno se enfrenta a la abrumadora empresa de generar sentido enteramente desde sí mismo, solipsísticamente. Por otra parte, la ciencia moderna contribuyó a eliminar el sentido intrínseco y teleología interna del mundo, lo que contribuyó a que Jonas considerase que el nihilismo moderno era principalmente un producto de la ciencia moderna, favoreciendo, además, los paralelismos entre la ciencia moderna y la visión del mundo del gnosticismo. Ambas épocas habían sufrido una radical crisis de significado que condujo a un profundo sentimiento de soledad existencial dentro del universo, situación que Pascal describió con magistral elocuencia para referirse a la situación del hombre moderno.

La imagen de la naturaleza que las ciencias naturales ofrecían era una imagen vacía de sentido, huérfana de valores, totalmente neutra y determinada sólo en su aspecto exterior y cuantificable. A partir de Descartes la materia, el medio ambiente natural, el medio ecológico no es más que una res extensa<sup>92</sup> susceptible de ser explotada sin limitación alguna. La cuestión se agrava considerablemente cuando comienza la explotación de la energía atómica y sus aplicaciones armamentísticas, las manipulaciones genéticas, etc., Jonas, Heidegger y Jünger advirtieron del riesgo que se avecinaba: el peligro de jugar con las adquisiciones de las experimentaciones podían dar lugar a resultados irreversibles. Ante tal peligro Jonas pretende suscitar en sus coetáneos un sentimiento y un sentido de la responsabilidad, para no hipotecar la herencia de las generaciones futuras. Él reconoce que el estudio de la naturaleza fue cediendo terreno a las ciencias naturales, y que la interpretación del sentido se replegó al ámbito de la subjetividad y de las ciencias del espíritu, sin que exista conexión entre ambas con lo que se ahondaba en el dualismo. Este dualismo, con medios incompletos, es lo

---

<sup>91</sup> *Ibíd.*, p. 52 Cabría decir que la ética de Jonas saldrá de su actitud antignóstica, es decir, frente al gnosticismo que negaba que el mundo y la naturaleza tuvieran algún sentido por sí mismos, Jonas defenderá la presencia de fines inmanentes en la naturaleza, estos fines son enjuiciados como valores que otorgan sentido al mundo y a la naturaleza, pero no saldrán a la luz sin la libertad. Su pretensión de superar el gnosticismo dualista y su apuesta por los valores inmanentes a la naturaleza será objeto de su fenomenología de la vida.

<sup>92</sup> “Y dado que la ciencia moderna, como cuantitativa y mensurante, sigue siendo representada en el mismo escenario en que debutó, en el escenario de una naturaleza entendida esencialmente como “cosa extensa” o realidad externa, no le queda otro modo de entender lo orgánico que el que opera con los conceptos de lo carente de espíritu y de vida” en Jonas, H. PV, p. 118

que pretendió superar buscando una imagen unitaria en la que los fines no sean ajenos al cosmos. Este intento se lleva a cabo en su siguiente etapa<sup>93</sup>.

Así pues, podemos concluir sugiriendo que fue Heidegger quien le indujo a plantear el tema de la gnosis de manera fenomenológica y no histórica, lo cual puede entenderse como una manera de entender el ser. Con independencia del problema del origen, la gnosis representó para Jonas una manera de concebir la experiencia del hombre como ser finito, arrojado a un mundo extraño y el deseo de que el ser, la vida tenga un sentido. El núcleo del gnosticismo estaba formado por diversos dualismos, cósmico (cielo/tierra), antropológico (alma/cuerpo), y por una doctrina de salvación superadora de los dualismos mediante un conocimiento soteriológico. Por otra parte, el desprecio gnóstico por lo mundano, por la naturaleza sólo es comparable al desprecio que la civilización tecnológica con su explotación y expolio ha infringido a la naturaleza. Su fecunda propuesta filosófica se concibe frente al gnosticismo y para hacer frente al nihilismo. Sin duda, su actitud antignóstica contribuyó a la elaboración de la ética de la responsabilidad. De manera que frente al gnosticismo que negaba que el mundo y la vida tuvieran sentido, Jonas defenderá en su ontología del viviente la teleología, la presencia de fines inmanentes a la naturaleza. Esos fines son valiosos, son valores que apelan a la libertad humana. En su pretensión de superar el gnosticismo y mostrar que la naturaleza encierra fines y valores dignos de ser respetados elaborará su fenomenología de la vida tal como aparece en su obra *El principio de vida*, y de la cual nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

---

<sup>93</sup> Confróntese, “Hay que añadir una nueva dimensión a la perspectiva ética” en CPF, p. 54



*“El hilo conductor de la interpretación fue para mí el de la libertad, que creí reconocer, ya en germen, en el metabolismo como tal, elevarse en el desarrollo animal hacia grados física y psíquicamente superiores y, en el hombre, conducida a su cumbre. En éste el riesgo de la libertad, que la naturaleza introdujo con la vida y su caducidad, deviene en cuestión responsable de los sujetos mismos. Con ello se abre la dimensión de lo moral, que se extiende como doctrina del deber más allá de la doctrina del ser...”*

Hans Jonas, *El principio de vida*

Alcanzar la ética desde la ontología y fundamentarla metafísicamente, ese es el ingente empeño que Jonas propone:

“La ontología como fundamento de la ética era el punto de vista original de la filosofía. La separación entre una y otra, que equivale a la separación entre el reino de lo “objetivo” y el “subjetivo”, ha sido el destino de la modernidad. Su reunificación solo puede efectuarse, si es que realmente puede efectuarse, desde el lado “objetivo”, es decir: mediante una revisión de la idea de naturaleza. Y es la naturaleza en devenir, más bien que la naturaleza permanente, lo que ofrece mejores perspectivas de éxito a este respecto.”<sup>94</sup>

Para lograr tal objetivo desarrolló una filosofía que intentaba “superar, por un lado, límites antropocéntricos de la filosofía idealista y existencialista, y por otro lado, los límites materialistas de la ciencia natural”<sup>95</sup> y ello mediante una filosofía de la vida que englobaba tanto una filosofía del organismo como una filosofía del espíritu, adoptando como hipótesis de partida la idea de que “lo orgánico preconfigura lo espiritual ya en sus estructuras inferiores, y que el espíritu sigue siendo parte de lo orgánico incluso en sus más altas manifestaciones”<sup>96</sup>

Las etapas de la evolución del viviente son expuestas como un progresivo desarrollo que actualiza lo que germinalmente estaba en el nivel inferior. Así lo indica en el prólogo de *El principio de vida*:

“estudiaremos este tema, común a toda vida, siguiendo el desarrollo ascendente de las capacidades y funciones orgánicas: metabolismo, movimiento y apetito, capacidad de sentir y percepción, imaginación, arte y concepto. Se trata de un progresivo aumento de libertad y peligro, que alcanza su culminación en el hombre”<sup>97</sup>.

---

<sup>94</sup> PV, p. 326

<sup>95</sup> PV, p. 10

<sup>96</sup> PV, p. 13

<sup>97</sup> PV., en el prólogo, p. 10; introducción, p. 15; “Evolución y libertad” en PSD, p. 31;

Pretende mostrar una naturaleza que evoluciona de manera continua y ascendente hasta culminar en el hombre. Una gradación progresiva que caracteriza sucesivamente a la planta (metabolismo), el animal (percepción, emoción, acción) y el ser humano (imaginación, arte y concepto). Cada forma de vida inferior es la condición de posibilidad de aquello que se va a manifestar en el grado superior. El hombre aparece como un “lugar” privilegiado en el que han quedado integrados todos los estratos naturales que le han precedido evidenciando la amplitud y totalidad del ser. Este “residuo antropocentrista” se hará notar especialmente en su ética.

Su interpretación “ontológica” de los fenómenos biológicos trata de hechos orgánicos, de la génesis, de la evolución y de las características esenciales del organismo viviente, desde las formas metabólicas más simples hasta el ser humano pasando por los animales. Sirviéndose de los instrumentos del “análisis crítico, la descripción fenomenológica y las especulaciones metafísicas”<sup>98</sup>, siempre que las conjeturas sobre cuestiones últimas lo requieran presenta una concepción del mundo del viviente que pretende superar la división dualista entre lo intelectual y lo material, que desde Descartes – o mejor, al decir de Damasio, desde “el error de Descartes”<sup>99</sup>— es la base de las ciencias y la filosofía. Intentó demostrar que lo “orgánico” preconfigura ya en sus formas más elementales “lo espiritual”, y que el espíritu en sus más sublimes expresiones continua siendo orgánico. En definitiva, hace una lectura de la unidad físico-psíquica de la vida que, desde “el error de Descartes”, había quedado malversada. Su investigación criticará el método objetivante y reduccionista de las ciencias naturales poniendo de manifiesto que en su proceder metodológico las ciencias naturales despojan al ser de cualquier dimensión espiritual o trascendente.

Como advierte el prof. de historia del pensamiento de la Universidad de Nueva York, R. Wolin, “la empresa de Jonas estaba pasada de moda, era incluso anacrónica en aspectos cruciales. Sin embargo, no por ello fueron menos notables las conclusiones a las que llegó. [...] mientras que la física y la biología modernas habían llegado a la conclusión de que el universo y la vida en la tierra estaban esencialmente desprovistas de significado intrínseco, Jonas se impuso osadamente la tarea de establecer de nuevo la finalidad y el significado. Con este objeto, se propuso volver a establecer el hecho de que la vida orgánica, estando gobernada por propósitos y fines, posee significado, y que el lugar de la humanidad en el plan cosmológico de las cosas, visto en el contexto de la naturaleza intencional, está igualmente repleto de finalidad”<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> PV, p. 10

<sup>99</sup> PV, p. 84 y ss.; 137 y ss. Curiosa coincidencia en las tesis de Damasio con las de Jonas en este punto. Considera Damasio que es un error creer que la estructura y funcionamiento del organismo biológico están separados, porque el cerebro y el resto del cuerpo constituyen un organismo indisoluble integrado por circuitos reguladores bioquímicos y neurales que se relacionan con el ambiente, y la actividad mental surge de esa interacción. “La mente completamente integrada en el cuerpo que yo concibo no renuncia a sus niveles de operación más refinados, los que constituyen su alma y su espíritu. Desde mi perspectiva, es sólo que alma y espíritu, con toda su dignidad y escala humanas, son ahora estados complejos y únicos de un organismo” en Damasio, A., *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona, 2001, p. 231

<sup>100</sup> Wolin, R., *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwit, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Cátedra, col. Teorema, Madrid, 2003.p.174

Es más, Jonas defiende que la vida tiene un sentido intrínseco, no sólo la vida humana sino la totalidad de la vida orgánica posee un sentido que se expresa en las finalidades que en ella se desenvuelven. Esta concepción teleológica que otorga sentido al cosmos le permite ofrecer una respuesta al “modelo teórico gnóstico” (que negaba que el mundo tuviera sentido), refutar el nihilismo y abrir su filosofía a la especulación metafísica al descubrir en los diferentes grados de ser un sentido, lo que supone una ganancia – a diferencia del modelo teórico de las ciencias modernas que sólo explican— con vistas a la comprensión del fenómeno de la vida. De manera que Jonas se propone no sólo explicar sino comprender el sentido de lo vivo sobre la base de afirmar: a) que lo espiritual está prefigurado en lo material, la materia tiene una tendencia psíquica, -- tal como ocurre por ejemplo con el hecho de pensamiento, donde se pasa de lo físico a lo espiritual sobre la base de una estructura neuronal--. b) que el hombre – nos dirá Jonas— encontramos un testimonio privilegiado del viviente, pues él representa la máxima completitud ontológica. Podemos retrospectivamente determinar lo inferior a partir de lo superior (a la inversa del método científico). En él se ven recapitulados los diferentes estadios evolutivos, y también nos muestra la experiencia básica que el sujeto tiene con el mundo, esto es, una relación causal. El hombre experimenta la causalidad como un poder activo capaz de desplegar efectos en el mundo; una relación en la que el sujeto ejerce una fuerza sobre el mundo, percibiéndose como causa de sus acciones. Además, la experiencia de esta fuerza es sentida como resistencia, resistencia que evidencia el ejercicio de esa fuerza. De esta manera el sujeto se percibe como fuerza y resistencia, libertad y necesidad, causa y efecto. Pero esencialmente consiste en esfuerzo por permanecer en el ser. Jonas observa que esta experiencia del esfuerzo por ser o cuidado por sobrevivir como un proceso dinámico siempre en interacción con el medio buscando trascenderlo. Esta es la experiencia básica que el viviente, en general, tiene de su relación con el mundo.

### 3.1.- Fenomenología de la vida

Pensar la vida es pensar eso que la vida testimonia, el deseo y necesidad de vivir. Las distintas formas de vida en su preocupación o cuidado por sobrevivir son interpretadas por Jonas desde el existencial heideggeriano de la *Sorge* (preocupación del ser-ahí por ser). La *Sorge*, el cuidado por la propia existencia y su preservación queda establecido por Hans Jonas como un fin, como un rasgo distintivo de todo ser vivo<sup>101</sup>, y como una manera de afirmar la vida, valor supremo

---

<sup>101</sup> No es difícil percatarse del eco del *conatus* que Spinoza definía como el esfuerzo por el que cada sustancia preserva en el ser. “Cada cosa, en cuanto es, se esfuerza (*conatus*) por preservar en su ser” *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2000; 3ª parte, proposición VI, Jonas dedicó un ensayo – “Spinoza and the Theory of Organism” en *Journal of History of Philosophy*, 3, 1965, pp.43-57, él se basó en la tercera parte de la *Ética* spinozista: “Del origen y naturaleza de los afectos”-- a la teoría del organismo de Spinoza, quien a su juicio abría una de las aventuras más audaces de la metafísica, y representa una alternativa contracorriente frente al dualismo moderno postcartesiano. Si bien es verdad, que la intención de Spinoza no era primeramente desarrollar una filosofía de lo vivo, sino más bien proponer una fundamentación de la metafísica para la psicología y la ética, su antropología contenía elementos valiosos para pensar el organismo fuera del marco instaurado por el mecanicismo moderno. Jonas sigue la definición spinozista de individuo como ser organizado, como entidad funcional de la que deducirá una concepción no cartesiana del viviente como proceso.

en tanto que fin que todos los seres persiguen; lo cual es subrayado por nuestro filósofo no sólo con resonancias heideggerianas, sino dejando oír los ecos del *conatus* de Spinoza.

Así, esta categoría filosófica de la *Sorge* es aplicada al campo de la biología<sup>102</sup> — no hay que olvidar su pretensión de construir una biología filosóficamente orientada de la vida—. De manera que, por una parte, la *Sorge* es concebida como un rasgo distintivo de todos los vivientes es presentada como una determinación ontológica del ser en general. Y por otra parte, también conlleva una genealogía biológica de la finalidad advertida en el proceso evolutivo, como un proceso orientado hacia un fin, un proceso hacia formas de vida más complejas y perfectas, pero no siempre aseguradas. Ambos aspectos hacen oscilar pendularmente su filosofía, esta vez, entre una analítica del cuidado y una analítica de lo orgánico.

Organismo y libertad son dos conceptos claves que expresan el propósito de la obra *The Phenomenon of Life*. “Organismo” es concebido como un concepto descriptivo ontológicamente. Aparece como un concepto general aplicable a todos los vivientes en los que advierte Jonas una estructura jerárquica de complejidad creciente que culmina en el ser humano. Igual podríamos decir de “libertad”, que en este contexto, ese concepto que se utiliza para un principio tan amplio, que al margen de cualquier connotación relativa a lo consciente y lo mental, designa “un modo de ser objetivamente distinguible, es decir, un modo de existir que corresponda *per se* a lo orgánico y por tanto sea compartido por todos los elementos del conjunto “organismo”<sup>103</sup>. En su pretensión de descubrir, “la raíz biológica de la libertad”, Jonas describe cómo los niveles más primitivos constituyen la base ontológica que anticipan los fenómenos superiores que merecen el nombre de libertad donde se muestran con toda evidencia. Es más, la libertad, nos dice Jonas, es el hilo de Ariadna para interpretar la vida.

---

François Duhesneau, prof. de filosofía de la Universidad de Montreal, ha analizado el modelo spinozista de organismo elaborado por Jonas. Y señala algunas deficiencias: Jonas obvia el hecho de que Spinoza no abandonó totalmente el mecanicismo en su explicación del viviente como *connatus*. Por otra parte, exagera excesivamente el modelo cartesiano del metabolismo reduciéndolo a la combustión de energía de una máquina. Ver Duhesneau, François, “Modèle cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant » en *Cahiers Spinoza*, 1978, n° 2, pp. 272-273

<sup>102</sup> En tal sentido manifiesta Jonas lo siguiente: “Sabías por Heidegger de la *Sorge* del *Dasein*, en un sentido espiritual, pero nada acerca del primer fundamento físico de esta necesidad de preocupación: nuestra corporalidad, a través de la cual somos una parte más de la naturaleza, entretejidos pobre y vulnerablemente en el entorno natural; a través del metabolismo, la condición de todo lo demás. El hombre debe comer. Este decreto natural del cuerpo es tan cardinal como aquél, sobreentendido en éste, de la mortalidad. Pero en *Ser y Tiempo* el cuerpo se omitió y la naturaleza se relegaba a lo meramente existente” Cfr. *CPF*, p. 144

<sup>103</sup> PV, 10-17; 121. Sobre la noción de organismo, Jonas siguiendo a Aristóteles lo define como compuesto o dotado de instrumentos para alcanzar o realizar un fin. Confróntese, PR, p.112

Organismo, siguiendo a Jonas, es definido por O., Deprè de la siguiente manera: “sorpresa ontológica de la naturaleza” cuyo ser es su hacer y cuya existencia, duración e identidad son su propia función. La forma orgánica tiene una relación dialéctica “de libertad en la necesidad”, como dice Jonas en *El Principio de la vida*. Véase, O. Deprè, Hans Jonas, Ellipses, París, 2003, p.55. Existe una versión castellana del vocabulario que contiene la parte final de esta obra en Ramón Alcoberro, *Hans Jonas, (1903-1993), Vocabulario Básico*, <http://www.alcoberro.info/jonas2.htm>, consultado el 14/12/2004,

### 3.1.1.- Una respuesta a los dualismos modernos

Cuando se aborda el problema de la vida se plantean cuestiones ontológicas y metafísicas, tales como si la evolución tiene una finalidad o sentido, si éste es immanente o trascendente. Y por otra parte, las respuestas que se han ofrecido no resultan convincentes para Jonas. Así, la filosofía antigua estimaba que el organismo prefiguraba el espíritu: plantas, animales y hombres con sus respectivas funciones (vegetativas, sensitivas-motoras e intelectivas), aludían a un orden teleológico vitalista. Mientras que la filosofía moderna estimaba que el espíritu se deducía por el organismo y por tanto, se reducía a materia. Tanto la tradición como el materialismo moderno son ontologías reduccionistas. El dualismo culminará en la modernidad con la cartesiana separación de las dos sustancias: *res extensa* y *res cogitans*. Las cosas extensas son espaciales, divisibles, obedecen a las leyes de la mecánica; mientras que el alma inmortal, las cosas pensantes, son subjetivas, indivisibles. El dualismo cartesiano complica el problema: yo soy una cosa pensante y una cosa extensa a la vez que ser pensante; la radical separación alma/cuerpo y el papel de la *res divina*, plantea el célebre problema de la comunicación de las sustancias. Problema al que han intentado responder el monismo spinozista, el ocasionalismo de Malebranche y la armonía preestablecida de Leibniz. Sin embargo, el esquema de Descartes fue refrendado por la ciencia extendiéndolo al mundo de la vida, ofreciendo así una explicación bio-mecánica de los procesos biológicos. El triunfo de la psicología fisicalista nos hablará de una explicación materialista de los procesos psicológicos. Al final del s. XIX todas las diferencias de la Naturaleza son explicadas desde los mismos principios: una primera materia que se autoorganiza para dar lugar a la vida, después se auto-flexiona sobre sí para dar lugar al pensamiento. A juicio de Jonas una tal explicación hace imposible la explicación de la articulación de los diferentes estratos naturales. Es más, el mecanicismo le parece el “paradigma de la muerte”; pues el viviente como tal desaparece bajo una lógica que lo explica como cadáver en sus propiedades materiales, físicas y químicas, pero que nada dicen de su vitalidad, de la individualidad funcional como sujeto de acción. En definitiva, el sentido de ser del viviente desaparece bajo el reduccionismo mecanicista. El panvitalismo antiguo sucumbió bajo el peso de un dualismo que dará lugar a un monismo mecanicista<sup>104</sup>.

El dualismo es un momento clave de la historia del pensamiento que entraña enormes repercusiones. El tema de la muerte cobra una pujanza desconocida tanto en la ciencia como en la filosofía. El “ser-para-la-muerte” – nos recuerda Jonas apuntando más allá de Heidegger— es el *leitmotiv* de los filósofos existencialistas. El dualismo moderno hunde sus raíces en el dualismo antiguo, que data de la religión órfica que caracterizaba al cuerpo como la cárcel del alma. La *gnosis* subraya el dualismo al considerar que el hombre había sido arrojado a un mundo hostil, donde se siente extraño y extranjero en un mundo que percibe como malo y carente de sentido; de manera que todo su esfuerzo debía consistir en sustraerse a las influencias del mundo para recobrar su verdadera patria

<sup>104</sup> Véase “el panmecanicismo y el problema de la vida” en PV., pp. 24 y ss.

divina. Todas esas divisiones (espíritu/mundo, interior/exterior, alma/cuerpo) han sido señaladas por los diversos dualismos. Sin embargo, el dualismo moderno completa al dualismo antiguo. Así, el dualismo cartesiano al mismo tiempo que enfatiza y destruye una de las ramas del dualismo -- lo contrario a lo animado, al alma--, mantiene un universo ajeno e indiferente a la vida.

Cuando la ciencia estudia la vida procede descomponiendo la unidad individual del viviente para lograr una diseminación de la vida en tejidos, órganos, células, genes, etc., una descomposición de las partes de la vida. Sin embargo, al reconstruir las partes no es capaz de reconocer, allí de nuevo, la vida. La ciencia moderna rechaza cualquier enfoque basado en causas finales, rechaza toda teleología; se acomoda a los dictados del dualismo separando materia y espíritu, y recluyendo la intencionalidad, la finalidad y la volición al ámbito de la trascendencia divina o del hombre, abandonando la naturaleza al determinismo de las causas mecánicas. El proceder científico es incapaz de ofrecer una explicación solvente del fenómeno vital. Jonas, por su parte, tomando el biocentrismo como paradigma pretende delinear una ontología de lo vital que dignifique a la naturaleza, una y dinámica, y de la cual surge el ser humano en comunidad con el resto de los vivientes. Pretende no sólo explicar sino comprender lo que la propia vida testimonia. El cosmos no es sólo materia inerte sino que nosotros habitamos un cosmos que ha dado lugar a la vida. Si no se tiene en cuenta el "testimonio" de la vida el cosmos resultaría ininteligible. La vida no es sólo el entorno biótico, sino también el espacio donde el hombre se juega su responsabilidad.

### 3.2.- Fenomenología de la libertad

La investigación sobre el fenómeno de la vida ocupó la reflexión jonasiana durante una treintena de años – 1950 a 1980-- en el transcurso de los cuales se aprecian algunos virajes y modificaciones en su planteamiento. Así, frente a la fenomenología del viviente desarrollada entre los años 1950 a 1966, donde sólo se aludía a la expresión orgánica de la libertad, a partir de 1973 Jonas introduce un cambio de rumbo en su interpretación de lo viviente y plantea la libertad como un principio y clave interpretativa de la vida. Esta tesis aparece por primera vez en *El principio de vida*, se confirma netamente en *El principio de responsabilidad* y en *Pensar sobre Dios y otros ensayos* (de esta última obra cabe destacar los ensayos titulados: "Evolución y libertad", "Herramienta, imagen y tumba", "La carga y la bendición de la mortalidad" y "Materia, espíritu y creación").

"El concepto de libertad puede guiar nuestra interpretación de la vida. El misterio del devenir nos es inaccesible: por ello, no pasa de ser una conjetura – si bien para mí personalmente es una sólida hipótesis—la de que ya el principio fundante del paso de la sustancia sin vida a la dotada de ella se puede caracterizar como una tendencia situada en las profundidades del ser mismo. Ciertamente, ese concepto tiene cabida ya en la descripción. [...] la "libertad" es una característica ontológica fundamental de la vida como tal, y también, según resulta patente, el *principio omnipresente* de su progreso hacia niveles más altos. A lo largo de ese proceso, la libertad se va edificando sobre la propia libertad, la más alta sobre la más baja, la más

rica sobre la más simple: todo el proceso evolutivo se puede interpretar de modo convincente en términos del concepto de libertad, y sería tarea de la biología filosófica seguir el despliegue de esta libertad germinal en los escalones crecientes de desarrollo orgánico. Para nuestros fines actuales, nos basta con unas cuantas observaciones que muestren algunos de los atributos que ya la fase básica definida por el metabolismo encierra en sí misma y pone a disposición de la evolución para su ulterior desarrollo. De esos atributos podemos suponer que pertenecen a la esencia de la vida”<sup>105</sup>

Ciertamente, contrasta esta interpretación de la libertad con aquella filosofía del organismo. La libertad aparece como principio y como concepto. En tanto que concepto es un término ontológicamente descriptivo, que caracteriza el modo de ser objetivamente discernible en los organismos más elementales (el metabolismo).

“Libertad —dice Jonas-- debe designar así un modo de ser objetivamente distinguible, es decir, un modo de existir que corresponda *per se* a lo orgánico y por tanto sea compartido por todos los elementos del conjunto “organismo”; --y más adelante continúa--: “el concepto de libertad es aplicable (pertinente) aquí desde el principio y se necesita para la descripción ontológica del más elemental dinamismo vital. Este concepto nos acompañará en todo nuestro camino ascendente como instrumento descriptivo e interpretativo”<sup>106</sup>

El recurso a la categoría de “libertad natural” permite a Jonas presentar la libertad en los organismos más elementales con características objetivas y psíquicas que son las condiciones de posibilidad de su expresión espiritual en el ser humano. Como principio la libertad permite a Jonas introducir una instancia estrictamente organizativa, capaz de generar una topología de distribución de los sucesos presentando la génesis y evolución de las diversas formas biológicas como una historia progresiva de la libertad. A su juicio podemos reconocer tres dimensiones de la libertad: aquella primigenia presente en los escalones más básicos del viviente y que se afirma frente a la neutralidad de lo inerte; aquella otra que se manifiesta en el hombre con su libre arbitrio frente a la necesidad del mundo; y finalmente, aquella referida a la evolución de la vida en su conjunto frente a la inercia o determinismo cósmico.

Hay que hacer notar la presencia de elementos lamarckianos en la concepción evolucionista de Jonas, tales como la defensa de una voluntad orgánica ajena a la causalidad física y responsable de la transformación de las especies. De esta manera el fenómeno de la vida aparece como la manifestación de una tendencia escondida, latente en el seno de la materia inerte. En tanto que principio la

---

<sup>105</sup> PV, 129. (El subrayado es nuestro) El propio Jonas explica como el concepto ontológico de libertad nos remite a la materia, en la que los objetivos no son visibles, pero muestra sus potencialidades vitales, es decir, la autoidentidad de la materia no es la última palabra en la historia del ser, según se aprecia en el testimonio de la vida, pero tampoco tiene por qué ser la primera. Una historia del ser puede que trascienda esa autoidentidad de la materia en varias direcciones, de manera que Jonas ensaya una interpretación especulativa del ser en la que la materia encuentre su lugar propio como modalidad o estado del mismo, como fase ontológica.

<sup>106</sup> PV, introducción, pp. 15-16

libertad latente en la materia inerte se manifiesta progresivamente como espíritu y finalidad. Así lo aventura Jonas:

“El secreto de los comienzos permanece oculto para nosotros. La conjetura que me resulta más convincente es que ya la transición de la sustancia sin vida a la dotada de ella, la primera autoorganización de la materia hacia la vida, estaba motivada por una tendencia que trabajaba en las profundidades del ser hacia precisamente los mismos modos de libertad a los que esa transición iba a abrir la puerta”<sup>107</sup>

Como señala Fabio Ciaramelli, profesor de filosofía teórica de la Universidad de Nápoles Federico II, la filosofía de Jonas puede ser interpretada como una filosofía de la libertad edificada en torno a una interpretación ontológica de los fenómenos biológicos. Según esta filosofía el advenimiento mismo de la vida se presenta, en cuanto tal y de entrada, como la aparición de la libertad, y sus peripecias y avatares conducen a la afirmación – o más bien a la exigencia – de la responsabilidad humana. Ésta tiene su principio y sus cimientos en el ser mismo de la naturaleza, donde la filosofía debe aislar y reconocer una especie de teleología consumada, capaz de orientar y sancionar los objetivos y pretensiones de la acción humana. Tal descubrimiento permite a Jonas sostener que la libertad no está apoyada en la indiferencia. De esta manera, se sientan las bases ontológicas para la refutación del nihilismo, y la ética como posición de un deber-ser encuentra una fundamentación en el ser mismo. Tal como acertadamente ha señalado J. Dewitte, si el ser tiene ya un interés en cuanto a él mismo, el valor como tal es superior a la indiferencia. El hecho de poseer fines, el “ser-fin”, es superior a la no-finalidad y puede ser considerada como un fin en sí o como un valor en sí. Tal es el valor que aparece en la naturaleza mucho antes que la aparición de la libertad humana, aunque esté en ella prefigurada<sup>108</sup>.

Sin embargo, la ya mencionada M-G Pinsart repara en que Jonas recurre a un procedimiento epistemológico fundado sobre una petición de principio: la vida es un fenómeno que tiene una génesis y una historia. Su aparición se mantiene en el tiempo a través de una diversificación y complejidad creciente. La vida es devenir. Comprender ese devenir es dotarle de un principio general y englobante. Así es, precisamente, como Jonas lo interpreta, como una manifestación cada vez más clara y fortalecida de la libertad. La libertad es pues, el principio que permite unificar y sistematizar la interpretación, al mismo tiempo que, en nombre de ese principio, se mantiene constantemente abierta y revisable.<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Ibídem, p. 16. En otro lugar se expresa en estos términos: “Puesto que la vida surgió dotada de interioridad, interés y voluntad finalista desde la materia universal, a la esencia de ésta no pueden serle del todo extrañas estas características, y si no a su esencia, entonces (y aquí el argumento se vuelve cosmogónico) tampoco a su origen: a la materia que se constituyó con el estallido originario ya le debía de ser inherente la posibilidad de la subjetividad; una dimensión de la interioridad en estado latente, que esperaba la oportunidad cósmica exterior para hacerse manifiesta” Cfr. “Materia, espíritu y creación. Conclusiones cosmológicas y conjeturas cosmogónicas” en PSD, p. 234

<sup>108</sup> Ciaramelli, F., « Sans abri. Phénoménologie de la liberté et question du mal chez Hans Jonas », *Études Phénoménologiques*, n° 33-34, 2001, p. 131. La referencia de J. Dewitte “Preservation de l’humanité et image de l’homme” en *Études Phénoménologiques*, París, tomo IV, n° 8, 1988, p. 39

<sup>109</sup> Pinsart, Marie-Geneviève, *Hans Jonas et la liberté : dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, J. Vrin, París, 2002, p.87

En nuestra opinión este planteamiento -- interpretar la génesis de la vida sobre la base de etapas preliminares de diversificación y complejidad creciente de las diferentes formas de libertad que van apareciendo a lo largo de la evolución-- no está exento de problemas. El análisis jonasiano difícilmente salva la seria objeción de que parece pretender encontrar en la historia de la vida lo que previamente se ha puesto, presenta un camino previamente balizado, donde los hechos desde la materia inanimada hasta las propiedades que se van revelando al hilo de la evolución del viviente, no hacen sino confirmar la definición previamente establecida de ser humano. De manera que interpretar la historia de la vida viene a ser como buscar sobre las etapas preliminares y configuraciones primitivas, aquellas que contribuyen a explicar las características humanas privilegiadas, aquellas que justifican las hipótesis previamente establecidas. Aquí podemos apreciar el peso de ese "residuo antropocéntrico" tan presente en su obra.

### 3.3- De la finalidad biológica a la finalidad autoproducida

La articulación jonasiana de la filosofía de la naturaleza y de la antropología gira en torno a las nociones de finalidad y libertad. La actividad finalizada hunde sus raíces en los organismos más primitivos hasta alcanzar su culminación en el hombre como ser libremente finalizador. De manera que cuanto más finalizado sea el viviente más valor ontológico posee. Jonas reconoce como esencial para el ser y el valor del hombre la voluntad libre y finalizante, es decir, el hombre es también creador de fines. Sin embargo, esta creatividad la limita Jonas al reconocer que lo producido por el hombre no debería interferir ni ir contra la naturaleza que le ha dado la posibilidad de ser. Su creatividad se encuentra supeditada a la salvaguarda de su propia "imagen"<sup>110</sup>, que funciona como un principio de humanidad y razón de ser.

El concepto de finalidad tiene una indudable importancia en la obra de Jonas por lo que conviene detenerse en su consideración. Varios son los lugares y ensayos consagrados a la finalidad. En su ensayo de 1953, "Cibernética y fin,"<sup>111</sup> crítica la pretensión de extraer una finalidad a partir de premisas exclusivamente mecánicas, crítica la pretensión materialista del viviente que rechaza toda teleología, una pretensión, a juicio de Jonas, vana y meramente verbal. Para la perspectiva cibernética la finalidad está en función de un comportamiento externo; no hay ningún estado último específico al que tienda con su movimiento, el estado donde su acción termina; mientras que para Jonas la finalidad traduce un comportamiento interno que motiva una acción desde su origen y en cada una de sus etapas. Y el ser humano es capaz de anticipar el estado final hacia el que su acción le encamina. Apareciendo, el fin "como *propositum*, como aquello que alguien se propone como objetivo que da una dirección a su acción"<sup>112</sup> A diferencia de los mecanismos teledirigidos (torpedo autodireccional), el

---

<sup>110</sup>Mientras que el modelo humano que preside su obra *El principio de vida* es el "homo pictor", el hombre como creador de imágenes, entendiéndose fundamentalmente como ser simbólico, en *El Principio de responsabilidad* el modelo humano es el "homo faber", el hombre en tanto ser técnico dado el enfoque ético crítico de *El principio de responsabilidad*.

<sup>111</sup> Recogido en PV, pp. 161-182

<sup>112</sup> "Cibernética y fin. Una crítica" en PV, p. 168

comportamiento animal y humano con arreglo a fines implica percepción, la utilización de los elementos perceptivos y motorices de manera finalizada, así como el elemento subjetivo de la vivencia, y sobre todo la capacidad humana de producir fines es radicalmente incompatible con la concepción cibernética.

Otra referencia obligada sobre la tematización de la finalidad es, sin duda, el capítulo tercero, "sobre los fines y su puesto en el ser", desarrollado en *El principio de responsabilidad*. Lo que pretende con esta reflexión es probar la presencia fáctica de fines en la naturaleza para fundar una teoría del valor como base para una ética de la responsabilidad. Pero, lo que ahora nos interesa de su argumentación es cómo articula la finalidad y la libertad mediante la noción de poder eficiente. La libertad aparece como una forma de causalidad capaz de orientar el desarrollo mundano de los acontecimientos, o como la capacidad de emprender acciones intencionalmente. El poder causal de los fines subjetivos se experimenta por una eficacia interna, la autodeterminación del pensamiento por él mismo; y una eficacia externa, la acción sobre el cuerpo.

Jonas pretende ofrecer una articulación de causas eficientes y causas finales en la aparición de la vida. Según él no hay ninguna investigación que haya demostrado que no existan causas finales en la naturaleza. Si la teleología inmanente es un tipo de causalidad que ha sido rechazada por las ciencias como explicación válida del funcionamiento natural, no siempre ha sido así con la teleología trascendente. En efecto, la concepción de un universo regido como una máquina por causas eficientes es compatible con aquel de un diseño trascendente, en el que la máquina-universo funciona según sus propias leyes, de acuerdo al proyecto del ingeniero que lo ha construido. En definitiva, la concepción mecanicista cartesiana no consigue eliminar totalmente el finalismo: puesto que su mecanicismo está concebido con el fin de que funcione automáticamente.

En su pretensión de probar la presencia de fines en la naturaleza, Jonas, muestra que la finalidad se da en los seres dotados de subjetividad, es decir, queda testimoniada por la subjetividad humana. Para, después pasar a rastrear las huellas de esta finalidad en el animal y formular finalmente la hipótesis de su existencia en los niveles más inferiores de lo orgánico. De manera que partiendo de la presencia de la finalidad en los seres humanos, prefigurada ya en su parte animal, continúa en una gradación descendente el nivel de las pulsiones más oscuras. Por este camino de descenso en la escala de las finalidades en la naturaleza, hasta el reconocimiento en los niveles más primigenios y elementales del viviente, llega Jonas a afirmaciones arriesgadas como subjetividad sin sujeto o, interioridad germinal apetitiva:

"Si descendemos desde el nivel humano al de los animales, el principio de continuidad prescribirá la admisión de infinitos matices, en los que seguramente lo "representacional" desaparece alguna vez (se supone que allí donde no existan órganos de los sentidos), pero lo apetitivo seguramente no desaparece nunca al desaparecer la sensibilidad. También aquí nos encontramos ciertamente en la "subjetividad", pero estamos ya en una subjetividad difusa que el concepto de sujeto individual va desapareciendo"<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup> PR, p. 133

Pero lo que no desaparece es la meta, la aspiración al fin. En otro lugar así lo expresa:

“Siempre están ahí la tendencia a objetivos por parte del organismo como tal y su impulso hacia la vida. La actividad ya en todas las tendencias vegetativas, el despertar a la capacidad perceptiva más primitiva en los reflejos oscuros y en la estimulabilidad respondiente de organismos bajos; el impulso y el esfuerzo, el placer y el miedo de la vida animal y dotada de movimiento y sensibilidad; finalmente la lucidez de la reflexión en la conciencia, la voluntad y el pensamiento del hombre: todos estos son otros tantos aspectos interiores del flanco teleológico de la naturaleza”<sup>114</sup>

Adopta pues, un enfoque retrospectivo según el cual, a la luz de lo producido en un estadio más evolucionado se puede rastrear retrospectivamente para explicar y comprender las formas más elementales y originarias y su sucesión. De acuerdo con este enfoque interpreta la vida buscando y rastreando los esbozos, anticipaciones latentes de la subjetividad, de la interioridad, de la voluntad finalizadora e intencional, de la libertad en su progresivo desarrollo. Así llega a distinguir en las diversas etapas de la evolución del viviente dos tipos de finalidad: una biológica, al mismo nivel que la “libertad natural”, que atiende fundamentalmente a la supervivencia del individuo y otra, finalidades autoproducidas que se refieren a la grandiosidad de fines producidos por el ser humano a lo largo de la historia. Esta última finalidad caracteriza la transanimalidad del ser humano, que Jonas desarrolla en su ensayo “Herramienta, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano”.

Todo este especulativo afán escrutador de fines en la Naturaleza tiene un claro objetivo: contribuir a la fundamentación ontológica de la ética. Y así lo expresa Jonas:

“Lo que pretendemos – a la postre, en razón de la ética—es extender la sede ontológica del fin desde lo que se manifiesta en la cúspide del sujeto hasta lo que se halla oculto en la amplitud del ser”<sup>115</sup>

### 3.3.1.- Gradaciones de la finalidad (sujeto, ipseidad y espíritu) y panpsiquismo

Por otra parte, sujeto-ipseidad-espíritu señalan la gradación de la subjetividad y finalidad en el sistema del viviente. El sujeto alude al ser humano, la ipseidad a ciertas formas metabólicas altamente organizadas e individualizadas, el espíritu alude a ese fondo difuso y germinal, “apetición” presente en todo tipo de materia. Esto es lo que permite calificar de panpsiquismo su concepción del viviente.

“Creo – dice Jonas-- más bien en una subjetividad sin sujeto – esto es, en la dispersión de una germinal intimidad apetitiva en innumerables elementos particulares—que en su inicial unidad en un sujeto total

---

<sup>114</sup> Cfr. Jonas, Hans, “¿Es Dios un matemático? Acerca del sentido del metabolismo” en *PV*, p.139

<sup>115</sup> *PR*, pp. 130-131

metafísico. Esto significa que el panteísmo no es un complemento necesario del pansiquismo”<sup>116</sup>

Desde luego, parece descartar que su interpretación sea panteísta, no se trata de un panteísmo sino en todo caso de un *pan-en-teísmo*. Estaría su postura más cercana a Dios como Espíritu puro infinito que actúa no desde fuera o desde arriba sino desde dentro del proceso evolutivo del mundo, actúa como lo infinito en lo finito, dando tiempo y creando espacio, posibilitando. Dios no actuaría sobre el mundo y los vivientes sino en la historia, en y con el hombre como su origen, su fundamento y su fin. El Espíritu está incardinado en la dinámica evolutiva del mundo como voz de la inmanencia que habla de sí misma de una trascendencia.

Cada etapa de la evolución contribuye a la formación de la apetividad en unidades cada vez más individualizadas y finalizadas. Jonas desarrolla una concepción panspsíquica que pretende unificar la ontología bajo un principio de progreso ascendente en los distintos estadios evolutivos, en los que se descubre una finalidad espiritual creciente y cada vez más manifiesta.

### **3.4.- La evolución como dehiscente desarrollo de capacidades y funciones que culminan en la libertad**

Jonas considera la evolución como un vector, como un segmento orientado donde difícilmente se distingue el origen, pero en todo caso, la vida aparece como una radical novedad, donde claramente aparece el otro extremo: el ser humano, como posibilidad realizada y en la que culmina la mayor completitud ontológica y mayor grado de libertad. Ya en la introducción de su obra *El principio de vida* enuncia un principio de continuidad que debe permitir a la filosofía de la vida ir desde el organismo hasta el espíritu, un principio que invita a comprender lo menos evolucionado por lo más evolucionado (ser humano), “el espíritu está prefigurado desde el principio”. Concibe la evolución como una escala progresiva de facultades y de funciones, como una estratificación en donde el nivel superior conserva el inferior; una concepción cercana a la ensayada por Jean-Baptiste Lamarck en su *Philosophie zoologique*. Ambos coinciden en advertir en la naturaleza una gradación genealógica, que va de lo más simple a lo más complejo manifestado en la escala de los seres. Más por otra parte, una concepción que hunde sus raíces en el *De Anima* de Aristóteles, la primera obra de biología filosófica<sup>117</sup>, en la que el alma como principio de vida y conocimiento aparece y se gesta gradualmente en todas las manifestaciones de la Naturaleza.

---

<sup>116</sup> PR, p. 134 Y en “Materia, espíritu y creación. Conclusiones cosmológicas y conjeturas cosmogónicas” en PSD, “Incluso la idea de un pansiquismo, que podría apoyarse en estos resultados, no es todavía teología. En resumen, el testimonio de la vida, incalculablemente importante para la ontología, sigue siendo una voz de la inmanencia que habla de sí misma” p. 235

<sup>117</sup> PV, introducción, “Aristóteles leyó esta jerarquía en los datos de la vida orgánica, sin necesitar para ello la idea de evolución” p. 14 Sobre la influencia de Aristóteles en Hans Jonas véase, Berti, E., “Il neoaristotelismo” di Hans Jonas” en *Iride*, 6, 1991, pp. 227-231 La división aristotélica del alma vegetativa, sensitiva y pensante aparece en versión jonasiana como alma metabolizante del vegetal, el alma sensitiva y motriz del animal y el alma reflexiva en el hombre. De este mismo autor es, *Aristotele nel novecento*, Roma-Bari, 1992, donde podemos encontrar las interpretaciones y préstamos aristotélicos debidos a Heidegger en los seguidores de éste, y entre los que se encuentra H. Jonas. (pp. 186-255)

Pero a diferencia de Aristóteles, no será el alma sino la libertad el concepto que vertebra la fenomenología de la vida jonasiana.

En su ensayo “Aspectos filosóficos del darwinismo”<sup>118</sup>, ofrece un evolucionismo reinterpretado, critica la concepción darwinista materialista de la evolución natural – que explicaba el progreso evolutivo en términos de variación aleatoria y selección natural erradicando totalmente la teleología de la naturaleza --, en favor del reconocimiento del finalismo<sup>119</sup>, de un orden intencional intrínseco a la propia naturaleza que propicia una mejora continúa, hasta posibilitar – según el principio antrópico-- la aparición del hombre. Concibe la vida como un proceso dinámico y finalizado, nos presenta una verdadera génesis natural transformada por una inexorable fuerza dehiscente<sup>120</sup> que culmina en el ser humano. Esta interpretación, a juicio de Jonas, tiene la ventaja de reunir en un mismo destino al hombre y a los seres vivientes que habían sido separados por el pensamiento dualista, al precio de una reducción del ser humano a su simple materialidad, descuidando su naturaleza de ser libre, sintiente y pensante. Él aplica una interpretación finalista de la evolución natural que revela una continuidad jerarquizada desde los seres menos evolucionados, plantas y animales, hasta el hombre como cima y cúspide de la evolución. Como señala Arnold Gehlen, “en el hombre nos encontramos con un proyecto absolutamente único de la naturaleza, que no ha sido intentado por ésta en ningún otro lugar”<sup>121</sup>

Jonas realiza una interpretación de la evolución tratando de explicar el conjunto de la evolución biológica, que permita ver el conjunto del universo con vistas a la aparición del viviente hasta el *homo sapiens*, tampoco recurre a una causa final trascendente o divina. El viviente es simplemente un hecho, una posibilidad hecha realidad. Y su finalidad no es heurística o ideal sino una realidad<sup>122</sup>. La teleología

---

<sup>118</sup> Véase “Aspectos filosóficos del darwinismo” en PV, pp. 61-105

<sup>119</sup> Como acierta a decir G. Hottois comentando la crítica de Jonas al evolucionismo darwiniano: “Es el evolucionismo darwiniano el que acaba con la expulsión de la finalidad fuera de la naturaleza y el triunfo del nominalismo sobre el realismo por el rechazo de la idea de especies naturales concebidas inmutables y solo actualizables individualmente. También el evolucionismo conduce directamente al nihilismo (nietzscheano) que no reconocía más que la voluntad de poder y el devenir (primado radical de la acción y del tiempo sobre el verbo y el ser, sobre la síntesis – onto-lógica – del verbo y del ser que concede el sentido y el valor) y abandono al ser humano – el sujeto – a la ilusión de la insularidad radical de su libertad absoluta y todo poderosa” en Hottois, G., “Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas” en Hottois, G., y Pinsart, M. G., (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, París, Vrin, 1993. p. 22; PV., p. 72

<sup>120</sup> N. Frogneux ha acuñado el término “dehiscencia”. Se trata de una noción utilizada en botánica para designar la acción de abrirse naturalmente las anteras de una flor o el pericarpio de un fruto para dar salida al polen o semillas. Con esa acentuación semántica se quiere subrayar la apertura y eclosión que caracteriza la génesis y la evolución de los organismos que sostiene la aparición del ser. La apertura ontológica, la dehiscencia del ser sobre el fondo posible del no-ser. Y nos parece acertado porque así se puede diferenciar del emergentismo que Jonas critica.

<sup>121</sup> Gehlen, Arnold., *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme. Salamanca. 1980., pp. 15. *Ibid.*, 19, 22-35.

<sup>122</sup> Sin embargo, Jonas fue matizando la concepción teleológica con el curso de los años. En un primer momento la concepción que habla del despliegue de un primer principio en el conjunto del proceso mundano y la aparición del hombre como momento de desvelamiento del ser en él mismo. Jonas parece dar este paso en el curso de los años 1980 con “Evolución y libertad”, en la cual defiende la evolución como una evolución creciente de la libertad en el dehiscente curso de la vida. En el *Principio de responsabilidad*, desarrolla otra vertiente de la finalidad con la necesidad de establecer un imperativo ético. Los últimos escritos, “La carga y la gracia de ser mortal” y “Materia, espíritu y creación” desarrollan una concepción finalista global, trascendente y real que buscan servir de apoyo al

interna que pensadores como Kant y los idealistas quisieron ver en la naturaleza, se traslada para Jonas al ámbito de cada ser vivo<sup>123</sup>, pues todos tienen en común el cuidado por sobrevivir. Esta finalidad inmanente que opera en los vivientes, la autoconservación, aparece incluso en las formas más elementales y primitivas de vida, son las huellas de una intencionalidad que culmina en el ser humano como ser finalizado y productor de finalidades.

¿Cómo podría calificarse ese finalismo que recorre toda la obra de Jonas? Para el prof. O. Depré, no se trata de un neo-finalismo aristotélico -- que para explicar lo *imprevisible* considera necesario admitir que lo *posible* no es más que el orden de la *dynamis*--. Tampoco se trata de un finalismo regido por la armonía preestablecida -- esta vez en nombre de la *libertad*--. La génesis de la vida en particular y del mundo en general tampoco es la ejecución necesaria de un plan divino inicial. Sería, más bien, apropiado hablar de un finalismo existencial, abierto a la realización humana de la libertad, en tanto que la vida es pensada por Jonas según las categorías de la existencia<sup>124</sup>. A diferencia de la teleología aristotélica en la que la *potencia* se inscribe en una ontología que se supone ya determinada por un *telos* que guía el paso hacia el *acto* como plenitud ontológica; en el finalismo jonasiano, dado su sesgo existencial, la libertad aparece como una *dynamis* a la que le falta el *acto*. La noción de posibilidad que ella implica es ontológicamente radical. La libertad no surge para realizar un *telos* predeterminado, sino que remite a ella misma y a sus posibilidades. Gracias a la capacidad de reflexión, la libertad humana se libera de la inmediatez de lo dado, como un movimiento de ruptura y trascendencia para ponerse a prueba a sí misma. Frente a la seguridad del orden biológico que representa un refugio ontológico para el animal, la determinación de la finalidad de la vida humana se juega en el terreno de su libertad. Y el hombre no tiene lugar alguno donde encontrar un patrón o criterio con el que medir la bondad de sus propias posibilidades más que en sí mismo. La libertad se pone a prueba al desarrollar sus propias posibilidades, entre las que se encuentra la posibilidad del fracaso como un ingrediente más de la aventura del viviente.

A lo largo de su dilatada descripción del viviente, Jonas, sostiene que las características de la vida en cuanto tal (la libertad y necesidad, autonomía y dependencia, relación y aislamiento, creatividad y mortalidad) son dicotomías que hunden sus raíces en las formas más primitivas de la vida. Estos diferentes rasgos se desarrollan al hilo de la evolución según un proceso finalizado. Este desenvolvimiento consiste en una verdadera historia natural, en el que la forma (remedando a Aristóteles) actúa como fuerza motriz, como motor de este

---

imperativo de la responsabilidad. Véase, Frogneux, Nathalie, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, De Boeck Université, Belgique, 2001, pp. 172-173

<sup>123</sup> “Este no es un mero aspecto adicional suyo, o algo que se deje a la elección de la interpretación: es su propia naturaleza teleológica”. La composición y el comportamiento teleológicos del organismo no son sólo una elección alternativa de descripción. “Más bien, y como indica el testimonio de la propia perceptividad orgánica de cada uno de nosotros, son la manifestación externa de la interioridad de la sustancia. Añadamos esta implicación: no hay organismo sin teleología, no hay teleología sin interioridad, y en definitiva: la vida solamente puede ser conocida por la vida.” Cfr. “¿Es Dios un matemático? Acerca del sentido del metabolismo” en PV. p139

<sup>124</sup> Lories Danielle y Depré O., *Vie et liberté: phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Suivi des fondements biologiques de l'individualité*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2003, p. 164

dinamismo de la naturaleza, entendido como emancipación progresiva de la forma que se autonomiza poco a poco de la materia. El metabolismo, el movimiento, y el deseo, los sentidos y la percepción, la imaginación, el arte y el espíritu son las marcas progresivas de la emancipación de la forma, que culmina en el hombre "dehiscente". Así pues, el proceso evolutivo progresa en una dirección precisa y no como afirma el evolucionismo darwiniano según una serie de mutaciones accidentales. Jonas habla claramente de un principio de progreso en la evolución de la vida: la emancipación de la forma, por la vía del nacimiento del organismo y de su desenvolvimiento en tanto que identidad subjetiva y en donde la libertad aparece como eje vertebrador del proceso evolutivo. Sin embargo, esta dinámica finalizada tiene un precio. Se constata que la vida está atravesada por tensiones, contradicciones, la eclosión de cada nuevo rasgo es portador de su antítesis. La evolución aparece como una aventura preñada de peligros y riesgos, donde cada etapa revela su revés. Así, el surgimiento de la vida entrañaría la amenaza del no-ser y la certidumbre de la muerte, la adquisición de la interioridad se enfrenta a la heterogeneidad y el aislamiento con el mundo, la libertad y el poder sobre la materia se revela como una necesidad. El desenvolvimiento de la vida es caracterizado por la fragilidad y vulnerabilidad de su devenir.

Su comprensión de la naturaleza reposa sobre una perspectiva evolutiva, abierta pero que culmina en el hombre. Privilegia en su explicación el modelo evolutivo porque le permite mostrar la escala de los vivientes en una relación de continuidad<sup>125</sup>, en el curso de la cual la libertad presente en los seres menos evolucionados alcanza la cima ontoteleológica en el ser humano. La defensa de la continuidad entre todos los vivientes resulta crucial en su argumentación, ésta parece ser la clave que guía subrepticamente la crítica de los aspectos filosóficos del darwinismo y a la ciencia moderna. Precisamente para evitar la ruptura de la continuidad en todo el proceso natural refuta el dualismo y rechaza el emergentismo<sup>126</sup> en tanto que suponen la aparición de elementos ajenos al

---

<sup>125</sup>Como apunta C. Foppa: "El vínculo de continuidad entre nuestra especie y la ameba es una adquisición del darwinismo, y Jonas lo utiliza en su ontología para mostrar los límites de la perspectiva materialista con relación a la emergencia de la conciencia en el seno del viviente. Es por esta cuestión de continuidad por la que Jonas concibe un mundo viviente donde una libertad sin fin juega un papel central y donde también la libertad que deviene con la conciencia debe estar presente de alguna manera en los seres menos evolucionados. "¿donde si no – se pregunta Jonas-- puede estar situado el principio de la interioridad si no es en el comienzo de la vida?" op. cit., p. 56. Cfr. Foppa, C., "L'ontologie de Hans Jonas à la lumière de la théorie de l'évolution" en Müller et Simon R., (de) *Nature et descendance*, Labor et Fides, Genève, 1993, pp.51-72

<sup>126</sup> Sobre el rechazo del emergentismo se pronuncia Jonas en *PR*, "la teoría monista de la emergencia p. 126 y ss. Establece la crítica del emergentismo, al que encuadra dentro del monismo materialista, alegando su incapacidad para dar cumplida cuenta del espíritu y sus propiedades. El emergentismo niega la existencia de una sustancia espiritual y no reconoce más que la materia. Los fenómenos mentales no serían más que epifenómenos, "música acompañante" de esas propiedades ocultas en la materia, tales como la intencionalidad, la representación. Sin que, por otra parte, se les conceda la menor eficacia causal en la secuencia real de los acontecimientos. De manera que, los epifenómenos físicos no serían más que acompañantes inoperantes, y totalmente irreales, engendrados por la instancia física real sobre la cual esos epifenómenos no tendrían la menor influencia. Sobre esta cuestión véase el ensayo de Jonas, *Poder o impotencia de la subjetividad*, Paidós, Barcelona, 2005. En este texto Jonas intenta refutar la tesis de que la interacción psicofísica sea imposible. Defiende la existencia de una interacción entre lo físico y lo psíquico. La refutación de la tesis del epifenómeno se desarrolla en las pp. 90-114. Sin embargo, caben más matices de los que establece Jonas, al menos cabría distinguir dos enfoques: el emergentismo materialista de J. Searle, M. Bunge, se trata de un materialismo no reduccionista, ya que las propiedades mentales son

proceso evolutivo. Y ello, se hace a costa de defender un pansiquismo<sup>127</sup> como espíritu prefigurado en las formas más elementales de la materia y recorre la ascensión escalonada de esa teleología natural.

Jonas logra articular los conceptos de naturaleza y de evolución, ofreciendo una naturaleza en evolución de la cual surge el ser humano. Sin embargo, las conclusiones que extrae de esa concepción, según la cual, lo más evolucionado está prefigurado en lo menos evolucionado, y el espíritu está prefigurado en la materia, resultan problemáticas. La fuerza o eficacia de su razonamiento reside en averiguar si, efectivamente, ha logrado salvar esa pretendida continuidad con su genealogía del viviente. Sin embargo, con su apelación a la *transanimalidad* del hombre-- como veremos más adelante--, parece arrancarlo del proceso evolucionario; vulnerando así, esa supuesta y pretendida continuidad en la comunidad de vivientes. El hombre gana una trascendencia y libertad con relación a la naturaleza, en detrimento de la continuidad que le unía a las formas naturales más elementales. Una vez más se pone de manifiesto la singularidad y carácter antropocéntrico de la concepción jonasiana.

### 3.5- El metabolismo y la identidad del organismo

La naturaleza humana comparte con la naturaleza orgánica una misma modalidad de ser: el metabolismo. El primer texto en el que aborda la cuestión del metabolismo es *Is God a Mathematician?* (1951) donde insiste en la aparición de un modo de existencia no mecánica, que no se deja asir por la visión homogeneizadora del método físico-matemático<sup>128</sup>, que el viviente se caracteriza por una subjetividad irreductible a la extensión físico-química, que posee una diferencia cualitativa respecto a lo meramente "extenso". Jonas ensaya una revolución ontológica dentro de la historia de la materia, dando lugar, como dice

---

propiedades emergentes no reducibles a propiedades físicas. Otro enfoque es el emergentismo no materialista de K. Popper y J. Eccles. Y cuyas referencias bibliográficas más representativas serían las siguientes: Bunge, M., *El problema mente-cerebro*, Tecnos, Madrid, 1985; Popper, K., y Eccles, J.C., *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1980; Searle, J., *Mentes, cerebros y ciencia*, Cátedra, Madrid, 1986

<sup>127</sup> El tema se desarrolla sobre todo en la obra "Materia, Espíritu y Creación" pp.234-235. También en este punto la posición de Jonas se acerca bastante a la de Spinoza quién consideraba al ser humano como un modo finito de Dios, que existe simultáneamente en Dios como modo del pensamiento y como modo de la extensión. Y siendo cada modo de extensión idéntico con el modo de pensamiento que es la "idea de" ese modo de extensión. Como cada modo de extensión tiene un modo correspondiente e idéntico de pensamiento, Spinoza admitía que todo modo de extensión es "animado en alguna medida"; con lo cual su concepción es así una forma de *pansiquismo*.

<sup>128</sup> Bajo el epígrafe *La invisibilidad de la vida para el análisis de lo extenso* sostiene Jonas que "ninguno de los rasgos que acabamos de esbozar (finalidad, libertad, identidad) tienen cabida en una descripción matemática de objetos físicos. Ahora bien, el organismo es indudablemente un objeto físico que, como tal, está sometido a la descripción uniforme en categorías extensas, espacio-temporales. Externamente, su organización se presenta como una disposición *in extenso*, y su comportamiento como la mecánica sumamente sutil de esta disposición: el análisis físico-químico de la vida apunta al total desenmarañamiento de ambos aspectos, que tiene que acabar en su completa subsunción, como un caso especial, bajo las leyes universales de las disposiciones físicas. Esto es así desde el momento en que "desenmarañar" significa remitir a lo elemental, que es "anorgánico" (es decir, carente de vida) y universal (es decir, uniforme a través de toda la naturaleza), de manera que entender científicamente la vida quiere decir asimilarla conceptualmente a lo que no es vida." En "¿Es Dios un matemático? Acerca del sentido del metabolismo" en PV. p 135

J. Deweite, a un nuevo “régimen ontológico” en la cadena continua del ser<sup>129</sup>. Se trata de una interpretación especulativa de las repercusiones teleológicas del metabolismo (*Stoffwechsel*), en el que descubre Jonas la presencia sutil de la libertad, de la interioridad, de la subjetividad, de la finalidad y el valor presente en todo organismo. Veamos lo que dice Jonas a este respecto:

“No debemos perder de vista que el metabolismo atraviesa por completo el sistema vivo. El intercambio de materiales con el entorno no es la actividad periférica de un núcleo que permanece: es la melodía total de la continuidad (autoprolongación) del sujeto vivo mismo.”<sup>130</sup>

El metabolismo, intercambio de materia con el medio, según Jonas, caracteriza de un modo radical al viviente<sup>131</sup>. Este modo de ser caracterizado por un proceso dinámico de intercambio con el exterior tiene una influencia considerable sobre la identidad del organismo. La materia de la que este último está constituido en un momento dado no está presente en él más que de manera temporal. La identidad de la materia no coincide con la identidad del organismo como un todo, puesto que no hace sino incorporar lo que extrae del exterior, en un movimiento perpetuo. El organismo no puede ser asimilado a la materia que lo compone ni descrito según las cualidades puramente materiales. Se define, más bien, por el funcionamiento específico de una identidad que se mantiene a través de un flujo de intercambio de materia. De tal manera que, cuando el organismo llega a ser asimilable a su contenido material, cesa inmediatamente de ser y muere. Así pues, el organismo es más que la materia gracias a su funcionamiento metabólico. Sin embargo, el organismo está en una precaria independencia respecto de la misma materia, que es indispensable para su existencia. Posee un modo de ser condicional y siempre sujeto a una posible revocación.

La identidad del organismo es definida como una individualidad caracterizada mediante la forma, la continuidad y la relación; y es ilustrada mediante la refutación de la metáfora de la máquina, y los ejemplos del barco restaurado, la onda y la llama. Dichos ejemplos los emplea Jonas para considerar el problema acerca de cómo puede el viviente mantener su identidad a pesar del cambio radical de sus componentes materiales.

Jonas atribuye esta metáfora del viviente como máquina a Descartes y la rechaza por ofrecer una visión reduccionista<sup>132</sup>:

---

<sup>129</sup> Dewitte, J., « La redécouverte de la question téléologique », en *Études phénoménologiques*, 1996, 12, p. 24.

<sup>130</sup> PV, p. 120 Como sostiene A. Mauron, Jonas sintió verdadera fascinación por el metabolismo en el contexto de los años 1960, época en la que la bioquímica elucidaba el metabolismo como mecanismo celular de intercambio de energía. Ver, Mauron, A., “Le finalisme de Jonas à la lumière de la biologie contemporaine” en D. Müller et R. Simon (éds), *Nature et descendance*, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », Genève, 1993, p. 35

<sup>131</sup> Confróntese con el ensayo de Jonas, “Les fondements biologiques de l’individualité” traducción francesa publicada en Lories Danielle y Depré O., *Vie et liberté: phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Suivi des fondements biologiques de l’individualité*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2003, pp. 182-183. Se trata de la versión francesa de Jonas, Hans “Biological Foundations of Individuality” capítulo IX de *Philosophical Essays. From Ancient Creed To Technological Man*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1980, pp. 185-205

<sup>132</sup> Jonas refuta la consideración organismo metabolizante como máquina en los términos siguientes: “La metáfora de “aporte y evacuación” no reproduce fielmente la radical naturaleza del hecho. En un motor

“El metabolismo es más que un método de generar fuerza, y los alimentos son más que combustible: al margen del suministro de energía cinética para el funcionamiento de la máquina, el cometido fundamental de los alimentos es edificar la máquina misma en sus orígenes y sustituir constantemente sus piezas, y este devenir propio es él mismo una prestación de la máquina: para esta prestación no hay analogía alguna en el mundo de las máquinas”<sup>133</sup>

Contrariamente al organismo la onda resulta enteramente de la suma de sus partes:

“Para ilustrarlo con el ejemplo de la onda sobre una superficie de agua: en rigor, no es que “su” avance, en calidad de una forma en movimiento, cause la entrada sucesiva de nuevas unidades en el movimiento global en que consiste, sino que, al revés, la transmisión de movimiento individual de una a otra partícula elemental vecina se va sumando para constituir la aparente forma de la totalidad que va avanzando en virtud de esa transmisión”<sup>134</sup>

Desde este punto de vista, pudiera parecer que el organismo es una función del metabolismo y no el metabolismo como una función del organismo. Con otras palabras, la forma del organismo trasciende la suma material que se le puede atribuir en algún instante de la observación.

Un tercer ejemplo de una tal preservación de la identidad a través de la forma es el célebre barco de la ciudad ateniense que desde tiempos inmemoriales realizaba el viaje anual al santuario de Delos: reparado repetidas veces, reemplazando las partes usadas, hasta el punto que todas las piezas originales habían sido sustituidas por otras nuevas. Se pregunta Jonas, “¿sobre qué reposa aquí la pretensión de la identidad?”<sup>135</sup> Los objetos inertes pueden igualmente mantener su identidad a costa de una sustitución progresiva de sus partes, tal podría ser el caso de la restauración de obras de arte, donde la forma se mantiene a pesar de los

---

tenemos aporte de combustible y evacuación de los productos de la combustión, pero las piezas del motor que permiten que ese flujo pase por ellas no toman parte en dicho flujo: su sustancia no está involucrada en las transformaciones que sufre el combustible a su paso por ellas; su identidad física es un hecho situado claramente aparte que no resulta afectado por esos procesos de intercambio ni por su propia actividad, desencadenada por ellos. De esta manera, la máquina permanece como un sistema inercial idéntico a sí mismo frente a la cambiante identidad de la materia con la que se le “alimenta” y, añadimos nosotros, sigue existiendo como enteramente la misma aunque cese toda alimentación (...) En cambio, cuando decimos que un cuerpo vivo es un “sistema metabolizante”, tenemos que incluir en el significado de esa expresión que el sistema mismo es total y constantemente el resultado de su actividad metabólica, y además que ninguna parte del “resultado” deja de ser objeto del metabolismo, mientras que al mismo tiempo lo ejecuta. Ya solo por eso es incorrecto comparar el organismo con una máquina. (...) el cometido fundamental de los alimentos es edificar la máquina misma en sus orígenes y sustituir constantemente sus piezas, y este devenir propio es él mismo una prestación de la máquina: para esa prestación no hay analogía alguna en el mundo de las máquinas” Cfr. PV, p. 120

<sup>133</sup> “¿Es Dios un matemático? Acerca del sentido del metabolismo” en PV. p 120. Este mismo tema, la refutación del organismo como máquina en “Evolución y Libertad” en PSD, pp. 22-23

<sup>134</sup> PV., p. 122

<sup>135</sup> Véase “Les fondements biologiques de l’individualité” traducción francesa publicada en Lories Danielle y Depré O., *Vie et liberté: phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Suivi des fondements biologiques de l’individualité*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2003, pp. 188 y ss.

cambios materiales, y por otra parte, la cuestión de la autenticidad se regula cuantitativamente, según porcentaje. Al considerar el ejemplo de la nave restaurada cuyas piezas originales habrían sido progresivamente sustituidas se plantea la cuestión de la identidad; es decir, si se trata del mismo barco. Parece que si puesto que la antigua identidad ha sido poco a poco asumida por los nuevos elementos y es mantenida por la similitud con la forma y la continuidad de la historia. Esta identidad de la nave restaurada es una "identidad concedida", puramente pasiva, accidental, radicalmente distinta de aquella otra, activa, del organismo, cuyo reemplazamiento no es accidental, sino esencial; mediante el metabolismo tiene la iniciativa para efectuar las sustituciones necesarias que le mantienen como existente. La identidad del barco restaurado es simplemente concedida con arreglo a una finalidad exterior, ya que basándose en la tradición y en la memoria histórica se hacen las reparaciones para que el barco siga siendo el mismo; pero desde el punto de vista de la acción así como cognitivo, la identidad está en función de una teleología exterior al objeto. El organismo viviente se caracteriza por una teleología interna, que hace que su identidad sea esencialmente poseída y no acordada. Es más, si la forma del organismo se mantiene a través del intercambio de materia, éste se hace libremente en tanto que adaptación al servicio de su perpetuación y finalismo propio.

Jonas refiere a continuación el contraejemplo de la llama susceptible de escapar a todas las objeciones anteriores. Precisamente, la llama mantiene su forma de manera constante siempre que pueda consumir poco a poco el combustible necesario. Contrariamente al barco de Delos, ella parece efectuar los cambios necesarios para su mantenimiento, este sería el caso de una identidad individual.<sup>136</sup> Para comprender la identidad del organismo debemos ir más allá del aspecto de la simple forma, es decir, su identidad no es meramente formal como puede ser la de los compuestos químicos o la de los cristales; se trata de una identidad dinámica y funcional, la forma y la materia no están dissociadas, sino en estrecha interdependencia. La "forma viva"<sup>137</sup> se encuentra en una relación dialéctica con la materia que lo constituye. El organismo viviente no existe más que como intercambio constante de sus propios elementos y no mantiene su identidad y permanencia más que de la continuidad de ese proceso y no de alguna persistencia de sus partes materiales.

Así pues, estos ejemplos nos permiten extraer algunas conclusiones de las características que Jonas atribuye al organismo, como son: su identidad mediata y dinámica: la identidad individual, que no se reduce a la suma de partes; el cambio con el medio, que no es puntual, ni accidental, sino esencial y constante, concierne a la totalidad de su ser; y la iniciativa del cambio que es interna.<sup>138</sup> En el

---

<sup>136</sup> Les fondements biologiques de l'individualité" traducción francesa publicada en Lories Danielle y Depré O., *Vie et liberté: phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Suivi des fondements biologiques de l'individualité*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2003, p. 192. También sobre la identidad orgánica puede consultarse « Evolución y libertad » en PSD, pp. 26 y ss.

<sup>137</sup> "¿Es Dios un matemático? Acerca del sentido del metabolismo" en PV. p 125.

<sup>138</sup> "En este notable proceso del ser, las partes materiales de las que consta el organismo en un punto temporal dado no son, a ojos del observador analítico, sino contenidos temporales y pasajeros, cuya identidad material no coincide con la identidad del todo a través del que van pasando, mientras que ese todo conserva su propia identidad precisamente en virtud del paso de materia ajena a través de su sistema espacial, que no es otro que la forma viva" en PV, p. 119

caso del organismo la unidad es auto-unificadora a través de una multiplicidad cambiante. La mismidad material de los cuerpos inertes descansa en la constancia de la agregación y en último término se trata de una identidad prestada que desaparece tan pronto como las partes se separan, es radicalmente distinta de aquella de un individuo activo que se autoidentifica. Los seres vivos lo son en virtud de ellos mismos, entidades donde el ser es su propio hacer, su tarea; su hacer define su ser. Su identidad es, pues, sinónimo de autocreación.

### 3.6.- Sí mismo y mundo

De nuevo nos encontramos con un cierto antropocentrismo, está vez al hilo de las implicaciones contenidas en la "transanimalidad". No es lo mismo *tener un mundo* que *estar en el mundo*. Todos los vivientes *están* en el mundo, pero sólo el hombre *está* en el mundo como el ser que *tiene* mundo, como aquel para el cual el mundo no es sólo refugio, medio; cuanto *proyecto* para su construcción. Es más, su desajuste con el medio, así como su disposición cultural le llevarán a alterar lo dado naturalmente, las cosas nunca responden enteramente a sus expectativas y proyectos causando insatisfacción y perplejidad. La relación con el mundo en la propuesta jonasiana tiene no sólo un sentido ontológico sino también un sentido ético. La ética no viene dada por nuestra vinculación a un deber trascendente o ley moral que el hombre descubre en él (Kant); sino por la calidad de las relaciones que establecemos con el mundo, esto es, como respuesta responsable al determinar nuestro lugar en el mundo. Esto ha hecho de la vida humana una aventura histórica, que desde los orígenes más remotos ha acompañado al hombre en su paso de la naturaleza a la cultura. Así lo expresa Jonas:

"Hay 'mundo' desde los primeros comienzos, y también desde el principio se da la condición fundamental de la experiencia: un horizonte, abierto por la mera trascendencia de la carencia, que amplía la clausura de la identidad interior a un entorno correlativo de relaciones vitales. Ese 'tener mundo', esto es, la *trascendencia* de la vida, en la que esta necesariamente llega más allá de sí misma y amplía su ser en un horizonte, ya está dada tendencialmente en su indigencia orgánica de materia, una indigencia que por su parte está basada en la libertad formal de la vida respecto de la materia. De este modo, la dialéctica del hecho de la vida lleva de la positividad fundamental de la libertad ontológica (forma-materia) al factor negativo de la necesidad biológica (dependencia de la materia), y pasando por esta de nuevo a la positividad superior de la trascendencia, que reúne a los dos anteriores factores y en el que la libertad se apodera de la necesidad y la supera en virtud de la facultad de tener mundo"<sup>139</sup>

Por una constante apertura hacia el exterior pueden los vivientes proceder a los cambios en el cuidado de sí. Esto pone a la vida en condiciones de ser selectiva. La identidad interior pasa a ser polo subjetivo de una comunicación más estrecha con las cosas que la que existe entre unidades meramente físicas. Así, el viviente y el mundo aparecen en una relación polar, marcando una tensión cada vez más

---

<sup>139</sup> Cfr., "Evolución y libertad" en PSD, p. 29

fuerte a medida que aparecen nuevas funciones en el curso de la evolución. Ya las primeras formas de metabolismo revelan el germen de una reflexividad, una flexión sobre sí mismo. En su necesaria dependencia del mundo para la satisfacción de sus necesidades, el viviente revela ya su reflexividad, presente en la más elemental instancia de lo viviente. Con la vida como tal aparece la identidad interna. Esta relación polar está marcada por una individuación cada vez más radical frente a la heterogeneidad del medio. Así lo expresa Jonas:

“La introducción del término sí mismo inevitable sin duda en toda descripción del caso más elemental de la vida, indica la emergencia, con la vida como tal, de la identidad interna – y consecuentemente también, su auto-aislamiento de todo el resto de la realidad. Una unidad y una heterogeneidad profundas en el interior de un universo de existencia en interrelación homogénea marcan la ipseidad del organismo”<sup>140</sup>

Este sí mismo es caracterizado por Jonas de diversas formas, como autotranscendencia de la vida en el cuidado de sí, es autocentrado, auto-continuación con relación a sí mismo, auto-afirmación, auto-preservación por mantenerse en su propio ser. Matiza que esta subjetividad irreductible que aparece en los primeros vivientes no pasa de ser el contraste entre una interioridad frente a una exterioridad en las primeras formas de la evolución; en oposición a la subjetividad humana que será plenamente un sí mismo reflexivo. Así pues, una especie de consciencia debe ser reconocida en la interioridad que se forma en las primigenias formas de organismo centrado sobre sí, cual sea el nombre que se le dé a esta interioridad, sensación, sensibilidad y respuesta a los estímulos, volición; en todos los grados de conciencia, incluso en los más elementales y rudimentarios, se aprecia el cuidado de sí del organismo con relación a su propio ser y su continuación en el ser.

Si un objeto físico ordinario persiste por su sola presencia, en su inmóvil y aherrojada autoidentidad de la materia, no hace más que permanecer en su ser-ahí, sin que esta continuidad le exija el menor esfuerzo. Una piedra o una molécula existen de una vez por todas. Sin embargo, el mundo de lo viviente exige, por el contrario, una actividad regeneradora constante mediante la cual prosigue su existencia. El mundo de lo viviente, a juicio de Jonas, posee un modo de ser que pone de relieve su cuidado (*Sorge*). El cuidado mínimo por ser, es decir, de continuar en el ser, de persistir en la existencia. Se abre así, un horizonte,

---

<sup>140</sup> Les fondements biologiques de l'individualité” traducción francesa publicada en Lories Danielle y Depré O., *Vie et liberté: phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Suivi des fondements biologiques de l'individualité*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2003, p.195 Véase también, “Evolución y Libertad” en PSD, “La introducción del concepto de « sí mismo », imprescindible en la descripción incluso del caso más elemental de vida, indica que con la vida como tal se introdujo la identidad *interior* en el mundo y por consiguiente, y junto con ella, también su aislamiento de sí misma del resto de la realidad. La mismidad del organismo se define como individuación radical y heterogeneidad en medio de un universo de entes homogéneos y conexos entre ellos. Una identidad que se hace de momento a momento, que se reafirma siempre de nuevo desafiando las fuerzas igualadoras de la identidad física que la rodean, se encuentra en una relación de tensión esencial con el universo de las cosas. El desafío de la mismidad califica todo lo que se halla allende las fronteras del organismo como extraño y de alguna manera contrario: como “mundo” dentro del cual, por medio del cual y contra el cual debe conservarse” p. 27-28

intrínseco en la existencia misma del individuo orgánico cuyo ser es fruto de su propio actuar<sup>141</sup>.

El organismo en el cuidado que le une a la continuación de su existencia, opera un retorno sobre sí mismo y se posiciona hacia fuera como una identidad diferenciada del resto del mundo<sup>142</sup>. El ser viviente se siente preocupado por su propia existencia,<sup>143</sup> no existe más que por la necesidad de mantenerse mediante la "continuidad metabolizante como acto incesante"<sup>144</sup>, es decir; no existe más que por esa actividad incesante de "decidir" siempre continuar con la vida, no como respuesta a leyes externas, sino como afirmación de su propia vida y afirmación de su identidad autocentrada y enfrentada con el mundo. De esta forma, el ser viviente se coloca como sujeto de su propio actuar. Este hecho consagra el nacimiento de una forma de subjetividad en los orígenes del fenómeno de la vida, una primera subjetividad que se desarrolla al hilo de la evolución hasta alcanzar la plenitud en el hombre.

### 3.7.- Naturaleza y libertad: la libertad orgánica

La identidad de la forma orgánica se va constituyendo mediante el intercambio de materia, y el centro de la identidad es colocado en la autoreferencia, en la capacidad de autoprolongación, autoperpetuación; y la primera figura que lo ilustra es el metabolismo biológico. En los movimientos de la sustancia orgánica advierte Jonas que del ser que deviene de esos fenómenos es posible aislar un principio de libertad caracterizado por la tendencia a la individuación. Separándose en virtud de su capacidad autoreferencial, desligándose del medio que lo sostiene, el organismo va ganando en individualidad y libertad. Así, dice Jonas:

---

<sup>141</sup> "Les fondements biologiques de l'individualité" traducción francesa publicada en Lories Danielle y Depré O., *Vie et liberté: phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Suivi des fondements biologiques de l'individualité*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2003, p. 196 ; 182

Pero, también cabría matizar que al caracterizar al viviente como un sujeto compelido en su propia realización, y al ser inerte como objeto o medio que el sujeto utiliza para su propio fin, Jonas está situando en una proximidad esencial finalismo y tecnología, como elementos caracterizadores del individuo.

<sup>142</sup> Según Jonas, "se trata del punto de la vida misma, a saber: que la vida es individualidad autocentrada, que existe por sí y frente a todo el mundo restante y que está dotada de una frontera esencial entre dentro y fuera, a pesar de, o mejor, debido al intercambio que de hecho tiene lugar entre esos dos polos de dicha frontera" Cfr., "¿Es Dios un matemático? Acerca del sentido del metabolismo" en PV. p 123

<sup>143</sup> "Pero en los seres vivos sucede que la naturaleza nos depara una sorpresa ontológica: la contingencia universal de las condiciones terrenas trae a la luz una posibilidad del ser enteramente nueva. Se trata de la posibilidad que disfrutan ciertos sistemas materiales de ser unidades de lo múltiple no gracias a una intuición sintética de la que ellos sean los objetos, tampoco gracias a la mera coincidencia de las fuerzas que unen sus partes entre sí, sino en virtud de ellos mismos, con vistas a sí mismos y de un modo que ellos mismos mantienen en pie constantemente. Aquí, la totalidad se integra a sí misma en activa ejecución; la forma no es el resultado, sino la causa de las acumulaciones de materiales en las que va consistiendo sucesivamente; la unidad se unifica a sí misma por medio de la cambiante pluralidad; la mismidad, mientras dura, es constante autorrenovación a través de un proceso que discurre a lo largo del flujo de lo siempre otro. Es esta autointegración activa de la vida la que nos proporciona el concepto ontológico de individuo, a diferencia del meramente fenomenológico" Cfr. PV, p. 123

<sup>144</sup> Op., Cit., en PV. p 128

“se revela que la libertad fundamental del organismo consiste en una cierta independencia de la forma respecto de su propia materia”<sup>145</sup>

Y más claramente,

“yo sostengo nada menos que ya en el metabolismo mismo, el estrato más básico de toda existencia orgánica, permite reconocer la dimensión de la libertad”<sup>146</sup>.

En el metabolismo se manifiesta una facultad de la forma orgánica, a saber, la de cambiar su material, pero también la necesidad de hacerlo. El viviente se caracteriza por una relación de libertad y necesidad inédita en el mundo de lo inerte.

“Pero en el metabolismo – dice Jonas-- esta posibilidad privilegiadora del organismo, su prioridad soberana en el mundo de la materia, es para él al mismo tiempo una imposición vinculante. Pudiendo hacer lo que puede, mientras es, no puede, sin embargo, dejar de hacer lo que puede. En posesión de la capacidad debe usarla para ser, y no puede cesar de hacerlo sin dejar de ser: una libertad del hacer, pero no del dejar de hacer. Esta precariedad es del todo extraña a la existencia autosuficiente de la pura materia, es una característica no menos única de la vida que su poder, del que sólo es el lado reverso: su libertad es su necesidad específica. Esta es la antinomia de la libertad en las raíces de la vida y en su forma más elemental: la del metabolismo mismo”<sup>147</sup>

Así pues, esta libertad orgánica presenta una naturaleza profundamente dialéctica, tal como lo Jonas lo refiere:

“designa una facultad de la forma orgánica, a saber, la de cambiar su material, pero también la necesidad inexorable de hacerlo. El ‘poder’ de la forma orgánica es un ‘tener que’, dado que el ejercicio del metabolismo es idéntico al ser de esa forma [...]

Su ‘libertad’ es su ‘necesidad’, el “poder” se convierte en ‘tener que’ cuando se trata de ser, y este ‘ser’ es lo que realmente importa a toda vida”<sup>148</sup>

Su “poder” es un “deber” en el sentido de “tener que”, en la medida en que su ejecución coincide con su ser. El poder se convierte en un deber cuando se trata de ser, y es lo que trata cualquier vida, serla. Esta afirmación, es realmente importante, pues, se va a convertir en un principio básico que Jonas utiliza como presupuesto de su fundamentación ética.

---

<sup>145</sup> Ibídem, p. 126, Y más adelante continúa diciendo : “A lo largo de la historia se van produciendo otras revoluciones, cada una de las cuales es un nuevo paso en la dirección ya tomada, a saber, la apertura de un nuevo horizonte de libertad. El primero de esos pasos fue la emancipación de la forma, por medio del metabolismo, de la identidad inmediata con la materia. Esta emancipación implica simultáneamente la emancipación respecto de la autoidentidad fija y vacía propia de la materia a favor de otro tipo de identidad mediada y funcional”

<sup>146</sup> “Evolución y libertad” en PSD, p. 17

<sup>147</sup> “Evolución y libertad” en PSD, pp. 28-29

<sup>148</sup> Op., Cit, p. 130

Pero la libertad que aquí refiere Jonas no es más que la primordial expresión de la propia posibilidad de ser. Se trata de un primer grado de libertad que se abre con el metabolismo; el viviente más elemental obtiene su identidad cumpliendo sus propias posibilidades, eso sí, expuesto siempre a la posibilidad de no-ser, su identidad se constituye como el producto funcional de su propia actividad. En el viviente la libertad y la individuación van a la par. La libertad del viviente se origina por su distancia con relación al mundo, pero es, desde el comienzo frágil, vulnerable y precaria. En cualquier momento puede volver a lo inorgánico, su anonadamiento es siempre posible e inminente. En este sentido la vida constituye una verdadera sorpresa ontológica.

Ahora bien, observamos que este enfoque de atribuir rasgos y propósitos humanos (finalidad, subjetividad, libertad...) a las manifestaciones inferiores de la vida orgánica, que es la estrategia seguida por Jonas para asegurar las gradaciones de capacidades y funciones a lo largo del curso evolutivo siguiendo una línea de continuidad en la comunidad de vivientes, es cuestionable. Así, cabría plantearse: ¿al humanizar la naturaleza y naturalizar la humanidad no se pierden los rasgos y capacidades genuinamente humanos? Tampoco deja de ser controvertida la defensa que hace Jonas de una libertad de la vida orgánica, cuando él mismo señala que esa "libertad", a nivel de metabolismo, está regida por la necesidad absoluta. Si no metabolizan mueren. A ese nivel, los organismos no tienen más elección que metabolizar o morir. Aunque, tal vez si como dice Jonas, al metabolizar consiguen un grado de independencia formal en comparación con la materia inerte de la naturaleza inorgánica, y entonces, tiene sentido hacer el equivalente a la "libertad" esa limitada independencia, como el germen cuyo desenvolvimiento evolutivo abrirá nuevos horizontes de libertad. La "libertad" en otro sentido: la "libertad moral" como se verá de inmediato.

### **3.8.- Revoluciones ontológicas de la evolución biológica**

Continúa Jonas la tarea de la biología filosófica siguiendo el desarrollo de esta libertad hacia niveles ascendentes de la evolución orgánica. La tensión entre sí mismo y mundo aumenta con la aparición de formas vivientes más complejas, entrañando una separación progresiva, culminada con nuevas funciones. Así, la evolución aparece como el desenvolvimiento o incremento de la independencia o libertad. Esta ya está presente en el principio del progreso, en el inicio de la evolución del viviente en la que su desarrollo produce nuevas revoluciones siendo cada una un paso suplementario en la dirección inicial, es decir, en la apertura e incremento de nuevos horizontes de libertad que van de la libertad orgánica hasta la libertad moral.

La dehiscencia y apertura de nuevos horizontes de libertad descansa en la articulación de los siguientes ejes analíticos: a) la gradación de las diferentes formas de vida: ameba<sup>149</sup>, planta, animal y ser humano. b) El desarrollo de las

---

<sup>149</sup> El término ameba está sacado del griego *Amoibe* significando el "cambio". La elección paradigmática de la ameba que hace Jonas significa que el dinamismo, el cambio y el movimiento sean los componentes esenciales de la vida en sus formas más primitivas. Cfr. Jonas H., "Les fondements biologiques de l'individualité" traducción francesa publicada en Lories Danielle y Depré O., *Vie et liberté: phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Suivi des fondements biologiques de l'individualité*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2003, nota 1, p.199

facultades y funciones, desde el metabolismo (común a todo organismo); la percepción, movilidad y emoción que aparecen en el nivel animal; hasta la libertad reflexiva y moral que se alcanza con el hombre. c) La relación con el mundo, marcada por una relación polar y mediada. La exterioridad se transforma progresivamente en mundo para un organismo cada vez más individualizado. A estos ejes habría que añadir la consideración de la finalidad en la naturaleza, matizando que en este momento de su discurso la finalidad no es simplemente la telenomía del organismo como sistema vivo, sino que frente a ésta finalidad inmanente propia de los organismos con vistas a su conservación, se propone una finalidad superior, global, trascendente, propiciada por la idea misma de libertad como hilo hermenéutico de la evolución y por la necesidad de dotar de sentido su interpretación de la génesis y evolución natural.

Así, pues, Jonas retoma la vieja jerarquía aristotélica de los tres reinos: plantas, animales y hombres. Aunque no dedica ningún capítulo en *El principio de vida* al nivel vegetal, la cuestión queda abordada de una manera indirecta con el metabolismo y por oposición al nivel animal. Es en la existencia animal donde quedan plenamente iluminados los rasgos previstos en la esencia básica de lo orgánico, tal como lo señala Jonas:

“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 (mediatez) La aparición simultánea de *percepción* y *movimiento* abre un capítulo importante en la historia de la libertad, que comenzó con la existencia orgánica como tal y se manifestó por primera vez en la inquietud primaria de la subsistencia metabolizante. El perfeccionamiento progresivo de estas dos facultades a lo largo de la evolución significa un creciente abrirse al mundo y una creciente individualización del sí mismo. [...] Una verdadera relación con el mundo, sin embargo, sólo se da con el desarrollo de sentidos específicos, de estructuras motoras y de un sistema nervioso central”<sup>150</sup>

Con el animal aparece, pues, una nueva forma de relación con el mundo, una distancia espacio-temporal se instaura y favorece la emergencia de una subjetividad hasta entonces latente.

### 3.8.1.- *La apertura del mundo animal: percepción, movimiento y emoción*

Estas capacidades, percepción y movimiento, contribuyen a la apertura del mundo y a la individuación. El tránsito de un modo metabólico a otro, de la planta al animal, constituye un gran avance, pero también encierra un riesgo, que en cualquier caso, implica también una nueva extensión de la libertad. Así lo manifiesta Jonas cuando dice:

---

<sup>150</sup> “Evolución y libertad” en PSD, pp.31-32. Y en el ensayo “Movimiento y sentimiento. Acerca del alma de los animales” afirma que, “la simultánea aparición de la *percepción* y el *movimiento* abre un importante capítulo en la historia de la libertad, que arrancó con la existencia orgánica como tal y se manifestó por primera vez en la inicialísima intranquilidad de la sustancia metabolizante. La progresiva formación de esas dos facultades a lo largo de la evolución implica una creciente exploración del mundo y una creciente individualización del sí mismo. La apertura al mundo es una condición básica de la vida como tal” Cfr. “Movimiento y sentimiento. Acerca del alma de los animales” en PV, p. 151.

“La característica principal de la evolución *animal*, a diferencia de la vida de las plantas, es que el espacio, en tanto dimensión de la dependencia, se transforma progresivamente en una dimensión de la libertad. Esto es posible gracias a dos capacidades: el movimiento de un lugar a otro y la percepción a distancia. De manera parecida y en virtud del desarrollo simultáneo de la emoción como una tercera capacidad, se abre la otra dimensión de la “trascendencia”, la del tiempo. Y ello ocurre también según el principio de la “distancia” entre el sí mismo y su objeto. Sólo que aquí la distancia es temporal. Voy a tratar de mostrar la indisoluble relación recíproca de las tres capacidades animales, especialmente la concatenación entre movimiento y emoción, para interpretar su sentido en el marco más amplio de una teoría general de la vida”<sup>151</sup>

La evolución de las formas de vida reposa sobre esa dialéctica de la dependencia y de la libertad, que puede interpretarse como una dialéctica entre la necesidad y la potencialidad de satisfacerla. En este sentido refiere Jonas que,

“el movimiento local del animal es un movimiento de acercamiento a un objeto o de alejamiento del mismo, es decir, de persecución o de huida. [...] El surgimiento de una movilidad dirigida de trayectos largos señala la aparición de la vida emocional. El deseo está en la raíz de la caza, el miedo en la raíz de la huida. Si el deseo, motivado por la necesidad, es la condición básica del movimiento, entonces la persecución es el primer movimiento. En él también se manifiesta la primera diferencia entre el animal y planta, que consiste en la interposición de una *distancia* entre el instinto y satisfacción, es decir, en la posibilidad de tener una meta lejana. Para avizorar una meta de esta clase es necesaria la percepción a distancia, de modo que está en juego el desarrollo de los sentidos; para alcanzar la meta es necesario el movimiento controlado, por lo que está en juego el desarrollo de la capacidad de movimiento. Para experimentar lo percibido como meta y mantener viva su calidad de meta es necesario el deseo, y con él está en juego el desarrollo del sentimiento. La satisfacción aún no alcanzada es la condición esencial del deseo, y el deseo a su vez hace posible la satisfacción aplazada. De esta manera el deseo representa el aspecto temporal de la misma situación cuyo aspecto espacial está representado por la percepción”<sup>152</sup>

El comportamiento animal es definido por la utilización de la percepción y movilidad de manera finalizada, teleológicamente dirigida, guiada por cierto interés y voluntad. Lo cual – según Jonas— supone admitir que el animal es capaz de tener fines y que un cierto elemento subjetivo acompaña a su acción. Siendo la percepción y la movilidad las condiciones de la emoción. Y el horizonte temporal del animal se estructura gracias a la emoción. La emoción animal está en la base de ciertos movimientos que revelan sendos estados emotivos: el deseo estimula la persecución y el miedo la huida. El comportamiento asociado a la caza es el más primitivo y paradigmático del

---

<sup>151</sup> “Evolución y libertad” en PSD, p.32

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 33

animal. La emoción tiene por función tender un puente entre el animal y el objeto percibido, es decir, que se encuentra a cierta distancia de él y como no puede satisfacer su metabolismo de manera inmediata, como en el caso de la planta, es la emoción, en este caso, la facultad que estructura la mediatez.

Una distancia espacio-temporal se instaura con el comienzo de la vida animal. La relación de la planta con el medioambiente es una relación de inmediatez, de continuidad; mientras que en el caso del animal se da una relación mediatizada, la “distancia” incluye la escisión sujeto y objeto. Como todo avance en la evolución de la vida, este paso decisivo hacia un nuevo tipo de existencia comporta su parte de sombra. Si la planta sobrevive por el buen funcionamiento de un organismo adaptado al medio, se encuentra en esa situación donde el intercambio necesario con el mundo se hace de una manera contigua, en continuidad material entre la planta y el medio, mientras que para el animal no se da esa inmediatez y su existencia se vuelve más arriesgada. Así refiere Jonas esta diferencia entre la planta y el animal:

“La planta está en condiciones de extraer su alimento de las reservas minerales siempre disponibles en el suelo, mientras que el animal depende de cuerpos orgánicos altamente específicos e inconstantes cuya presencia no está garantizada. [...]. 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”<sup>153</sup>

El verdadero progreso de la animalidad viene dado por su carácter mediado en su relación con el mundo, este carácter mediado le ha permitido ganar un mayor espacio para la acción interior y exterior, al precio de un mayor riesgo. Un sí mismo más perfilado, más diferenciado se enfrenta al mundo. Este mundo es acogedor a la par que amenazante, contiene las cosas que necesita pero no están aseguradas ni a su alcance. La supervivencia se convierte en asunto de la acción, este modo de ser precario y vulnerable le obliga a permanecer en un estado de alerta y de esfuerzo, frente a la vida vegetal que puede estar dormitando.

Desde el criterio de la mera seguridad biológica, las ventajas de la vida vegetal son superiores a la vida animal<sup>154</sup>. Frente al metabolismo vegetal, el animal desarrolla un metabolismo más dependiente del mundo exterior y por tanto, más vulnerable. El animal tiene la facultad de percibir un objeto a distancia, contemplarle como un objetivo y moverse hacia él. El automatismo de asimilación metabólico del vegetal es reemplazado por la libertad de emprender una acción externa a la que acompaña el riesgo del fracaso, la posibilidad de errar en el objetivo deseado representa un derroche de energía que estaba ausente de la actividad vegetativa.

---

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>154</sup> Así lo afirma Jonas: “Medida con arreglo al criterio de la mera seguridad biológica, la superioridad de la vida animal frente a la vegetal es sumamente cuestionable, y en cualquier caso se debe pagar un alto precio por ella. [...] el criterio de la supervivencia misma es insuficiente para valorar la vida. Si solo importase garantizar la duración, la vida no hubiese debido ni empezar. Por su naturaleza propia, la vida es ser precario y pasajero, una aventura de la mortalidad, y en ninguna de sus posibles formas tiene su duración tan asegurada como la puede tener un cuerpo anorgánico” Cfr., “Movimiento y sentimiento. Acerca del alma de los animales” en PV, p.159. Véase también, “Evolución y libertad” en PSD, p. 36

Con la percepción, movilidad y emoción se instaura un sí mismo diferenciado del mundo, de un mundo de objetos que la intencionalidad emocional transforma en finalidades que espera alcanzar. Paralelamente a esta evolución de la exterioridad (tener mundo), la mediatez de la existencia animal ha generado un individuo más diferenciado, aislado. La ventaja de este nivel es poder moverse libremente, se acentúa la individuación que se acompaña igualmente de un sentimiento de soledad. Así lo suscribe Jonas:

“un sí mismo más acentuado se enfrenta a un mundo más acentuado. La progresiva centralización nerviosa del organismo animal acentúa el sí mismo, mientras que en correspondencia con ello el entorno se convierte en un espacio abierto en el que el sujeto de sensación libremente móvil debe subvenir a sus propias necesidades. En su mayor exposición, y con la conciencia más aguda que va unida a ella, su posible aniquilación pasa a ser un objeto del temor, al igual que sus posibles satisfacciones se convierten en objetos del placer. Sus goces tienen como lado negativo el sufrimiento, su soledad encuentra compensación en la posibilidad de comunicarse: la ganancia no está en uno de los lados del balance, sino en la coexistencia de los dos, es decir, en el crecimiento de la mismidad con la que el “organismo” desafió originariamente a la indiferente naturaleza”<sup>155</sup>

Es fácil percatarse en estos pasajes del tono existencialista empleado por Jonas para interpretar los fenómenos biológicos. La evolución biológica es la historia de esta “*distancia*” cada vez más acentuada y diversificada entre la vida y la muerte<sup>156</sup>. La vida, siempre revocable, no está asegurada, es la experiencia continua del riesgo. Cada etapa evolutiva supone un nuevo nivel de riesgo que aumenta proporcionalmente a los grados de libertad alcanzados. Siendo en los organismos más evolucionados y complejos donde mayor riesgo existe. Así, frente al “optimismo evolucionista de Teilhard de Chardin con la grandiosa e imparable marcha de la vida hacia su más alta perfección,”<sup>157</sup> Jonas nos recuerda que la marcha de la evolución no está asegurada, sobre todo, en el contexto de la civilización tecnológica donde el poder alcanzado supone una amenaza para la vida.

La evolución es tanto la historia del ser cuanto la historia del desenvolvimiento de la libertad. Con la aparición de la vida adquirió por primera vez significado la distinción existencial entre ser y no-ser. El ser no es más que una posibilidad constante, intrínsecamente afectada por la amenaza de su negación. Según Jonas:

“el hecho de “ser” adquiere un sentido determinado: caracterizado intimísimamente por la amenaza de su negación, la vida tiene que

---

<sup>155</sup> “Movimiento y sentimiento. Acerca del alma de los animales” en PV, p. 160

<sup>156</sup> “Nunca más se cerrará el abismo entre sujeto y objeto, abierto por la percepción a distancia y por el amplio radio de movimiento, que se refleja en la intensidad del deseo y miedo, satisfacción y frustración, placer y dolor. Más en su creciente amplitud, la libertad de la vida encontró espacio para todas aquellas formas de relación – perceptivas, activas y sensitivas—que justifican ese abismo al tenderse sobre él y que recuperan, en sus rodeos, la unidad perdida” *Ibidem*, p. 37. Véase también, Lories Danielle y Depré O., *Vie et liberté: phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Suivi des fondements biologiques de l'individualité*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2003, 205 y ss

<sup>157</sup> PV., p. 10

mantenerse tenazmente en el ser para poder afirmarse, y para un ser que tiene que afirmarse la existencia toma el carácter de un interés o un propósito. La posibilidad de no ser es tan constitutiva para la vida que su ser propio es esencialmente 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.”<sup>158</sup>

La finalidad de la vida es mantener constantemente su existencia, aunque precaria y vulnerable, retardar su desaparición. Sobrevivir desarrollando nuevos medios para retardar ese fin ineluctable.

Llegados a este punto conviene, antes de proseguir con el análisis fenomenológico de la evolución del viviente, realizar un breve balance de la posición jonasiana:

a) Las tesis formuladas por Jonas sobre el funcionamiento de la naturaleza de la que deriva subjetividad, finalidad, libertad, donde menos podíamos esperarlas son altamente especulativas y no se pueden probar ni refutar, es decir, se encuentran más allá del ámbito de la contrastación, no cabe ponerlas en cuestión de forma empírica. Desde luego, no se pueden interpretar desde la actitud objetivadora de las ciencias naturales, sino que más bien se trata de creaciones o valoraciones que suministran instancias de sentido desde las que comprender el asombroso milagro de la vida. Lo verdaderamente decisivo de la interpretación que hace Jonas con su estrategia de atribuir rasgos y propósitos humanos a la naturaleza es que consigue colocar la noción de naturaleza en una posición intermedia entre la realidad física y la norma moral, es decir, aparece como una mediación entre el ser y el deber ser. Las diferencias conceptuales le sirven para salir del antropocentrismo y dan paso a categorías ontológicas.

b) El régimen ontológico sobre el que Jonas quiere llamar la atención no es tanto aquello que separa lo inerte de lo viviente --que ha caracterizado como ente unificado, que mediante el metabolismo adquiere paulatinamente funciones, que dan lugar a una progresiva sucesión de transformaciones que se presentan con claridad en las sucesivas etapas de la evolución—, cuanto aquella intrabiológica, entre el nivel vegetal y el animal, y correlativamente entre el animal y el hombre. Claramente se aprecia, en su interpretación de los fenómenos biológicos, que las categorías del análisis del viviente pasan de la entidad metabólica a aplicarse al individuo, como totalidad biológica indivisible, alargando y proyectando al ser humano todas las escalas de la individualidad orgánica, hasta satisfacer el concepto de subjetividad propuesto por Jonas. Se trata de una ontología de la naturaleza que incluye en su seno al ser humano con su singularidad.

c) Lo verdaderamente pertinente para esta biología filosófica empieza a nivel metabólico con la forma individual, es decir, de un organismo integrándose con el medio. El punto de vista adoptado por Jonas hace equivalentes la “biología filosófica” y la “ontología de la naturaleza”. De acuerdo con esta fenomenología del viviente, la evolución se comprende también retrospectivamente.

---

<sup>158</sup> PV, p. 16

Sin embargo, la descripción jonasiana parece concentrarse en una sola dualidad que se polariza en el curso de la evolución biológica como individuo y mundo, donde descubre las relaciones dialécticas entre libertad y necesidad, interioridad y exterioridad. El mundo no aparece más que como contrapunto del sí mismo, como un vasto horizonte exterior, una especie de reserva donde satisfacer las necesidades. Con la aparición de formas vivientes más complejas se acentúa la dicotomía sujeto-mundo, y se hace realmente difícil pensar la diferencia antropológica en continuidad con lo viviente, sin que ello suponga una ruptura o separación con relación a esa continuidad biológica que advierte Jonas en el seno de la evolución. En tanto que la evolución aparece como el desenvolvimiento de funciones y capacidades que contribuyen cada vez más a otorgar al individuo mayor independencia y libertad frente al mundo; entonces superar esa dicotomía aparece como un verdadero problema no siempre bien resuelto por la biología filosófica de Jonas.

d) Una laguna importante en el análisis fenomenológico del viviente, es que Jonas parece no haber considerado, la sociabilidad, es decir deja impensados los temas de la diferenciación sexual, la procreación, la intercorporeidad. En su biología filosófica está ausente la relación con el otro, ya que considera la individualidad como el modo específico de existencia de los seres vivos. Según Leon Kass la razón de estos olvidos se debería al hecho de que la obra *El principio de vida* estaba escrita bajo la influencia de Heidegger y su concepción de la vida como un proyecto solitario contra la muerte<sup>159</sup>. En textos posteriores Jonas parece decidido a paliar esa falta. Aunque es cierto que la referencia al otro está ausente en su biología filosófica, sin embargo, la sociabilidad no está del todo ausente en los análisis jonasianos de la responsabilidad y su relación con las generaciones futuras.

e) Finalmente, una nueva tensión, aparece en la filosofía de H. Jonas al intentar explicar la diferencia antropológica, es decir, si por una parte pretende situar al hombre en continuidad con lo viviente, por otra, en cambio, el énfasis puesto en subrayar la diferencia de lo humano con el resto de lo viviente convierte al hombre en un ser desligado de lo natural. La distancia creada por la libertad y el conocimiento se acentúa tanto que convierte en problemática la idea de continuidad en el seno de lo viviente. Si a esto unimos su apelación a la *transanimalidad*<sup>160</sup> y *transhistórico* del ser humano, se abunda y confirma lo problemático de su planteamiento. Esta tensión estará presente en toda su obra, generando ciertas aporías, por lo que ésta cuestión no debe perderse de vista para una comprensión cabal de la obra jonasiana.

---

<sup>159</sup> Confróntese, Kass, L., “*Appreciating The Phenomenon of Life*” en *Hastings Center Report*, 1995, 25, pp. 3-12, concretamente, p. 11; y también en Kass L. R., « *Appreciating The Phenomenon of Life* », en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 2001, vol. 23, nº1, p. 67

<sup>160</sup> Sobre el concepto de transanimalidad en Hans Jonas puede consultarse Duch, Lluís., *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Trotta, Madrid, 2002, pp.73-88

### 3.9.- Herramienta, imagen y tumba: la *transanimalidad* del ser humano

Con este apartado comenzamos las consideraciones que hace Jonas en torno a la diferencia antropológica, es decir, aquellos aspectos genuinamente atribuibles al ser humano.

Tal como ha venido refiriendo Jonas, la libertad se manifiesta en la evolución de los seres vivos, donde cada estadio logrado suponía una ganancia y un riesgo. La ganancia de libertad en el ser a través de formas de vida cada vez más desligadas y desvinculadas de la materia. Cada etapa de la evolución de la vida suponía un paso decisivo hacia un nuevo tipo de existencia, el paso de la planta al animal suponía el paso de una relación con el medioambiente inmediato (caso del vegetal) a una relación mediatizada (caso del animal). Con la aparición de esta nueva dimensión se asiste a la dehiscencia de una subjetividad que había estado latente. Cada nuevo tipo de existencia comporta un logro y riesgo mayor. Con la movilidad el animal gana en libertad, pero también en riesgo para su vida. Sobrevivir se convierte en un acto individual, puesto que la planta sobrevive por el buen funcionamiento de un organismo perfectamente adaptado; el metabolismo animal para sobrevivir necesita de la presencia, no siempre asegurada, de organismos específicos a los que debe recurrir para alimentarse. Con el surgimiento del ser humano se llega a una mayor complejidad ontológica: una nueva relación entre el sujeto y el objeto se produce, un nuevo estadio de mediación y la emergencia de una libertad inédita hasta ahora. El hombre debe entonces tomar en consideración el carácter extremadamente precario y arriesgado de su existencia, la cual ha perdido toda inmediatez con relación a sus necesidades; el ser humano es el único ser que se hace cargo de su propio destino.

En su ensayo "*Herramienta, imagen y tumba*" Jonas busca un criterio de humanidad que no dependa de un cierto estado evolutivo del ser humano<sup>161</sup>. Considera varios tipos de producciones genuinamente humanas, las herramientas donde se aprecia una diferencia de grado y no esencial con el animal, representa el umbral o límite inferior que marca la diferencia con el animal y trasciende las funciones meramente biológicas. Otras realizaciones, como las tumbas, son índice de un ser "sujeto a mortalidad, que reflexiona sobre la vida y la muerte, se opone a lo visible y eleva su pensamiento a lo

---

<sup>161</sup> Este ensayo completa lo dicho en "Evolución y Libertad", y resume algunos de los aspectos tratados en "Homo pictor: la libertad de la imagen". Así por ejemplo, nos encontramos con un resumen de lo tratado hasta ahora: "El motivo conductor unificador en la interpretación del desarrollo de la vida a lo largo de eones es la creciente mismidad de libertad al precio de una creciente mediación, capacidad de sufrimiento y de encarar peligros. Desde el principio, la mortalidad forma parte de este proceso. Y el metabolismo mismo – y por eso ya la existencia vegetal—es una identidad y continuidad mediada por cierta actividad y como tal incesantemente arrebatada a la muerte. La intensificación de la mediatez y con ella de la libertad de la existencia animal se muestra en el movimiento, la percepción y la emoción, que deben superar una distancia con respecto al mundo, que la planta no conoce en su intercambio químico directo con la materia lindante. El hecho de que en el ser humano esta mediatez queda una vez más sobrepujada era el tema del presente comentario. La nueva mediatez se basa en un *eidós* abstracto e intencionalmente manipulable que se interpola entre la percepción y el objeto presente; y vimos que la imagen exterior no es el último paso. El ser humano en su pleno sentido aparece cuando, después de pintar el búfalo e incluso a su cazador, se aparta de lo pintado para captar la imagen no pintable de su propio ser y su destino" PSD, p. 52

invisible, poniendo la herramienta y la imagen al servicio de ello.”<sup>162</sup> Realizada gracias a la herramienta, la imagen va más allá de las necesidades biológicas, y se pone al servicio de fines inmateriales. Mientras que las herramientas evidencian la inventiva de sus autores, hacen posible la satisfacción de necesidades vitales y permiten ejercer otras facultades más altas. La imagen permite el paso de la simple presentación al de la representación simbólica, permitiendo la liberación de la percepción sensible para acceder a la especulación sobre lo invisible; la tumba es expresión de la fe y de la piedad; ningún animal entierra a sus muertos. La existencia de la tumba presupone la de la herramienta y la imagen y comporta un genuino horizonte humano de reflexión sobre la precariedad de la vida y las formas simbólicas que lo expresan.

Es fácil percatarse de la jerarquía que establece Jonas, si bien él parece privilegiar la imagen y la tumba sobre la herramienta. Ésta queda más próxima a la finalidad biológica, y las otras evidencian más la plenitud humana. Ahora bien, si por una parte, la utilización de herramientas hace posible la imagen-pintura; por otro lado, la invención de herramientas supone ya la imagen como representación, es decir, la posibilidad de recrear y de separarse de lo percibido, desligarse de lo sensible e introducir con la herramienta las distinciones de medios-fines y causa-efecto. Presupone un poder eidético de la imaginación y de la mano, y de la movilidad voluntaria en general. La invención de utensilios presupone la imaginación eidética, los dos sentidos de imagen, eidos y dibujo, son ahora separados para insistir en que no se trata tanto de una abstracción a partir de lo percibido cuanto de lo desligado de lo sensible con fines utilitarios.

La herramienta, la imagen y la tumba son tres modos de mediatez que superan la instintividad animal y otorgan mayor capacidad para el ejercicio de la libertad humana ampliando el horizonte y trazando caminos complementarios en la comprensión del sí mismo y del mundo, a la vez que caracterizan a toda cultura. En toda cultura encontramos unas técnicas, un arte y una metafísica que manifiestan una triple posibilidad de relacionarse con el mundo y consigo mismo. La *transanimalidad* es la respuesta propiamente humana a una situación compartida con los animales, la cual va más allá del uso de herramientas como mediación artificial al servicio de la satisfacción de necesidades vitales.

“Aunque – dice Jonas -- no siempre conozcamos la finalidad de una herramienta determinada, sabemos, sin embargo, que la tenía, que fue pensada y producida a partir de las relaciones de fin-medio y causa-efecto. Siguiendo la dirección de este pensamiento causal, hallamos más adelante la técnica y la física”<sup>163</sup>.

---

<sup>162</sup> “Herramienta, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano” en PSD, “La *herramienta* nos dice que un ser, obligado por su necesidad de tratar la materia, obedece aquí a esta necesidad de una manera mediada por artificios, condicionada por la invención y abierta a mejoras. La *imagen* nos dice que un ser, sujeto a la mortalidad, reflexiona sobre la vida y muerte, se opone a lo visible y eleva su pensamiento a lo invisible, poniendo la herramienta y la imagen al servicio de ello.” p.53

<sup>163</sup> “Herramienta, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano” en PSD, p.54

La imaginación que nace de un uso particular del contenido de la percepción visual, hará posible la representación y la donación de sentido a las imágenes y al arte<sup>164</sup>. La reflexión sobre los misterios de la vida, las ideas sobre un más allá nacen de la angustia de morir van a dar lugar a la metafísica<sup>165</sup>. Las cuestiones metafísicas surgen a partir de la vulnerabilidad corporal, vivida también por el animal, sin embargo, deviene consciente y angustiosa para el hombre que vive con la imagen de una finitud vulnerable. Sin embargo, sostiene Jonas:

“nuestra cultura pone en la actualidad el mayor énfasis en lo se anuncia en la herramienta: la técnica y la ciencia natural que está a su servicio. Lo que se hallaba más próximo a la finalidad biológica y su dinámica de selección, lo que apareció primero como tributo a la dependencia de la naturaleza y que se oponía a ésta como ayuda, esto es lo que actualmente sobresale con su nunca sospechados éxitos que se van superando siempre de nuevo y que dominan toda nuestra existencia, destacando entre todo lo demás que nos distingue “de todos los seres que conocemos”. No olvidemos por eso que también los otros horizontes transanimales, extraños al progreso – también la metafísica, actualmente desprestigiada – forman parte del todo de la especie humana.”<sup>166</sup>

Ser vivo es vivir bajo un régimen de tensión entre el ser y no-ser, esta tensión de lo mortal por la eternidad imposible, este riesgo de la muerte es inherente a la vida. Ahora bien, sólo uno entre los seres vivos es consciente de su mortalidad, sólo el hombre sabe que tiene un plazo para morir, sólo él llora sus muertos, los entierra y los recuerda.

“La mortalidad – dice Jonas-- se ha considerado hasta tal punto como la característica de la condición humana que el atributo “mortal”, casi se ha monopolizado para el ser humano. Tanto en el uso del lenguaje homérico como en el griego posterior, por ejemplo, “los mortales” se usa como sinónimo de los “seres humanos”, en contraste con la envidiada inmortalidad de los dioses”<sup>167</sup>.

La muerte es un componente intrínseco de la vida. La vida y la muerte constituyen esa dialéctica natural en la que el hombre es el resultado más señero y valioso. La carga y bendición de la mortalidad aparecen como los dos polos de la dialéctica propia del ser-mortal. Ser mortal es tener la

---

<sup>164</sup> “Tal vez no siempre comprendemos la significación de una imagen, pero sabemos que se trata de una imagen, que tenía que representar algo y que en esta representación hacía reaparecer la realidad de manera elevada y validada. Siguiendo la dirección de estas representaciones, hallamos más adelante el arte.”, *Ibidem*, p. 54

<sup>165</sup> “Aunque no conozcamos las ideas concretas de un culto a los muertos (y si las conociéramos tal vez las encontraríamos en extremo extrañas), pero sabemos que estaban en juego ideas – el mero hecho de la tumba y del ritual nos lo dice—con las que se meditaba sobre el enigma del ser y sobre el más allá de los fenómenos. Siguiendo la dirección de ese meditar, hallamos más adelante la metafísica” *Ibidem*, p. 54

<sup>166</sup> “Herramienta, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano” en PSD, p.55

<sup>167</sup> Véase el ensayo, “La carga y la bendición de la mortalidad”, en PSD, p. 89; PR., pp. 49-52; Jonas rechaza ver la muerte como un simple accidente. “Parto del principio de que la mortalidad forma parte integrante de la vida, no es extraña-contingente a ella” cfr., TME; p. 254.

fragilidad orgánica de poder morir (carga), y es también deber morir (bendición). La muerte es, en efecto, una bendición porque ella es a nivel filogenético, el corolario de la natalidad, del rejuvenecimiento perpetuo de la humanidad, así como también, la condición de su propio progreso. A nivel ontogenético, es la verdad de nuestra finitud<sup>168</sup>. La mortalidad humana representa íntegramente una cualidad de la vida, tanto es así, que Jonas defenderá la condición mortal de la vida; alejándose en la defensa de su posición tanto de los afanes de inmortalidad del gnosticismo como de aquellas transformaciones tecnológicas, que en su afán meliorista pretenden erradicar tal condición humana.

El ser humano es el único ser que anticipa la inexorabilidad de la muerte, es decir se representa la vida marcada por la conciencia permanente de la posibilidad de la muerte. La tumba es el testimonio de un ser consciente de su mortalidad, que reflexiona sobre la vida y la muerte, y que eleva su pensamiento hacia lo metafísico. Igualmente es el único ser confrontado consigo mismo, capaz de lo mejor y más elevado, pero también susceptible de caer en los más profundos abatimientos de la existencia humana, está expuesto a la desesperación y al suicidio. La creación de tumbas representa el más alto grado de mediatez, rindiendo homenaje a la memoria de sus muertos, la tumba es una representación simbólica de la finitud humana, a la que acompaña la certeza de la muerte. La conciencia de la muerte es el precio que tiene que pagar esta nueva posibilidad de ser que se manifiesta con el ser humano. A través del culto a los muertos las generaciones hacen memoria del pasado y reflexionan sobre los interrogantes existenciales. Historia y metafísica aparecen germinalmente en torno a estas cuestiones.

Herramienta, imagen y tumba concretan los términos en los que se relaciona el ser humano con el mundo y sobre ellos radica la inflexión diferencial de la vida humana respecto de plantas y animales. Para el ser humano la vida y la muerte no son sucesos meramente biológicos sino representaciones simbólicas a partir de las cuales orientan y determinan su actividad. Mientras los restantes seres vivos nacen, viven y mueren según instintos y mecanismos respecto de los cuales no parecen establecer ninguna distancia reflexiva. A través del simbolismo inherente a la herramienta, la imagen y la tumba el hombre ha tomado conciencia de sí mismo, además de poner de manifiesto la insuficiencia del instinto, le ha permitido descubrirse como un ser único capaz de convertir el mundo en su mundo, así como expresar las enormes posibilidades materiales y espirituales de que disponía. El ser humano en su pleno sentido aparece con la capacidad de simbolización y autorreflexión. Sólo él es capaz de recorrer la inmensa distancia de ser-objeto-de-sí-mismo, a

---

<sup>168</sup> En este sentido como señalan los profesores Danielle Lories y O. Depré, “La filosofía de Jonas es así una filosofía de la finitud: finitud del hombre ontológicamente enraizado en la finitud de todo el orden viviente, con relación al cual el hombre se sitúa en una relación de trascendencia donde la verdad es su responsabilidad. Ella es en definitiva una ontología del hombre concebido como el sentido del ser, pero no un sentido monádico, sino en un sentido relacional, dialogal, dialéctico del ser que se recibe de la naturaleza siendo todo su cumplimiento, es decir, su verdad, es decir, en tanto que es finito y que trasciende su finitud” en Lories Danielle y Depré O., *Vie et liberté: phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Suivi des fondements biologiques de l’individualité*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2003, pp. 26-27

diferencia de cualquier animal, el ser humano puede “poseerse” a sí mismo. Se alcanza mediante la reflexión un nuevo nivel de individuación, la ipseidad del organismo dio lugar al sí mismo del animal, ésta se transforma ahora en el “yo” propiamente humano. El “yo” fruto de la reflexividad no se entiende sino sobre el fondo del ser que lo comprende. Llegado a este estadio el hombre está compelido a comprenderse, a interpretarse a sí mismo a través de una interpretación simbólica, en este sentido la metafísica, la religión y la ética representan sendas tentativas exegéticas de la totalidad del ser. Estas capacidades reflexivas en tanto reflejan el ser nos permiten reflejarnos en él, y reconociendo nuestra imagen contemplamos nuestra excepcional posición en el ser.

Así, podemos apreciar cómo se van jalando la libertad natural, la libertad reflexiva y, finalmente la libertad moral preconfigurada en las anteriores<sup>169</sup>. Sólo el hombre puede recorrer la distancia de ser-objeto-de-sí-mismo, la objetivación del hombre de su propia subjetividad es fruto de una libertad, que Jonas denomina libertad reflexiva<sup>170</sup>. Con ese movimiento reflexivo se asiste al genuino nacimiento del “yo” confrontado con el mundo y consigo mismo. Constituye, al mismo tiempo, un logro y una carga. El hombre vive bajo su propia mirada, “*quaestio mihi factus sum*, me he convertido en pregunta para mí mismo”<sup>171</sup>, capaz de lo mejor como de lo peor. La capacidad del suicidio como un acto específicamente humano muestra cómo el hombre puede ser objeto de sí mismo rechazando el sí a la vida que testimonia su propio ser. Por otro lado, la dehiscencia de esta libertad reflexiva le hace notablemente libre, se abre un nuevo horizonte, se abre la posibilidad ética, inexistente en otros seres, confrontándose a una imagen de él mismo que se erige en norma; ahora deberá buscar y evaluar una semejanza, esta vez, sobre su propio ser y actuar. La moral comienza con la aparición de una libertad capaz de elegir e interrogarse sobre ella misma, una libertad que en lugar de someterse, se opone al reino de la necesidad natural, adquiriendo con ello un modo de ser más arriesgado. La aparición de la moral conlleva también una mayor vulnerabilidad y precariedad de ser. Con el hombre la evolución se convierte en una decisión de orden ético, sólo él puede elegir entre continuar la marcha

---

<sup>169</sup> Como acierta a decir M.G. Pinsart, “la fenomenología de la vida aparece como una ontología teleológicamente guiada por un principio de libertad, que como hilo de Ariadna, recorre toda la evolución, desde las formas más simples y primitivas hasta las más complejas. El desarrollo de esta libertad corre pareja al despliegue de las facultades: percepción, movilidad y emoción en el animal; y en el caso del hombre experimenta un salto cualitativo, la libertad trascendente del espíritu se manifiesta a través de esta forma de vida humana. Gracias a la libertad el hombre se libera de las dificultades generadas por el contexto de la vida en el cuerpo y por la finitud de su existencia sensible. Esta emancipación se experimenta a través de la libertad intelectual, libertad de acción y la libertad moral” Cfr. M-G., Pinsart, *Hans Jonas et la liberté: dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, J. Vrin, París, 2002, p. 286.

<sup>170</sup> Esta noción fue abordada por Jonas en su estudio sobre *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, [1964], 1965 Versión inglesa: «Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans», en J. R. Robinson (ed.), *The Future of our Religious Past: Essays in Honour of Rudolph Bultmann*, New York, Harper & Row, 1971. Reeditado bajo el título, «The Abyss of the Will» en *Philosophical Essays*. University of Chicago/London, 1980, pp.360 y ss. Sobre esta cuestión cabe destacar el artículo siguiente: Taffel David, «A Meditation on Hans Jonas' "The Abyss of the Will: Philosophical Meditations on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans"», en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 2001, vol. 23, nº1, pp.165-180

<sup>171</sup> “Herramienta, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano” en PSD, p.53

que la vida traía o ponerla en cuestión. Esta elección humana va a inaugurar una nueva historia en la que el hombre se hace cargo, (responsable) de la historia natural que le ha precedido. Pero obsérvese, cómo Jonas pretende vincular la libertad a la Naturaleza de la cual emana. El destino humano ya no se inscribe únicamente en el ámbito natural sino ético, la naturaleza aparece como el espacio donde nos jugamos nuestra responsabilidad. Esta temática será objeto de su emblemática obra *El principio de responsabilidad*.

### **3.10.- La inmortalidad de las acciones humanas y la responsabilidad como principio metafísico**

Antes de finalizar este recorrido por la fenomenología de la vida creemos necesario detenernos en uno de los ensayos finales de *El principio de vida*, titulado "La inmortalidad y el concepto actual existencia"<sup>172</sup>. Ahí se abordan cuestiones como la inmortalidad de las acciones humanas, la intervención de Dios en el mundo y el mito cosmogónico. En definitiva las relaciones del ser humano con lo divino, que aparecen como presupuestos sobre los que Jonas construye la distinción entre responsabilidad moral y responsabilidad como principio metafísico.

Comencemos por la inmortalidad de las acciones. No en la fama debemos buscar la inmortalidad, pues como dice Jonas,

"sabemos demasiado acerca de cómo se hacen las reputaciones, como se fabrica la fama, cómo se manipula a la opinión pública y cómo se reescriben las crónicas de los acontecimientos e incluso se falsean de antemano por encargo de los interesados y de los poderosos. En la época de la disciplina de partido y de las técnicas publicitarias, en la época de la universal corrupción de la palabra, no podemos dejar de percatarnos de que el vehículo de esta inmortalidad, el lenguaje, en el ámbito público es más el medio de la mentira que de la verdad y que fagocita los dos campos ... y la vieja sospecha de si todo no será, para decirlo con Macbeth, "un cuento contado por un idiota", queda cubierta por la sospecha todavía peor de si el cuento que dice a la posteridad cómo han sucedido las cosas no será fruto de las maquinaciones de unos pocos pícaros ... los grandes malvados que el destino nos ha permitido conocer a los que hoy vivimos nos ponen ante la completamente insoportable perspectiva de que el justo y el tristemente famoso, lo glorioso y lo perverso, acaban siendo igual de inmortales"<sup>173</sup>.

La verdadera inmortalidad no se fundamenta en el ámbito teológico sino moral. Es lo que apunta Jonas recordando a Kant:

---

<sup>172</sup> Se trata del texto que Jonas pronunció en 1961 para la Conferencia de Ingersoll a la School of Divinity de Harvard, bajo el título "La inmortalidad y el espíritu moderno", estaba dedicado a Hannah Arendt, pues muy posiblemente este texto sería impensable sin la teoría de la acción de H. Arendt. Lo más destacable de este texto es la articulación de la eternidad a partir del instante de la decisión. El hombre queda situado entre la nada y la eternidad.

<sup>173</sup> "La inmortalidad y el concepto actual de existencia" en PV, pp. 306 y ss.

“Era sólo en nuestro ser moral donde Kant creía poder fundamentar la inmortalidad de la persona como una postulado de la razón práctica, no como una conclusión de la razón teórica: por cuestionable que sea la fama como vehículo, por errónea que sea la asignación de una remuneración eterna a un mérito temporal, por poco válido que sea el argumento de la indefinida perfectibilidad y de un supuesto derecho a ella, sucede que el aspecto de *justicia* presente en todos estos conceptos de inmortalidad, a diferencia de la completamente insostenible inferencia de una sustancia indestructible, sigue haciendo que en nuestro interior palpite un sí en atención a la dignidad trascendente que ese aspecto atribuye a la esfera de la decisión y del obrar”<sup>174</sup>

Por otra parte, alude también a los encuentros y experiencias del ser humano con lo eterno: la experiencia mística, que reconoce no son las suyas y suscitan la desconfianza del espíritu moderno; los encuentros del amor y de la belleza, en los que se nos regalaría el objeto; y finalmente, sobre los que dirigirá su atención, en los instantes de la decisión, aquellos en los que seríamos activos fundamentalmente y responsables.

Jonas asocia la inmortalidad a la acción humana, al instante de la toma de decisión. Lo meritorio de este planteamiento es que logra articular la eternidad dentro del registro de la acción. El pensamiento moderno es poco proclive a la idea de inmortalidad, y mucho menos el existencialismo que hace girar su reflexión sobre la idea del hombre como ser-para-la-muerte. Él pretende con su argumentación integrar la eternidad en su filosofía de la temporalidad, “sentimos que la temporalidad no puede ser toda la verdad, por cuanto ella misma muestra en el hombre una íntima cualidad de autosuperación”<sup>175</sup>. La inmortalidad no es perpetuidad, sino una experiencia intrínseca de la temporalidad en la que a veces constatamos cómo nuestra experiencia de seres mortales trasciende el simple curso de los acontecimientos. No es en la experiencia mística, ni en la experiencia del amor o de la belleza, sino que tal como indica Jonas:

“en los instantes de la *decisión*, cuando todo nuestro ser se pone en juego, sentimos como si estuviésemos actuando bajo la mirada de la eternidad”<sup>176</sup>

Aunque no lo indique expresamente parece estar presuponiendo la diferencia – ya establecida por los pensadores griegos—, entre *chronos* como tiempo cuantitativo que se mide y *Kairós* como tiempo cualitativo de la ocasión, la experiencia del momento justo o de la oportunidad, para referirse a esa experiencia que recorre nuestra vida cuando sentimos que llegó el momento adecuado para hacer algo, que es el momento justo y oportuno para tomar una decisión determinada. El instante de la decisión aparece como el momento activo en el que aprovechar las oportunidades que se abren en el

---

<sup>174</sup> *Ibíd.*, pp.305, 306, 312.

<sup>175</sup> Cfr. “La inmortalidad y el concepto actual de existencia” en PV, p. 309

<sup>176</sup> *Ibíd.*, p. 309

tiempo cronológico; como si nuestro actuar estuviera confrontado con la eternidad.

El instante aparece como el símbolo de la vida humana, de su mortalidad y finitud; pero también, en el instante de la decisión se abre la trascendencia. La experiencia humana de la eternidad tiene lugar en la decisión, en el instante mismo de la toma de decisión. Determinadas decisiones y las consecuencias de las acciones resultan, en ocasiones, trascendentales para nuestro destino. Jonas lo sabe muy bien, conoce los horrores de la guerra, el ultraje infligido a la humanidad. Por eso frente a los filósofos idealistas que vivían demasiado protegidos del impacto del mundo exterior, por lo que podían contemplarlo como un teatro o una representación, frente a ellos y cual hijos del “ahora” y apremiados por él, reclama tomar en serio nuestra realidad fáctica colocando nuestras decisiones en clave de eternidad. Así pues, el instante de la toma de decisión aparece como ese crucial momento efímero en que se abre la trascendencia, situando ese instante de la decisión entre el tiempo de la acción y la eternidad del alcance de su acto. Jonas acierta a expresarlo como sigue:

“muy bien puede suceder que la pieza que nos une con la eternidad sea el punto del instante y no la extensión del flujo [...] la compresión o dilatación de su presente sensible se ven superados por una trascendencia de sentido a la que le es indiferente la brevedad o la longitud de la duración”<sup>177</sup>

Y más adelante señala con más claridad el arraigo del lo eterno en lo temporal que desborda:

“Al hacer que el tiempo quede flotando inmóvil en el aire, en el umbral de la acción, y no en calidad de una pausa que el tiempo tomase para descansar, el instante deja nuestro ser expuesto a lo intemporal y le hace saltar hacia delante en obra y tiempo con el giro que supone la decisión. Muy pronto engullido por el movimiento que puso en marcha, el instante marca nuestra apertura a la trascendencia, precisamente porque nos pone en manos de lo pasajero de la situación y, en esta doble exposición que constituye la naturaleza del interés incondicionado, sitúa a quien actúa con responsabilidad entre la eternidad y el tiempo. De este lugar intermedio surge una y otra vez la posibilidad de un nuevo comienzo, y con ella la de una verdadera historicidad de la persona, que siempre implica el salto hacia el aquí y el ahora”.<sup>178</sup>

Así en el correr de la temporalidad inmanente asoma lo imperecedero y nuestra participación en la inmortalidad, es decir, la eternidad vivida en el tiempo.

Jonas recurre al símbolo judío del “libro de la vida” y “el retrato trascendente” (de origen gnóstico) para ilustrar la experiencia de eternidad. El “libro de la vida” es un libro en el que se anotan nuestros nombres según hayan sido

---

<sup>177</sup> *Ibíd.*, p. 311

<sup>178</sup> *Ibíd.*, p. 312

nuestros méritos. Propone un tratamiento simbólico del registro de las acciones, que en vez de ver las obras como méritos que se abonan en la cuenta del agente, se consideren como dotadas de relevancia por sí mismas.

“Me refiero – dice Jonas-- a la posibilidad de que las obras se inscriban a *sí mismas* en un registro eterno de la temporalidad, que todo lo que aquí se haga – más allá de sus repercusiones y de su final desaparición en el tejido causal del tiempo—se inserte para siempre en un reino trascendente y le dé un carácter según leyes de la producción de efectos distintas de las vigentes en el mundo, de modo que las actas no cerradas del ser se vayan engrosando incesantemente y se posponga cada vez el temible balance final”<sup>179</sup>.

Y dando un paso más, se pregunta si tal vez esas obras nuestras y lo que a través de ellas hacemos de nuestra vida sean la apuesta de una eternidad vulnerable y aún no decidida. Con el símbolo gnóstico de “la imagen trascendente” se aludía, precisamente, a la idea según la cual cada persona tenía su *alter ego* conservado en el mundo superior mientras ella se afana aquí abajo, pero según plantea Jonas:

“por lo que hace a su estado definitivo está confiado a la responsabilidad de la persona terrena: como sí mismo eterno de esa persona, se va configurando con las pruebas por las que pasa esta última y con las obras que ejecuta, de manera que su forma se va perfeccionando a resultas de sus esfuerzos, o quizá – como tenemos que añadir con el Retrato de Dorian Gray de Oscar Wilde — desfigurándose y manchándose”<sup>180</sup>

De esta manera integra la idea de *imagen trascendente* en su propia reflexión con dos importantes matices: la restauración de la unidad perdida no está garantizada, el alma puede no tener un exitoso final tras su peregrinar terrestre. A ello se añade la versión colectiva del simbolismo del registro de nuestras acciones. Así lo refleja Jonas cuando dice que:

“esa “*Última Imagen*”, que se consume al final de los tiempos se va construyendo progresivamente a lo largo de todo el proceso cósmico y en virtud de ese mismo proceso. Toda la historia, la de la vida en general y la de la humanidad en particular, trabaja incesantemente en esa tarea y restablece en la última figura la totalidad original de aquel ser divino, inmortal pero capaz de experimentar sufrimiento, al que se le da la denominación, tan rica en significado, de “primer hombre”, y cuya autoentrega a la oscuridad y al peligro del devenir, que tuvo lugar antes de que surgiese el mundo, hizo posible y a la vez necesario el universo material”<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> *Ibíd.*, p. 313

<sup>180</sup> *Ibíd.*, p. 314

<sup>181</sup> “La inmortalidad y el concepto actual de existencia” en PV, p.315

### 3.10.1.- El mito cosmogónico y sus implicaciones metafísicas y éticas

El “mito cosmogónico”<sup>182</sup> es sumamente feraz en implicaciones y resulta de vital importancia para comprender el pensamiento de Jonas. Todo mito encierra una verdad<sup>183</sup>. Para desentrañar la verdad que encierra el “mito cosmogónico” e importarla al campo de la reflexión filosófica Jonas recurre a la desmitologización, procedimiento que adquirió en la escuela de Bultmann y que aplicó en sus análisis sobre el gnosticismo. Tal como él mismo refiere en sus *Memorias*:

“Parece claro que la cuestión de la inmortalidad está íntimamente relacionada con la cuestión de Dios. De manera que me senté y escribí un texto en el que, para empezar, expresaba la perplejidad filosófica que me imbuía, no sólo a mí, a la hora de acometer este tema, y recurrí entonces a un instrumento de la reflexión y la exposición que Platón nos había enseñado: el mito. Sobre ciertas cosas, según Platón, el *logos* no puede manifestarse, mientras que el mito puede referirse a ellas metafóricamente. En lo tocante al mito como instrumento, tenía cierta preparación gracias a mi experiencia con el mito gnóstico. [...] relaté por vez primera el mito de un Dios que, a partir de la Creación, se despojó de su propio poder y que ahora se encuentra en el curso del mundo, la doctrina de un Dios que en el experimento de la creación del mundo renuncia a su propia omnipotencia, abandonándose en ese instante en manos de un mundo en devenir, de tal modo que la aventura de ese mundo puede terminar con el enriquecimiento del ser de Dios, pero también puede fracasar. Afronté, pues, la cuestión de la inmortalidad a partir de la construcción teológica de un dios que voluntariamente ha devenido impotente y que espera que el mundo esté

---

<sup>182</sup> Este mito apareció por primera vez en 1961 en “La inmortalidad y el concepto actual de existencia”, reproducido en *El principio de vida*. Y es abordado más extensamente en 1964, en la conferencia “El concepto de Dios después de Auschwitz. Y la versión alemana *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, Vandeerhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1963, (versión francesa *Entre le néant e l'éternité*, Belin, París, 1966) contiene un anexo en el que aparece un interesante intercambio de correspondencia entre Jonas y Bultmann a propósito del “mito”.

También aparece en “Materia, espíritu y creación”, si bien, hay que hacer notar, que en este ensayo Jonas va más allá de la mera ontología y se adentra en el siempre difícil campo de la especulación metafísica. Encontramos en esta obra un salto en el pensamiento de Jonas, elabora una teleología no ya de las distintas de las formas de vida, como había hecho en su obra *El principio de vida*; tampoco se trata de una orientación final inherente a la naturaleza (*El Principio de responsabilidad*), sino que todo aparece como resultado de una creación divina originaria muy peculiar: en el que Dios renuncia a su poder tras la Creación, éste ya no cuida providencialmente de sus criaturas, sino que el advenimiento de la divinidad queda en manos del hombre, el cual debe asistir ese *deus absconditus* que, tras la Creación, ya no puede incidir en ella.

<sup>183</sup> Así lo expresa Jonas: “Así podría rezar el hipotético mito del que me gustaría creer que es “verdadero”: verdadero en el sentido de que, si la suerte acompaña, un mito puede que nos permita atisbar como entre sombras una verdad necesariamente incognoscible, e incluso inefable. En la gran pausa de la metafísica en la que nos encontramos, y antes de que esta última haya reencontrado su propio *logos*, hemos de confiarnos a este medio de expresión, por admitidamente traicionero que sea. El mito, con la condición de que sea consciente de su naturaleza experimental y de su provisionalidad y no intente hacerse pasar por doctrina, puede, mientras dure la precariedad a que nos somete esa pausa, tender un puente sobre el vacío. En cualquier caso, por esta vez yo me siento movido a utilizarlo bajo la coacción de una tarea a la que la filosofía, por inerme que se vea para realizarla, no puede sustraerse” en “La inmortalidad y el concepto actual de existencia” en *PV*, p. 320

a la altura de tan alto riesgo y asuma la responsabilidad también por Su destino y el de Su creación”<sup>184</sup>.

Además de ofrecer una hipotética interpretación de la cuestión leibniziana de por qué hay algo en vez de nada<sup>185</sup>, permite una lectura que, importado el mito al terreno de la reflexión filosófica, ilumina esa dimensión metafísica de la responsabilidad que favorece Jonas al convertir al hombre en responsable del advenimiento del ser (divino) tal como se desprende del siguiente texto:

“La aparición del hombre implica la aparición de saber y libertad, y con este don de dos filos la inocencia del mero sujeto de una vida que se autoplénifica da paso a una responsabilidad situada bajo la disyunción del bien y del mal.[...] La imagen de Dios comenzó titubeando en el universo físico y durante largo tiempo ha estado trabajando – permaneciendo indecisa—en las anchas espirales de la vida prehumana, pero estas han ido estrechando su radio poco a poco, de manera que con este último giro, y con una dramática aceleración del movimiento, la imagen de Dios pasa a estar bajo la cuestionable custodia del hombre para ser cumplida, salvada o echada a perder por aquello que éste hace consigo mismo y con el mundo. Y en este terrorífico impacto de los actos del hombre sobre el destino divino, en sus repercusiones sobre todo el estado del ser eterno, consiste la inmortalidad humana”<sup>186</sup>

De manera que la inocencia originaria del ser cesa con el surgimiento del hombre, que implica la aparición de conocimiento y libertad. Desde entonces, la inocencia cede paso a la responsabilidad. El hombre se convierte en el garante de que Dios sea y a la vez del sentido del ser. La imagen de Dios queda bajo la arriesgada custodia del hombre; y por otra parte, la trascendencia se despierta con el hombre. Así pues, la inmanencia que estaba en los organismos inferiores deviene consciente y responsable con el hombre.

La inmortalidad del ser humano reside, pues, en la posibilidad de influir sobre el devenir cósmico, y en última instancia sobre el destino divino. Para ser inmortal, el ser humano debe primero existir y ser mortal, desde su existir tan pronto como decide y actúa sus actos devienen inmortales, sus actos se van agregando a esa divinidad que se ésta haciendo y van configurando imborrablemente su imagen. Dios parece haberse puesto en manos del poder y responsabilidad del hombre. Tal como señala Jonas:

---

<sup>184</sup> *Memorias*, op., cit. p. 371

<sup>185</sup> Así lo refiere Jonas, “En efecto, no hay *ninguna necesidad de que exista el mundo*, este o cualquier otro. Por qué hay algo en vez de nada: esta irresponsable pregunta de la metafísica debería protegernos de suponer que la existencia es un axioma y que por tanto su finitud es un defecto que ha caído sobre ella o un recorte de sus derechos. Antes bien, el hecho de la existencia en general es el misterio de los misterios, y nuestro mito intentaba reflejarlo de forma simbólica” en “La inmortalidad y el concepto actual de existencia” en PV, p. 321. Confróntese con PR, p. 93 epígrafe 3º, titulado: “El sentido de la pregunta leibniziana “¿por qué es algo y no más bien nada?”

<sup>186</sup> “La inmortalidad y el concepto actual de existencia” en PV, p.319

“Una vez que Dios se introdujo en el mundo en devenir, dándose totalmente a él, no tiene nada más que dar: ahora le toca al hombre darle algo a él”<sup>187</sup>.

El individuo es mortal por su propia naturaleza, pero a la vez, fideicomisario de un depósito inmortal, a su través la eternidad se expone a las decisiones del tiempo. En las irrepetibles y pasajeras trayectorias vitales lo eterno se expone a un resultado siempre por decidir, las yoidades personales son apuestas de lo eterno.

Jonas pretende, apoyándose en esta idea de la “*Imagen Trascendente*” dotar de una extensión y alcance metafísico a su concepción de la responsabilidad. A la luz de esta idea habría que entender la distinción jonasiana entre: responsabilidad como criterio moral (responsabilidad por las consecuencias de nuestros actos) y como principio metafísico (responsabilidad por el sentido de lo que deba ser lo humano).

“Una doble responsabilidad del hombre: por un lado, una responsabilidad con arreglo a los criterios de la causalidad del mundo, según los cuales los efectos de nuestros actos inciden en un futuro más o menos largo en el que terminan por perderse; al mismo tiempo, otra responsabilidad en atención a las repercusiones de nuestros actos sobre la esfera eterna, en la que jamás se pierden. Dada la limitación de nuestra capacidad de prever y la complejidad de las cosas del mundo, la primera de las dos responsabilidades está en buena medida en manos del azar y la fortuna, mientras que la segunda está respaldada por la seguridad de normas que podemos conocer”<sup>188</sup>

Se trata de dos facetas de la responsabilidad: una se hace cargo de los efectos, de las consecuencias de nuestros actos, y la responsabilidad moral consiguiente; mientras que la otra alude al aspecto metafísico de su teoría, a la esencia de hombre, a la imagen de la humanidad que es necesario preservar para que siga existiendo el futuro como un futuro humano. La primera hace alusión a los “nuevos deberes del cálculo cósmico”, a la necesidad de la futurología para eliminar en la medida de lo posible toda incertidumbre posible y poder prever con mayor acierto las consecuencias de la acción técnica; mientras que la segunda faceta de la responsabilidad hace alusión a su aspecto metafísico, a la decisión acerca de la “*imagen trascendente*” que considera digna de ser preservada.

Ambos aspectos se encuentran estrechamente vinculados, dice Jonas:

“lo singular de la actual situación de la humanidad, producida por ella misma, es que esas dos facetas de la responsabilidad moral, la metafísica del instante y la causal de los efectos futuros, fluyen la una en la otra, dado que la amenaza que pesa sobre el futuro total eleva repentinamente la tarea de la mera protección física de este último al

---

<sup>187</sup> “La inmortalidad y el concepto actual de existencia” en PV, p.321 Y en “El concepto de Dios después de Auschwitz”, en PSD, p.209 “En la mera admisión de la libertad humana se halla implícita una renuncia al poder divino”

<sup>188</sup> “La inmortalidad y el concepto actual de existencia” en PV, p. 323

rango de un interés metafísico, con lo que hace de la prudencia preventiva puesta a su servicio el más urgente deber trascendente. Es decir, en este contexto el “instante” de la decisión ya no es el individuo y el de su propia acción a corto plazo, sino ante todo el “instante” del género humano en su obrar social global”<sup>189</sup>

Lo singular, lo que caracteriza la situación actual es que ambas facetas se encuentran estrechamente vinculadas, se coimplican mutuamente. Desde esa coimplicación, la responsabilidad jonasiana evita que su teleologismo incurra en las garantías respecto al “final” en las que ilegítimamente cae la dialéctica cerrada de Hegel.

### 3.11.- El concepto de Dios después de Auschwitz

El mito cosmogónico aparece bajo una perspectiva teológica en su ensayo “El concepto de Dios después de Auschwitz”. Allí vuelve sobre la concepción de un Dios privado de la omnipotencia, sometido al azaroso devenir cósmico, preocupado y sufriente. Jonas propone la revisión del concepto de Dios, ayudándose de este mito, la cual podemos resumir en los siguientes términos: en principio, por una ignota elección, el ser divino decidió entregarse a la aventura de devenir. Y lo hizo totalmente. Al integrarse en la aventura de espacio y tiempo, la divinidad no retuvo nada de ella misma; no permaneció ninguna parte inasible e inmune de ella para dirigir, corregir y finalmente garantizar desde fuera la sinuosa formación de su destino en el mundo de lo creado. El espíritu moderno defiende esta inmanencia incondicional, al entender el mundo como abandonado a sí mismo y a sus leyes como cerradas a cualquier intromisión y el rigor de nuestra pertenencia a él como no atenuado por una providencia extramundana. Esto mismo afirma nuestro mito del ser-en-el-mundo de Dios. Pero no en el sentido de una inmanencia panteísta, porque si Dios y el mundo son simplemente idénticos, el mundo representa en todo momento y en cualquier estado su plenitud, y Dios no puede ni perder ni ganar. Más bien, para que pueda existir el mundo, Dios renuncia a su propio ser; se despoja de su divinidad para volver a recibirla de la odisea del tiempo, cargada con la cosecha ocasional de experiencias temporales imprevisibles, sublimada o tal vez también desfigurada por ellas. Resonancias de la “kenosis” paulina, conocida por Jonas y mal tratada por la “alienación” del espíritu de Hegel.

Con el surgimiento de la vida un nuevo lenguaje se introdujo en el mundo. Comenzó la incesante acumulación de sensaciones, percepciones, aspiraciones y actuaciones, que se iba levantando en formas cada vez más complejas y diversas, de los mudos remolinos de la materia la eternidad cobró fuerza, se colmo de contenidos en el crecimiento de la evolución hacia su plenitud humana. Pero la vida trajo consigo la muerte como precio de la nueva posibilidad. La aventura de la mortalidad obtuvo como préstamo las trayectorias finitas de los “sí-mismos” individuales. Ese breve sentirse a sí mismo, actuar y sufrir de los individuos finitos es precisamente el ámbito

---

<sup>189</sup> “La inmortalidad y el concepto actual de existencia”, PV, p.323

donde se despliega el paisaje divino y donde la divinidad se experimenta a sí misma. Cada nueva dimensión que se abría, cada nueva diferenciación de especies, así como las nuevas facultades y funciones desarrolladas en el transcurso de la evolución significó “para Dios una nueva modalidad para probar su ser encubierto y para descubrirse a sí mismo en las sorpresas de la aventura universal”<sup>190</sup> .

Pero es con el surgimiento del ser humano, bajo el empuje de la evolución sostenida por la fuerza impulsora divina, como aparece el saber y la libertad, cuando se sobrepasa el umbral de la inocencia y cede su lugar al deber de la responsabilidad bajo la disyunción del bien y del mal. La imagen divina que había estado prefigurada durante mucho tiempo en las espirales de la vida prehumana, ahora con la aparición del ser humano, toma conciencia de sí misma como trascendencia, acompañando en adelante sus actuaciones. De tal manera que Jonas llega a decir:

“La imagen divina ha quedado bajo la dudosa custodia de la humanidad, para ser perfeccionada, salvada o deteriorada según lo que los seres humanos hacen consigo mismos y con el mundo. La inmortalidad humana reside en este angustiante choque de las acciones de nuestra especie con el destino divino y en su efecto para el estado total del ser eterno.”<sup>191</sup>

Ahora bien, lo más decisivo que se plantea en este ensayo es la grave cuestión del mal:

“¿Qué es lo que Auschwitz tiene que añadir a lo que siempre se sabía sobre los extremos de lo horroroso y espantoso que los seres humanos pueden infligir y han infligido desde siempre unos a otros?”<sup>192</sup>.

Los judíos de Auschwitz no murieron por la fe o por cualquier otra orientación de su voluntad como personas. Como nos recuerda Jonas:

“Lo que precedió a su muerte fue la deshumanización por medio de la más extrema humillación y miseria. A los destinados a la solución final se les despojó hasta del más tenue brillo de su dignidad humana, que se había vuelto por completo irreconocible en los esqueléticos espectros supervivientes que aún fueron encontrados tras la liberación de los campos”<sup>193</sup>.

El holocausto plantea graves problemas al pensamiento religioso judío. La experiencia de Auschwitz pone en cuestión el concepto tradicional judío de Dios como “Señor de la historia”, como ser perfecto y omnipotente, creador y redentor; como legislador del pueblo de Israel es un Dios benevolente, pero también un Dios que castiga por infringir su ley. Esta concepción tradicional de Dios es cuestionada después de Auschwitz. A diferencia de las anteriores

---

<sup>190</sup> Cfr. PSD. , p. 199 y ss.

<sup>191</sup> *Ibidem* p. 199 y ss.

<sup>192</sup> PSD., p. 196 y ss

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 197

catástrofes históricas en las que no parece haber vinculación apreciable entre el enorme sufrimiento del pueblo judío y las transgresiones religiosas del pueblo de Dios. Los males del holocausto son tan extremos que rebasan toda consideración de teodicea. No hay que perder de vista que la principal cuestión teológica posterior al holocausto es la cuestión del mal en el mundo, “es precisamente el hecho y el éxito del mal por voluntad, mucho más que las plagas de la ciega causalidad natural: Auschwitz, y no el terremoto de Lisboa”<sup>194</sup>. Es decir, ¿cómo hacer inteligible la omnipotencia y bondad divina con el mal hecho a voluntad y el sufrimiento de los inocentes?

Jonas como judío entendió que el acontecimiento decisivo y desgarrador de la historia del s. XX fue Auschwitz. Este evento remite al “escombros civilizatorio” que (al decir de Adorno) supuso los campos de concentración y exterminio, remite a la maldad hecha a voluntad, al salto del dominio de la naturaleza al dominio del hombre por el hombre, a la irrupción de la barbarie más abismal y extrema. Fue un acontecimiento decisivo para el pensamiento religioso judío. Como decía Th. Adorno “hacer hablar al sufrimiento es el principio de toda verdad”. En Auschwitz el sufrimiento adquiere una dimensión no sólo ética sino ontológica. El sufrimiento forma parte de la realidad, de una realidad forjada por la voluntad humana<sup>195</sup>. Así pues, según Jonas después de Auschwitz ya no es posible conjugar los atributos la bondad, la omnipotencia y la inteligibilidad. Para Jonas<sup>196</sup> dotar de significado el concepto de Dios después de Auschwitz y hacer compatible la existencia del mal con la bondad pasa por la defensa de las ideas siguientes:

- a) Un “Dios sufriente” en un sentido diferente al significado cristiano, éste aludía a cómo la divinidad puso una parte de sí (Dios-Hijo) en una

---

<sup>194</sup> PSD., p. 210 Como sostiene Müller, D., para Jonas el mal no está “en Dios”, sino que Dios retirándose del mundo, remite al hombre todo el peso de la responsabilidad. El hombre deviene responsable “en lugar de Dios”. Ahora bien, esto no quiere decir que el hombre ocupe el lugar de Dios, sino que el hombre desde su condición finita y mortal debe hacerse cargo de todo lo que esta al alcance de su poder. Cfr. Müller, W.E., *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, Frankfurt, Athenäum, 1988, p. 64

<sup>195</sup> Para una visión múltiple y global la revista *Anthropos* dedicó un monográfico al tema: “Vigencia y singularidad de Auschwitz”, *Anthropos*, nº 203 (abril-junio), Barcelona, 2004

<sup>196</sup> R. Wolin sitúa la aportación teológica de Jonas a la teología posterior al Holocausto como una vía intermedia entre dos posturas: a) los que defienden que Auschwitz era la prueba de que Dios no existía, pues si existiese no habría permitido los horrores del holocausto; b) los que interpretan la destrucción de los judíos como prueba de la inexistencia de Dios concederían a Hitler una victoria total sobre el pueblo judío, la victoria del mal, lo que arrebataría la fe a los supervivientes. La resignación sería una forma de complicidad con lo ocurrido. Así pues, proponen no el abandono del judaísmo sino una teología post-Holocausto, una renovación religiosa que tenga en cuenta las cesuras de la vida y fe judías después de Auschwitz. c) Jonas opta por una vía intermedia: “niega que el Holocausto proporcione una prueba definitiva de la inexistencia de Dios. Sin embargo, sostiene que habría sido imposible que el Dios benévolo y omnipotente hubiera presenciado en silencio los horripilantes acontecimientos del Holocausto”. Así pues, “la única manera de dotar de significado al concepto de Dios después de Auschwitz es reconocer que su bondad es compatible con la existencia del mal. Pero admitir este hecho es reconocer que Dios no es omnipotente. Como dice Jonas, «habiéndolo dado todo [en el acto de la creación] al mundo en devenir, Dios no tiene nada más que dar: es ahora el hombre el que tiene que darle a él»” Cfr. Wolin, R., *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Cátedra, col. Teorema, Madrid, 2003. pp.194-196

situación de sufrimiento (la encarnación y la crucifixión ) con la finalidad según las teologías dominantes de redimir a los seres humanos. En cambio, Jonas alude a la idea de un Dios que sufre desde el momento de la Creación, lo cual choca con la concepción de la majestad divina. “Este sentido es que la relación de Dios con el mundo incluye un sufrimiento de Dios desde el momento de la Creación, y ciertamente desde la creación de los seres humanos”<sup>197</sup>

- b) La imagen de un *Dios que deviene* en contraposición a un Dios que, como ser perfecto permanece eternamente idéntico a sí mismo y cuyos atributos divinos eran la transtemporalidad, la impasibilidad y la inmutabilidad. Un *Dios que deviene* significa que queda afectado por lo que acaece en el mundo, alterado, afectado, cambiado en su estado. “Por ende, si Dios está en alguna relación con el mundo, entonces sólo es así como el Eterno se ha “temporalizado”, y por medio de las realizaciones del proceso universal se va modificando”<sup>198</sup> es decir, que crece a medida que maduran los tiempos.
- c) “Con los conceptos de un Dios sufriente y que deviene está estrechamente relacionado el concepto de un *Dios que está preocupado*, o sea un Dios que no está alejado, separado y cerrado en sí mismo, sino involucrado en aquello por lo que se preocupa”<sup>199</sup> Un Dios preocupado por lo que ha dejado hacer a otros actores, por eso también, es un Dios en peligro, un Dios con su propio riesgo. Está claro que de ser así, un Dios “temporalizado” mediante el acto de la creación y “sufriente” su omnipotencia queda muy disminuida.
- d) *Dios no es omnipotente*. “Con ello llegamos a lo que tal vez pueda ser el punto más crítico de nuestra aventura teológica especulativa. ¡No es un Dios omnipotente! Sostengo, en efecto, que en virtud de nuestra imagen de Dios y toda nuestra relación con lo divino, no podemos mantener ya la doctrina tradicional (medieval) de un poder divino absoluto e ilimitado”<sup>200</sup>. Un Dios que no intervino para impedir algo tan cruel como Auschwitz no

---

<sup>197</sup> PSD., p. 203

<sup>198</sup> PSD., pp. 203-204

<sup>199</sup> PSD., pp. 204-205

<sup>200</sup> PSD., p. 205 La justificación de la idea de que Dios no es omnipotente tiene dos momentos: uno, “lógico”, articulando la paradoja que se halla en el mismo concepto de poder absoluto y otro, de “especulación teológica” haciendo compatible su ser-bueno con la existencia del mal, y sólo puede serlo si no es *omni*-potente. Jonas deniega a Dios la omnipotencia como atributo divino, le parece contradictorio. El argumento que emplea es el siguiente: “Del mero concepto de poder se sigue que la omnipotencia es un concepto contradictorio en sí, que se anula a sí mismo y que resulta absurdo. Su situación es la misma que la libertad en el ámbito humano. Lejos de que ésta comience donde acaba la necesidad, la libertad consiste y vive en el medirse con la necesidad. Al separarla del reino de la necesidad, se priva a la libertad de su objeto y sin él se vuelve tan nula como la fuerza sin resistencia. La libertad absoluta sería una libertad vacía que se anula a sí misma. Lo mismo vale también para el poder, que sería vacío si fuera absoluto y único.” Propone pues, la idea de un Dios que renunció a todo su poder de inmiscuirse en el curso de las cosas del mundo. Y en la que además, “en la mera admisión de la libertad humana se halla implícita una renuncia al poder divino” Cfr.PSD, p. 205-208

“porque no quisiera, sino porque no podía” es decir, Jonas después de Auschwitz mantiene la bondad de Dios pero excluye la omnipotencia como atributo divino.

Pero una cuestión pendiente a la que no responde H. Jonas es por qué mantener la teología, toda vez que es imposible la teodicea. La creación de la nada que había sido explicada desde la teología como expresión de la omnipotencia divina; es explicada por Jonas, inspirándose en la cábala luriana concibiéndola como autolimitación, contracción total y retirada. La doctrina cabalística del «Zimzum» nos habla de la retracción de Dios a sí mismo tras la creación del universo. Para dar espacio al mundo, explica Jonas:

“el Infinito tuvo que recogerse en sí mismo para hacer surgir así el vacío en el y del cual pudo crear el mundo [...] De tal manera que, la Creación fue el acto de soberanía absoluta, con el que ésta manifestó su voluntad de dejar de ser absoluta en función de la existencia de una finitud que se pueda autodeterminar. Se trata, por tanto, de un acto de autoalienación divina [...] Así pues, renunciando a su propia invulnerabilidad, el eterno fondo del mundo permitió a éste que existiera. Todas las creaturas deben su existencia a esta autonegación y recibieron gracias a ella todo lo que había por recibir del más allá. Una vez que se ha entregado por completo al mundo y a su devenir, Dios ya no tiene nada que dar. Ahora le toca al ser humano darle lo suyo a Dios.”<sup>201</sup>

De esta teúrgia, es decir, la creencia en el poder de las acciones humanas sobre Dios, nos interesa destacar solamente las consecuencias que tiene desde un punto de vista ético. Ha habido autores que han puesto de manifiesto las

---

<sup>201</sup> PSD. pp. 210 y ss. A este respecto, trae Jonas, el testimonio de Etty Hillesum, que puede ser considerado como un ejemplo de interpretación existencialista de la impotencia de Dios. Etty Hillesum, una joven judía holandesa, que se presentó voluntaria, en 1942, en el campo de concentración de Westerbork, para ayudar allí y compartir el destino de su pueblo; en 1943 murió en las cámaras de gas de Auschwitz. Jonas refiere el testimonio de Etty Hillesum de que tenemos que ayudar a Dios, en su ensayo “Materia, espíritu y creación”. Conclusiones cosmológicas y conjeturas cosmogónicas” (en PSD, pp 250-252), “Fue el acontecimiento de Auschwitz el que me empujó a la idea – seguramente hereje desde cualquier doctrina religiosa—de que no es Dios quien nos puede ayudar, sino que somos nosotros los que debemos ayudarlo a él.” En la confesión de Etty Hillesum, dice Jonas haber encontrado lo que buscaba expresar a través de su mito. He aquí un extracto del *Das denkende Herz; Die Tagebücher von Etty Hillesum 1941-1943*, Friburgo/Heidelberg, 1983. Existe una versión castellana Hillesum, Etty, *El corazón pensante de los barracones. Cartas*, Anthropos, Barcelona, 2001.: “... voy a cualquier lugar de esta Tierra al que Dios me mande, y estoy dispuesta a dar testimonio en cualquier situación y hasta la muerte... de que no es culpa de Dios, sino de nosotros el que las cosas hayan llegado a ser así”

“... y si Dios no me ayuda, debo ayudar yo a Dios... Siempre me esforzaré en ayudar a Dios lo mejor posible...”

“Quiero ayudarte, Dios, para que no me abandones, pero de antemano no puede dar garantías de nada. Sólo una cosa me resulta cada vez más clara: que tú no puedes ayudarnos, sino que nosotros debemos ayudarte a ti, y de esta manera finalmente nos ayudamos a nosotros mismos. Es lo único que importa: salvar en nosotros un trozo de ti, Dios... Sí mi Dios, no parece que puedas cambiar mucho las circunstancias... No te pido ninguna justificación; serás tú quien más tarde nos pedirá justificaciones. Con cada latido del corazón comprendo más claramente que no puedes ayudarnos, sino que debemos ayudarte a ti y defender tu morada dentro de nosotros hasta el último momento”. Citado por el propio Jonas en PSD, p 251.

implicaciones teológicas y aquellos otros elementos que Jonas debe a la cábala, en concreto a la cábala de Isaacc Luria, a la literatura rabínica y hebrea<sup>202</sup>; los cuales no es necesario que se expliciten y desarrollen para los fines de nuestra exposición.

Por lo que a nuestra exposición se refiere, sólo nos ha interesado destacar el aspecto en que la “impotencia de Dios” incide otorgando y subrayando una mayor responsabilidad al hombre. Éste se convierte en responsable de Dios, de que el ser eterno se manifieste y se haga patente en el curso de la historia. De alguna manera la ética se convierte en fundamento de Dios en tanto que hace recaer sobre la acción humana la responsabilidad del devenir divino.

La impotencia y el devenir mundano de Dios implican que el ser humano tiene una mayor responsabilidad con relación al ser divino y al devenir de la naturaleza y su propia evolución. La libertad humana aparece como el único elemento que confiere una inteligibilidad a la teología; de tal manera que la ética fundaría así, a la teología, al recaer sobre la acción humana todo el peso de la responsabilidad con relación al devenir divino.

Así pues, lo puesto en juego, lo decisivo es que ni la presciencia ni la omnipotencia divina pueden gobernar ya los acontecimientos y los actos

---

<sup>202</sup> A este respecto señala Hans Küng que “Jonas se sitúa conscientemente en la línea de una tradición que ha sido revivida en el siglo XX por el sabio judío Gershom Scholem: la tradición de la mística judía, de la cábala. Ciertamente, en la cábala de Isaac Luria, del s. XVI existe una especulación cosmogónica sobre el origen de la creación. Respuesta de Luria: puesto que Dios lo es «todo», la creación sólo es posible por un «repliegue» de Dios, un retraimiento, una autolimitación. Cabalísticamente hablando, se trata de la doctrina del «Zimzum»; un pensamiento semejante se encuentra en las representaciones jasídicas de la «autorrenuncia», el «desposeimiento» y el «vaciamiento» de Dios.” En Küng, Hans, *El judaísmo. Pasado, presente y futuro*, Trotta, Madrid, 2004<sup>4</sup> p. 558. (El jasidismo es una corriente dentro del judaísmo que aparece en el siglo XVIII y se expande sobretodo por el norte de Europa (Polonia y Rusia principalmente). Esa corriente mística toma conciencia de la bondad y de la relación cercana y amorosa que Dios mantiene con todas las cosas. Sus ejercitaciones y el cumplimiento de los mandamientos buscan vivir continuamente ante Dios. Buscan no perder su presencia y embriagarse de su amor para contribuir a la perfección del mundo.)

Véase también, M-G., Pinsart, *Hans Jonas et la liberté : dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, J. Vrin, París, 2002, pp. 33 y ss. El cap. I se aborda la cuestión de los fundamentos teológicos y metafísicos de la obra de Jonas.

Frogneux, Nathalie, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, De Boeck Université, Belgique, 2001, pp. 257 y ss. Mantiene sobre la doctrina cabalística del *tsimsum* y la dialéctica que supone describir el renunciamiento absoluto del sí mismo de la divinidad, por una retirada total, o como el abandono del sí mismo a la inmanencia del mundo por parte del ser divino. Este movimiento divino de despliegue o de retirada es crucial para una concepción de la creación del mundo, que según sea de un modo u otro, el mundo tendría lugar por emanación o por un autodespliegue panteísta de la divinidad.

No podemos dejar de señalar el excelente ensayo Teresa Oñate, *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad. Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Ediciones Alderabán, Madrid, 2000. Aunque, sin referirse expresamente a H. Jonas, la profesora Teresa Oñate desarrolla, en el cap. III el tema de «la Kenosis de Dios como historia universal de la emancipación en curso». Allí se dice, y de acuerdo con G. Vattimo, que tal vez la Historia de la Salvación cristiana y secularizada que se autoconcibe desde sus mismos orígenes como Metafísica de la Historia cuya fundación y sentido reside en la encarnación de Jesús, del Hijo del Dios único hecho hombre, quepa entenderla como *kenosis* (la encarnación como renuncia de Dios a su propia trascendencia soberana), y ésta como el «venir a menos de Dios», y que parece coincidir con la versión débil y secularizada (defendida por el propio Vattimo al mostrar la coherencia del enlace entre el cristianismo kenótico y el nihilismo nietzscheano de la primera época postmoderna, a través del debilitamiento del ser): el *debilitamiento* progresivo del ser en la tardomodernidad. (op. cit. 41-42) Y añadiríamos nosotros, que también coincidiría en alguna medida con Jonas, si bien matizando que la tradición kenótica de la que se hace eco no es la cristiana sino la judía y la cábala.

humanos. Entonces, es necesario una nueva metafísica que funde la nueva ética, esta será una metafísica de lo posible<sup>203</sup>. Que el Ser acontezca queda como una posibilidad encomendada a la responsabilidad del hombre.

Que la divinidad asuma el riesgo de someterse a la temporalidad y al devenir, que la justificación del mundo en tanto que experiencia divina se encuentre vinculada a los actos humanos. Y afirmar que, en cierto sentido, el destino de Dios esta en manos del hombre<sup>204</sup>, es una idea que al margen de las consecuencias teológicas<sup>205</sup> que pueda tener, desde un punto de vista ético son de la máxima relevancia. Además de ampliar la responsabilidad humana hasta límites insospechados; también, de alguna manera, la ética aparece como fundamento de la teología, al hacer gravitar sobre la acción humana la responsabilidad de que el devenir divino sea posible, de que el rostro del ser eterno siga manifestándose en el curso de la evolución.

“De la metafísica esbozada por mi mito – dice Jonas-- derivan ciertas conclusiones éticas: Si, conforme a nuestro relato, el hombre no ha sido creado tanto “a” imagen de Dios cuanto “para” la imagen de Dios, si nuestras trayectorias vitales acabarán convirtiéndose en rasgos del rostro divino, en ese caso nuestra responsabilidad no viene determinada únicamente por las consecuencias que produzcamos en el mundo, sino que entra en una dimensión en la que nuestra capacidad

---

<sup>203</sup> Como acertadamente señala O. Deprè “sería un grave error atribuir únicamente importancia teológica del mito. Lo puesto en juego por el mito es, en efecto, el reconocimiento de Dios y su presciencia en beneficio de las posibilidades del devenir cósmico; y como corolario, el desplazamiento del poder en filosofía” Cfr. Deprè, O., *Hans Jonas*, Ellipses, París, 2003, p. 41

<sup>204</sup> Del *retrato total* Jonas extrae otras conclusiones, además de las ya dichas, potencialmente relevantes: “en el acontecer temporal del mundo, cuyo fugaz “es” va siendo constantemente engullido por el “fue”, crece un presente eterno. Su rostro va asomando lentamente, al ritmo en que se van grabando sus rasgos por obra de las alegrías y penas, de las victorias y derrotas de lo divino en las experiencias del tiempo, que de ese modo adquieren una duración inmortal. No los agentes, que siempre pasan, sino sus actos se van agregando a esa divinidad que se ésta haciendo y van configurando imborrablemente su imagen, que con todo nunca queda decidida por entero. El destino propio de Dios está en juego en este universo, a cuyo proceso carente de saber cede su sustancia, y el hombre en el excelente custodio de este depósito supremo y siempre traicionable. En cierto sentido, el destino de la divinidad está en sus manos”. Citado en “La inmortalidad y el concepto actual de existencia” en PV, p. 316

<sup>205</sup> Señalamos algunas ideas que nos resultan problemáticas:

El texto de Jonas parece oscilar entre una concepción personal (bíblica) y otra ontológica (griega) de Dios, entre el Dios de la onto-teología y el Dios de las religiones reveladas, entre la ipseidad y el ser.

Un Dios que deviene, sometido al devenir temporal contradice la idea de un ser perfecto que permanece idéntico a sí mismo.

Y en cualquier caso, la “impotencia” divina resulta una contradicción si se acepta la creación *ex nihilo*.

Una de las implicaciones del mito es fundar una responsabilidad a la medida de las posibilidades técnicas del hombre. Pero, concentrando y haciendo recaer todo el peso de la responsabilidad sobre el devenir del mundo, Jonas no parece percatarse de que coloca al hombre casi en el lugar de Dios, aunque él lo entienda a la inversa, para preservar la finita condición humana.

Pese a todo, y viniendo al tema principal, esto es, explicar el sufrimiento humano, el mal hecho por voluntad, la barbarie del holocausto, no parece resolverse recurriendo a un contexto más amplio de reflexión mediante elevadas especulaciones teológicas acerca de los atributos de Dios. A juicio de Hans Küng no existe ninguna respuesta teórica al problema de la teodicea. Una conclusión (resistir a la barbarie y confiar en que Dios exista) al tema puede encontrarse en las páginas 566-571 de la obra antes citada).

de producir efectos se mide con arreglo a normas trans-causales de naturaleza interna. Además, dado que la trascendencia crece con la horriblemente ambigua cosecha de nuestras obras, la huella que dejemos en la eternidad puede ser tanto para bien como para mal: podemos construir y destruir, curar y herir, alimentar a la divinidad y hacerle pasar necesidad, perfeccionar su imagen y desfigurarla, y el esplendor de lo uno será tan duradero como las cicatrices de lo otro”<sup>206</sup>.

El hombre no es tanto responsable *ante* Dios cuanto de *que* Dios sea. La retirada de Dios hace recaer todo el peso de la responsabilidad sobre el ser humano. Éste se convierte en una suerte de custodio de la Creación, que él no creó pero que se mantiene gracias a su intervención. Las consecuencias de nuestros actos pueden afectar al devenir cósmico.

Pero, sin duda, una importante implicación del mito cosmogónico – altamente especulativo -- es ilustrar una responsabilidad que deviene absoluta y a la medida de las posibilidades y poder que la tecnología otorga al hombre. Si por una parte, presupone que Dios se retira del mundo para así dejar el campo libre al hombre; por otra parte, señala que el hombre tiene el destino de la divinidad en sus manos, queriendo con ello subrayar la importancia trascendente de nuestra responsabilidad y convertir a los hombres en “ayudantes” del Dios inmortal y sufriente. En definitiva, todo ello tiene como efecto desplazar, absolutamente, todo el peso la responsabilidad sobre los actos y libertad humanos. Es al hombre a quien incumbe enteramente dominar su propio poder, buscar un poder ético que triunfe sobre el poder tecnológico.

También, consideramos que podría aventurarse esta otra línea interpretativa: la frase nietzscheana “Dios ha muerto” era la expresión del nihilismo como la negación de valores trascendentes y absolutos, como la desvalorización de los valores supremos. Y la célebre frase en *Los hermanos Karamazov* de Fedor Dostoievski acerca de que “si Dios ha muerto todo nos está permitido” podría muy bien ilustrar el poder alcanzado por la tecnología moderna. Jonas, tematizando el nihilismo nietzscheano nos hace ver que éste anida en la voluntad de dominio de la tecnología moderna. Acaso, ¿no podría ser concebida esta idea de Dios “impotente” como la respuesta de Jonas al nihilismo moderno? Si Dios es “impotente” entonces somos totalmente responsables, tanto es así, que convierte al hombre en responsable hasta del propio devenir y ser divino. Y, no todo nos está permitido, la responsabilidad para con el ser es incondicional. Aunque, por otra parte, coincide con Nietzsche en afirmar los valores de la tierra, esto es, en su vertiente ecológica, entendidos estos como la preservación de las condiciones de vida sobre el planeta para hacerlo más humanamente habitable.

### **3.12.- Conclusiones: la ética entre la ontología y la metafísica**

Concluimos este apartado centrando la atención sobre el alcance y controvertida utilización que hace Jonas de estos tres conceptos de honda tradición metafísica: naturaleza, ser humano y Dios.

---

<sup>206</sup> “La inmortalidad y el concepto actual de existencia” en PV, p.320

a) La fenomenología de la vida desarrollada por Jonas tenía por objeto superar el dualismo, pretendía pensar al hombre en una relación de continuidad y filiación con la naturaleza. Su fenomenología de la vida describía la evolución como una dehiscencia de seres y facultades, en la que, desde la ameba hasta el hombre, se había producido una ganancia progresiva de libertad. La emergencia progresiva de la subjetividad a través de la materia orgánica culminaba en el ser humano. Con todo este recorrido pretendía Jonas restaurar la condición humana con su dimensión natural; en principio, parece ofrecer una visión del hombre como un ser inmanente a la naturaleza en evolución como su producto más egregio.

Sin embargo, a nuestro juicio, no ha podido evitar una ruptura al pretender establecer una diferencia fundamental entre el animal y el hombre. Con la aparición del hombre aparecen diferencias no de grado sino esenciales, que se manifiestan en su libertad y conocimiento. Si por una parte, Jonas reconoce un fondo común entre el hombre y la naturaleza; por otra parte, eso no le impide definir la esencia del hombre como una "transanimalidad", es decir, dota al hombre de una trascendencia tal que lo separa del resto de los vivientes. Ambos aspectos, lo natural y lo transnatural, parecen convertir al hombre como tantas veces se ha dicho en ciudadano de dos mundos. Si en tanto viviente está unido al mundo natural, por otro lado, su libertad realiza su naturaleza sobrepasándola, siendo capaz de desligarse de la necesidad natural que le es inherente. La libertad de afirmarse a sí mismo trae consecuencias inéditas. Frente a la historia natural aparece la posibilidad de la historia genuinamente humana. Esto significa que, por primera vez, desde que el mundo existe, una decisión es posible, y que su objeto, la libertad, es su propia condición de posibilidad. El hombre puede decidir continuar la marcha del ser o ponerla en cuestión. De acuerdo con el finalismo defendido por Jonas, la naturaleza parece haber pronunciado su sí a la vida, defendiendo su relación hacia el ser en contra del no-ser. La vida es un valor que expresa una exigencia, es mejor que exista a que no exista. Además, por medio de la vida la existencia continúa la finalidad inscrita en los procesos del ser. Sólo el hombre es capaz de responder (ser responsable) a esta exigencia del valor del ser manifestado en la marcha evolutiva de la vida, y la capacidad de responder a esta exigencia está en función de la responsabilidad.

b) En nuestra opinión el modelo de libertad que deriva de la propuesta jonasiana supone, por una parte, que la libertad se evidencia y se manifiesta a través de una decisión que la vincula al ser que la ejerce; pero, por otra parte, posee un carácter inconmensurable porque gracias a la acción que emana de la decisión, se abre a la trascendencia, remitiendo a esa concepción de lo divino implicada en el "mito cosmogónico", como límite y finalidad de su ejercicio. El hombre no es sólo libre porque puede decidir, sino que debe conformar y vincular el ejercicio de su acción a un proyecto que lo vincula al cosmos, a la naturaleza, a la vida como patria de la que procede y de la que debe hacerse cargo. Este modelo de libertad hace posible un modelo de acción virtuosa y responsable que surge de la consideración del hombre como siendo una parte del cosmos y con la pretensión de fundamentar la ética en la ontología.

Hemos de reconocer, entre otras cosas, que en este sentido, Jonas logra ofrecer una visión moral que parece conjugar las concepciones antiguas y modernas. En tanto que actuación conforme a la naturaleza se aproximaría al modelo de la

moral clásica, y en tanto fruto de la libertad y autonomía del individuo se conformaría con el modelo ético moderno.

c) En la filosofía jonasiana hemos podido apreciar tres planos que a veces se solapan y entrecruzan: ontológico, ético y metafísico. La ontología del viviente nos mostraba el dehiscente despliegue de seres y facultades en gradaciones sucesivas de complejidad creciente. Pero también, se entendía como una ontología teleológicamente guiada por un principio de libertad que culmina en la responsabilidad del hombre. Este despliegue ontológico del viviente nos desvela un sentido metafísico del ser, como ser vulnerable, lábil, débil. Un ser que en su valiosa y esencial fragilidad reclama ser como una exigencia ética dirigida a la responsabilidad del hombre como único ser capaz de escuchar esa llamada y hacer posible el acontecer del ser. La responsabilidad aparece como un *deber ontológico*<sup>207</sup> para con el ser. Esta ética que hunde sus raíces en la ontología nos presenta como obligación moral velar por el ser. De esta manera la ética queda incardinada entre la ontología y la metafísica.

Finalmente, en el epílogo a su obra *El principio de vida* titulado, “Naturaleza y ética”, anunciaba cual sería su futura tarea. El propio Jonas explica el paso de la biología filosófica a la ética, su estudio del organismo biológico y su culminación en el hombre adoptando como clave interpretativa la libertad:

“El hilo conductor de la interpretación fue para mí el de la *libertad*, que creí reconocer, ya en germen, en el metabolismo como tal, elevarse en el desarrollo animal hacia grados física y psíquicamente superiores y, en el hombre, conducida a su cumbre. En éste el riesgo de la libertad, que la naturaleza introdujo con la vida y su caducidad, deviene en cuestión responsable de los sujetos mismos. Con ello se abre la dimensión de lo *moral*, que se extiende como doctrina del deber más allá de la doctrina del ser, pero apoyándose siempre en ella. Cómo llegué yo personalmente hasta ella como mi última tarea.”<sup>208</sup>

Así pues, la cuestión ética aparece en Jonas de una doble manera: una, como el paso lógico y conclusión a la filosofía del organismo, y así lo manifiesta:

“la ética estaba en mi programa desde hace mucho tiempo como conclusión natural de una filosofía del organismo, que, como ha sido señalado, a partir del fenómeno de la libertad humana, desemboca en una ética.”<sup>209</sup> .

Siendo la finalidad primordial de los vivientes su propia conservación, su continuidad vital aparece como una exigencia espontánea y necesaria, mientras que en el ser humano por ser un ser libre ésa exigencia se transforma en objeto de elección. La vida persigue su continuación y prolongación como su finalidad propia, hecho que adquiere en la conciencia humana la forma de responsabilidad.

---

<sup>207</sup> PR, p. 51

<sup>208</sup> Jonas, Hans, “Ciencia como vivencia personal” trad. Illana Giner Comín, en la revista *Er*, II/2000, n° 28 p. 147

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 149

Dos, como respuesta frente a la amenaza que la técnica actual ejercía para el futuro de la humanidad.

“Lo que me llevó a la ética como tarea permanente de vida no fue tanto el peligro siempre evitable del súbito holocausto atómico, sino más bien los efectos acumulativos, que parecen casi ineluctables, de nuestra técnica en conjunto, practicada a diario, incluso en su forma más pacífica. (...) Las armas nucleares, al fin y al cabo, son suprimibles (a través del consenso), pero la totalidad de nuestra autoamenaza tecnológica no, como tampoco la técnica misma, convertida en imprescindible para nuestra propia supervivencia. La protección frente a la desgracia impone a la teoría de las obligaciones otras tareas más duraderas.”<sup>210</sup>

De esta segunda razón, la amenaza de la técnica y la exigencia de una nueva ética nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

---

<sup>210</sup> *Ibíd.*, p. 149



#### 4.- LA TRANSFORMACIÓN DEL OBRAR HUMANO EN LA ÉPOCA DE LA CIVILIZACIÓN TECNOLÓGICA Y LA EXIGENCIA DE UNA NUEVA ÉTICA

---

*"L'homme est devenu trop puissant pour se permettre de jouer avec le mal.  
L'excès de sa force le condamne à la vertu"*

Jean Rostand, *Pensées d'un biologiste*

*"Definitivamente desencadenado, Prometeo, al que la ciencia proporciona fuerzas nunca antes conocidas y la economía un infatigable impulso, está pidiendo una ética que evite mediante frenos voluntarios que su poder lleve a los hombres al desastre"*

Hans Jonas, *El Principio de Responsabilidad*.

*El Principio de responsabilidad* había comenzado poniendo de manifiesto el carácter modificado de la acción humana, por primera vez en la historia el poder de la acción tecnológica puede poner en peligro a la humanidad misma. El desarrollo del poder tecnológico es expresión de una voluntad de poder cada vez más autonomizada y absoluta. La voluntad de poder que encierra la acción tecnológica se caracteriza, entre otras cosas, por no reconocer más valores, finalidades y metas, que las que ella misma establece sobre ese fondo dado que es la naturaleza. Esta situación es descrita como nihilismo y procede del dualismo que opone absolutamente al hombre y naturaleza, espíritu y materia; vaciando el segundo término de toda finalidad y sentido. Así la vulnerabilidad de la naturaleza aparece en un contexto nihilista, es decir, desprovisto de cualquier limitación y freno ontológico o axiológico. En este contexto el hombre técnico se concibe a sí mismo como la única referencia posible y sustentando el enorme poder que la tecnología le otorga se vuelve especialmente peligroso para la preservación de la humanidad misma. La toma de conciencia de este peligro suscita en Jonas la necesidad apremiante de una nueva ética que despierte nuestro sentido de responsabilidad para salvaguardar la esencia y la existencia de la humanidad.

Dado que para Jonas es la tecnología moderna la que origina la necesidad una nueva ética, parece oportuno considerar las siguientes cuestiones: ¿Hasta qué punto son acertados los análisis de Hans Jonas de la situación actual con relación a las peculiaridades de la tecnología? ¿Puede interpretarse su posición y defensa del principio de responsabilidad como una vía intermedia entre la tecnofobia y la tecnofilia? Y sobre todo, ¿cómo logra articular la crítica al poder amenazante de la técnica con el pensamiento ecológico del cuidado y la preocupación por la naturaleza y el ser humano?

Con el fin de apreciar mejor la aportación jonasiana al tema de la tecnología comenzamos, aunque sea de manera sucinta, trazando los perfiles de las

relaciones entre ciencia, técnica y tecnología<sup>211</sup>, y sus posibles enfoques, para pasar después a situar la posición jonasiana con relación a la concepción heideggeriana de la técnica; y finalmente mostrar, de acuerdo con Jonas, lo que de novedoso tiene la tecnología moderna y la necesidad de una nueva ética para afrontar el reto tecnológico.

#### 4.1.- Ciencia, técnica y tecnología

En la modernidad, momento de gestación de la ciencia moderna, asistimos a la vinculación entre ciencia y técnica. Desde finales de la Edad Media, con el auge de la ciencia experimental se produce un abandono de la explicación teleológica y un mayor aprecio por la cantidad, por las causas cuantificables como las únicas relevantes para el control de los fenómenos naturales; y sobre todo, las pretensiones de transformación y dominio de la naturaleza condujeron a estrechar los lazos entre ciencia y técnica. Una fuerte vinculación que permite hablar de *tecnociencia*. No obstante, y pese a la fortaleza de la unión, ésta no diluye las diferencias, por el contrario, es posible reconocer y matizar ambos polos de la relación. Así, “la ciencia sigue buscando explicaciones del mundo y rigiéndose para ello por todo lo que implica el valor verdad – obviamente, no es el único que entra en su axiología--, la técnica y después la tecnología pretenden la transformación del mundo tomando como valor rector la eficiencia de sus instrumentos y artefactos. Mas lo cierto es que el mantenimiento de esa diferencia no mengua la fuerza del vínculo, la cual es la que reflejamos cuando contemporáneamente hablamos de “tecnociencia”.<sup>212</sup>

El ser humano es un ser técnico no sólo en cuanto crea artefactos y útiles técnicos sino también en la medida en que su propia vida esta condicionada y es fruto de su hacer. La técnica no es un mero añadido, sino que nos constituye y es expresión de nuestro modo de ser y de interactuar con el mundo. Es expresión de poder, de libertad y creatividad. La técnica nos hace más capaces a la vez que nos abre nuevos horizontes de posibilidades, cuyas consecuencias no siempre alcanzamos a predecir.

La técnica aparece en el proceso evolutivo como una constante antropológica; si bien la historia de la humanidad está marcada en gran medida por las innovaciones y cambios tecnológicos.<sup>213</sup> La técnica es un elemento constitutivo esencial de toda cultura humana de todos los tiempos y lugares; y es justamente por la técnica como el hombre en lugar de adaptarse al medio natural, lo transforma y lo adapta a sus necesidades, diferenciándose así del

---

<sup>211</sup> Aunque algunos autores no distinguen claramente entre técnica y tecnología, y otros las contraponen, parece más acertado reservar el término tecnología para un tipo especial de técnica, que surge en Occidente a partir de la revolución industrial y que adopta los contenidos y metodología de la ciencia. No obstante, las interacciones y relaciones entre ciencia y tecnología son complejas y a veces se prefiere el término tecnociencia. Jonas aborda la interrelación entre técnica y ciencia, el contenido material de la tecnología en TME, pp. 22-31

<sup>212</sup> Pérez Tapias, José A. *Internautas y náufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital*. Trotta. Madrid. 2003. p. 34

<sup>213</sup> Elster, J. El cambio tecnológico. Investigaciones sobre la racionalidad y la transformación social [1983], Gedisa, Barcelona, 1997, pp. 13 y ss. Citado en Pérez Tapias, José A. *Internautas y náufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital*. Trotta. Madrid. 2003. p. 30

proceder de los animales. Por eso Ortega puede decir, que “el hombre empieza cuando empieza la técnica” o que “un hombre sin técnica no es un hombre”<sup>214</sup>

Sin embargo, la técnica hoy es algo más que la mera fabricación de utensilios, que los individuos insertan en sus cursos de acción, instrumentos que funcionan como “prolongación” de su propio cuerpo para una satisfacción eficaz de sus necesidades vitales. Hoy nos encontramos con la presencia de tecnologías que sobrepasan la mera “fabricación de instrumentos”, que aunque implican técnicas, no se reducen a ellas<sup>215</sup>.

La tecnología va más allá de la mera condición de simple medio de las actividades humanas; la tecnología comparte con la técnica el ser un sistema de acciones socialmente estructurado, igualmente, implica la fabricación y uso de herramientas y máquinas. Ahora bien, “lo propio y definitorio de lo tecnológico es su integración en procesos productivos industriales y su estrecha vinculación con el conocimiento científico -- de todo lo cual, obviamente, ya no podemos decir que sea mera constante antropológica--.”<sup>216</sup> Precisamente, con el intenso desarrollo tecnológico actual, además de sus dimensiones y capacidad de transformación y configuración de nuestro mundo, se ha hecho evidente la estrecha dependencia de la economía, las instituciones y las formas de vida respecto de los procesos tecnológicos.

Abundando más sobre las relaciones entre ciencia y tecnología tenemos que durante buena parte del siglo XX la tecnología se ha entendido como ciencia aplicada, dentro de lo que se ha denominado el “modelo lineal de innovación”, basado en la aplicación de la investigación científica a la solución de problemas prácticos que redunden en un mayor bienestar social, favorezcan el crecimiento económico y la innovación. De manera que siendo el conocimiento científico socialmente beneficioso sus costos han de ser

---

<sup>214</sup> Ortega y Gasset, J., “Meditación sobre la técnica” [1939], en Obras completas V, Revista de Occidente, Madrid, 1970, pp. 342 y 326

<sup>215</sup> José Sanmartín explica la relación entre técnica y tecnología en los siguientes términos: técnica es el género; la tecnología es una especie dentro de ese género – exactamente, la técnica que resulta de aplicar la ciencia--. Y en otro momento, habla de técnica teorizada y tecnología como sinónimos. Siendo la tecnología teoría aplicada a la técnica. Sanmartín, José, *Tecnología y Futuro humano*, Anthropos, Barcelona.1990 cap. 2

<sup>216</sup> Pérez Tapias, J. A., op. cit. p. 31. En igual sentido se pronuncia Lidia Feito “la modificación más importante atañe al mismo modo de ser de la tecnología, pues se ha producido una fusión de la ciencia y la técnica, se ha producido una mutua interdependencia donde observamos que la ciencia produce nuevos elementos técnicos y la técnica origina nuevas líneas de objetos para la investigación científica. El avance de ambas se produce paralela y simultáneamente, la ciencia pierde su “pureza” y la técnica adquiere un rango más allá del meramente productor de artefactos. Tanto es así, que ya no existe una prioridad ni siquiera ontológica. La teoría científica precede al invento técnico en algunos casos (v.g. la energía atómica), mientras que en otros es la realización técnica la que se anticipa a la explicación teórica (v.g. la máquina de vapor). Esta doble interacción lleva a cuestionar la misma entidad de tales saberes como independientes. Por ello comienza a hablarse de tecnociencia básica o aplicada, según aluda al progreso del conocimiento o a la transformación de la realidad. Ello lleva también a un nuevo modo de entender la relación del ser humano con el entorno, a un modo de gestión y política y, finalmente, a un cuestionamiento de las implicaciones éticas de la tecnociencia y de su papel como imperativos en la sociedad” en Lidia Feito Grande “*La técnica y el ser humano*” en *Diálogo Filosófico* (49) 2001, p 6.

sufragados no sólo agentes privados sino sobre principalmente por el estado<sup>217</sup>.

Una consideración de la tecnología más allá de la consideración de ciencia aplicada debe detenerse en el análisis de problemas epistemológicos, éticos y políticos. Análisis que en la mayoría de los casos vienen a subrayar la necesidad de dotar de sentido a la tecnología, la necesidad de subordinar los procesos tecnológicos a los fines de la humanidad: un mayor compromiso con la justicia y dignidad, así como contribuir a la mejora de las relaciones entre el hombre y la naturaleza. En definitiva, la tecnología debe dejar de ser un factor de riesgo, un potencial peligro que amenaza la naturaleza con daños irreversibles, y que pone en tela de juicio la idea misma de progreso tecnológico. Se hace necesario repensar la tecnología, encontrar una justificación que permita comprender no sólo su éxito, sino su valor. Es necesario pensar la técnica en lo que la funda, como forma de acceso a lo real antes que en lo que habitualmente la explica que es el deseo o la fausticidad. Es preciso clarificar ese universo y hacer que prevalezca, si ello es posible, una técnica de liberación frente a otra opresora y deshumanizadora<sup>218</sup>. De manera que el problema no es aceptar o rechazar la revolución tecnocientífica, lo que apremia no es decidimos por una tecnofilia o por una tecnofobia; no se trata de escoger entre ilustración y oscurantismo. La cuestión principal es que la ciencia esté al servicio del hombre, es decir, que no se clausure el horizonte bajo el peso de una razón instrumental que se desentiende de toda responsabilidad sobre los fines.

#### 4.1.1.- Tres posibles enfoques sobre la tecnología: artefactual, cognitivo y sistémico

De acuerdo con el profesor Carlos Osorio<sup>219</sup> cabría señalar tres enfoques posibles sobre la tecnología: artefactual, cognitivo y sistémico.

<sup>217</sup> J. A. López Cerezo, J. L. Luján, E. M. García Palacios (eds.) "Filosofía de la tecnología" *Teorema*. Vol. XVII/3. 1998. Versión electrónica en <http://www.campus-oei.org/salactsi/teorema.htm> consultado el 5/2/2003

<sup>218</sup> González Quirós, J. Luis, *El porvenir de la razón en la era digital* Síntesis, Madrid, 1998

<sup>219</sup> Osorio, Carlos "Aproximaciones a la tecnología desde los enfoques en CTS" en <http://www.campus-oei.org/salactsi/osorio5.htm> consultado el 11/10/2003 del que reproducimos el siguiente cuadro:

	<i>Artefactual</i>	Cognitivo	Sistémico
<i>Definiciones</i>	Las tecnologías son herramientas o artefactos	La tecnología es ciencia aplicada	La tecnología es un sistema complejo
<i>Relación con la sociedad</i>	Determinismo Tecnológico	Determinismo tecnológico producto de comunidades científicas	Tejido sin costuras. Impulso tecnológico
<i>Relación con la Ciencia</i>	Artefactos industriales	Conocimiento mediante reglas y leyes	Conocimientos científicos heterogéneos
<i>Relación con la innovación</i>	Difusión de la innovación por las máquinas	La invención y la I+D	La innovación es social y cultural
<i>Críticas</i>	Visión de túnel. Utilidad, neutralidad.	Neutralidad. Relación más amplia con ciencia y tecnología	La dicotomía interior y exterior.

La concepción artefactual o instrumentalista es la más extendida y popular, se considera a la tecnología como simples herramientas o artefactos útiles para una diversidad de tareas.<sup>220</sup> Máquinas, productos industriales, bienes materiales encajarían en esta visión que privilegia la utilidad como valor referencial y fundamento de lo tecnológico obviando otros valores, como por ejemplo, la creatividad<sup>221</sup>. Esta representación artefactual tiene otra connotación de mayor alcance, al considerar que los productos tecnológicos son neutros y estos pueden ser utilizados para el bien o para el mal según la sociedad determine, ya que la tecnología no respondería más que al criterio de utilidad y eficacia, y quedaría al margen de los sistemas políticos y sociales. Esta interpretación resulta acrítica e ingenua ya que olvida que la tecnología es un sistema de acciones cargado de intereses sociales, económicos y políticos de aquellos que diseñan, desarrollan, financian y controlan una tecnología. "Lejos de ser neutrales, nuestras tecnologías dan un contenido real al espacio de vida en que son aplicadas, incrementando ciertos fines, negando e incluso destruyendo otros"<sup>222</sup>

El enfoque cognitivo es el planteamiento más extendido para explicar la relación ciencia-técnica, y concibe la tecnología como ciencia aplicada. Explica el progreso humano sobre la siguiente ecuación: a más ciencia más tecnología, y por consiguiente mayor progreso económico, lo que redundaría en mayor progreso y bienestar social. No han faltado autores que han cuestionado esta ecuación, entre ellos Hans Jonas, pues el progreso y desarrollo científico-tecnológico da lugar a productos que contribuyen al progreso social, sin duda, pero no es menos cierto que de los productos tecnológicos también surgen más contaminación, más riesgo techno-científico, más desigualdad entre ricos y pobres.

El tercer enfoque propone definir la tecnología como sistemas diseñados para realizar alguna función, con ello se pretende definir la tecnología a partir de su carácter sistémico; sistemas que incluirían no sólo a los artefactos, sino también a

---

<sup>220</sup> Sobre este punto puede verse, González García, M. I., López Cerezo, J. A. y Luján, J. L. *Ciencia, Tecnología y Sociedad: Una introducción al estudio de la Ciencia y la Tecnología*, Tecnos, Madrid, 1996, pp130 y ss.

<sup>221</sup> "Otros valores también participan en la actividad tecnológica, además de los valores de utilidad, por ejemplo, la creatividad, la cual no es sólo potestad de la ciencia como en ocasiones se pretende ver; los valores estéticos por las obras realizadas, bajo la creencia, por ejemplo, de que si lucen bien están bien hechos; la idea de conquista de la naturaleza, en donde más allá de la experiencia del placer estético y de la capacidad acrecentada que las personas derivan de la tecnología, se encuentra otra fuente de placer asociada al hecho de tener bajo control propio la potencia mecánica y ser el amo de una fuerza elemental (lo que explica el entusiasmo de los adolescentes por las motocicletas, o el diseño de cierto tipo de automóviles). En todos estos casos, "...las metas económicas y los motivos utilitarios parecen completamente insignificantes, el imperativo tiene aquí su raíz en "valores virtuosos", no económicos, e incluso en el impulso deportivo". Algunas obras como las catedrales o ciertos proyectos como el Concorde, ponen de manifiesto que en la tecnología habría dos tipos de valores diferentes que se traslapan: los objetivos económicos, racionales y materialistas; y otros, referidos a la máxima búsqueda de la capacidad tecnológica, incluso a la búsqueda de la virtud por sí misma. Los dos conjuntos de valores pueden convivir si no plantean demandas conflictivas y por consiguiente el imperativo de la utilidad resulta insuficiente". Citado en Osorio, Carlos "Aproximaciones a la tecnología desde los enfoques en CTS" en <http://www.campus-oei.org/salactsi/osorio5.htm> consultado el 11/10/2003

<sup>222</sup> Osorio, Carlos "Aproximaciones a la tecnología desde los enfoques en CTS" en <http://www.campus-oei.org/salactsi/osorio5.htm> consultado el 11/10/2003 quien a su vez cita a Winner, L., *Tecnología autónoma*, ed. Gustavo Gili, S. A., Barcelona, 1979, p. 38

los instrumentos y las tecnologías de carácter organizativo. El concepto de práctica tecnológica, incluiría, según A. Pacey, tres dimensiones: "1. El aspecto organizacional que relaciona las facetas de la administración y la política públicas, con las actividades de ingenieros, diseñadores, administradores, técnicos y trabajadores de la producción, usuarios y consumidores; 2. El aspecto técnico, que involucra las máquinas, técnicas y conocimientos, con la actividad esencial de hacer funcionar las cosas; 3. El aspecto cultural o ideológico, que se refiere a los valores, las ideas, y la actividad creadora."<sup>223</sup> Esta interpretación de la tecnología como práctica tecnológica separa la ciencia como instancia fundadora y aboga por una comprensión sistémica y de mayor alcance del proceso tecnológico. La consideración de la tecnología como sistema permite considerar diversos aspectos y relaciones de la acción tecnológica (instrumentos, máquinas, métodos, instituciones, mercados, etc.); así como su administración y organización mediante la consideración de las relaciones y sistemas subyacentes implicados; y además, permite explicar el marco ideológico, sistema de representaciones y valores de los agentes del proceso tecnológico.

En cualquier caso, habría que subrayar que, ya sea desde uno u otro enfoque tecnológico, todos parecen coincidir en señalar que la importancia de los cambios tecnológicos en la transformación social. Así, en las últimas décadas se viene produciendo un creciente y espectacular avance de las tecnologías de la información y comunicación a distancia, las cuales están transformando radicalmente las relaciones sociales. Se habla de una nueva sociedad emergente, para la que se han propuesto múltiples denominaciones: sociedad posindustrial (Bell y Tournaire), sociedad del consumo (Jones y Baudrillard), sociedad del espectáculo (Debord), aldea global (Mac Luhan), era electrónica (Brzezinski), sociedad informatizada (Nora-Minc), sociedad interconectada (Martin), estado telemático (Gubern), etc. Igualmente revolucionarios resultan los avances en el campo de la ingeniería genética, la biotecnología o Internet. Además de la información y las comunicaciones se están transformando la producción, las relaciones laborales, la noción de tiempo, la cultura, el ocio, el concepto de territorio... El proceso de cambio y transformación social es profundo y afecta e incide en aspectos estructurales de la vida humana. La incidencia de las *nuevas tecnologías* de la información y comunicación es comparable a las producidas por la escritura, por la imprenta o por la revolución industrial del XIX están cambiando el mundo actual. El creciente imperio de la tecnología, el peligro de deshumanización y alienación, las exigencias y problemas que la sociedad científico-técnica plantea son un reto para la reflexión filosófica.

#### 4.2.- En la senda de M. Heidegger

La concepción de la técnica jonasiana es deudora en muchos aspectos de la reflexión heideggeriana. Trataremos de precisar algunos de ellos.

---

<sup>223</sup> Pacey, A., *La cultura de la tecnología*, [1983], F. C. E., México, 1990, pp. 118-119

#### 4.2.1.- Los peligros de la técnica y el hacer por ser

Donde está el máximo peligro crece lo salvador con esta sentencia de Hölderlin finaliza Heidegger su ensayo "La pregunta por la técnica". Lo que puede servirnos de guía es el propio peligro que prevemos con estos versos de Hölderlin ilustra Jonas su heurística del temor. En la técnica nos encontramos el "máximo peligro", pero también puede conducir a la esperanza. La técnica moderna expresa la voluntad de poder. La relación que el hombre establece con el mundo ya no es la del cuidado, cultivar con solicitud, que pudo caracterizar la actitud del campesino en otro tiempo. Se trata ahora de intervenir tecnológicamente en la naturaleza, reemplazándola artificialmente, se trata de someterlo todo y convertirlo en disponible para el hombre, transformar el mundo en algo almacenable, domeñable. Sin embargo, cuando el hombre intenta reemplazar la naturaleza con técnica, cuando controla despóticamente la naturaleza convirtiéndola en un "fondo disponible" para sus propios intereses, cuando no deja que la naturaleza salga a la luz, sino que se la provoca y reta a que se manifieste por medios calculables y se la cuantifica en un sistema que podemos controlar; cuando las creaciones y avances tecnológicos sólo responden al afán de poder y dominio, entonces no sabemos lo que se nos puede desocultar.<sup>224</sup> El mundo así propiciado por la técnica es un mundo útil, el "ser a la mano" del útil se extiende a todo: la montaña puede ser cantera, el río, fuerza hidráulica. La técnica configura una forma de conocimiento en la que toda complejidad y riqueza de la relación hombre-mundo queda reducida a la voluntad de dominio. Con otras palabras, "La técnica moderna lleva al extremo la voluntad de poder del hombre, mas en ese querer imponerse en todo, el hombre mismo – sentencia Heidegger – sucumbe, se ve amenazado y cosificado por su delirio técnico y, a resultas de todo ello, queda cada vez más desarraigado y desprotegido"<sup>225</sup>

La verdadera amenaza del mundo técnico reside en que "nos disfraza el estallido y la potencia de la verdad"<sup>226</sup>. La amenaza que pesa sobre el hombre no proviene, en primer lugar, de las máquinas y artefactos técnicos, cuya acción puede resultar eventualmente mortal. La verdadera amenaza – dice Heidegger – "ha tocado al hombre en su ser mismo. El reino de la organización nos amenaza con la posibilidad de que el hombre puede perder el camino para retornar a un descubrimiento más original y para comprender así el llamamiento a una verdad más genuina (...) El hombre de hoy se halla incapacitado para un verdadero encuentro consigo mismo, es decir, en ninguna parte descubre su ser"<sup>227</sup>. En definitiva, la técnica ha permitido salvar todas las distancias, ya no existen distancias en un mundo globalizado; sin embargo, la proximidad no siempre consiste en la cortedad de la distancia. Al hombre de hoy aún le queda una

---

<sup>224</sup> La novela de Mary W. Shelly, *Frankenstein* podría ilustrar esta situación, nos presenta los avatares de un monstruo que se sabe producto del progreso y de la ambición de la ciencia, pero a la vez, se muestra incapaz de comprenderse a sí mismo. No sólo deseamos creaciones tecnológicas, necesitamos que éstas tengan sentido.

<sup>225</sup> Sáez Rueda, L., *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2001, p.146

<sup>226</sup> Heidegger, M. *Conferencias y artículos*, Ed. del Serbal, Barcelona, 1994. Trad. Eustaquio Barjau. Título original: "Vorträge und Aufsätze", Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1954, p, 11

<sup>227</sup> *Ibidem* p 36-38

distancia por salvar, la del encuentro del hombre consigo mismo, con su "humanitas"<sup>228</sup>.

#### 4.2.2.- *Theoria y Técnica. La objetivación "óptica" del mundo*

Para Heidegger como para Jonas la doctrina de las ideas era una objetivación óptica del mundo, en este caso, el mundo aparece como una imagen. Tal como advierte éste último:

"Desde los días de la filosofía griega la vista viene siendo celebrada como el más excelente de los sentidos. La actividad más noble del espíritu, la *theoria*, se describe con metáforas predominantemente de la esfera visual. Platón, y tras él la filosofía occidental, habla de los "ojos del alma" y de la "luz de la razón". En las primeras líneas de la *Metafísica*, Aristóteles pone en relación el deseo de saber de todos los hombres tienen por naturaleza con el placer que a todos producen las percepciones sensibles, especialmente las visuales. Pero ni el Estagirita, ni ningún otro pensador griego parecen haber explicado realmente en sus breves reflexiones dedicadas a la vista que han llegado hasta nosotros cuáles son las propiedades de este sentido que le hacen merecedor de los más altos honores filosóficos"<sup>229</sup>

Esta sobrevaloración de lo visual es ciertamente, una constante cultural, admite Jonas. La característica distintiva de lo visual consiste en el logro de la imagen, "donde imagen implica estas tres propiedades: a) la *simultaneidad* en la presentación de lo múltiple, b) *neutralización* de la causalidad de la afección sensible, c) la *distancia* en sentido espacial y espiritual"<sup>230</sup>. La simultaneidad supuso

---

<sup>228</sup> La civilización tecnológica ha logrado una mayor proximidad *espacio-temporal* como ninguna otra época ha conocido. Los medios de locomoción de alta velocidad, tecnologías de la información y comunicación hacen cercano cualquier punto del universo, las transacciones financieras instantáneas son ejemplos del esfuerzo del ser humano por disminuir las distancias. Sin embargo, el espacio y el tiempo no pueden constituir únicamente los criterios de la proximidad, existe otra proximidad de otro orden, la *proximidad relacional*, donde la distancia por cubrir no es espacial sino que se trata de transitar por las relaciones constitutivas del hombre (con las cosas, con los otros y consigo mismo), y que tienen lugar en el ámbito de la familia, del trabajo, de los amigos; es decir, en todas esas relaciones que configuran nuestro espacio vital, y que ponen de manifiesto que la cuestión de la proximidad no es independiente de nuestros sentimientos, emociones y sobre todo del sufrimiento. Sobre esta fecunda distinción entre *proximidad espacio-temporal* y *proximidad relacional*, véase: Lambros Couloubaritsis, *La proximité et la question de la souffrance humaine*, Ousia, Bruxelles, 2005, pp. 29-46

<sup>229</sup> PV, p. 191. El tema es desarrollado por Jonas en su obra "El principio de vida" concretamente, en el cap. 8, "La nobleza de la vista. Una investigación de la fenomenología de los sentidos" Aristóteles resume la virtudes de la vista diciendo que "esta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias" cfr. *Metafísica*, introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, A, 980 a 25. Y subraya que la vista produce goce por sí misma, sin ninguna utilidad ulterior. Aunque en esta sumaria valoración se limita a destacarla por encima de los demás sentidos.

<sup>230</sup> PV., p. 192 y ss. En estas páginas condensa Jonas algunas notas de su peculiar fenomenología de los sentidos. Concretamente, establece algunas diferencias entre la vista y otros sentidos. Como señala Danielle Lories esta fenomenología de los sentidos coincide globalmente con la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, es más podría pensarse que las observaciones realizadas por Jonas sobre los orígenes perceptivos de los conceptos fundamentales venían a coincidir con el proyecto inicial de Merleau-Ponty. Véase, Lories, D., "Éléments pour une phénoménologie des sens" en *Études Phénoménologiques*, 2001, n° 33-34, pp. 34 y ss.

la exclusión del devenir para acentuar la quietud. Jonas constata que la mirada/óptica salida del platonismo privilegió la extensión (*res extensa*), el estatismo, la pura yuxtaposición de elementos coexistentes, sin relación aparente entre ellos. Con este planteamiento el *fluir* de la vida se escapa, esta óptica es insuficiente para pensar el mundo de la vida. Jonas propone rehabilitar otros sentidos como el tacto o el oído<sup>231</sup> para captar el dinamismo vital. Desde la óptica dualista helénica y occidental todos los aspectos descubiertos en la *res extensa* fueron desvalorizados en tanto que fortuitos y temporales o efímeros.

La corporeidad (*Leiblichkeit*), tal como la entiende Jonas, conduce a un ser-con-el-mundo (*Mit-der-Welt-Sein*) y a un abandono de la postura dualista. Supone el abandono de una concepción del cuerpo como mero agregado anatómico, el cuerpo humano no es sólo una porción de espacio, es primordialmente "corporeidad" en el sentido de un cuerpo simbólico; no es sólo un espacio geoméricamente definido, sino que constituye el espacio o "escenario" de nuestra temporalidad y finitud; frontera entre nuestra interioridad y exterioridad del mundo. Es, pues, el "escenario" de nuestra contingencia móvil, plural y vulnerable; donde lo espiritual se halla preconfigurado en lo material, propiciando así una concepción del hombre como "espíritu encarnado".

El ser-con-el-mundo implicaba la imbricación en el complejo juego del mundo, de manera que pensar es más que mirar, es esfuerzo en el que está implicado todo el organismo. Para Jonas la óptica de la pura *theoria* implicaba la prioridad problemática y perversa del ser fijo, acabado, perfecto, el cual impedía pensar el dinamismo y el devenir vital.

---

Estas tres características, *la simultaneidad de la presentación*, que nos proporciona la noción de presencia duradera, el contraste entre el cambio y lo inmutable, entre el tiempo y la eternidad; *la neutralización dinámica*, que nos proporciona la forma como distinta de la materia, la esencia como distinta de la existencia y la diferencia entre teoría y praxis; y *la distancia* que nos proporciona la noción de infinitud; muestran todas ellas, su cumplimiento con la vista, si bien Jonas ha intentado mostrar su dependencia y continuidad con relación a los otros sentidos y del movimiento del cuerpo. El ensayo "la nobleza de la vista" finaliza con un apéndice titulado "vista y movimiento" donde explicita esto último.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 193, 196, 198 La nobleza de la vista proviene del hecho de ser el sentido menos tributario del devenir. Lo que el sentido del oído desvela directamente no es un objeto, sino un suceso dinámico que se produce en el lugar que ocupa el objeto, y de manera indirecta el estado en que se encuentra el objeto en el instante en que se produce el suceso en cuestión. Por ejemplo, el crujido de la hojarasca cuando avanza sobre ella un animal, o el ruido de un coche delatan la presencia de las mismas a través de la acción de las mismas. La peculiaridad más relevante para la comparación de la vista con el oído es que el sonido siendo un suceso dinámico se le viene encima al sujeto pasivo, es decir, que para que pueda producirse una sensación auditiva el sujeto depende de que suceda algo que esta fuera de su control; a diferencia de lo que ocurre con la vista en los que el sujeto puede pasar revista a un campo de posibles objetos de percepción, tampoco el oído puede seleccionar su objeto, sencillamente tiene que esperar a que el sonido se produzca. Intermediario entre la vista y el oído esta el tacto, el más carnal y el menos especializado de todos los sentidos. A diferencia del proceso del oído que era puramente pasivo, el proceso táctil incluye actividad corporal. Requiere un lapso de tiempo más largo para realizar su labor propia, lo cual implica el crecimiento de la memoria incluida en toda percepción. Pero en el caso del oído resulta en un objeto temporal, en el del tacto resulta en la presencia de un objeto espacial: los datos registrados sucesivamente se inscriben en una matiz de simultaneidad estática. El nivel de percepción de la forma que posee un organismo es esencialmente el mismo para los dos sentidos, (los ciegos puede "ver" con sus manos); sin embargo, lo que los diferencia es la manera de elaborar esa percepción.

Si la *theoria* es una determinada óptica, mirada desinteresada que implica la distancia entre el sujeto y el objeto; la técnica por el contrario supone intervención en y sobre las cosas del mundo y puede dar lugar a cambiar su imagen y lugar. Por eso, para entender por qué Jonas insiste en que la técnica supone un cambio en la imagen del mundo era preciso tener en cuenta lo dicho en su ensayo sobre "la nobleza de lo visual". La *theoria* aparece como una forma de conocimiento donde predomina lo visual. La técnica supone una intervención sobre y en las cosas para modificarlas, cambiar su imagen y donarles la imagen querida, deseada.

#### 4.2.3.- Lo esencial de la técnica y la esencia de la técnica

Dos han sido las interpretaciones que se han hecho de la técnica: una instrumental, otra antropológica. Para la primera, la técnica se concibe como un útil, como un medio para alcanzar unos fines. Para la segunda, la técnica es un hacer del ser humano en su transformación del mundo. Ambas concepciones, obviamente, se complementan. Así cabría decir, que la técnica es un medio del que se vale el hombre para realizar y lograr ciertos fines. Ahora bien, a juicio de Heidegger, estos sentidos o concepciones de la técnica, instrumental y antropológica, son correctas; pero son insuficientes porque no aciertan a expresar la esencia de la técnica<sup>232</sup>. Para Heidegger la esencia de la técnica tiene que ver con la verdad<sup>233</sup> en cuanto *αλεθθεια*, se trata de un modo de desvelamiento u desocultación.

Lo opuesto a la *τεχνη* griega<sup>234</sup> era la *φυσικη* (física) que traducimos por naturaleza, pero la palabra naturaleza para los griegos también tenía un significado distinto, designaba al ente primero y esencial en su totalidad, lo que es anterior a todas las

---

<sup>232</sup> "La técnica no es pues un mero medio, la técnica es un modo de salir de lo oculto. Si prestamos atención a esto se nos abrirá una región totalmente distinta para la esencia de la técnica. Es la región del desocultamiento, es decir, de la verdad" Heidegger, M, "La pregunta por la técnica" en *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, p. 15.

Versión electrónica: <http://www.udp.cl/humanidades/pensamiento/docs/03/tecnica.pdf>

<sup>233</sup> "La *techné* es un modo del *alèthein*. Saca de lo oculto algo que no se produce a sí mismo y todavía no se halla ahí delante, y por ello puede aparecer de este modo o de este otro. Lo decisivo de la *techné*, pues, no está en absoluto en el hacer y el manejar, ni está en la utilización de medios, sino en el hacer salir de lo oculto del que hemos hablado. En tanto que este, pero no como fabricación, la *techné* es un traer-ahí-delante." "La pregunta por la técnica", ed. cit. p. 16

<sup>234</sup> "La palabra "técnica" procede de la lengua griega. *Technikón* quiere decir algo que es de tal modo que pertenece a la *techné*. En vistas al significado de esta palabra tenemos que prestar atención a dos cosas. En primer lugar *techné* no solo es el nombre para el hacer y el saber hacer del obrero manual, sino también para el arte, en el sentido elevado, y para las bellas artes. La *techné* pertenece al traer-ahí-delante, a la *poiésis*; es algo poético.

Lo otro que, en vistas a la palabra *techné*, hay que considerar tiene todavía más peso. La palabra *techné*, desde muy pronto hasta la época de Platón, va de consuno con la palabra *epistémē*. Ambas palabras son nombres para el conocer en el sentido más amplio. Lo que ellas mientan es un entender en algo, ser entendido en algo. En el conocer se hace patente, el conocer es un hacer salir de lo oculto." "La pregunta por la técnica", ed. cit., p.15. Como vemos para Heidegger la técnica es un hacer venir algo no presente a la presencia, esta interpretación es posible porque no está tomando como referencia el *ars*, artefacto, sino a un cierto advenio, un cierto llegar a ser. En griego producir es *tipto*, cuya raíz es *tec* de la que deriva *techné*, que no es ni oficio ni arte, sino hacer aparecer algo de alguna manera. Por eso la *techné* es pensada como hacer aparecer.

manifestaciones. Para ellos el ente es lo que surge y brota por su propia fuerza y sin apremio alguno, lo que vuelve sobre sí y perece: el imperar que brota y vuelve sobre sí. Cuando el hombre intenta ocupar el lugar del ente y controla mediante la técnica la naturaleza convirtiéndola en un “fondo disponible” a merced de una “estructura” que la ordena, manipula y transforma (*Gestell*<sup>235</sup>) para sus intereses. Entonces se impide que la naturaleza brote a la luz, no se la deja ser. Y el hombre es el pastor del ser, llamado por él mismo a la custodia de su verdad.<sup>236</sup>

Lo esencial de la técnica no es su carácter instrumental, el ser útil, no se consume en su eficacia. La peculiaridad esencial de la técnica reside en el modo en que determina la esencia del hombre. Por eso dice Heidegger, que la esencia de la técnica no es en rigor “técnica” sino un modo de desocultación de la verdad<sup>237</sup>.

<sup>235</sup> Como acertadamente señala la profesora Teresa Oñate el término heideggeriano *Ge-Stell* “con que se cifra simbólicamente la esencia *epochal* de la metafísica *realizada* en la era tecnológica, como explicitación total o sin resto del ser (olvidado) reducido al ente-objeto, ex-puesto, disponible, re-colocado en la posición precisa y variable que determina, en cada caso, la red de conexiones (orden) productiva como su valor de cambio. Dos son, pues, los vectores semánticos que convergen en el término *Ge-stell*: por un lado el que remite a la *colocación* (tanto en el sentido del *estar en su sitio* como en el de *empleo*) por otro el que señala al vaciado de la *ex-posición*; el prefijo «ge» añade además como forma participial pretérita un matiz de recurrencia que alude además de a la pasividad o incontestabilidad del designio anónimo (*imposición*) a la repetición exhaustiva del vertido por consumción (*re-colocado* tantas veces como aguante). A partir de tales indicadores, una traducción no técnica, sino hermenéutico-expresiva del *Ge-stell*, que recoge irónicamente todos sus matices y tiene en cuenta también el significado común de *soporte* o *estante* (que hace las veces del *fundamento* metafísico) nos parece venir brindada por el término «*escaparate*». A favor de recomendarla juega la realización paradigmática de las sociedades del capitalismo de consumo en los *Híper-mercados* y *Grandes almacenes* con carácter de ciudad-mundo universal, tanto como el vector de realidad-imagen en ex-hibición que han de ostentar los *productos* competitivos en el mercado telemático del ciber-capital.

Sin duda, otras traducciones del *Ge-Stell* son posibles y correctas. Eustaquio Barjau, por ejemplo, en su excelente versión castellana de los *Vorträge und Aufsätze*, traduce *Ge-Stell* por «*emplazamiento*» y «*estructura de emplazamiento*», lo que subraya acertadamente, además del carácter poliédrico del término, la temática del *lugar* y de la *pérdida del lugar*, que es en Heidegger decisiva (cfr. M. Heidegger: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994; sobre todo «La pregunta por la técnica», capítulo primero, pp. 9-37). G.Vattimo, especialmente sensible a la problemática del poder y de la libertad como apertura, traduce *Ge-Stell*, cuando lo traduce, por «*imposición*», y recuerda enfáticamente cómo para Heidegger con el *Ge-Stell* se produce un *primer relampaguear del Ereignis* (cfr. M. Heidegger: *Identidad y Diferencia*), no pudiendo ser asimilado, así, a una mera negatividad que omitiría la *chance* de otro por-venir histórico no-metafísico, también involucrada en el *Ge-Stell* de las sociedades de la comunicación. Cfr. G. Vattimo: *Las aventuras de la diferencia*, capítulos V y VII; *Al final de la modernidad*, capítulo I; y, sobre todo, *Ética de la interpretación*, capítulo X, pp.219-224; dice allí Vattimo: «El cumplimiento de la modernidad -eso enseña Heidegger- es el *nihilismo*, el *Ge-Stell*, el mundo de la racionalidad científica y tecnológica, el mundo del conflicto entre las *Weltbilder*. Es en este mundo donde "relampaguea" el *Ereignis*, abriendo una *chance* de sobrepasar la metafísica y su mentalidad objetivante, precisamente porque hombre y ser pierden en él sus determinaciones metafísicas, y, ante todo, las de sujeto y objeto... Esa posibilidad, que Heidegger parece apenas entrever, deviene probablemente explícita y reconocible sólo con la modificación profunda que el *Ge-Stell*, el mundo de la técnica, experimenta con el paso de la tecnología mecánica a la tecnología informática» (pp.219-120). Véase, Teresa Oñate, *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad. Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Ediciones Alderabán, Madrid, 2000. pp., 245-246.

<sup>236</sup> Heidegger, M, *Carta sobre el Humanismo*, [1949] en Heidegger, M, y Sartre, J., P., *Sobre el Humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires, 1985, pp 65-121

<sup>237</sup> Véase el magnífico artículo del prof. Pedro Cerezo, “Metafísica, técnica y humanismo”, en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (Comp.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, Madrid, 1997, pp. 59-92. “Cuando afirma que la «esencia» de la técnica no es nada técnico, esto es, maquinal o instrumental, pretende superar la citada consideración del fenómeno técnico para situarnos en la verdadera zona de gravedad: su alcance ontológico, es decir, la comprensión de la técnica como una función reveladora del ser. No es que aquella consideración antropológico/instrumental sea in-correcta en lo que concierne al «fenómeno técnico», sino que no alcanza su verdad, como precisa Heidegger, porque no acierta a ver lo que la «hace ser» o lo que la constituye en su condición instrumental como causa pro-ductiva (poiesis).”

Pero a diferencia de la antigua concepción griega de la verdad como desocultación (*αλεθηθεια*), en donde se trataba de dejar ser, desvelamiento, hacer venir algo oculto a la presencia; frente a esta concepción, la moderna concepción de la técnica guiada por el afán de poder violenta a la naturaleza para que muestre sus secretos. Bacon en la justificación de su método inductivo decía que “la naturaleza tenía que ser acosada en sus vagabundeos, sometida y obligada a servir, esclavizada, había que reprimirla con fuerza y la meta de un científico era torturarla hasta arrancarle sus secretos”<sup>238</sup>. La técnica tortura y provoca a la naturaleza para que muestre sus secretos. Según Heidegger, la técnica es “una forma de desocultación”, pero el desocultar de la técnica moderna se entiende como un poner, en el sentido de una provocación, a diferencia del pensar antiguo, donde sacar a la luz, la desocultación tenía un sentido originario, de dejar que la cosa se muestre. El modo como la técnica moderna hace salir lo oculto y desvela es una provocación que pone a la naturaleza ante la exigencia de convertirse en un fondo disponible. Es un modo de desocultación que provoca y desvela a la naturaleza y al hombre mismo como meras existencias disponibles, almacenables, intercambiables, consumibles. La técnica engendra así una forma de relación y de tratar con la realidad que no contribuye a dar sentido a la vida humana, sino que se limita, como venimos diciendo, a provocar, emplazando a la naturaleza con vistas a hacer de ella cosas previstas de antemano, como por ejemplo, obtener energía, volar, etc. De este modo la relación con la realidad presidida por la voluntad de dominio, sólo deja ser aquello que de antemano se ha decidido hacer. Así, no vemos la naturaleza sino como cantera, parcela edificable, paisaje para pintar, etc. En esto radica la diferencia de la técnica moderna con la antigua, en esa actividad de provocar a la naturaleza para realizar los planes previstos. Esta forma de relación con la naturaleza generada por la técnica se vuelve contra el ser humano pues le atrapa en el reino de la organización, una especie de engranaje de provocación, producción y consumo; y que en el fondo carece de sentido por lo que supone de olvido del ser.

Jonas va a enfatizar que los avances tecnológicos pueden hacer fracasar y hacer retroceder a la humanidad hacia la barbarie, por eso insistirá, evitando una mentalidad tecnocrática, en orientar éticamente los procesos tecnológicos y evitar la escisión entre tecnología y humanidad. La pretensión principal de la ciencia moderna es el poder, saber es poder, comprender la naturaleza implica dominación de la misma por el hombre. A este afán de dominio le podemos unir lo acontecido a partir del s. XVI por los fundadores de la ciencia moderna: eliminación de las causas finales en el conocimiento científico centrado en causas eficientes observables de fenómenos. Perdido el carácter sagrado, el conocimiento ya no se dirige hacia el ser necesario o divino, porque la metafísica ha quedado fuera del campo científico. Si además se pierde el carácter axiológico y el afán de verdad, y se persigue la utilidad y la eficacia estamos ante una “razón instrumental” donde ciencia y tecnología son las dos caras de una misma moneda. Por todo ello, puede decir Heidegger que estamos en el final de la filosofía, si bien matiza que “final de la filosofía” no significa...— enfatiza constantemente Heidegger -- fin de las posibilidades del pensar, sino agotamiento de la metafísica occidental y concentración en el máximo peligro, acontecido en la

---

<sup>238</sup> Capra, F., *El punto crucial*, Integral, Barcelona, 1985, p. 58

técnica, pues ésta no sólo se halla asentada en el “olvido del ser”, sino que amenaza con ocultar de forma definitiva la esencia del hombre. El hombre se encuentra hoy, en apariencia, más cerca de sí mismo que nunca, pero, en realidad, ya no se encuentra a sí mismo, pues, siendo interpelado tan provocativamente por un modo del desocultamiento, no se percibe a sí mismo como el interpelado.<sup>239</sup>

La diferencia entre la técnica antigua y moderna estriba en el modo de desvelamiento: para los griegos, τεχνε<sup>240</sup> significaba dos cosas: por un lado un modo de producción que englobaba a la vez al artista y al artesano. Este era el sentido general de ποιησις. Por otro lado, un modo de descubrimiento, de desvelamiento; este era el sentido de αλεθεια. Por la técnica algo se descubre y se hace patente. Así pues, frente al carácter meramente representativo de la técnica antigua, la actitud provocativa e impositiva de la técnica moderna; la cual desde su lógica considera las cosas como “fondo” o “reserva” (*Bestand*), la naturaleza aparece como un almacén de fuerza y energía, un fondo disponible, donde todo resulta factible y manipulable. La técnica moderna acaba imponiendo su lógica en todos los ámbitos de nuestra cultura: lenguaje, pensamiento, arte. El hombre y su mundo acaban sucumbiendo a la lógica de la técnica moderna que los convierte en meros dispositivos, objetos de una indefinida explotación y manipulación. En la concepción heideggeriana de la metafísica como olvido del ser, la técnica ocupa un lugar preeminente, abismando aún más la subjetividad, cosificando al ser humano, transformando el mundo en un fondo de reserva y disposición. Sin embargo, pese a todos los estragos y peligros de la técnica es preciso considerar qué desvelamiento conlleva la técnica. El desvelamiento del ser es siempre ambivalente: en él reside la máxima posibilidad y el máximo peligro. La técnica participa de la ambivalencia del ser: como todo modo de desvelamiento oculta en su seno el peligro y la salvación. Deviene el peligro, siempre que el hombre se abandone a su imperio y sucumba como mero dispositivo. La salvación proviene de que el hombre escuche la llamada del ser, en este sentido la técnica puede convertirse en el gran acontecimiento que evite la perpetuación de la historia de la metafísica como la historia del olvido del ser. Olvido del ser que desemboca – según Nietzsche – en el nihilismo. Jonas siguiendo a su maestro defenderá la libertad como solución a los peligros de la técnica. Es preciso preservar la libertad, como “posibilidad posibilitante” que garantiza la apertura del horizonte (dejar ser) para que el ser acontezca.

Finalmente, compartiendo en gran medida la perspectiva heideggeriana sobre la técnica, Jonas “ha tenido -- como escribe F. Volpi-- el mérito de atraer la atención sobre el carácter novedoso de la técnica moderna y de haber abierto los ojos sobre el cambio estructural que impone a la reflexión ética. Ya no es posible tratar las reglas del actuar humano sin una toma conciencia y un análisis filosófico previo del fenómeno de la tecnociencia en la que toda acción sobre el planeta esta sumido. Y, a diferencia de Heidegger que radicalizó su visión de la esencia de la técnica, en tanto que acontecimiento epocal, en un fatalismo que no admitía

---

<sup>239</sup> Heidegger, M. “Die Frage nach der Technik” en Heidegger, M “Die techik und die Kehre” Pfulligen, G. Neske 1962; traducción castellana. “La pregunta por la técnica” en *Época de Filosofía* n° 1, 1985. p. 26 y ss

<sup>240</sup> Guilead, R, *Ser y Libertad. Un estudio del último Heidegger*, [1965] G. del Toro, Madrid, 1969, pp 93 y ss

más actitud adecuada posible, que la *Gelassenheit* (serenidad); la originalidad de Jonas está en haber probado, dentro de la conciencia lúcida del cambio epocal de la tecnociencia, abrir una posibilidad de corregir y de orientar según una perspectiva ética la Gran Marcha Tecnológica de la humanidad”<sup>241</sup>

4.3.- Los retos del desarrollo tecnológico: la tecnología moderna frente a la técnica antigua

H. Jonas dedicó un gran esfuerzo a subrayar el carácter novedoso de la técnica moderna, así como los riesgos y peligros que ésta provoca. Las injerencias de la técnica antigua sobre la naturaleza eran asimiladas por ésta sin menoscabo alguno. Sin embargo, tal como advierte; ya no así:

“Hoy en día la técnica alcanza a casi todo lo que concierne a los hombres --vida y muerte, pensamiento, acción y padecimiento, entorno y cosas, deseos y destino, presente y futuro –. En resumen, dado que se ha convertido en un problema tanto central como apremiante de toda existencia humana sobre la tierra, ya no es asunto de la filosofía y tiene que haber algo así como una filosofía de la tecnología.”<sup>242</sup>

Efectivamente, la tecnología posee una enorme incidencia en todos los campos de la experiencia humana. Esta constatación es especialmente significativa en relación con el dolor y el morir, sobre todo porque las antiguas referencias que permitían dotar al sufrimiento de sentido se han desmantelado, como si éste pudiera paliarse sólo con la técnica, con técnicas mecánicamente asistidas. Ciertamente, sin negar sus aspectos positivos y benefactores de la tecnología y la robotización tampoco se puede obviar su contribución a la impersonalización de muchas de las relaciones humanas<sup>243</sup>.

Para Jonas, el aumento de poder proviene del incremento de conocimiento, y esto ha propiciado una nueva fase en la relación entre el hombre y la naturaleza. En primer lugar, se ha producido un salto cualitativo en el poder tecnológico provocado por la alianza entre técnica y ciencias naturales. La

---

<sup>241</sup> Volpi, F., « "Le paradigme perdu" : l'éthique contemporaine face à la technique », en G. Hottois (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, París, coll. « Problèmes & Controverses », Vrin, 1993, p. 167

<sup>242</sup> TME, p. 15

Sobre este tema resultan muy interesantes los monográficos de la revista *Teorema* J. A. López Cerezo, J.L. Luján, E. M. García Palacios (eds) “Filosofía de la tecnología” *Teorema*. Vol. XVII/3. 1998 Versión electrónica en <http://www.campus-oci.org/salactsi/teorema.htm> “Filosofía de la técnica “Monográfico de la revista *Diálogo Filosófico*, (40) 1998. Instituto de investigaciones sobre ciencia y tecnología. “Filosofía de la tecnología” Monográfico de la revista *Anthropos*, (94-95) 1989. Y de Leidlmair “From the philosophy of technology to a theory of media” en *Society for Philosophy and Technology Quarterly Electronic Journal* vol 4 (3) (<http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/SPT/v4-n3html/LEIDLMAI.html>). También para apreciar el paso de la técnica antigua a la moderna tecnología M. Medina *De la techne a la tecnología*. Valencia, Tirant lo Blanch, 1995 y la excelente monografía, Broncano, F. *Nuevas meditaciones sobre la técnica*, Trotta, Madrid, 1995, especialmente sobre las relaciones entre filosofía y tecnología; Broncano, F “Introducción. La filosofía y la tecnología: una buena relación” pp 18 y ss

<sup>243</sup> Esta cuestión señalada por Jonas ha sido abordada en nuestros días por el prof. de la Universidad Libre de Bruselas, Lambros Couloubaritsis, *La proximité et la question de la souffrance humaine*, Ousia, Bruxelles, 2005, especialmente, las secciones tercera y séptima.

aplicabilidad práctica de la teoría científica, la superioridad del hombre se ha vuelto tan unilateral que sus injerencias, por su magnitud y calado, resulta una amenaza sobre la naturaleza terrestre presente y futura. En segundo lugar, lo cuantitativamente novedoso viene determinado por el cambio de dimensión operado en la técnica moderna. A diferencia de la técnica premoderna que era macroscópica, como lo pueden ser las herramientas y las máquinas, que están pensadas para el manejo del mundo físico visible (se mantienen, por así decir, en la superficie de las cosas) la técnica moderna se caracteriza porque ha descendido a un nivel molecular. Así lo expresa Jonas:

“Ahora puede manipularlo, puede construir desde él materias nunca habidas, modificar formas de vida, liberar fuerzas. (...) Esta obra de creación, en “esencia”, significa que a poderes nuevos, nuevos peligros. Uno de ellos es cargar el medio ambiente con sustancias cuyo metabolismo, éste no puede tolerar. A la devastación mecánica hay que añadir la intoxicación química y radioactiva. Y en la biología molecular se manifiesta la tentación prometeica de experimentar, rectificando a partir del embrión, con nuestra propia “imagen”<sup>244</sup>

El papel determinante de la tecnología en la sociedad actual aparece de forma clara cuando advertimos que no es en absoluto neutra<sup>245</sup>, sino que demanda ciertos conocimientos y valores, nuevas formas de concebir y valorar la realidad imprimiendo patrones culturales que condicionan y configuran nuestra civilización actual y futura.<sup>246</sup>

La técnica incrementa el mundo, nos descubre nuevas dimensiones de la realidad, que de otro modo quedarían ocultas. Por la técnica descubrimos al mundo y a nosotros en él. Sin embargo, la imagen tradicional de la técnica caracterizada por su condición instrumental, artificialidad, eficacia y neutralidad no ha contribuido a desvelar el sentido más profundo de la técnica como forma de saber práctico, como una manera de producir, entender y valorar la realidad. Además, como ha subrayado J. Habermas, el interés que acompaña a todo conocimiento también contribuye a romper con la supuesta idea de neutralidad axiológica de la técnica y de la ciencia. Justamente, la legitimidad y deseabilidad de esos intereses hacen necesario establecer

---

<sup>244</sup> Jonas, H., “Técnica, libertad y poder” en CPF, p. 126

<sup>245</sup> No se trata sólo de que el ser humano pueda actuar bien o mal con la técnica, sino que los propios artefactos técnicos llevan inscritos ciertos valores en su propia constitución. Como apunta la profesora Feito Grande “en contra de quienes piensan que la técnica es axiológicamente neutra, hay quienes piensan que la técnica sí esta dotada de valores. Eso significa que la técnica no está alejada ni exenta de los factores socio-culturales que determinan al ámbito en el que se desarrollan. Sin embargo, no hay acuerdo en cuanto a la asignación del sujeto del valor: ¿es el artefacto el que conlleva un valor negativo o positivo, o bien ese valor no está insito en el elemento técnico por ser lo que es, sino porque es el ser humano quien ha decidido previamente que sea eso, que tenga ciertas finalidades o que presuponga ciertas implicaciones?” tomado de Feito Grande, L. “La técnica y el ser humano” en *Diálogo Filosófico* (49). 2001. pp 5-6

<sup>246</sup> Sobre este tema resultan muy interesantes las siguientes monografías de las que me he servido para ilustrar este apartado. Felton, J.N. *El desafío de los años 90*, Fundesco, Barcelona 1986; González Quirós, J. Luis, *El porvenir de la razón en la era digital* Síntesis, Madrid, 1998 especialmente indicado para el tema es el capítulo primero, dedicado al concepto de tecnología. El resto es un ameno estudio de las tecnologías digitales. Sanmartín, José *Tecnología y Futuro humano* Anthropos, Barcelona, 1990 y del mismo autor *Los nuevos redentores. Reflexiones sobre la ingeniería genética, la sociobiología y el mundo feliz que nos prometen*, [1987], Anthropos, Barcelona, 1989, estos últimos resultan una referencia obligada en esta cuestión. En el primero se puede encontrar un buen arsenal bibliográfico sobre la técnica.

cauteladas ante los avances tecnológicos. Por otra parte, la dimensión creativa de la técnica pone de manifiesto que el hombre no sólo se adapta al medio o transforma el entorno para la satisfacción de necesidades, sino que también, gracias a ella, se crean nuevas posibilidades, se recrea el mundo. La técnica es también expresión de la libertad creadora del hombre.

Y justamente, esta es la tesis de Jonas: la tecnología exige responsabilidad porque la creación técnica es una forma de dotar de sentido y este puede significar dominación, alienación, barbarie, cierre del horizonte humano. Así, puesto que no es posible renunciar a la tecnología resulta necesaria la reflexión sobre la legitimidad de la acción tecnológica. Como dice González Quirós, “pensar la tecnología es entonces una de las varias maneras de pensar al hombre. Precisamente en cuanto responsable de nuestro destino, en cuanto autores – no de nosotros mismos, pero sí de la vida que llevamos – nos es preciso tener ideas claras, sobre el sentido y la función de la tecnología para poder decidir que hacer con ella, para conocer todas sus posibilidades actuando en consecuencia sea explorando una posibilidad, sea vetándonos otra”<sup>247</sup>

Los antecedentes de esta concepción moderna de la tecnociencia los cifra Jonas en la obra de F. Bacon, en su rechazo a la contemplación como forma de saber y en la concepción del saber como poder o dominio. F. Bacon fue el primero en pensar en términos de razón instrumental, el primero en poner el conocimiento al servicio de la acción, de la previsión, el interés y la eficacia. A este respecto comenta Hans Jonas que:

“el programa baconiano – 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 – ha carecido desde el principio, en su realización por parte del capitalismo, tanto de la racionalidad como de la justicia con las que de suyo hubiera sido compatible”<sup>248</sup>.

Mientras que para los griegos el empeño por descubrir la regularidad natural tenía como finalidad la adaptación, y no tanto el control o dominio técnico, en la modernidad se acentúa el principio “saber es poder”, y descubrir la regularidad y leyes naturales es cuestión de descifrar el lenguaje (matemático) en el que el gran libro de la naturaleza está escrito.

La ciencia europea optó por un rumbo de dominio en el que la matemática propició un mundo en el que todo fuese calculable. Esta apuesta por la exactitud se encontraba ya en Descartes (como regla de la inteligencia, no como propiedad del mundo). La cultura moderna apuesta por la medida, la planificación y el control, la voluntad de poder, en definitiva. Para poder hay que medir y lo que no sea mensurable se reprime o silencia – así se explica por ejemplo el desprecio por las cualidades secundarias –. Con estas restricciones se va consolidando el espíritu de una nueva época, de una nueva

---

<sup>247</sup> J. Luis González Quirós *El porvenir de la razón en la era digital* Madrid. Síntesis. 1998 pp 21-22 y Jonas, H. PR, pp 163-164 la responsabilidad por lo que se ha de hacer: el deber del poder.

<sup>248</sup> Cfr. Jonas, H. PR p.233. Confróntese, Bacon, F., *Novum Organum*, Losada, Buenos Aires, 2004. “Ciencia y poder humanos coinciden en una misma cosa, puesto que la ignorancia de la causa defrauda el efecto” p. 2

relación del hombre con el mundo<sup>249</sup>. El hombre moderno desea que las cosas se reduzcan a su método, que lo que haya sea lo que ordena la razón. No es la comprensión lo que le interesa sino el dominio. Así pues, se sustituye una ontología de substancias, esencias y cosas (tal como la aristotélica) por una ontología de átomos, leyes y fuerzas donde sólo caben máquinas. Se abre, en definitiva, el camino para la unión de la técnica y la ciencia.

Los científicos y pensadores pusieron el rumbo no a la comprensión sino a un dominio técnico del mundo. Y lo hicieron porque las actitudes de los hombres frente a la naturaleza habían cambiado profundamente. La naturaleza ya no es el reflejo del orden divino ni el alma del mundo, sino el torbellino de la movilidad más o menos sujeto a reglas y leyes. La naturaleza ya no es el jardín o paraíso en el que vivir, sino una especie de inmenso taller<sup>250</sup> de ilimitados recursos, una máquina, una construcción. El lugar donde el hombre puede construir un refugio donde sentirse seguro y pueda ponerse a salvo de una naturaleza hostil. En este contexto la tecnociencia pasa a considerarse como un saber de salvación, se transformó en la única salida concebible al miedo de estar perdidos en un universo sin referencias ni señales. Con esta visión técnica de la naturaleza se hace difícil, cuando no imposible una *relación responsorial* entre el hombre y la naturaleza – tal como propone Jonas, y ésta es otra de las razones de su enfática crítica a la modernidad--, la naturaleza como conjunto de vivientes que en su vulnerabilidad interpela al hombre para que se haga cargo de ella.

La ciencia del s. XXI esta siendo ante todo, el arte de reemplazar la naturaleza, y su creciente artificialización como se advierte sobre todo en el ámbito de las paradigmáticas tecnologías informática y genética. A juicio del prof. Sanmartín estamos inmersos en una “tercera fase” en lo que concierne a nuestras relaciones con la naturaleza. En una primera seríamos un elemento más de la naturaleza, sujetos a los mismos mecanismos evolutivos que los restantes seres vivos. La segunda fase se inicia con el nacimiento y desarrollo de una técnica que posibilitaría a los seres humanos la independencia de la naturaleza gracias a su dominio. En el dominio de la naturaleza jugarían un papel crucial los elementos mecánicos y en especial las máquinas. Esa progresiva independencia se consigue gracias al reemplazo de funciones por un equivalente mecánico. Junto a esas técnicas mecánicas ha habido otras que

---

<sup>249</sup> “El análisis – dice Jonas-- es la característica que distingue la investigación desde el siglo XVII, concretamente el análisis de la naturaleza eficiente en su factores dinámicos más simples. Estos factores se expresan en valores uniformes y cuantitativos tales que se pueden incluir, conectar y transformar en ecuaciones. El método analítico presupone por tanto una reducción ontológica original de la naturaleza que precede a la aplicación a la misma de las matemáticas o de otras formas simbólicas.” Cfr. Jonas, H. *PV*, p 266.

<sup>250</sup> “El símil del “taller de la naturaleza”, al que la ciencia debe dirigir sus miradas para aprender de su modo de proceder, es una expresión popular de la idea de que la diferencia entre natural y artificial, tan fundamental para la filosofía clásica, había perdido su sentido” en Jonas, H. *PV* p 269 y continua, “No reconozco diferencia alguna”, escribe Descartes, “entre las máquinas que construyen los artesanos y los cuerpos que la naturaleza misma ha formado (...) las reglas de la mecánica pertenecen a la física, de suerte que todos los seres contruidos mediante artificio son, de acuerdo con tales reglas, naturales”, esa era la verdadera visión de la naturaleza de Descartes, su fuerte confianza en la ciencia le lleva a decir “Dadme materia y movimiento y haré de nuevo el mundo” Descartes, R. *Principios de la filosofía* trad., y notas de Quintás, G. Alianza, Madrid.. 1995, IV, art. 203

pretendían reproducir estructuralmente en laboratorio elementos naturales. Así la ciencia moderna está ligada a la activa modificación de las cosas en dos sentidos, en el laboratorio y en la naturaleza, en la pequeña escala del experimento realizado en laboratorio, que posteriormente se extrapolaba a la naturaleza. La química ha sido paradigmática en el intento de reproducir artificialmente en laboratorio elementos naturales. Finalmente nos hallamos en la tercera fase, donde el ideal de síntesis de la química se extrapola a otros ámbitos técnicos. Ese ideal se ha combinado con el deseo de inventar característico de las técnicas mecánicas y las técnicas biológicas de mejora de animales y plantas. El resultado ha sido el desarrollo de técnicas cuyos productos tratan de reproducir estructuralmente componentes naturales, con el inconveniente de haber nacido fuera de la fina red en que la naturaleza consiste y los riesgos consiguientes para los ecosistemas.<sup>251</sup>

Frente a las innegables posibilidades y beneficios que reportan las innovaciones tecnológicas, los riesgos de accidentes nucleares y químicos, contaminación persistente del medio ambiente, deterioro de la capa de ozono, hambruna, cambios climáticos, crisis económicas y sociales, etc., son todos ellos riesgos que tienen que ver con el desarrollo técnico, y que ponen en tela de juicio la idea misma de “progreso”<sup>252</sup> Ciertamente, esta situación no es inédita en la historia; pero, los riesgos no fueron tan impresionantes ni las posibilidades de futuro tan abiertas e imprevisibles como lo son hoy día.

Las continuas y vertiginosas innovaciones tecnológicas están dando lugar a lo que se ha dado en llamar “cultura del riesgo”<sup>253</sup>. Hans Jonas llama la atención sobre esta nueva situación, ciertamente en otras épocas ha habido cambios técnicos<sup>254</sup>, pero quizás, los riesgos nunca fueron tan impresionantes ni las posibilidades tan imprevisibles. Las potenciales transformaciones no afectan sólo a la naturaleza

---

<sup>251</sup> Sanmartín, José, *Tecnología y futuro humano*, Anthropos, Barcelona.1990 pp.15-16

<sup>252</sup> La cuestión del progreso es tratada por Hans Jonas en varios apartados de su obra *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder, Barcelona, 1995 que se titulan: “la utopía y la idea de progreso” p. 264; “el progreso en la ciencia y en la técnica” donde aborda aspectos como: el progreso científico y sus costes, el progreso técnico y su ambivalencia moral. pp. 269-272

Domingo Moratalla, T. apunta que “la técnica vive del progreso, pero no ya como meta, sino como algo inscrito en su interior, va siempre a más, siempre más difícil, más complejo. Además nunca el poder otorgado al hombre fue mayor. Nunca el hombre se sintió tan poderoso y creador. Ahora estamos en disposición de modificar la constitución humana, por lo menos estamos abiertos a esa posibilidad. Ya no se trata de un sueño fantástico” en T. Domingo Moratalla “El mundo en nuestras manos. La ética antropológica de Hans Jonas” en *Diálogo Filosófico* (49) 2001 p.43

<sup>253</sup> Beck, U, *La sociedad del riesgo* Paidós, Barcelona. 1998, pp. 19-20; también del mismo autor *Políticas ecológicas en la sociedad del riesgo. Antídotos. La irresponsabilidad organizada*, El Roure, Barcelona, 1998; y sobre este mismo tema resulta muy interesante López Cerezo, J. A. y Luján, J.L., *Ciencia y política del riesgo* Alianza, Madrid, 2000; Lagadec Patrick, *La civilisation du risque*, Seuil, París, 1981; VVAA, “¿Hacia una sociedad del riesgo?”, *Revista de Occidente*, (monográfico sobre el tema), nº 150, Madrid, 1993.

<sup>254</sup> Como dice Morris Berman, “no es que la tecnología hubiera sido algo nuevo en el s. XVII el control del medio ambiente por medios mecánicos, en forma de molinos y arados, es casi tan antiguo como el *homo sapiens* mismo. Pero la elevación de ese control a nivel filosófico fue un paso sin precedentes en la historia del pensamiento” Cfr., Berman, M *El reencantamiento del mundo*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile,1989, p.31

sino también a la imagen del hombre, a las formas de vida, a las cosmovisiones<sup>255</sup>. Es necesario reflexionar sobre los retos, implicaciones, problemas y consecuencias que plantea la tecnociencia a la filosofía; y Jonas además entendió que era el único modo de abordar las cuestiones éticas, antropológicas y metafísicas. Fueron estos uno de los mayores logros de su obra.

Señala Jonas que para los antiguos la potencia era limitada y el mundo en cambio, era infinito<sup>256</sup>. Como ejemplo el de la ciudad griega, que era un enclave rodeado por un entorno amenazador de bosques y selvas. Hoy la situación se ha invertido y la naturaleza se conserva en parques rodeados de civilización y tecnología. La ética hoy debe tener en cuenta las condiciones globales de la vida humana y de la misma pervivencia de la especie.<sup>257</sup>

El carácter acumulativo de los desarrollos técnicos tal como indica Jonas, hace que “los desarrollos puestos en marcha por la acción tecnológica con vistas a metas cercanas tienden a hacerse autónomos, esto es, a adquirir su propio dinamismo inevitable; es éste un factor espontáneo en virtud del cual tales desarrollos no son sólo, como se ha dicho, irreversibles, sino que también empujan hacia delante, sobrepasando la voluntad y los planes de los agentes. Lo que una vez ha comenzado nos arrebató el control de la acción, y los hechos consumados que aquel comienzo forjó se convierten acumulativamente en la ley de su continuación.”<sup>258</sup>

Las dimensiones globales de técnica<sup>259</sup> y ámbito de aplicación afectan al planeta (espacialmente) y pone en peligro a las generaciones futuras (temporalmente). La naturaleza y el ser humano están amenazados. La nueva técnica rompe con el antropomorfismo de épocas anteriores, ahora la preocupación por el bien humano no puede quedar desvinculado del bien natural. La ética ecológica – de la que Jonas es pionero – es un buen indicador de esta preocupación e ineludible exigencia <sup>260</sup>

---

<sup>255</sup> Si hay algo que define nuestra época de las anteriores, es el auge de la tecnología y su capacidad de configurar el mundo. En ninguna otra civilización ha representado la tecnociencia un papel constitutivo tan fundamental como en la nuestra. Como señala acertadamente René Dubos, “no sólo vivimos en una civilización tecnológica; estamos siendo conformados biológica y mentalmente por fuerzas tecnológicas” en Dubos, René, *Un dios interior*, Barcelona, Salvat, 1986

<sup>256</sup> Esta cuestión de las diferentes concepciones de la técnica antigua y moderna es desarrollada por H. Jonas en un ensayo titulado “*Acercas del uso práctico de la teoría*” que forma parte de la obra *El principio de vida. Hacia una biología filosófica*. Trotta. Madrid., 2000 pp 253-276 Sobre este mismo asunto pueden confrontarse los epígrafes *Técnica premoderna* y *Técnica moderna* en TME, pp. 16-19

Paul Ricoeur, en este sentido, afirma: “el hecho novedoso es que ahora el hombre se ha convertido en una amenaza para sí mismo, al poner en peligro la vida que le sostiene y la naturaleza al abrigo de la cual erigió antaño el recinto de sus ciudades” Ricoeur, P, epílogo a Frederic Lenoir, *Le temps des responsabilités*, Fayard, 1991

<sup>257</sup> Alcoberro, Ramón, “lecturas de Hans Jonas” (1903-1993) en [www.alcoberro.info](http://www.alcoberro.info).

<sup>258</sup> PR, p.73

<sup>259</sup> TME, p. 35

<sup>260</sup> Domingo Moratalla, T, “El mundo en nuestras manos. La ética antropológica de Hans Jonas” en *Diálogo Filosófico*, (49), 2001, p 46

Al referirse a la ambivalencia y automaticidad de la técnica moderna señala Jonas<sup>261</sup> que el poder tecnológico no sólo produce efectos negativos cuando se utiliza mal. Lo más llamativo es que cuando se usa bien puede tener efectos nocivos. No hay una técnica buena y otra mala. El peligro está en esa "técnica invisible", aparentemente inocua, incluso beneficiosa. Así afirma que:

"El peligro nuclear se halla incontestablemente presente y se construirán bombas atómicas susceptibles de provocar los mayores daños posibles. Sin embargo, estoy más atento a las cosas que hacemos sin intención mala, ni destructiva, sino de una manera del todo inocente. Por ejemplo, los piensos químicos han sido creados con un objeto bienintencionado, para mejorar el rendimiento de la economía agrícola y, de esta manera, la alimentación humana. Ahora bien, esta técnica pacífica es mucho más difícil de controlar; por el hecho de que está vinculada a numerosos intereses"<sup>262</sup>

Lo que se evidencia con la ambivalencia de la técnica moderna es la transformación en amenaza de la promesa de los progresos técnicos, pues tal como afirma Jonas resulta:

"que no sólo cuando se abusa de la técnica con mala voluntad, es decir, para malos fines, sino incluso cuando se emplea de buena voluntad para sus fines propios claramente legítimos, tiene un lado amenazador que podría tener la última palabra a largo plazo. Y el largo plazo está de algún modo inserto en la técnica. Mediante la dinámica interna que así la impulsa, se niega a la técnica el margen de neutralidad ética en el que sólo hay que preocuparse del rendimiento. El riesgo de "demasiado" siempre está presente en la circunstancia de que el germen innato del "mal", es decir, lo dañino, es alimentado precisamente por el avance de lo "bueno", es decir, lo útil, y llevado a su madurez. El riesgo está más en el éxito que en el fracaso... y sin embargo el éxito es preciso, bajo la presión de las necesidades humanas. Una apropiada ética de la técnica tiene que entender esta multivalencia interior de la acción técnica"<sup>263</sup>

Si antes el hombre ejercía su poder tecnológico sobre una naturaleza más o menos intacta. Hoy nos encontramos con una naturaleza afectada, ordenada y a la medida del ser humano. U. Beck describe esta situación como resultado

---

<sup>261</sup> HJ aborda la ambivalencia de los efectos de la técnica y automaticidad de sus aplicaciones en Jonas, H. TME, pp. 33-35

<sup>262</sup> "Sin espíritu de sacrificio, casi no hay esperanza" *Stern*. Conversación con Christine Calussen y Heinricha Jaenecke, 23 junio 1998 trad. de Alcoberro, Ramón, "Lecturas de Hans Jonas (1903-1993) en [www.alcoberro.info](http://www.alcoberro.info)

<sup>263</sup> Jonas, H., TME, pp. 33-34 En una conferencia de 1982 "Por qué la técnica moderna es objeto de la ciencia" comentaba a propósito de la ambivalencia de la técnica que, "la bendición de la ciencia, puede convertirse en maldición: el hermano Caín (la bomba) es malo, pero el hermano Abel (el pacífico reactor) también lo puede ser." Lecturas de Hans Jonas. Introducción a dos entrevistas "Sin espíritu de sacrificio, casi no hay esperanza" (1988) "Más próximos al desenlace fatal" en [www.alcoberro.info](http://www.alcoberro.info)

de dos procesos de tecnificación creciente: uno que actúa sobre la propia naturaleza y otro que flexiona sobre sus propios productos tecnológicos.<sup>264</sup>

Desarrollos teóricos posteriores han seguido el rumbo marcado por Hans Jonas, tal como se puede observar, por ejemplo, en la distinción que hace el sociólogo alemán U. Beck entre los peligros y los riesgos.<sup>265</sup> Mientras que antes los peligros eran naturales, externos y visibles; hoy los riesgos son producidos, artificiales. Otra diferencia, es que los peligros son catástrofes localizadas (tifón), mientras que los riesgos son catástrofes globalizadas (cambio climático). La tecnología se ha convertido ella misma en causante de riesgos, riesgos internos gestados en los laboratorios al margen de la opinión pública; invisible porque se originan en el gran complejo macrotécnico, donde parece surgir de manera espontánea y anónima dificultando la determinación de responsabilidad. La sociedad del riesgo teorizada por U. Beck está en perfecta consonancia con la llamada de atención que realizó Jonas sobre el creciente proceso de tecnificación de las sociedades postindustriales. De tal manera que si Jonas advertía de la potencial catástrofe a que se podía dirigir la civilización tecnológica, por su parte, U. Beck nos advierte de que los riesgos a que esta sometida la sociedad actual son cuantitativa y cualitativamente distintos de los peligros experimentados en sociedades anteriores y señala como causa la universalización de la tecnología. Los avances y descubrimientos tanto en genética, telemática y otros campos colocan a la ética y al derecho ante situaciones que hasta ahora no se habían regulado.

La tecnología contemporánea puede despertar fascinación por la capacidad de transformación que genera, por hacer posible la construcción de un mundo a la medida del hombre. Pero también, el inmenso poder tecnológico despierta desasosiego por promover cierto desarraigo y deshumanización<sup>266</sup>.

---

<sup>264</sup> Beck, U, *La sociedad del riesgo*, Paidós. Barcelona, 1998, pp. 199-200

<sup>265</sup> Beck, U., Giddens, A., Lash, S., *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética*, Alianza, Madrid, 1997, pp19-20. Por su parte, L. Winner distingue ente impactos y riesgos, siendo los riesgos potenciales o posibles peligros o daños; mientras que los impactos son los efectos inexorables, y no siempre deseables, que la aplicación de una tecnología producirá. Winner, L., *La ballena y el reactor. Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*, [1986] Gedisa, Barcelona, 1987, pp. 26-32.

Sostiene Ulrich Beck, para identificar la transición de la sociedad industrial “clásica” a la sociedad del riesgo: la falta de un seguro privado de protección para los proyectos industriales y tecnocientíficos, la existencia de riesgos no asegurables en el mercado capitalista de seguros y reaseguros es lo que caracteriza la sociedad del riesgo. Y esto es lo que sucede con los riesgos derivados de la energía nuclear, del cambio climático provocado por el “efecto invernadero”, o de la manipulación genética. Cfr., Beck U., “Teoría de la sociedad del riesgo” en Beriain J., (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1996, p. 209

<sup>266</sup> Sobre las actitudes que despierta la tecnología he seguido las señaladas por Lidia Feito Grande “La técnica y el ser humano” en *Diálogo Filosófico* (49), 2001, pp 9-12. Por su parte, J. Sanmartín ofrece una buena ilustración de la polémica entre *tecnofanáticos* y sus detractores. Polémica más presente en el ámbito anglosajón que en el nuestro. Sanmartín, José *Tecnología y Futuro humano*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp, 57-67 Se suele argüir que en la defensa del orden simbólico (cultura, historia, sentido, etc.) asoma de una manera subrepticia la actitud tecnofóbica. Y en la dirección opuesta, la defensa de la tecnociencia subrepticiamente están defendiendo un cierto nihilismo, que como mínimo, les autoriza a una libertad experimental absoluta y sin límites, ante la falta de sentido. Pero, lo que realmente se está cuestionando más allá de está discusión ideológica, que enfrenta, por un lado, a los defensores de la dimensión simbólica, es decir, la técnica no se puede comprender obviando su finalidad y sentido, y por otro lado, los tecnófilos, que se califican de nihilistas por entender que no precisa de más sentido que el establecido en la estrategia

Ante todo ello, la actitud de Jonas está lejos del optimismo tecnológico. El optimismo tecnófilo asimila el deber-hacer al poder-hacer, y, por tanto, niega la existencia de problemas éticos que puedan surgir en la relación entre el poder-hacer y el deber-hacer. Cabría apuntar como razones para tal optimismo, el hecho de que la tecnología permite la transformación del entorno natural para satisfacer las necesidades humanas y la construcción de modelos socio-culturales. Y tal actitud niega el determinismo tecnológico, es decir, que la tecnología determine inexorablemente la sociedad y la cultura, por el contrario sostendría que le hombre gobierna y controla la técnica, así como los fines para los cuales ésta se aplica.

Sin embargo, Jonas tampoco cae en el pesimismo tecnológico. Está lejos de los que mantienen tal actitud, para los cuales la determinación absoluta por parte de la tecnología no abre ni ofrece nuevas posibilidades sino que cierra el horizonte de actuación humana, creando una fuerte dependencia. Además, supone una amenaza que puede destruir valores culturales o morales específicamente humanos. Consideran la tecnología una amenaza para la libertad. La tecnologización total de la vida puede resultar opresiva y asfixiante para el ser humano.

La tecnología ni puede considerarse heterónoma, ni tampoco completamente autónoma. En cuanto a la primera, postura heterónoma, consideran los partidarios de esta postura que las decisiones técnicas están basadas en los intereses y deseos humanos. Las decisiones tecnológicas no son autónomas, no son independientes del proceso de investigación. Esta postura reconoce la influencia de la tecnología pero no hasta el punto de la determinación absoluta, además reconoce la libertad de decisión socio-cultural como determinante del propio curso y desarrollo tecnológico. Considera que no es posible renunciar al uso y ventajas o posibilidades que ofrece la tecnología y para evitar riesgos propone un control social de la tecnología.

En cuanto a la segunda, la postura autónoma considera que la tecnología posee una lógica y racionalidad propia, y que el desarrollo tecnológico se basa en fuerzas que son independientes de los intereses y deseos humanos, es decir, el desarrollo autónomo de la tecnología escapa al control del ser humano. Esta postura es compatible con el determinismo tecnológico, según el cual el grado de dependencia de los seres humanos con relación a la técnica es tal que ésta determina la sociedad y la cultura. Como por ejemplo ocurre con las tecnologías de la información y telemáticas, crean realidades virtuales, no sólo modifican el mundo que está ahí sino que alteran, precisamente, el modo de hacerlo estar ahí, el modo en el que hasta ahora hemos considerado como la manera natural de captar la realidad. Las consecuencias socio-culturales de la digitalización y redes telemáticas<sup>267</sup>, aún están por descubrir.

---

investigadora; pues bien, lo que está en juego más allá de esta polémica es la imagen y sentido del ser humano. También, González Quirós, J. L. ofrece una interesante y amena explicación de acerca de los prejuicios antitecnológicos. Op. Cit., pp 25-32

<sup>267</sup> Sobre las tecnologías de la información y las comunicaciones Javier Echeverría *Cosmopolitas domésticos* Anagrama. Barcelona, 1995 y también del mismo autor, *Telepolis*, Anagrama, Barcelona, 1994

No sólo condicionan o determinan las nuevas formas de acceder a la realidad, también, abren nuevos caminos, perspectivas y posibilidades.

Frente a todo ello, la actitud responsable defendida por Jonas rebate el imperativo tecnológico

“Nosotros tenemos que decir hoy: debes, puesto que haces, puesto que puedes; es decir, tu enorme poder está ya en acción”<sup>268</sup>.

Es decir, el enorme poder tecnológico capaz de destruir la biosfera reclama un deber de actuar con precaución y responsabilidad. Progreso con precaución frente a la incertidumbre tecnológica es la fórmula que mejor expresa la posición jonasiana en este punto. Contrariamente a lo que algunos han sostenido, nosotros mantenemos que la filosofía de Jonas no es “tecnófoba”, más bien, hay que decir que surge contra los excesos tecnológicos, aquellos pueden entrañar efectos inicialmente desapercibidos y que pueden ocasionar daños irreversibles a gran escala.

Como vemos, el problema tal como lo plantea Jonas se transforma así en una crítica a la idea de progreso tecnológico. Su llamada a la responsabilidad se vuelve algo perentorio y urgente, antes de que los desarrollos puestos en marcha por la acción tecnológica – en los que aprecia Jonas un dinamismo inevitable, un cierto determinismo tecnológico subyacente que empuja la ola del progreso en un ir siempre hacia delante sobrepasando la voluntad y los planes de los agentes---, acabe instrumentalizando totalmente a los seres humanos.

#### 4.4.- Revisión de la idea de progreso: de la bondad del progreso al progreso de la bondad

El sueño ilustrado de un progreso técnico ilimitado que procure abundancia y bienestar para el mayor número de personas esta en entredicho. La idea misma de progreso se cuestiona. Ya no vale un “progreso ciego”, huérfano de valores que oriente su desarrollo. Tampoco vale el viejo paradigma del progreso que nos dice: más es siempre mejor. Ahora sabemos que hay progresos que son retrocesos. Es necesario plantearse qué técnica queremos, y si estamos dispuestos a asumir sus riesgos. La tecnología transforma el medio natural pero también las ideas que lo mantienen. El poder tecnológico cuestiona radicalmente las creencias que hasta ahora han prevalecido; se cuestiona la imagen misma del hombre. Por ello es labor de la ética proporcionar criterios que sean capaces de hacer frente a la destrucción de cierta imagen del hombre. Las modernas técnicas ponen en peligro más allá de este o aquel recurso natural, más allá de los seres humanos concretos, incluso la idea de humanidad tal y como la hemos conocido. Se trata de un cuestionamiento radical, no sólo del mundo que el hombre construye, sino del puesto del hombre en el mundo. Como señala la profesora Lidia Feito, “una técnica que se aparte de los fines humanos y que se automatice y esclavice al ser humano, no es defendible pues, estaría consiguiendo eliminar aquello que le proporciona sentido. En cuanto fuente de todo valor y fin en sí mismo, el ser

---

<sup>268</sup> PR., p. 211.

humano es el que, precisamente por su ineludible condición moral, no puede escapar a su responsabilidad. Así pues, es necesario un acercamiento a la tecnología que tome en cuenta el carácter propiamente técnico del ser humano, que sea no una mera producción de artefactos, sino un saber hacer, lo cual introduce necesariamente una valoración moral, y, así lograr una articulación entre el ser humano y sus creaciones técnicas.”<sup>269</sup>

Los riesgos asociados al desarrollo tecnológico han hecho necesaria la revisión de la idea de progreso. No se debe confundir la bondad de los progresos con el “progreso de la bondad”. Sin embargo, la técnica moderna y su “soberano devenir” colocan nuestra vida en un incesante dinamismo dirigido hacia el futuro. La supuesta bondad del progreso científico-técnico es cuestionada por Hans Jonas:

“Algunos saludan jubilosos la ola que nos arrastra y no se dignan preguntar: “¿A dónde vamos?”: celebran por sí mismo, el infinito avance de la vida hacia lo siempre nuevo y desconocido, el dinamismo como tal. Ahora bien, que el cambio sea un valor dependerá sin duda de qué tipo de cosa sea la que cambia (incluso prescindiendo de hacia dónde se dirija ese cambio), y esta sabiduría básica tiene que ser definible de algún modo como aquella naturaleza del “hombre en cuanto hombre””<sup>270</sup>

Y en otra ocasión, señala,

“¿Podría ser que la modernidad haya sido un error que deba ser rectificado? ¿El camino que nos hemos marcado, gracias a esa alianza entre progreso científico y tecnológico y aumento de la libertad individual, es el bueno? ¿La época moderna habrá sido, desde un cierto punto de vista, un error que no debe proseguir?”<sup>271</sup>.

Así pues, Jonas apunta, decididamente, la necesidad de plantear la pregunta por los fines, es más, con la amenaza de la catástrofe ante nuestros ojos, resulta una cuestión impostergable. Sin embargo, reconoce que es difícil frenar la marcha del saber, “el uso de la teoría misma es imparable, pues parar su uso querría decir parar la teoría misma, y no nos está permitido detener la marcha del saber: si no a causa de las ganancias que el saber proporciona, sí en cualquier caso en atención a los costes que supondría esa detención.”<sup>272</sup> La ciencia es teoría y praxis simultáneamente por eso resulta difícil una teoría que se haga cargo de los fines de la práctica científica. Con otras palabras, se debe limitar los experimentos científicos en atención a sus consecuencias que podrían ser irreversibles y nefastas; pero no cabe limitar la investigación científica. Pues la propia ciencia proporciona a la filosofía una valiosa indicación para la teoría del hombre, de modo que podamos saber algo acerca de la naturaleza del hombre, y a través de ella incluso algo acerca de la naturaleza. Pero como señala nuestro autor:

---

<sup>269</sup> Feito Grande, Lidia, “La técnica y el ser humano” en *Diálogo Filosófico* (49), 2001, p. 17

<sup>270</sup> PV, pp. 274-275

<sup>271</sup> “Más próximos al desenlace fatal”, *Der Spiegel*, Conversación con Matthias Matussek y Wolfgang Keden. 11 mayo 1992. ; Traducción de Ramon Alcoberro en <http://www.alcoberro.info/jonas2.htm>

<sup>272</sup> Op., cit., p. 276

“sería sumamente útil y muy necesario saber acerca de los fines. Hasta que llegue ese momento tendremos que vivir con nuestra pobreza, y quizá podamos consolarnos recordando que ya una vez el “sé que no sé nada” se reveló como un comienzo de la filosofía”<sup>273</sup>

Se trata de armonizar el desarrollo científico y los avances tecnológicos con un progreso verdaderamente humano. Como dice el profesor Pérez Tapias, “se trata de no dejarse apresar en el dilema, falso por mal planteado, de si *progreso sí* o *progreso no*, sino de resolver la cuestión relativa a *qué tipo de progreso* ha habido y cuál nos interesa que haya en el futuro”, para al plantearse “*el progreso necesario desde la reflexión ética*”: “se trata de ir hacia un concepto *no mitificado de progreso*, el único que permite articular un *sentido verdaderamente humano* respecto a la historia”<sup>274</sup>

De la Ilustración hemos heredado la idea de que el progreso científico y técnico es un elemento decisivo para el bienestar de la humanidad, pero a diferencia de otras épocas hoy sabemos muy bien lo que puede dar de sí el desarrollo tecnológico, sabemos que el reto fundamental para la sociedad de nuestros días es el desarrollo sostenible, no un mero desarrollo económico y de abundancia material a cualquier precio, sino un desarrollo compatible con la sociedad y el medio natural que haga posible una vida digna. Que esto sea posible dependerá, en gran medida, de nuestra participación en las decisiones que hayan de tomar en el ámbito de la política científica y tecnológica, sino no como expertos sí, al menos, como ciudadanos a los que los avances tecnológicos nos van a afectar. Igualmente, dependerá de que se actúe con diligencia y eficacia contra aquellas innovaciones tecnológicas nocivas, que es preciso prevenir y corregir en cuanto surjan. Como será el futuro dependerá de las decisiones que se tomen hoy en el ámbito de la política científica y tecnológica. Sabemos que no hay recetas ni panaceas que garanticen el éxito. Si ya no es posible el optimismo ilustrado, sí, al menos, es posible el realismo ilustrado, sabemos que el poder de la acción tecnológica puede hacer realidad los deseos más ambiciosos, que el futuro no está garantizado, quizás nunca lo estuvo, pero no es menos cierto que hoy está más incierto que nunca. Por eso mismo se debe reconocer con Jonas, la necesidad de agudizar el sentido de la responsabilidad.

La caracterización que hace Jonas de las técnicas del ADN recombinante o “ingeniería genética”, que permiten “recortar y pegar” material genético de unos organismos en otros, surgiendo así genomas (y organismos) artificiales que la naturaleza nunca habría llegado a producir nos va a permitir ilustrar como la prometéica tentación de experimentar con genes pone en juego nuestra propia “imagen”; así como su crítica al imperativo tecnológico, según el cual, todo aquello que es factible tecnológicamente debe hacerse. A su juicio detrás del imperativo tecnológico se esconde un ciego determinismo que empuja de manera incesante la ola del progreso en un continuo ir hacia delante, sin reparar en los perjuicios, los riesgos y los peligros que se evidencian en algunos casos extremos de manipulación genética.

---

<sup>273</sup> Op., cit., p. 277

<sup>274</sup> Pérez Tapias, J. A, *Filosofía y crítica de la cultura*, [1995] Trotta, Madrid, 2000, pp, 273-274

El problema es como responder a este casi irresistible progreso expansivo, cómo imponernos voluntariamente barreras de responsabilidad para no quedar dominados por nuestro propio poder tecnológico. Cómo hacer frente a ese determinismo meliorista de la investigación científica, puesto que ya no se trata sólo de asumir los riesgos inherentes al desarrollo tecnológico, sino que como señala Jonas; “la pregunta ya no es qué necesita la sociedad, sino a qué está obligada por nuestro mandato, más allá de toda necesidad”<sup>275</sup>

El progreso tiene un interés reconocido socialmente, la investigación y la experimentación con sujetos humanos son instrumentos necesarios para el progreso; y por tanto, la investigación científica se ha convertido en una tarea prioritaria. Aunque, como dice Jonas, la pretensión meliorista no es algo necesario sino facultativo. Su postura rechaza como una imposición necesaria el meliorismo y la eugenesia, pero no la investigación genética con fines terapéuticos, o con el fin de curar enfermedades<sup>276</sup>.

El análisis jonasiano de esta paradigmática tecnología genética podría ser abordado atendiendo a los siguientes puntos:

- a) el *objetivo* de la investigación es predominantemente práctico desde el principio, sin que ello suponga la negación absoluta de un interés teórico, pero lo que se pretende es desarrollar una capacidad para la fabricación de algo que podría ser útil para la medicina, la agricultura (transgénicos) y otras cosas, surgiendo el eventual beneficio para la teoría como un efecto secundario del éxito práctico. La “recombinación” – dice Jonas – no es otra cosa que novedad provocada por el hombre, es decir, la síntesis de nuevos organismos. Obsérvese que ya no se trata de una teoría y su curiosidad desinteresada, no se trata de un conocimiento de lo que es, sino de un conocimiento que prueba lo que *podría* ser. Nadie duda que el verdadero atractivo de estas prácticas reside en saber que podríamos *hacer* con estas

---

<sup>275</sup> Cfr. TME, p. 86

<sup>276</sup> TME, pp, 72-75; Sobre los problemas que plantea el tratamiento del hombre como objeto de la técnica: a) la prolongación de la vida por medios por medios artificiales, b) el control de la conducta, de la mente mediante agentes químicos u otras técnicas médicas, c) la manipulación genética. Véase, PR, pp. 49-54 En TME también podemos encontrar la reflexión jonasiana sobre la experimentación con seres humanos, las cuestiones esenciales sobre la clonación: “¿Qué se consigue con la clonación?, ¿por qué hay que conseguirlo, es decir, que motivos hay para desearlo? ¿debe ser conseguido, es decir el objetivo es aceptable o rechazable?”. Además de su crítica a los excesos tecnológicos y las posibilidades extremas a que puede conducir, tal como recoge apoyándose en la enumeración que hizo el profesor Leon Kass: “1) Réplica de individuos de gran genio o belleza, para mejorar la especie o para hacer la vida más agradable. 2) Réplica de sanos para evitar el riesgo de enfermedades hereditarias contenido en la lotería de la recombinación sexual. 3) Posibilidad de grandes series de sujetos de la misma herencia para estudios científicos sobre la importancia relativa de lo innato y el entorno en diversos aspectos de la actividad humana. 4) Proporcionar un hijo a un matrimonio estéril. 5) Proporcionar un hijo a alguien con un genotipo de elección propia: de un famoso admirado, de un fallecido querido, del conyuge o de sí mismo. 6) Control sexual de los futuros hijos: el sexo de un clon es el mismo que el de la persona de la que precede el núcleo celular implantado. 7) Producción de equipos de sujetos idénticos para utilizaciones especiales en la guerra y la paz (espionaje no excluido). 8) Producción de copias de embriones de cada persona, congelación hasta que sea necesaria como reserva de órganos para trasplante a su gemelo de idéntica herencia.9) Batir a los rusos y los chinos, no dejar que se produzcan lagunas en las clonaciones?” Véase, TME, pp.123-124. Sobre las cuestiones del estatuto ético del embrión humano, la ingeniería celular y tisular, la dignidad como fundamento de los derechos, y la biotecnología y sus implicaciones ético-jurídicas, puede verse en Mayor Zaragoza, F., y Alonso Bedate, C., (coords.), *Gen-Ética*, Ariel, Barcelona, 2003.

nuevas criaturas, en su promesa práctica preconcebida. Esta promesa o deseo determinado específica de antemano el proyecto, por ejemplo, qué gen de una especie hay que escoger para implantarlo en la maquinaria genética de otra. Es decir, que ya no se trata de una investigación libre orientada a la verdad, sino de una ingeniería encaminada a la búsqueda de efectos, cuyos resultados, en consecuencia con esa lógica, han sido declarados patentables.

- b) En cuanto al *método* de investigación se convierte en productor de las entidades mismas de las que se busca el conocimiento y cuya utilidad ha de ser puesta a prueba. Sin duda, la moderna ciencia natural hace mucho que salió de su ámbito puramente contemplativo, pero el presente caso da un paso más, para descubrir de lo que son capaces esos seres primero hay que crearlos, demostrar su mera posibilidad a través del hecho consumado. Con lo cual el investigador teórico se convierte en creador práctico en el acto de la investigación misma. Aquí el “experimento”, a diferencia del papel limitador en la investigación anterior, coincide con la producción del objeto de investigación. El proceso de conocimiento se convierte en un proceso creador<sup>277</sup>, pues aquí ningún modelo de simulación puede servir, sólo seres reales en plenitud, que puedan demostrar y ejercitar su capacidad.
- c) Las *entidades* así producidas, a diferencia de otros artefactos, no son inertes y activas tan sólo por mediación humana, sino vivas, es decir, activas por sí mismas, son autónomas, autorreproductiva y espontáneamente interactiva con otra vida. Tal como advierte Jonas, “los errores mecánicos son reversibles. Los biogénéticos son irreversibles”<sup>278</sup>. Lo que tiene su comienzo en el laboratorio no sólo crea una nueva entidad, un nuevo *agens*, que puede alterar el equilibrio de las cosas; experimentalmente primero, pero después, una vez liberado por accidente o intención, con consecuencias quizás irrevocables. La toma de conciencia de este amenazador y potencial peligro condujo a la comunidad científica a adoptar voluntariamente una moratoria con el fin de elaborar los riesgos

---

<sup>277</sup> Como apunta el prof. Maceiras “la tecnología ha recubierto por entero las parcelas relacionadas con la vida biológica y también con la muerte de los seres humanos. En forma bien positiva, la medicina y las tecnologías biosanitarias y sus aplicaciones no sólo prolongan la vida, sino que la hacen más humana a través de una tecnificación que, sin violencia, la ennoblecen. Pero todo ello lleva anejos problemas morales nada desdeñables porque se va alumbrando, bien recibido por todos, un *nuevo sentido* del ser humano, que se distancia del que tiene en cuenta sólo lo que Dios, para el creyente, o la naturaleza, para el no creyente, le han otorgado. La vida y la muerte quedan, cada día más, vinculadas a la tecnología biosanitaria no siendo ya fácil la afirmación del nacimiento como *origen natural* de la vida, ni la muerte como su *fin natural*. Y el signo de una sociedad modernizada radica en logros como programar los nacimientos y el sexo de sus miembros, organizar los trasplantes de órganos, promover el enriquecimiento genético, etc. Como consecuencia psicológica de los avances en el terreno de la salud, nuestras sociedades se caracterizan por una cierta *conciencia de inmortalidad* [...] De todo cuanto mejore nuestra vida presente no discutimos su validez moral. Pero lo cierto es que ese meliorismo aparta de lo natural para confiar en lo técnico con no pocas consecuencias, tanto en la percepción moral de los hechos como en las previsiones políticas de los Estados.” En Maceiras Fabián, M., “Tecnociencia y Política de Derechos Humanos” en Graciano González R. Arnaiz (coord) *Derechos Humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 111

<sup>278</sup> TME., p. 142

y elaborar unas normas de seguridad<sup>279</sup>. En este sentido nos recuerda que el ser humano es fundamentalmente no sólo un ser abierto a la novedad, sino también a la ambivalencia inherente de un ser capaz de lo mejor y más nobles proezas como de lo peor. Jonas contrario a todo meliorismo<sup>280</sup> cifra su esperanza sobre estas ambiguas potencialidades del ser humano. La finalidad de la tecnología genética en vegetales y animales es la búsqueda de la excelencia, sin embargo ese criterio no puede aplicarse a los seres humanos<sup>281</sup>. Por eso condena toda tentativa de fijación unilateral (clonación de genios) como malvada en sí, porque a su juicio le parece que con ello se quiere poner fin a esa ambigüedad constitutiva de la naturaleza humana<sup>282</sup>.

Eso que él quiere preservar es precisamente la apertura a la novedad que caracteriza al ser humano, gracias particularmente a la natalidad y a la imprevisible llegada de nuevos individuos. La posición de Jonas se acerca en este punto a la de H. Arendt al otorgar a la natalidad un sentido ontológico, como novedad radical, no sólo empieza otra biografía sino una nueva. H. Arendt une este enfático comienzo de la vida humana al hecho de que los sujetos agentes se autocomprendan capaces de empezar ellos mismos nuevas cadenas de acciones. Los seres humanos se sienten con libertad para actuar porque ya desde el nacimiento se marca la línea divisoria entre naturaleza y cultura, es decir, se marca un nuevo comienzo que permite diferenciar entre el destino por naturaleza de su organismo y el destino por socialización de una persona.

Con las manipulaciones e intervenciones genéticas sobre los humanos se pone en juego nuestra identidad y autocomprensión ética de la especie, así como una comprensión universalista de la moral. Ésta es la inquietud que Jonas expresa con la pregunta: “Pero ¿qué poder es éste (y sobre quién o qué)? Evidentemente, el poder de los de ahora sobre los que vendrán, que

---

<sup>279</sup> En 1974 biólogos moleculares del mundo entero se pusieron de acuerdo para aceptar una moratoria para algunos tipos de manipulaciones genéticas. Combinando diferentes tipos de genes animales con algunos tipos de bacterias, estuvieron a punto de crear formas de vida hasta hoy desconocidas. Algunas formas de vida, particularmente peligrosas, eran susceptibles de reproducirse. Paul Berg, de la Universidad de Stanford, era probablemente uno de los punteros en la investigación mundial en esta materia. Él fue quien animó la campaña de la moratoria. Escribió a muchos colegas para instarles a redactar la carta que abogara a favor de una moratoria para algunos tipos de experimentos con ADN recombinante. La carta se publicó en las revistas *Science* y *Nature* y la moratoria ha sido ampliamente respaldada. Cfr. Packard, V, *The People Saphers*, Futura, Londres, 1978, p. 305

<sup>280</sup> Confróntese, PR., p. 78, párrafo titulado “El meliorismo no justifica la apuesta total”

<sup>281</sup> Véase, *TME*, “¿Cuál puede ser la finalidad de una arquitectura que se libera de esta norma para inventar sobre el sustrato humano? Sin duda no crear al hombre... él ya está ahí. ¿quizá crear un hombre mejor (en lo orgánico)? Pero, ¿cuál sería la medida de lo mejor? ¿Mejor adaptado, por ejemplo? ¿Pero mejor adaptado a qué? Tropezamos con preguntas muy abiertas y enteramente metaécnicas en cuanto osamos poner una mano “creadora” sobre la constitución física del hombre mismo. Todas ellas culminan en una misma pregunta: ¿conforme a qué modelo?” *TME*, p. 114, y más adelante, al referirse a las crías de ganado la clonación permitiría replicar a los mejores ejemplares “Así, la perpetuación y multiplicación de la excelencia (=logro máximo) sería una de las principales razones para la clonación [...] sin embargo, consideraciones totalmente distintas se plantean en el ámbito humano”. *TME*, p. 123.

<sup>282</sup> Véase PR., el párrafo titulado “la ambigüedad forma parte del hombre” p. 348 y aquel otro, titulado “la naturaleza del hombre abierta al bien y al mal” p. 350

son los objetos indefensos de las decisiones previas de los planificadores de hoy. El reverso del poder actual es la servidumbre futura de los vivos frente a los muertos”<sup>283</sup> Con este pavoroso dramatismo aventura, Jonas, la situación de una tecnología genética que en el contexto de las sociedades liberales serían los mercados los que regidos por el interés de los beneficios y las preferencias de la demanda determinarían las decisiones eugenésicas.

Hoy, prácticamente, no queda ninguna rama de las ciencias naturales que no sean capaces de algún tipo de utilización técnica. La ciencia ha perdido su carácter puro o teórico; tal como señala Jonas:

“hoy la ciencia vive en gran medida del *feedback* intelectual que le da precisamente su aplicación técnica. En segundo lugar, de allí recibe sus mandatos: en qué dirección buscar, que problemas resolver. En tercer lugar, para solucionarlos y en general para su propio desarrollo utiliza una técnica avanzada: sus instrumentos físicos son cada vez más exigentes. En este sentido, hasta la ciencia más pura tiene una participación en los beneficios de la técnica, igual que la técnica los tiene de la ciencia. En cuarto lugar, los costes de equipamiento físico y de su manejo tienen que ser aportados desde fuera: la pura economía de la cosa exige la colaboración de la caja pública u otro patrocinio financiero, y tal fundamento del proyecto de investigación aprobado, aunque formalmente no esté ligado a contraprestación alguna, se produce naturalmente la expectativa de algún beneficio posterior en el terreno práctico.”<sup>284</sup>

Se ha llegado a tal punto, que muchas tareas están siendo determinadas cada vez más por intereses externos a la lógica de la ciencia o libre curiosidad del investigador. Sin menospreciar esos intereses externos -- a la lógica y libertad de investigación— sin los cuales no habría ciencia natural avanzada, pero tampoco el tipo de sociedad que vive de sus frutos. Parece que Jonas premonitoriamente adelantaba lo que habría de venir. En 1987 apuntaba y anticipaba en este sentido lo siguiente:

“la técnica ha pasado ya a manos comerciales e industriales, menos sensibles a los escrúpulos de los delicados científicos. Más exactamente: científicos menos delicados se han convertido en empresarios para la distribución lucrativa de los productos de sus investigaciones. Con ello la investigación se vuelve oficialmente asunto de mercado.”<sup>285</sup>

Todo ello nos debe hacer reflexionar sobre las relaciones entre el mundo de los negocios y el de la investigación. Frente a la instrumentalización de la investigación por la carrera hacia el beneficio económico, la ética – a la que

---

<sup>283</sup> Confróntese con Jonas, H., “Lasst uns einen Menschen klonieren” en *Technik, Medizin und Eugenik*, Francfort del Meno, 1985, pp. 165-168. Citado en Habermas, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002, pp.68-69

<sup>284</sup> TME, p 68-69

<sup>285</sup> TME, p 74

nos convoca la obra de Jonas— pone como centro de la reflexión la vida y no el mercado.

En base a todo ello condena la clonación alegando que quitaría a los individuos que nacieran esa posibilidad de saberse únicos, puesto que podrían saber desde el principio quienes son. Aunque, ciertamente, el genotipo no determina el destino de la persona; sin embargo, la cuestión de la identidad personal, es decir, la respuesta a la pregunta ¿quién soy yo? sólo es posible desde la ignorancia acerca de lo que voy a llegar a ser. En este punto manifiesta Jonas su oposición a la clonación aludiendo, en primer lugar al hecho de que la persona como ser encarnado se experimenta como algo natural, como la continuación de la vida orgánica de la que ha nacido la persona. La persona vive su propia libertad como referida a algo naturalmente indisponible. La persona programada se encontraría de entrada en situación diferente a la persona engendrada naturalmente. Y en segundo lugar, aludiendo a que se les privaría de un derecho humano fundamental, que es el “derecho a la ignorancia”<sup>286</sup> en el sentido preciso, de una ignorancia primera en cuanto a aquel que se es. La tesis de Jonas sobre la clonación pone de relieve es que estamos ante un caso donde quizá sea preferible no saber, puesto que de lo contrario al clonado se le privaría de la posibilidad de comprenderse como ser único, es decir se le privaría de una existencia como experiencia de sí, como aventura y genuino autodescubrimiento. Las intervenciones eugenésicas melioristas menoscaban la libertad ética en la medida en que fijan a la persona afectada a la voluntad e intenciones de terceros, y al ser irreversibles le impiden comprenderse naturalmente como el autor indiviso de su propia vida.

#### 4.5.- El carácter modificado de la acción humana y la necesidad de una nueva ética<sup>287</sup>

Con anterioridad a la Revolución Industrial podíamos pensar que el alcance de las acciones humanas era muy limitado tanto espacial como temporalmente. Por ello estaba limitada la responsabilidad. Podíamos pensar que las intervenciones del hombre sobre la naturaleza eran superficiales y sin peligro, y que ella misma restablecería sus equilibrios fundamentales. Y que

---

<sup>286</sup> Siendo la libertad un rasgo esencial del ser humano, le asiste el derecho a construir su proyecto vital desde la libertad, ¿qué libertad tendría un ser humano clónico? Según señala Jonas “nunca se puede negar a una existencia completa el derecho a aquella ignorancia que es condición de la posibilidad del acto auténtico, es decir de la libertad; o bien: respeta el derecho de toda vida humana a encontrar su propio camino y ser una sorpresa para sí misma” TME., p. 130 y más adelante, dice: “Saberse copia de un ser que ya se ha manifestado en una vida tiene que asfixiar la autenticidad de la identidad, la libertad del descubrimiento, la sorpresa para sí mismo y para los otros con aquello que uno alberga; y ese mismo conocimiento ilegítimo ahoga la inocencia del entorno frente al nuevo y sin embargo no nuevo recién llegado. Se viola aquí anticipadamente un derecho fundamental a la ignorancia, imprescindible para la libertad existencial” TME., p. 141 Se trata de que el genotipo sea único, propio y desconocido para todos desde el comienzo, revelándose progresivamente a su poseedor y a su entorno, y llegue a ser él mismo en su confrontación con el mundo. Con la clonación se vería lesionado ese derecho a poseer un genotipo propio y el derecho a la ignorancia, además de colocar al sujeto en un estado de objeto utilitario. Véase también, Habermas, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 86-87

<sup>287</sup> PR, p 36

para cada nueva generación la naturaleza sería exactamente tal como la generación precedente la había encontrado. Sin embargo, Jonas nos advierte que hoy no es así, que el extraordinario poderío tecnológico alcanzado puede afectar a la biosfera entera, de manera que del enorme poder deriva también un aumento de nuestra responsabilidad, cuyo objeto es hacer posible la presencia de seres humanos en un mundo habitable:

“la presencia del hombre en el mundo era un dato primero e incuestionable del cual partía cualquier idea de obligación en el comportamiento humano. 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 eso 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”<sup>288</sup>

En nuestras complejas sociedades industriales contemporáneas es difícil percibir la conexión causal entre la acción producida por el agente y la consecuencias lejanas de dicha acción al quedar éstas diluidas en un mar de contingencias. Los efectos de nuestras acciones se dilatan temporal y espacialmente mucho más lejos que en cualquier época anterior creando, a veces, graves irreversibilidades. Pese a las dificultades para percibir la relación real entre la acción individual y sus consecuencias se ha demostrado que determinadas acciones producen efectos nocivos. Tal como J. Riechmann ilustra por vía de ejemplo, señalando que de los tubos de escape nacen los huracanes<sup>289</sup>

El economista y filósofo F. Hinkelammert, a su vez, ha llamado la atención sobre los efectos indirectos de la acción humana directa. “Todas nuestras acciones – vistas como acciones medio-fin – tienen efectos indirectos que muchas veces son efectos no intencionales. [...] Cuando se construyen refrigeradoras de determinado tipo técnico, aparecen gases cuyo efecto indirecto es la destrucción de la capa de ozono que protege a la Tierra de determinados rayos del sol dañinos para la vida. Cuando el agua usada resultante de ciertas actividades productivas es depositada en los ríos, el efecto indirecto es el desequilibrio de los ecosistemas fluviales. También cuando se renuncia a las políticas de empleo y de desarrollo económico y social en función de la actual política del mercado total, el efecto indirecto es la exclusión de grandes partes de la población y la socavación de las relaciones sociales en general”<sup>290</sup> Es más los efectos indirectos dañinos se originan generalmente de manera no intencional, e incluso se ignoran los efectos

---

<sup>288</sup> PR, p. 38

<sup>289</sup> Bajo el epígrafe “Mutación de la estructura de la acción humana” el prof. Jorge Riechmann expone los rasgos más destacados de esa transformación esencial de la acción humana, tal como lo han analizado pensadores como Günter Anders o Juan R Capella y Hans Jonas. Riechmann, J. *Un mundo vulnerable. Ensayo sobre ecología, ética y tecnociencia*, Los libros de la catarata, Madrid, 2000. pp. 161-164

<sup>290</sup> Hinkelammert, F., *Solidaridad o suicidio colectivo*, Ed. Universidad de Granada, Granada, 2005, pp. 87-88

indirectos de determinadas acciones, que aunque insignificantes en principio su extensión y generalización las convierte en amenazas globales. Así por ejemplo, la tala de un bosque puede no amenazar de por sí la producción de oxígeno en el mundo, pero la generalización de la tala de bosques hace aparecer la amenaza global, a partir de la cual se produce la crisis del ambiente. Los efectos indirectos destructivos están hoy en la base de las amenazas globales.

Y, aún con mayor contundencia, F. Hinkelammert crítica la absolutización ética del mercado (para el capitalismo liberal burgués el mercado es tendencialmente una sociedad perfecta) que reduce todas las relaciones sociales al puro cálculo, al cálculo del límite de lo aguantable como una peligrosa estrategia incapaz de impedir la destrucción del ser humano y de la naturaleza y asfixiando la posibilidad de una ética de afirmación de la vida. Al continuar el sistema actual sin frenos, inmerso en una estrategia de acumulación llamada globalización, los poderes económicos aplicando el argumento del límite de lo aguantable se preguntan, para sus intereses, “¿hasta dónde podemos seguir con la actual estrategia de acumulación de capital llamada globalización sin que el sistema mismo o la propia naturaleza se extingan?, ¿hasta dónde podemos llevar la exclusión de la población sin que se pierda la gobernabilidad del sistema?, ¿hasta dónde podemos llevar el calentamiento de la Tierra sin que las catástrofes naturales nos alcancen absolutamente a todos?, ¿hasta dónde podemos llevar la explotación del ser humano y de la naturaleza sin que haya colapso global?”<sup>291</sup> Todos estos cálculos son suicidas, pues no se puede saber ese límite de lo soportable más que después de haberlo franqueado, cuando ya sea demasiado tarde para reaccionar y el daño sea irreversible. Pero lo peor de este vano argumento no es que sea un recurso retórico de un capitalismo cínico, sino lo que pretende con tal cálculo: si aún no se ha franqueado el límite de lo soportable, aún se puede seguir explotando; y, si éste se ha rebasado, igualmente seguir puesto que el resultado catastrófico ya no tiene remedio. “El cálculo del límite de lo aguantable – afirma Hinkelammert -- es un cálculo de suicidas. Pero este cálculo pretendido subyace a la actual estrategia de acumulación de capital seguida por el sistema mundial con el nombre de globalización. Tal estrategia está en la raíz de las grandes crisis globales de hoy – exclusión, crisis de las relaciones sociales, crisis ambiental --, produciéndolas como subproductos y como efectos indirectos. El cálculo del límite de lo aguantable es una simple cortina de humo que oculta la irresponsabilidad de aquéllos que la imponen al mundo entero. Se trata de una irresponsabilidad suicida. Inclusive, es posible y hasta probable que hoy el suicidio colectivo de la humanidad sea parte – conscientemente asumida— del cálculo del límite de lo aguantable por parte de los responsables del proceso”<sup>292</sup> Todos estos apuntes no hacen sino corroborar lo oportuno y urgente que resulta la llamada de Jonas a la responsabilidad, a hacernos cargo de aquello que está bajo nuestro potencial tecnológico.

---

<sup>291</sup> Hinkelammert, F., op., cit., pp. 89-90

<sup>292</sup> Hinkelammert, F., op., cit., p. 91

En definitiva, la supervivencia de la humanidad se ha convertido en un problema ético sin precedentes, tal como él mismo señala:

“la mayoría de los grandes problemas éticos que plantea la moderna civilización técnica se han vuelto cosa de la política colectiva. En parte son claros problemas de supervivencia, pero en parte también problemas mucho más sutiles, porque la supervivencia de la humanidad no está en cuestión cuando, por ejemplo, se llevan a cabo experimentos genéticos aislados en personas que numéricamente no representa nada para la especie. El tipo de cosas que entran bajo el control de las nuevas obligaciones a formular, tareas, no sólo mandatos, sino también prohibiciones, es un tipo tal que la decisión está más en la esfera pública que en la privada. En otras palabras: la mayoría de las veces la pregunta moral que tenemos que plantearnos no es tanto: ¿cómo guiar mi vida de forma sensata y decente? (esto seguirá existiendo siempre) cuanto: ¿qué podemos hacer -- ‘nosotros’, es decir, todo este gran super-sujeto que actúa como un todo, la actual humanidad técnico-civilizada -- qué podemos hacer para que no se comporte de tal modo que las futuras posibilidades de seres humanos como nosotros, o como sean en un supuesto mundo, sean puestas en cuestión de antemano? ¿Para que siga habiendo estas posibilidades de existencia, en el doble sentido de permitir la supervivencia como tal y una existencia humanamente digna y sana?”<sup>293</sup>

Los efectos de la acción tecnológica han alcanzado unas dimensiones planetarias y extiende sus consecuencias de una manera imprevisible hacia el futuro. El hombre de la civilización tecnológica se ha convertido en una “fuerza geológica planetaria”<sup>294</sup>El espectacular incremento del poder tecnológico ha aumentado la capacidad de intervención sobre el medio ambiente, los poderes de creación y destrucción se han potenciado infinitamente, alterando desde las estructuras genéticas de los seres vivos hasta los grandes ciclos biogeoquímicos del planeta. La creciente tecnificación de la naturaleza humana está provocando un cambio en la autocomprensión ética de la especie<sup>295</sup>. La ampliación del radio de acción de las consecuencias de la acción tecnológica hace necesaria una responsabilidad acorde con tamaño crecimiento del poder tecnológico. Es más cuanto más poder alcanzamos más responsables somos.

---

<sup>293</sup> Jonas, H., “Posibilidades y límites de la cultura técnica” en TME, pp. 178-179

<sup>294</sup> J. P., Deléage, *Histoire de l'écologie*, La Découverte, París, 1991, (edición castellana, Icaria, Barcelona, 1992), p. 270

<sup>295</sup> Habermas, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 61. Y en nota a pie se nos advierte muy gráficamente de las subculturas que impulsarían la autooptimización eugenésica de la especie humana. “No podemos seguir dando por sentado que habrá un único sucesor de lo que se ha entendido como naturaleza humana. Debemos considerar la posibilidad de que, en cierto momento del futuro, diferentes grupos de seres humanos puedan seguir sendas evolutivas diferentes mediante el uso de tecnología genética. Si tal cosa ocurriera, habría distintos grupos de seres, cada uno con su propia ‘naturaleza’, cuyo único vínculo con los otros sería un antepasado común (la raza humana)” *Ibidem*, pp. 61-62

La conciencia del peligro que entraña el complejo tecnocientífico y sus potenciales consecuencias hacen necesaria una nueva forma de pensar adecuada a la época actual. Hans Jonas analizó en su obra *Técnica, medicina y ética* algunos de los riesgos implicados en la ingeniería genética y en la biotecnología. Y en *El principio de responsabilidad* trató de preservar la libertad y dignidad del hombre, defendiendo la integridad de su mundo y de su esencia frente a los abusos de su propio poder<sup>296</sup>. Con sus palabras:

“Definitivamente desencadenado, Prometeo, al que la ciencia proporciona fuerzas nunca antes conocidas y la economía un infatigable impulso, está pidiendo una ética que evite mediante frenos voluntarios que su poder lleve a los hombres al desastre. La tesis de partida de este libro es que la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza, o que la amenaza ha quedado indisolublemente asociada a la promesa. Es una tesis que trasciende la mera constatación de la amenaza física. El sometimiento de la naturaleza, destinado a traer dicha a la humanidad, ha tenido un éxito tan desmesurado – un éxito que ahora afecta también a la propia naturaleza humana – que ha colocado al hombre ante el mayor reto que por su propia acción jamás se le haya presentado. Todo ello es novedoso, diferente de lo anterior tanto en género como en magnitud insoslayable de ese poder, tiene que seguir haciendo – carece de parangón en la experiencia pasada. Toda sabiduría anterior sobre la conducta se ajustaba a esa experiencia; ello hace que ninguna de las éticas habidas hasta ahora nos instruya acerca de las reglas de “bondad” y “maldad” a las que las modalidades enteramente nuevas del poder y de sus posibles creaciones han de someterse. La tierra virgen de la praxis colectiva en que la alta tecnología nos ha introducido es todavía, para la teoría ética, tierra de nadie.”<sup>297</sup>

Para Jonas el desarrollo del poder tecnológico está ampliando la energía de la acción humana más allá de nuestra capacidad de refrenarla. Ha novado estructuralmente la esencia de nuestra acción; y justamente esa transformación de la acción humana hace necesaria un cambio en el paradigma ético que

---

<sup>296</sup> Cabría una lectura nietzscheana de este asunto, en concreto cabría entenderlo como una forma de superar el nihilismo y una forma de realizar los valores de la tierra y del superhombre. Puesto que “Dios ha muerto” no existe otro mundo suprasensible, de las ideas, o celestial; se hace entonces una llamada a la responsabilidad, a hacerse cargo, al cuidado de este nuestro único mundo proponiendo una nueva ética ecológica, una ética de la vida.

Hans Jonas, sin embargo, lo entenderá más en la línea de Leibniz, los peligros y riesgos que generan las nuevas tecnologías plantean la cuestión metafísica, ¿por qué han de existir la humanidad? ¿por qué ha de seguir existiendo la vida como hasta ahora la hemos conocido? Como veremos la nueva ética jonasiana reclama una fundamentación no antropocéntrica, sino metafísica. Sobre el planteamiento de la cuestión metafísica en Jonas puede consultarse, TME, donde “plantea la cuestión metafísica, con la que la ética nunca se habría confrontado antes, a saber: si debe haber y por qué una humanidad, por qué ha de conservarse al ser humano tal como la evolución le ha hecho, por qué ha de respetarse su herencia genética; incluso por qué debe existir la vida” p. 37

<sup>297</sup> Op., cit., prólogo, p.15. Otra referencia acerca de cómo la evolución del poder humano ha planteado a la ética tareas enteramente nuevas puede verse en la entrevista, “Im Zweifel für Freiheit?”, *Nachrichten aus Chemie, Technik und Laboratorium*, 29 (1981), nº 1, pp. 434-439, traducida al castellano como, “¿En caso de duda, a favor de la libertad?” en TME, p. 194

basándose en la responsabilidad asuma los retos que plantea el creciente y espectacular poderío tecnológico.



## 5.- LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD

---

*“Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una auténtica vida humana sobre la tierra”*

Hans Jonas, *El Principio de Responsabilidad*

*“La tremenda vulnerabilidad de la naturaleza sometida a la intervención técnica del hombre, una vulnerabilidad que no se sospechaba antes de que se hiciese reconocible en los daños causados. Este descubrimiento, cuyo impacto dio lugar al concepto y a la incipiente ciencia de la investigación medioambiental (ecología), modifica el entero concepto de nosotros mismos como factores causales en el amplio sistema de las cosas. Esta vulnerabilidad pone de manifiesto, a través de los efectos, que la naturaleza de la acción humana ha cambiado de ipso y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que tenemos que responder, ya que tenemos poder sobre ella.”*

Hans Jonas, *El Principio de Responsabilidad*

¿Es necesaria una nueva propuesta ética para hacer frente al desafío tecnológico?  
¿Está realmente justificado el nuevo paradigma ético que propone Jonas: una ética de la responsabilidad frente a la supuesta insuficiencia de las éticas anteriores? Este es el reto al que confrontamos la propuesta jonasiana.

Frente a la concepción antropocéntrica moderna, según la cual el sujeto se constituiría la fuente de todo valor y deber moral, y frente a una concepción del ser axiológicamente neutro, ajena a otros valores que no sean los de la cantidad y lo cuantificable, Jonas propone una concepción ética enraizada en la naturaleza y de la cual el hombre sería su más egregio legatario. El deber no es sólo un hecho del sujeto humano y de su libertad, sino que éste arraiga en el ser. La filosofía de la vida culminaba con la ética, la ética constituía una especie de coronamiento natural de la “filosofía del organismo”<sup>298</sup>. Su preocupación ética se acentuó después de los años 70, es decir, la reflexión ética se intensificó impulsada por un sentimiento de urgencia ante la necesidad de construir una ética que esté a la altura del poder y los riesgos desplegados por la acción tecnológica.

El “hecho novedoso” que afronta la ética jonasiana no viene dado sólo por la percepción de los riesgos y peligros unidos a la imprevisibilidad de las consecuencias que despliega la acción tecnológica, cuyos efectos se expanden espacial y temporalmente, así como su dinámica acumulativa y la eventual destrucción de la naturaleza. Hay, pues, una amenaza más radical: el nihilismo<sup>299</sup> globalizante de la tecnología, a la que Jonas pretende responder con su

---

<sup>298</sup> Sobre este tema remitimos al lector al capítulo 3º de este trabajo.

<sup>299</sup> Como advierte J. Dewitte no se puede leer « El principio de responsabilidad » y la teoría ética de Jonas como si fuera, únicamente, una especie de manifiesto ecologista; su propósito más esencial es ser una refutación del nihilismo; la variedad de la vida es considerada por Jonas como un bien o valor en sí del que es menester hacerse cargo. Véase, Dewitte, J., « Préservation de la nature et image de l'homme », en *Études phénoménologiques*, 1988, 8, pp. 35-36

ética de la responsabilidad, cuyo imperativo descansa sobre la idea de que un valor como es la vida está siendo amenazado por una tecnología que en su afán de dominio hace peligrar hasta la propia idea humanidad. La consideración de que el mundo y la naturaleza son algo valioso y bueno con independencia de toda voluntad divina, y de que están bajo nuestra responsabilidad, junto con la exigencia inmanente de la existencia de ser, así como el reconocimiento de que ésta constituye una finalidad en sí que debe realizarse, constituyen los términos claves de una ética de la responsabilidad cuyo imperativo exige que esa posibilidad que aparece con la vida y que ha permitido que la humanidad sea no se cierre<sup>300</sup>.

Tal como acertadamente señala la profesora, M G. Pinsart, la ética jonasiana se presenta como una construcción estratificada que comporta: a) un principio metafísico y una base ontológica fundados en la teoría de los fines y de los valores, según la cual es preferible el Ser es al no-Ser; b) un principio ético derivado que se traduce en la obligación incondicional de existencia de la humanidad; “¡jamás la existencia o la esencia del hombre en su integridad deben ser puesta en juego en las apuestas del actuar”; c) la expresión de ese principio ontológico en un imperativo formulado bajo cuatro formas diferentes; y d) una prescripción pragmática bajo la heurística del temor, en la que se acuerda la prevalencia metodológica de los pronósticos malos sobre los buenos”<sup>301</sup>

#### 5.1.- Características de las éticas tradicionales

Una de las primeras tesis que encontramos en su obra *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*<sup>302</sup> es la siguiente:

“todas las éticas habidas hasta ahora -- ya adoptasen la forma de preceptos directos de hacer ciertas cosas y no hacer otras, o de una determinación de los principios de tales preceptos, o de la presentación de un fundamento de la obligatoriedad de obedecer a tales principios -- compartían tácitamente las siguientes premisas conectadas entre sí: l) La condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas,

---

<sup>300</sup> “¿Por qué debiera siquiera existir este ‘más tarde’, en nuestro caso, una humanidad sobre la Tierra; es decir, vida en general? Con mi intento de respuesta no quiero importunarles, sino sencillamente suponer aquí su consentimiento para, contra Schopenhauer, Buda, gnósticos y nihilistas, considerar la diversidad de la vida, originada en el esfuerzo incesante por devenir, puede ser entendida como un bien o un « valor en sí » y la libertad del hombre, que al fin y al cabo resultó de ella, como culminación de esta aventura arriesgada de los valores. Esto sitúa al portador de esta distinción con su poder, que ahora lo pone todo en peligro de manera reconocible, bajo dicho deber. La ética alcanza, pues, por vez primera, una dimensión casi cósmica, más allá de lo interpersonal” En “Técnica, libertad y poder” en CPF, p. 128

<sup>301</sup> Pinsart, Marie-Genèrière, *Jonas et la liberté. Dimensions theologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Vrin, París, 2002, pp.155-156

<sup>302</sup> Así parece desprenderse del título original alemán “Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation”, la palabra “Versuch” traducida como intento, ensayo vendría a subrayar precisamente eso, que Jonas no presenta una nueva ética totalmente perfilada y acabada, como han pretendido algunos, sino más bien de una propuesta ética que nos invita a reflexionar sobre la cuestión. Esa parece ser la verdadera significación del libro y de hecho, ha contribuido de forma decisiva, a abrir un debate sobre los nuevos desafíos de la ética.

permanece en lo fundamental fija de una vez para siempre. II) Sobre esa base es posible determinar con claridad y sin dificultades el bien humano. III) El alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana está estrictamente delimitado.”<sup>303</sup>

Esta concepción de la ética es subsidiaria de un determinado desarrollo tecnológico rudimentario, cuya capacidad de producir cambios significativos sobre el mundo y las relaciones humanas es también limitada. Jonas declara que su propósito es mostrar que tales premisas ya no son válidas porque la naturaleza de la acción humana ha cambiado:

“afirmo que ciertos desarrollos de nuestro poder han modificado el carácter de la acción humana. Y dado que la ética tiene que ver con las acciones humanas exige un cambio también en la ética (...) la naturaleza cualitativamente novedosa de varias de nuestras acciones (acción tecnológica) ha abierto una dimensión totalmente nueva de relevancia ética no prevista en las perspectivas y cánones de la ética tradicional”<sup>304</sup>

Esta transformación del actuar humano en la época moderna implica una transformación radical de la ética. La ética tradicional – según Jonas – se muestra incapaz para hacer frente a los retos de la civilización tecnológica por las siguientes razones:

- ~ La relación con el mundo no humano es una relación técnica, se suponía éticamente neutra. “La actuación sobre los objetos no humanos no constituía un ámbito de relevancia ética. (...) La naturaleza no era objeto de la responsabilidad humana; ella cuidaba de sí misma y cuidaba también, con la persuasión y el acoso pertinentes, del hombre. Frente a la naturaleza no se hacía uso de la ética, sino de la inteligencia y de la capacidad de invención”<sup>305</sup> El mundo era para Kant una idea regulativa de la razón, la totalidad de los fenómenos externos a la conciencia, una abstracción metafísica. Sin embargo, la tecnología contemporánea ha constituido al mundo como objeto, si no de nuestra experiencia individual, si al menos, de nuestra experiencia colectiva. La acción tecnológica otorga un poder total, que puede ser tanto positivo como negativo. Lo que unido a la globalización tecnológico-económica contemporánea provoca una situación inédita de la que es preciso hacerse cargo.
- ~ Se trataba de una ética fundamentalmente antropocéntrica. “Lo que tenía relevancia ética era el trato directo con el hombre, incluido el trato consigo mismo”<sup>306</sup> Un antropocentrismo que se veía reforzado por las realizaciones tecnocientíficas de la razón instrumental en un continuo progreso hacia la libertad sin límite del hombre.
- ~ El hombre y su condición fundamental eran consideradas como constantes en su esencia y no eran objeto de la acción transformadora de la técnica.

---

<sup>303</sup> PR, p. 23

<sup>304</sup> PR, p. 23

<sup>305</sup> PR, p. 28-29

<sup>306</sup> *Ibidem*, p. 29

- ~ El horizonte espacial y temporal de la praxis humana era limitado. “La ética tenía que ver con el aquí y el ahora, con las situaciones que se presentan entre los hombres, con las repetidas y típicas situaciones de la vida pública y privada. (...) El largo curso de las consecuencias quedaba a merced de la causalidad, el destino o la Providencia”<sup>307</sup> La esfera de la acción era la proximidad. “Ciertamente, los viejos preceptos de la ética “próxima” siguen vigentes en su inmediatez para la esfera diaria, próxima, de los efectos humanos recíprocos. Pero esta esfera queda eclipsada por un creciente alcance de la acción colectiva, en la cual el agente y el efecto ya no son los mismos que en la esfera cercana, y que por la enormidad de sus fuerzas, impone a la ética una dimensión nueva, nunca antes soñada, de responsabilidad”<sup>308</sup>
- ~ “Todos los mandamientos y máximas de la ética heredada, por diverso que sea su contenido, muestran esta limitación al entorno inmediato de la acción. “Ama a tu prójimo como a ti mismo”; “No hagas a los demás lo que no desees que te hagan a ti”; “Educa a tu hijo en el camino de la verdad”; “Busca la excelencia mediante el desarrollo y la realización de las mejores posibilidades de tu ser como hombre”; “Antepón el bien común a tu bien particular”; “No trates nunca a los hombres solamente como medios, sino siempre como fines en sí mismos”; etc. Obsérvese –dice Jonas-- que en todas estas máximas el agente y el “otro” de su acción participan de un presente común”<sup>309</sup>

No quisiéramos terminar este apartado sin hacer algunas observaciones. Su caracterización de la ética moderna puede ser discutible (no recoge todas las propuestas, es restrictiva), pero tiene el acierto de ampliar el marco de la responsabilidad bajo el ámbito de la acción tecnológica tornando inviable la asunción acrítica del paradigma antropocéntrico de las éticas tradicionales. Además, con su postura, Jonas evita caer en un biocentrismo inoperante e inocente.

El antropocentrismo es una postura que considera implícita o explícitamente, que el hombre es el ser supremo, el legislador máximo y creador de las normas morales, el que decide sobre el bien y el mal, considera al hombre el centro del universo y decide sobre el resto de los seres y la naturaleza para dominarlos y utilizarlos en su provecho. Se trata de una peligrosa absolutización del hombre que animado por una voluntad sin límite ni guía expande y proyecta su dominio. Jonas considera mal que la ética sea antropocéntrica. Con otras palabras, está reproduciendo bajo otras claves lo dicho por su maestro Heidegger en *La Carta sobre el Humanismo*.<sup>310</sup> Su ética,

---

<sup>307</sup> Ibídem, p. 30

<sup>308</sup> PR, p. 32 Sobre las características de las éticas habidas hasta ahora pp. 29-31

<sup>309</sup> Ibídem, p. 30

<sup>310</sup> Un interesante comentario a la *Carta sobre el humanismo* puede verse en Sloterdijk, P, *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2000, Sloterdijk sostiene en su escrito el fracaso del humanismo como utopía de la domesticación humana mediante la lectura y el escrito, ante la sociedad de la información y ante las nuevas técnicas de agitación y desinhibición de masas. “La era del humanismo moderno como modelo escolar y educativo ha pasado, porque ya no se puede sostener por más tiempo la ilusión de que las macroestructuras

ciertamente, no es antropocéntrica, pero sí antropológica, pues al fin y al cabo, la “obligación moral” a la que la responsabilidad convoca sigue siendo humana, exclusivamente humana. Aunque lo es en un sentido diferente al planteamiento clásico, pues sigue preocupando el destino del hombre, si bien ahora, en su relación con la naturaleza, es lo que constituye el interés moral, en la medida en que la esfera moral afecta no sólo al hombre sino que incluye la biosfera entera. Y dado que el interés del hombre coincide con el resto de lo vivo en cuanto es su morada, el deber para con el hombre y el deber para con la biosfera podemos contemplarlo como un solo deber sin caer en un reduccionismo antropocentrista<sup>311</sup>

#### 5.2.- “El nuevo papel del saber en la moral”: saber para prever

El saber que, aparte del querer ético, se requiere para garantizar la moralidad de la acción siempre había estado referido a lo inmediato al acto; es decir, no requería una planificación lejana. El lapso de tiempo para la previsión, la determinación del fin y la posible atribución de responsabilidades era el corto plazo. La ética tenía que ver con el aquí y ahora, con las situaciones que se presentan entre los hombres, con las repetidas y típicas situaciones de la vida pública y privada. Todas las máximas y mandamientos de las éticas anteriores -- los preceptos de justicia, caridad, honradez, etc.-- participan de un presente común. El universo moral se compone de los contemporáneos y su horizonte futuro está limitado a la previsible duración de la vida. Lo “bueno” o “malo” de la acción se decide completamente dentro de ese contexto inmediato. La autoría de la acción no era cuestionable y su cualidad moral le es inherente de manera inmediata. A nadie se le hacía responsable de los efectos posteriores no previstos de sus actos bien-intencionados, bien-meditados y bien-ejecutados. Precisamente, porque el bien humano era conocido en su generalidad, se consideraba a la naturaleza humana fija, el bien era el mismo en todo tiempo, de manera que era posible determinar sin dificultades el bien humano y su realización o violación podía ser considerado que ocurre en cualquier presente. Así hasta Kant, que ante la dificultad para hacerlo propone una ética formal. Sin embargo, todo esto ha cambiado radicalmente, la técnica moderna ha introducido acciones de tal calado y magnitud, objetos y consecuencias tan novedosos, que el marco de la ética anterior ya no puede abarcarlos.

---

políticas y económicas se podrían organizar de acuerdo con el modelo amable de las sociedades literarias” p. 29

El desciframiento del genoma humano y lo que supone de intrusión de lo mecánico en lo subjetivo, se ha superado la idea del sometimiento de la naturaleza por parte del hombre y su técnica, hay que hablar más bien de eugenesia y “antropotecnia” (cfr: [www.goethe.de/uk/bos/desslot2.htm](http://www.goethe.de/uk/bos/desslot2.htm)) (...) “ante la urgencia de tomar decisiones que estos hechos plantean al género humano, no basta ya con una moralizante “candidez humanista, cuando ni siquiera es suficiente la línea argumentativa de la “filosofía pastoral” emprendida por Heidegger, a pesar de su acierto en repensar la esencia de lo humano ya no desde su origen animal – como prescribe la cultura humanística--, sino más allá, desde su categoría como pastor del ser y guardián de su verdad.” p. 12

<sup>311</sup> PR, pp. 227 -228

Jonas va hacer depender la responsabilidad de dos instancias: una, del poder tecnológico, de la capacidad de intervención en la naturaleza. El hombre es responsable de las injerencias que su acción técnica hace en la naturaleza. Dos, la responsabilidad depende del saber, del saber prever, es decir, de la capacidad de previsión del futuro, de la capacidad de prever las consecuencias futuras de nuestra acción técnica Así, afirma:

“La responsabilidad es una función del poder y del saber y en ella ambos mantienen una relación nada sencilla”<sup>312</sup>.

La responsabilidad es una función del poder y del saber. La acción tecnológica se caracteriza por un mayor poder causal, sus efectos se despliegan en un horizonte temporal que puede afectar al futuro. El saber predictivo también se ha incrementado, pero no tanto como el poder causal de la acción tecnológica. Dado el desfase entre el saber y el poder, es decir, la mayor amplitud del poder sobre el saber; y el correlato moral exigido por el hecho de que nuestro poder causal exceda al saber previo prospectivo, todo ello ha dado lugar a un nuevo sentido y alcance de la responsabilidad.

El dinamismo, el cambio permanente, el afán de novedad parecen ser los rasgos distintivos de la modernidad, así lo indica Jonas:

“El dinamismo es el signo de la modernidad. No es algo accidental, sino una propiedad inmanente de la época y, por lo pronto, nuestro destino. Significa que hemos de contar siempre con la novedad, pero que no podemos calcularla; que el cambio es seguro, pero que no es seguro lo que vendrá. No podemos anticipar, por ejemplo, los inventos y descubrimientos y no podemos incluirlos ya en nuestros cálculos. Lo único casi seguro es que algunos serán permanentes y que los habrá de gran relevancia práctica, ocasionalmente revolucionaria incluso. Mas en esto no es posible apoyar cálculo alguno. La incógnita de la novedad permanente aparece como un fantasma en todas las ecuaciones”<sup>313</sup>

Es cierto, hoy disponemos de herramientas más potentes y de mayor capacidad analítica, que en épocas anteriores, para efectuar proyecciones a partir de los datos y tendencias actuales. Sin embargo, aun así, el cálculo previo de los posibles beneficios y costes de los progresos futuros está afectado por la incógnita de la novedad, es decir, no es posible predecir con seguridad cuándo está justificado asumir un riesgo. Inevitablemente se mueve en un terreno oscuro y está afectado por la incertidumbre. Otra cosa muy diferente a los cálculos previos para evaluar los posibles costes y beneficios de los progresos futuros son las expectativas sobre lo deseable:

“son las expectativas de milagros inspiradas por el deseo y por la necesidad y alimentadas a menudo por la fe supersticiosa en la omnipotencia de la ciencia. Tras lo que hemos visto en el último siglo no podemos excluir, por ejemplo, que se descubran nuevas fuentes de energía o formas totalmente diferentes de las ya conocidas, tampoco

---

<sup>312</sup> PR, p. 205. Y en TME, “la responsabilidad es una función del poder. Quien no tiene poder no tiene responsabilidad. Se tiene responsabilidad por lo que se hace” p. 177

<sup>313</sup> PR, p. 200

podemos excluir la posibilidad de que las sorpresas agradables del progreso no tengan fin y que unas u otras no saquen de apuros a tiempo. Pero sería completamente irresponsable edificar nuestro futuro sobre tales expectativas”<sup>314</sup>

Hay pues un desfase entre el poder y saber, como señala Jonas:

“en tales circunstancias el saber se convierte en un deber urgente, que trasciende todo lo que anteriormente se exigió de él: el saber ha de ser de igual escala que la extensión causal de nuestra acción. Pero el hecho de que realmente no puede ser de igual escala, esto es, el hecho de que el saber predictivo queda rezagado tras el saber técnico que proporciona poder a nuestra acción, adquiera por sí mismo relevancia ética”<sup>315</sup>

El saber predictivo no es tan grande que pueda prever aún todas las consecuencias de la acción técnica. En la mayoría de los casos la acción técnica va por delante del saber. Podemos más que sabemos<sup>316</sup>. El poder de transformación técnica es mayor que la capacidad de previsión causal, el conocimiento causa-efecto se limita a posteriori a los efectos producidos por nuestras acciones técnicas y no a priori por el conocimiento de leyes causales que permiten hacer predicciones por inferencia. Concretamente se trata de saber si nuestras acciones de hoy, nuestros modos de vida, consumo de energía, intervenciones sobre la naturaleza no arriesgan ni ponen en peligro la vida de una manera irreversible en el futuro. Se hace necesario saber el alcance de los posibles riesgos, es más, el saber se convierte en una obligación moral, sería preciso que la amplitud y precisión de ese saber -- futurología-- sean del mismo nivel que la amplitud causal de nuestra

---

<sup>314</sup> PR., p. 203

<sup>315</sup> PR, p. 34 véase el epígrafe titulado “El nuevo papel del saber en la moral”. Una de las implicaciones éticas del exceso de poder sobre el saber es la consideración del horizonte lejano de nuestras acciones tecnológicas presentes. Si bien, en el horizonte cercano -- reconoce Jonas-- es posible calcular más o menos hipotéticamente con el saber analítico disponible los efectos de una acción concreta. No ocurre así en el horizonte lejano.

<sup>316</sup> Jorge Riechmann refiere esta misma idea, de que podemos más que sabemos, bajo la denominación de *desfase humano*, “Bajo este concepto entienden la distancia creciente que media entre la creciente complejidad de la realidad (de la realidad construida socialmente, de la realidad como elaboración colectiva de las sociedades humanas) y nuestra limitada capacidad para hacerle frente” y más adelante matiza: “observemos la peculiar situación que intenta captar: una especie de retraso del ser humano con respecto a sí mismo, de retraso de nuestras capacidades en relación con nuestros actos. Dicho de otro modo: realizamos actos que están por delante de nuestras capacidades. Este concepto del *desfase humano* va en el mismo sentido que otro introducido por el filósofo alemán Günther Anders más de veinte años antes: el concepto de un *desnivel prometeico* (*das prometheische Gefälle*). Anders pensaba que producimos más que de lo que somos capaces de aprehender con nuestras facultades intelectuales y emocionales.” En Riechmann, Jorge, *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnología*, Los libros de la catarata, Madrid, 2000, p. 165

La profesora Rosa M<sup>a</sup> Rodríguez Ladreda apunta a este respecto que “con ser cierto lo que afirma Jonas del saber y poder que permite el método científico, y que lo convierten en realmente peligroso para la propia vida humana, sin embargo, nuestro saber no es tan grande que podamos aún prever todas las consecuencias de nuestras acciones. Creo que ese es precisamente el problema: que podemos más que sabemos.” Rodríguez Ladreda, Rosa M<sup>a</sup> “La responsabilidad en la era de la civilización tecnológica” en *Alfa*. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía (8) Jul-Dic 2000, p.185

tecnología. Es un deber moral adquirir un saber predictivo antes de poner en práctica un desarrollo tecnocientífico que pueda poner en peligro las generaciones futuras o la vida en la tierra.

Sin embargo, ello puede ser una tarea imposible. No sabemos que será de la naturaleza en el futuro como consecuencia de nuestras intervenciones sobre ella. Por ello, a falta de un saber predictivo completo, reconocer nuestra ignorancia resulta un deber moral (prudencia). Si bien, tampoco podemos quedarnos en la mera constatación de la ignorancia. Por eso sentencia Jonas:

“el abismo que se abre entre la fuerza del saber previo y la fuerza de las acciones genera un problema ético nuevo. El reconocimiento de la ignorancia será, pues, el reverso del deber de saber y de este modo, será una parte de la ética; ésta tiene que dar instrucciones a la cada vez más necesaria autovigilancia de nuestro desmesurado poder. [...]”

“Así pues, -- concluye Jonas-- si la nueva naturaleza de nuestra acción exige una nueva ética de más amplia responsabilidad, proporcionada al alcance de nuestro poder, entonces exige también -- precisamente en nombre de esa responsabilidad-- una nueva clase de humildad. Pero una humildad no debida, como antes, a nuestra insignificancia, sino a la excesiva magnitud de nuestro poder, es decir, al exceso de nuestra capacidad de hacer sobre nuestra capacidad de prever y sobre nuestra capacidad de valorar y de juzgar. Ante el potencial casi escatológico de nuestros procesos técnicos, la ignorancia de las consecuencias últimas será en sí misma razón suficiente para una moderación responsable”<sup>317</sup>

El reconocimiento de la incertidumbre y de la ignorancia de todas las posibles consecuencias de la acción técnica nos debe de llevar a actuar con la cautela y prudencia necesarias; pero también se hace necesaria la autovigilancia, el control del poder técnico. Esta obligada autovigilancia nos conduce al siguiente tema: el poder sobre el poder, es decir, como controlar la acción técnica sin anularla.

### 5.3.- La vulnerabilidad de la naturaleza y el “poder sobre el poder”

La experiencia de la vulnerabilidad de la naturaleza es determinante en la reflexión jonasiana. El enorme poder tecnológico alcanzado por el hombre puede transformar radicalmente nuestras relaciones con el mundo y con los demás seres humanos poniendo en peligro la permanencia misma de la humanidad tal como la hemos conocido hasta ahora. Nos hemos convertido en una “fuerza geológica planetaria” que irrumpe cada vez con más energía sobre nuestro vulnerable mundo. La posibilidad de autodestrucción y de destrucción de la biosfera no es una pesadilla imposible. Jonas llama la atención sobre este hecho:

“ahora la biosfera entera del planeta, con toda su abundancia de especies, exige, en su recién revelada vulnerabilidad frente a las

---

<sup>317</sup> PR, p. 34; p. 56

excesivas intervenciones del hombre, su cuota en la atención que merece todo lo que tiene su fin en sí mismo, es decir: todo lo vivo.”<sup>318</sup>

Si queremos seguir viviendo no podemos destruir lo que hace posible la vida. Lo que está implicado en la macrotécnica es la propia suerte del hombre. Lo vulnerable, ha de entenderse pues, como aquello que es frágil por naturaleza, así como lo amenazado por el poder tecnológico, y como tal reclama de nuestra responsabilidad, hacerse cargo de aquello que perecería sin el cuidado necesario.

Poder tecnológico (hecho cultural), sentimiento de responsabilidad (dato antropológico) y exigencia ética (imperativo moral) permiten explicar gran parte de la ética jonasiana. El poder otorgado por la técnica exige el deber de hacer de la naturaleza un mundo más habitable y humano, que por otra parte, es lo que en definitiva, ha hecho siempre la técnica, si bien, Jonas insiste en que no se trata sólo de invención o dominio, sino también de cuidado y atención. Se trata de conseguir el poder sobre el poder:

“Es el exceso de poder el que impone a los hombres esta obligación; y precisamente contra ese poder – es decir, contra sí mismo— es necesaria su protección. Así ocurre que la técnica, esa obra fríamente pragmática de la astucia humana, sitúa a los hombres en un papel que sólo la religión le había atribuido a veces: el de administrador o guardián de la Creación. En tanto la técnica engrandece su poder hasta el punto en que se vuelve sensiblemente peligrosa para el conjunto de las cosas, extiende la responsabilidad del hombre al futuro de la vida en la tierra, que ahora está expuesta indefensa al abuso de ese poder.”<sup>319</sup>

Con el poder que otorga la técnica puede favorecerse un mundo más humano, pero también puede ponerse en peligro la continuidad del género humano y de la vida en la tierra. O más claramente:

“La técnica y las ciencias de la naturaleza nos han hecho pasar del estado de sujetos dominados por la naturaleza al de dueños de ella. Es esta situación la que me incitó a trazar un balance filosófico y a proponer la siguiente pregunta: ¿teniendo en cuenta su naturaleza moral, el hombre debe tolerar un tal estado de cosas? ¿No estamos, desde ahora, llamados a una especie de obligación radicalmente nueva, a alguna cosa que antes no existía, a saber, a asumir nuestra responsabilidad hacia las generaciones por venir y del estado de la naturaleza en la tierra?”<sup>320</sup>

---

<sup>318</sup> TME, p. 36

<sup>319</sup> TME., p. 36

<sup>320</sup> “Más próximos al desenlace fatal”, *Der Spiegel*, Conversación con Matthias Matussek y Wolfgang Keden. 11 mayo 1992. ; Traducción de Ramon Alcoberro en <http://www.alcoberro.info/jonas2.htm>

Por su parte, Xavier Rubert de Ventós expresa muy gráficamente esta misma idea “El propio destino del mundo está en nuestras manos, de modo que podemos aniquilarlo a discreción: bien rápidamente, con bombas, o más parsimoniosamente, con la contaminación. De espectadores pasamos pues a ser autores: nuestra *cosmovisión de criaturas* va transformándose en *cosmodecisión de creadores*. Y la necesidad de ejercer esta responsabilidad no va a darnos respiro cuando lo que es hoy tecnología punta se banalice definitivamente”.

La preservación de la vida aparece como un objetivo al que deben contribuir la ética y la política. Así lo expresa Jonas:

“Es preciso entender que lo que tenemos ahora ante nosotros es una dialéctica del poder que sólo puede ser superada con un poder mayor y no con una quietista renuncia al poder. La fórmula de Bacon dice que saber es poder. Pero el programa baconiano manifiesta de por sí, esto es, en su propia ejecución en la cumbre de su triunfo, su insuficiencia, mas aún, su contradicción interna, al perder el control sobre sí mismo, pérdida que significa la incapacidad de no sólo de proteger a los hombres mismos, sino también a la naturaleza frente a los hombres. La necesidad de proteger ambas cosas ha surgido por las proporciones que ha alcanzado el poder en su carrera hacia el progreso técnico y que, paralelamente a su uso cada vez más inevitable (...) Lo que ahora se ha vuelto necesario, si la catástrofe no le pone antes freno, es el poder sobre el poder, la superación de la impotencia frente a la autoalimentada coacción del poder a ejercerlo progresivamente.”<sup>321</sup>

Por otra parte, insiste en la perentoria necesidad del control tecnológico, y lo hace en estos términos:

“tras haber pasado de un poder de primer grado – dirigido hacia una naturaleza que parecía inagotable – a otro de segundo grado, que arrebató el control al usuario, la autolimitación del dominio -- antes de que se estrellase contra los límites de la naturaleza – que arrastra consigo a los dominadores, se ha convertido en tarea de un poder de tercer grado. Éste sería un poder que actuaría sobre el poder de segundo grado, el cual ya no es poder del hombre, sino poder del propio poder para ordenar su empleo a quien supuestamente lo posee, para convertirlo en abúlico ejecutor de sus capacidades, de tal modo que en lugar de liberar al hombre lo esclaviza.”<sup>322</sup>

El “proyecto baconiano” asentado sobre la utilización del saber con la finalidad de dominar a la naturaleza introducía una peligrosa dinámica basada en la “magnitud de su éxito”, tanto económico como biológico. El aumento de la producción disminuyendo el trabajo humano para la producción de bienes y servicios supone un éxito económico; el éxito biológico traducido en un aumento de población mundial pone en riesgo al anterior obligando a una sobreexplotación de los recursos del planeta.

Por otra parte, el “proyecto baconiano” manifiesta la peligrosa deriva de la pérdida de control sobre el poder lo que comporta una doble incapacidad: la

---

Y continua más adelante, refiriéndose a la diversidad biológica y la posibilidad de manipular genéticamente la vida, “si todas las especies resultan manifiestamente mejorables gracias a la clonación, los cruces genéticos y a la estabilidad mitótica de los cromosomas artificiales, *¿cuánto sexo, cuantos varones, cuántas especies optaremos por conservar?, y quiénes van a ser, entre nosotros, los encargados de decidirlo?* Hasta ahora Dios y las mutaciones adaptativas habían hecho el trabajo: hoy nos han pasado las herramientas” Rubert de Ventós, Xavier, *Dios entre otros inconvenientes*, Anagrama, Barcelona, 2000, pp. 58-59

<sup>321</sup> PR, p. 235.

<sup>322</sup> PR, pp.235-236

de abroquelar a los hombres de sí mismos como la de proteger a la naturaleza de la depredación humana. Como advierte Jonas;

“el poder se ha vuelto autónomo, mientras que sus promesas se han convertido en una amenaza y sus salvadoras perspectivas se han transformado en un Apocalipsis”<sup>323</sup>

Se trata pues, de controlar el poder, la dialéctica del poder sobre el poder, que sólo encuentra su momento conciliador y superador en un poder superior, que acabe con ese vertiginoso y tiránico automatismo y devuelva al hombre el control sobre el poder tecnológico. A juicio de Jonas, en este momento se impone de manera impostergable la cuestión sobre la procedencia de ese poder salvador<sup>324</sup>.

En torno a la cuestión del control tecnológico se han defendido, a veces, posturas extremas: por un lado, quienes temen que la tecnología provoque cambios irreversibles e irreparables en la biosfera y apelan a la responsabilidad ante los riesgos y daños que se constatan, para terminar defendiendo la paralización o prohibición de ciertas tecnologías que tienen dudosas consecuencias. Por otro lado, los que sostienen que la técnica representa un cauce de realización de las capacidades humanas y no se le debería poner freno, pues, los errores o malos usos de la tecnología con más tecnología se corrigen. Cuando Jonas plantea el tema del control técnico esta pensando en qué valores deberían guiar su desarrollo. Su mensaje es claro a este respecto, la investigación teórica y los avances tecnológicos deben ajustarse, todo lo que sea posible, a los imperativos éticos que ordenan el respeto a todas las formas de vida, a la dignidad de las personas y salvaguarda del planeta.

5.4.- La valoración de la técnica: ¿progreso o riesgo?, “progreso con precaución” frente a la incertidumbre

Las herramientas están en nuestras manos, la cuestión del “poder sobre el poder” le sirve a Jonas para plantear el problema del control de la tecnología, que en ningún caso cabe interpretar como un intento de poner freno al progreso. Tal y como se desprende de sus propias palabras:

“La opción de la mera abstención a actuar nos está aquí denegada. Pues debemos proseguir con la explotación técnica de la naturaleza. Sólo se pone en duda el cómo y el cuánto; y si somos o seremos sus dueños se convierte en la cuestión más seria planteada a la responsabilidad humana”<sup>325</sup>

---

<sup>323</sup> PR., p. 235

<sup>324</sup> Confróntese, Lanza Castelli, Graciela, “Acerca de la crítica de Hans Jonas al concepto de utopía” en *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*. N° 9 Año III Junio 2005; dirección electrónica: <http://www.konvergencias.net/jonas.htm>

<sup>325</sup> Jonas, H., “Técnica, libertad y poder” en CPF, p. 122. En otra obra, dice: “El saber real de la naturaleza puede que haya sido siempre asunto de una pequeña elite, pero cabe poner en duda que los contemporáneos cultos de Newton se encontrarán tan inermes ante su obra como los nuestros ante el misterio de la mecánica cuántica. El abismo es cada vez mayor, y en el vacío surgido se multiplican los pseudosaberes y las supersticiones. Nadie aboga,

El progreso tecnocientífico es una necesidad para responder a las necesidades de una creciente población mundial, para resolver el acelerado agotamiento de los recursos y la voracidad energética de la civilización moderna, así como para reparar los daños medioambientales y buscar alternativas a las industrias contaminantes. Junto al progreso tecnológico también la vulnerabilidad ha aumentado. Como afirma J. Riechmann “en una desgarradora paradoja, nuestros intentos de ganar seguridad mediante un incremento del control sobre los fenómenos naturales parecen conducir a inseguridades cada vez más importantes”<sup>326</sup>. Jonas menciona algunas vulnerabilidades de la humanidad frente al cambio climático, recalentamiento del medio ambiente (“efecto invernadero”), la contaminación de las aguas, la deforestación, agotamiento de los recursos naturales<sup>327</sup>. Se pone así, en entredicho la ideología del progreso y la promesa, según la cual, el control creciente de la naturaleza por parte de los seres humanos propiciaría mayores cotas de libertad y emancipación. “En los últimos decenios del s. XX, se diría que *nuestra civilización del riesgo traspasa un umbral decisivo en su camino prometeico*. Vemos – sigue diciendo Riechmann-- que los efectos indeseados y no previstos de nuestras acciones, de nuestros sistemas sociales y económicos, pueden acarrear transformaciones del planeta entero y quizá la desaparición de nuestra propia civilización. El *horizonte de autodestrucción* en el que ha vivido la humanidad desde el estallido de la primera bomba atómica se perfila ahora con rasgos nuevos: ecocido pasa a ser un concepto con un contenido concretísimo. Este poder de destrucción global manifestado en las armas nucleares y en el “efecto invernadero” se asemeja a lo que antaño se consideraron poderes divinos, y aún más lo hace *el poder de la creación de nuevos seres vivos* (por intervención en el genoma de especies animales, vegetales o de la misma especie humana) que se halla en manos de los ingenieros genéticos”<sup>328</sup>.

“Progreso con precaución”<sup>329</sup> es la fórmula escogida por Jonas para referirse a la necesidad del progreso tecnológico como la mejor forma de responder a las necesidades humanas. Con el término *precaución* pretende expresar dos ideas: por un lado, alude a ponerse en guardia, estar alerta, a cierta desconfianza ante los progresos tecnológicos; y por otro lado, quiere significar tener cuidado, preocupación. Progresar con cautela o precaución es progresar teniendo en

---

sin embargo, por la detención del proceso. Llevar a delante el riesgo del saber es un alto deber; y si ése es el precio, habrá que pagarlo.” PR., p. 270

Cierto que Jonas hace una llamada a la prudencia en el actuar científico-técnico, pero, la llamada es precisamente sobre el acto, y no sobre el saber. Jonas no defiende un volver atrás, sino un seguir adelante con la prudencia necesaria en la toma de decisiones, pues es en este momento cuando el actuar adquiere su irreversibilidad. Diría que la ética jonasiana tiene la pretensión de introducir una nueva moralidad dentro de la biotecnología con la intención de moderar el uso del progreso científico y de la investigación, pero sin llegar a censurarlo. El autor nos muestra su conformidad con el progreso científico-técnico ante la reconocible imposibilidad de volver atrás. Véase el comentario de Ribas, Salvador al libro de Hans Jonas, “Técnica, Medicina y Ética” (Associació de Bioètica i Dret) 25/11/98 en [www.ub.es/fildt/edcl](http://www.ub.es/fildt/edcl)

<sup>326</sup> Riechmann Jorge, Op., cit., p. 293

<sup>327</sup> PR., pp. 302 y ss.

<sup>328</sup> Ibídem, pp. 293-294

<sup>329</sup> “Fortschritt mit Vorsicht” expresión utilizada en la edición original alemana, [p. 338]; mientras que en la edición castellana se ha traducido por “Progreso y cautela” p. 309

cuenta las limitaciones de la naturaleza y sin desconsiderar los umbrales críticos de riesgo. El progresar con precaución, Jonas lo entiende así:

“se requeriría una nueva ciencia, que habría de vérselas con una enorme complejidad de interdependencias. Dada sobre todo la irreversibilidad de algunos de los procesos puestos en marcha, hasta que no podamos hacer proyecciones seguras no habrá mayor valentía que la precaución (*prudencia*) que en todo caso será un mandamiento de la responsabilidad: quizás para siempre, si acaso semejante ciencia, como es probable, superare para siempre todas las capacidades técnicas reales en lo referente a la completitud de los datos y mucho más aún en lo referente a la posibilidad de procesarlos conjuntamente. La incertidumbre\* puede ser aquí nuestro destino permanente, lo cual *tiene consecuencias morales*”<sup>330</sup>

Jonas denomina a esa nueva ciencia, *futurología*, como una ciencia fáctica de los efectos remotos de la acción técnica. Entre el saber ideal de los principios éticos y el saber práctico referente a la aplicación política se interpone ese saber real y eventual (todavía teórico), el cual sólo puede operar con proyección hipotética sobre lo que puede esperarse, bien para promoverlo, bien para evitarlo. Así, “resulta, pues, necesario elaborar una ciencia de la predicción hipotética, una “*futurología comparada*”<sup>331</sup> Pero, en tanto no tengamos desarrollada tal futurología, se impone, ante la incertidumbre de los riesgos tecnológicos, la precaución. La incertidumbre e ignorancia acerca de las consecuencias futuras de una acción tiene consecuencias morales, -- sobre todo si existe la posibilidad de daño grave e irreversible--, se convierte en una razón moral para aplazar o descartar esa acción.

La persistencia de la incertidumbre, pese a los progresos del saber<sup>332</sup>, nos debe llevar a ser cautos, mucho más si consideramos con Hans-Peter Dreitzel, que la humanidad ha ingresado en una etapa cualitativamente nueva de su desarrollo, caracterizada por tres rasgos: a) el género humano, en cuanto género, es ahora capaz de *eliminarse a sí mismo*; b) con ello la humanidad se ha convertido irreversiblemente en un todo, cada sociedad es ahora parte de la *sociedad mundial*; c) la civilización mundial puede ser aniquilada *por medio de un accidente o una sucesión de accidentes*.<sup>333</sup> Si a todo ello unimos que actualmente ya no es posible un progreso sin asumir riesgos<sup>334</sup>, y que tal como advierte el sociólogo M.

---

<sup>330</sup> PR., pp 309-310 \*incertidumbre y no inseguridad –como hace la traducción castellana-- traduce mejor el termino alemán *Unsicherheit*, sobre todo cuando se refiere al ámbito del conocimiento.

<sup>331</sup> PR., p. 64

<sup>332</sup> Como señala I. Stengers “en el caso del medio ambiente, el progreso del saber, lejos de reducir la incertidumbre, se esta demostrando su persistencia inexorable” en Stengers, I., “Et si l’opinion vait parfois raison?” en Missa J. N., y Zaccai E., (eds) *Le principe de précaution. Significations et conséquences*, Éditions de l’Université de Bruxelles. Bruxelles, 2000, p. 199

<sup>333</sup> Citado en Jorge Riechmann, op., cit., p. 294

<sup>334</sup> Bruce Alberts (Presidente de la Academia Nacional de Ciencias de EEUU) en una entrevista hacía estas declaraciones al diario *El País*: El sistema científico de su país permite al científico desarrollar “la mejor ciencia posible” y contribuir al progreso científico y tecnológico. Pero no hay progreso sin riesgo. Y es ahí donde la información resulta fundamental. “Hay que reconocer la magnitud del riesgo para decidir si aceptamos los beneficios de las nuevas tecnologías”. Y más adelante afirmaba: “el conocimiento aporta las

Castell “no hay ejemplo histórico de una tecnología importante que, pese a sus peligros potenciales, no se haya utilizado una vez descubierta”<sup>335</sup>, entonces se comprende la necesidad de considerar el principio de precaución como un concepto clave para replantear el sentido del progreso en las sociedades postindustriales; y sobre el cual nos detendremos a continuación.

En el origen de la formulación del principio de precaución está la crisis ecológica global (“efecto invernadero”, deterioro de la capa de ozono, destrucción de la biodiversidad, etc.) y, dentro de ésta, los casos particularmente importantes de catástrofes ecológicas (Chernóbil, Bhopal, Amoco-Cadiz, etc.) y, la esfera de la salud pública y seguridad alimentaria. Se formuló por primera vez en la Conferencia de NNUU sobre el Medio Humano celebrada en Estocolmo en 1972. A finales de los años 70 en Alemania es formulado bajo el nombre de “Das Vorsegeprinzip”<sup>336</sup> Desde entonces es conocido como un principio de política pública para detectar y actuar ante cualquier riesgo o daño de forma preventiva, sin esperar a la obtención de certezas científicas. Fue aplicado internacionalmente en la Conferencia Internacional sobre Protección del Mar del Norte en 1984, y en la Convención de Viena sobre la protección de la capa de ozono en 1985, y aparecerá también, en la Declaración de Río, Cumbre sobre la Tierra de 1992<sup>337</sup>. En nuestro país el principio de precaución – por citar sólo dos ejemplos-- se planteo más allá del estricto ámbito académico con ocasión del trasvase del Ebro y las graves consecuencias que éste podía tener para el medio ambiente; y a propósito de los fallos de previsión que provocaron el hundimiento del petrolero Prestige en las costas gallegas (2002). La Unión Europea lo recoge como uno de los principios rectores claves de la política ambiental, el Tratado de Maastricht lo menciona en su art. 130.2<sup>338</sup>. Pero, sin duda, uno de los documentos más

---

claves para saber cuándo algo es peligroso o su uso entraña un riesgo importante. De ese conocimiento pueden generarse las regulaciones precisas para validar o negar su uso o exigir modificaciones. Nos está ocurriendo ahora mismo con la presencia de arsénico en el agua potable o con las líneas eléctricas de alta tensión. Hay que determinar con exactitud hasta que punto existe un peligro o los umbrales de riesgo. Sólo la ciencia nos puede decir cuándo y a qué tener miedo”. En otro momento de la entrevista a la pregunta de hasta que punto condicionan las decisiones el hecho de que los científicos no tengan todas las respuestas en biomedicina o biotecnología, responde: “cualquier situación por simple que sea, entraña un riesgo, y eso, que vale para las nuevas tecnologías, hay que asumirlo. Tenemos que mejorar nuestra percepción del riesgo y actuar más racionalmente. Y lo mismo con respecto a los beneficios potenciales. La cuestión es cuánto riesgo estamos dispuestos a asumir para progresar, porque sin riesgo no hay progreso” Citado en el diario, *El País* de 8 de octubre de 2003, p. 36

<sup>335</sup> Castell, M., “La oveja y sus parejas”, *El País*, 10 de marzo de 1997, p. 11

<sup>336</sup> Von Moltke, K., “The Vorsegeprinzip in west Germana Enviromental Policy”, Royal Comision on Enviromental Pollution, *Twelth Report: Best Practicable Enviromental Option*, London, HMSO, 1998.

<sup>337</sup> Declaración de Río, en cuyo principio 15 se indica: «Con el fin de proteger el medio ambiente, los Estados deben aplicar ampliamente las medidas de precaución conforme a sus capacidades. Cuando haya peligro de daño grave o irreversible, la falta de certeza científica absoluta no debe utilizarse como razón para postergar la adopción de medidas efectivas para impedir la degradación del medio ambiente.» Y más recientemente, Protocolo sobre Biodiversidad, Montreal 28 de enero de 2000, art., 10.6

<sup>338</sup> “La política de la Comunidad en el ámbito del medio ambiente tendrá como objetivo alcanzar un nivel de protección elevado, teniendo presente la diversidad de situaciones existentes en las diferentes regiones de la Comunidad. Se basará en los principios de precaución y de acción preventiva, el principio de corrección de los atentados al medio ambiente preferentemente en la fuente misma, y en el principio de quien contamina paga. Las exigencias de la protección del medio ambiente deberán integrarse en la definición y en la realización de las demás políticas de la Comunidad” artículo 130.2 del Tratado de Maastricht.

relevantes es la Comunicación de la Comisión de la Comunidad Europea sobre el recurso al principio de precaución de 1 de febrero de 2000<sup>339</sup>. Por su interés para nuestro trabajo pasamos, a continuación, a extraer algunas de las ideas de dicho documento.

En esta *Comunicación* se plantea una de las cuestiones más debatidas actualmente: cuándo y cómo utilizar el principio de precaución. El análisis del principio de precaución evidencia dos aspectos, distintos por su naturaleza: a) la decisión política de actuar o no actuar, vinculada a los factores que desencadenan la utilización del principio de precaución; b) en caso afirmativo, cómo actuar, es decir, las medidas que resultan del principio de precaución.

Los responsables políticos, a menudo, se enfrentan al difícil dilema de encontrar un equilibrio entre la libertad y los derechos de los individuos, de la industria y de las empresas, y la necesidad de reducir el riesgo de efectos adversos para el medio ambiente y la salud humana, animal o vegetal. El proceso de aplicación del principio de precaución debe ser transparente, democrático y con obligación de informar, incluyendo a todas las partes que potencialmente pueden quedar afectadas. La participación no se reduce al estrecho círculo de expertos. Entre los objetivos que persigue este documento de la Comisión cabría destacar el siguiente: elaborar una posición común sobre cómo evaluar, valorar, gestionar y comunicar los riesgos que la ciencia no puede evaluar todavía plenamente. Sosteniendo que el principio de precaución debe considerarse en el ámbito de un planteamiento estructurado del análisis de riesgos, que comprende tres elementos: evaluación del riesgo, gestión del riesgo y comunicación del riesgo. El principio de precaución atañe especialmente a la gestión responsable del riesgo. Matizando que, no debe confundirse el principio de precaución, utilizado esencialmente por los responsables políticos para la gestión del riesgo, con el elemento de precaución que los científicos aplican en su evaluación de los datos científicos. El concepto de precaución no incluye una valoración negativa de la tecnociencia, tampoco es correcto vincular la precaución a una supuesta política de “riesgo cero”, imposible en una sociedad tecnocientífica<sup>340</sup>.

Los factores que desencadenan el recurso al principio de precaución son: identificación de los efectos potencialmente peligrosos, y la evaluación científica e incertidumbre científica. La decisión de invocar o no el principio de precaución es una decisión que se ejerce cuando la información científica es insuficiente, poco concluyente o incierta, y cuando hay indicios de que los posibles efectos sobre el medio ambiente y la salud humana, animal o vegetal pueden ser potencialmente peligrosos e incompatibles con el nivel de protección elegido.

El recurso al principio de precaución presupone: a) la identificación de los efectos potencialmente peligrosos derivados de un fenómeno, un producto o un proceso, y para tener una mejor comprensión de esos efectos resulta necesario, b) una

---

<sup>339</sup> Comunicación de la Comisión de la Comunidad Europea sobre el recurso al principio de precaución. Bruselas 01.02.2000, COM (2000) 1. Cuya dirección electrónica es la siguiente: [http://europa.eu.int/comm/dgs/health\\_consumer/library/pub/pub07\\_es.pdf](http://europa.eu.int/comm/dgs/health_consumer/library/pub/pub07_es.pdf)

<sup>340</sup> Sobre el origen, problemática y significado del “principio de precaución” puede consultarse el artículo de Ramón Alcoberro. “Vorsorgeprinzip. El significado del principio de precaución” en la siguiente dirección electrónica: <http://www.alcoberro.info/V1/tecnoetica3.htm>

evaluación científica de los riesgos que, debido a la insuficiencia de los datos, a su carácter no concluyente o a su imprecisión, no permite determinar con una certeza suficiente el riesgo en cuestión. La evaluación científica de los efectos potencialmente peligrosos contribuye a determinar si son necesarias medidas para proteger el medio ambiente o la salud humana, animal o vegetal. De manera que, antes de invocar el principio de precaución es necesaria una evaluación de riesgos<sup>341</sup>, siempre que sea posible. Dicha evaluación lo más completa posible y, si fuera viable, identificando en cada fase el grado de incertidumbre científica<sup>342</sup>; deberá esforzarse por alcanzar una conclusión que exprese la posibilidad del acontecimiento y la gravedad del impacto de un peligro sobre el medio ambiente o sobre la salud de una población dada. Sin embargo, hay situaciones en que los datos científicos resultan insuficientes para poder aplicar de forma concreta estos elementos de prudencia, en que la falta de modelización de los parámetros no permite ninguna extrapolación y en que las relaciones de causa a efecto se presuponen, pero no están demostradas.

Es en estas situaciones en las que los responsables políticos se encuentran frente al dilema de actuar o abstenerse de hacerlo. Frente a un riesgo inaceptable, una situación de incertidumbre científica o la inquietud de la población, los políticos están obligados a encontrar respuestas, planteándose la

---

<sup>341</sup> “La *Evaluación de Riesgos* se compone de cuatro elementos, a saber: *identificación del peligro* (determinación de los agentes biológicos, químicos o físicos que pueden tener efectos adversos), *caracterización del peligro* (determinación en términos cuantitativos o cualitativos, la naturaleza y gravedad de los efectos adversos asociados con los agentes o la actividad que los causa), *evaluación de la exposición* (determinar la probabilidad de contaminación o exposición al peligro de la población o el medio ambiente) y *caracterización del riesgo* (corresponde a la estimación cualitativa o cuantitativa, teniendo en cuenta las incertidumbres inherentes, la probabilidad, la frecuencia y la gravedad de los potenciales efectos adversos que pueden incidir sobre el medio ambiente o la salud). Los límites del conocimiento científico pueden afectar a cada uno de estos componentes, influyendo sobre el nivel global de incertidumbre consiguiente y, en última instancia, afectando a la toma de decisión de una acción protectora o preventiva. Cuando los datos disponibles son inadecuados o no concluyentes, un planteamiento prudente y cauteloso de la protección del medio ambiente, la salud o la seguridad podría consistir en optar por la «hipótesis más pesimista» (tal como nos planteaba Jonas con su “heurística del temor”); la acumulación de dichas hipótesis produce una exageración del riesgo real, pero a la vez infunde cierta seguridad de que no será infravalorado.” Extractado de Comunicación de la Comisión de la Comunidad Europea sobre el recurso al principio de precaución. Bruselas 01.02.2000, COM (2000) 1. Cuya dirección electrónica es la siguiente: [http://europa.eu.int/comm/dgs/health\\_consumer/library/pub/pub07\\_es.pdf](http://europa.eu.int/comm/dgs/health_consumer/library/pub/pub07_es.pdf)

<sup>342</sup> “La incertidumbre científica se deriva, habitualmente, de cinco características del método científico: la variable escogida, las medidas realizadas, las muestras tomadas, los modelos utilizados y la relación causal empleada. La incertidumbre científica también puede proceder de una controversia sobre los datos existentes o sobre la falta de algunos datos pertinentes. La incertidumbre puede estar en relación con elementos cualitativos o cuantitativos del análisis. Los evaluadores del riesgo acostumbran tener en cuenta estos factores de incertidumbre utilizando elementos de prudencia, como por ejemplo: basarse en modelos animales para establecer los posibles efectos sobre el hombre; utilizar escalas de peso corporal para las comparaciones entre las especies; adoptar un factor de seguridad en la evaluación de una dosis diaria admisible; el valor de este factor depende del grado de incertidumbre de los datos disponibles, no determinar una dosis diaria admisible para las sustancias reconocidas como genotóxicas y carcinogénicas; tomar como base el nivel «ALARA» (*as low as reasonably achievable*, lo más bajo que sea razonablemente posible) para algunos contaminantes tóxicos. Los gestores del riesgo deben tener pleno conocimiento de estos factores de incertidumbre cuando adoptan medidas basándose en el dictamen científico emitido por los evaluadores”. Ibídem, [http://europa.eu.int/comm/dgs/health\\_consumer/library/pub/pub07\\_es.pdf](http://europa.eu.int/comm/dgs/health_consumer/library/pub/pub07_es.pdf)

cuestión de las medidas de protección adecuadas<sup>343</sup>; evaluando las posibles consecuencias de la inacción y las incertidumbres de la evaluación científica; y propiciando, una vez que los resultados de la evaluación científica y/o la evaluación del riesgo estén disponibles, la participación de todas las partes interesadas en la gestión de riesgo. El procedimiento deberá ser lo más transparente posible. Y finalmente, señala el documento de la Comisión Europea que, en caso de que se considere necesaria la acción, las medidas basadas en el principio de precaución deberán ser: a) *proporcionales* al nivel de protección elegido, b) *no discriminatorias* en su aplicación, c) *coherentes* con medidas similares ya adoptadas, d) *basadas en el examen de los posibles beneficios y los costes* de la acción o de la falta de acción, e) *sujetas a revisión*, a la luz de los nuevos datos científicos, y f) *capaces de designar a quién incumbe aportar las pruebas científicas* necesarias para una evaluación del riesgo más completa

Aunque Jonas no utilizó la expresión *principio de precaución*, no es menos cierto que contribuyó a sentar las bases filosóficas de dicho principio y que sus reflexiones tuvieron una honda repercusión<sup>344</sup>. Dicho principio, esencialmente, estriba en la necesidad de actuar preventivamente, esto es, anticipándose a los riesgos a los que está potencialmente expuesta la población o su medio ambiente; y ello, aunque no exista una prueba concluyente del potencial peligro. Presupone que de un fenómeno, producto o proceso se pueden derivar efectos potencialmente dañinos y que la evaluación científica no permite determinar el riesgo con certeza suficiente, pero el sentido común impone que se adopten medidas preventivas, aún no disponiendo en ese momento de certezas científicas suficientes. “En el núcleo del principio de precaución se halla la idea intuitivamente sencilla de que frente a la posibilidad de incurrir en daños, las decisiones políticas a la hora de proteger el medioambiente (y con ello el bienestar de las futuras generaciones) deberían tomarse adelantándose a la certidumbre científica. Requiere de los seres humanos que cuiden de ellos mismos, de sus descendientes y de los procesos que hacen posible la vida. Requiere en esencia, que en todo momento en que exista una razonable incertidumbre en relación a los posibles daños ambientales o a la privación social que puedan surgir de un determinado

---

<sup>343</sup> Refiere R. Alcoberro la siguiente situación ilustrativa de la dificultad que entraña el principio de precaución. “obviamente la precaución debe ser equilibrada, proporcional (al riesgo) y no discriminatoria. Algunos libros sobre el «principio de precaución» cuentan la historia del gobierno japonés que en 1980 supo, gracias a una nueva tecnología sísmica, que al cabo de dos días se iba a producir en el país un potente terremoto. La pregunta fue obvia: incluso estando seguros de la información, ¿cómo comunicarla a la población sin inducir un pánico, un colapso en los servicios, o una histeria colectiva, más grave incluso que el propio terremoto? Se dice que el gobierno pasó un día y medio redactando y matizando, una y otra vez, el comunicado de prensa... Y es que, algunas veces, el «principio de precaución» depende de cómo usar las comillas en un comunicado, para evitar males peores” cfr. <http://www.alcoberro.info/V1/tecnocita3.htm>

<sup>344</sup> Según F. Ewald “es, sin duda, en el libro más celebre de Jonas, *El Principio de Responsabilidad* en el que se pueden encontrar los basamentos filosóficos del principio de precaución”. Ewald F., “Le retour du malin génie. Esquisse d’une philosophie de la precaution” en Godard O., (dir) *Le principe de precaution dans la conduite des affaires humaines*, Éditions de la Maison des sciences d’homme, París, 1997, p. 119

Para F., Guèry el principio de precaución aplicado a los dominios de la salud y de la alimentación es una variante del principio de responsabilidad. Guèry F., y Lapage C., *La politique de precaution*, PUF, París, 2001, pp. 117 y 143

proceder evitar el riesgo llegue a ser una norma de decisión establecida”<sup>345</sup> De manera que donde existan amenazas de daños graves e irreversibles, la falta de certezas científicas completas no debe tomarse como razón para minimizar los controles o postergar las medidas que impidan la degradación medioambiental, sino por el contrario se impone una actitud vigilante y prudente anticipación<sup>346</sup>. La precaución es una respuesta a la incertidumbre que generan los riesgos tecnológicos.

Existen diversas formulaciones y usos del principio de precaución que ponen de manifiesto diferentes maneras de concebir y administrar la incertidumbre<sup>347</sup>. Cabría, al menos, reconocer tres posiciones: a) desde una posición científicista, la incertidumbre sería un estado provisional destinado a desaparecer por la adquisición progresiva e ineluctable del saber. En todo caso, el principio de precaución podría resultar útil para administrar la espera de la información que procurará la investigación científica, y tomar medidas provisionales y revisables. Esta toma de posición subraya el papel del experto científico en el estudio detallado de los factores de riesgo. b) Una segunda posición considera que la

---

<sup>345</sup> O’Riordan T., y Jordan A., “The precautionary principle in contemporary environmental policy”, *Environmental Values*, 1995, vol. 4, n° 3, p. 192

<sup>346</sup> Como acertadamente matiza R. Alcoberro, “en alemán se distingue, al hacer referencia al «principio de precaución» entre dos conceptos que no siempre son tan claros en otras lenguas.

“Gefahr” [peligro] cuyo potencial, más o menos conocido, es inminente.

“Risiko” [riesgo] de tipo más o menos incierto o potencial.

Si hay un consenso claro sobre la legitimidad de actuar en el primer caso, no es tan claro que deba haberlo en el segundo. Ya Aristóteles recordó que no todo lo “potencial” deviene “acto” y sobre cual deba ser la actuación en caso de riesgo potencial el debate seguirá abierto (tal vez hasta que algún que otro riesgo se convierta ya un peligro irreversible; pero entonces –como nos recuerdan los ecologistas – simplemente será demasiado tarde)”. Consultado en la dirección electrónica: <http://www.alcoberro.info/V1/tecnocita3.htm>

<sup>347</sup> Una interesante referencia por su claridad analítica es la de Jon Elster, “Riesgo, incertidumbre y energía nuclear” en Elster, Jon, *El cambio tecnológico. Investigaciones sobre la racionalidad y la transformación social*, Gedisa, [1983], 2000, pp. 165-184. Aquí puede encontrarse una ilustración de cómo se aplica la teoría de las decisiones para elegir entre modos alternativos de producción de energía que la mayoría de las sociedades occidentales se hayan enfrentadas en la actualidad. Especialmente importante para nuestro tema, son las distinciones conceptuales, por ejemplo, riesgo e incertidumbre; son dos formas de ignorancia que difieren profundamente en sus inferencias para la acción. “Las decisiones bajo riesgo están presentes cuando podemos asignar probabilidades numéricas a las diversas respuestas a la pregunta “¿Qué sucederá?”. Las decisiones bajo incertidumbre implican que podemos a lo sumo enumerar las respuestas posibles, no calcular sus probabilidades. [...] Así la teoría de las decisiones bajo riesgo supone que la información es imperfecta, pero cuantificable, en el sentido de que para cada curso de acción hay una distribución de probabilidades conocida para el conjunto de resultados. Un ejemplo simple es el granjero que elige una combinación de cultivos para la cosecha del año próximo teniendo en cuenta las probabilidades conocidas para cada clase de clima y las propiedades conocidas de cada cultivo en cada clase de clima. En cambio, en la teoría de las decisiones bajo incertidumbre, se supone que el actor conoce las salidas posibles de cualquier curso de acción, pero que no puede asignarles ninguna probabilidad, o ningún rango de probabilidades. [...] La fundamental importancia de la incertidumbre en la elección energética se debe a su dimensión temporal. Cuanto más aplicamos nuestras teorías hacia el futuro, menos proporcionan valores numéricos.”

En consecuencia, a veces se ha considerado que dado que la incertidumbre no es cuantificable en probabilidades definidas ésta queda fuera del ámbito de discusión moral o política; siendo, por otra parte, usual asociar el concepto de riesgo con el de responsabilidad, pero no con el de incertidumbre. Esto parece provenir del supuesto de que no siendo cuantificable la incertidumbre no puede sujetarse a cánones de inferencia racional. El enfoque jonasiano no entra en la consideración del problema de la conceptualización del riesgo y la incertidumbre, sino que su discusión sobre el riesgo tecnológico se centra directamente en las cuestiones normativas y morales que éste genera.

certeza es siempre provisional, por lo que es necesario considerar el riesgo sin cesar. La ciencia no alcanza certezas absolutas y totales, la falta de datos unido a las limitaciones de la generalización de hipótesis y otros factores de indeterminación hacen que siempre quede un fondo de incertidumbre y riesgo. La precaución, en este caso, coincide con una evaluación de los riesgos y beneficios potenciales. Y bien podría ilustrarse con el proceder de la medicina donde se considera deliberadamente, preventivamente y con fines curativos los riesgos (enfermedad, beneficios y riesgos de la terapia). La acción médica implica pues, un riesgo calculado, que pondera riesgos y beneficios del tratamiento. c) La tercera postura coincide con la defendida por Jonas, en la que se otorga al principio de precaución un contenido más sustancial sobre el plano ético. En efecto, el desarrollo tecnocientífico afecta a la integridad y vulnerabilidad de los sistemas medioambientales, que poseen un valor intrínseco digno de ser preservados; por lo que se ha de prestar especial atención a los riesgos que pueden desencadenar daños irreversibles, por eso propone la minimización de las fuentes del riesgo y de la incertidumbres científicas. Sobre esta visión descansa la postura de Jonas: la fundación del principio de responsabilidad reposa, en efecto, sobre ese esfuerzo por anclar el desarrollo tecnocientífico en una teoría de los valores.

#### 5.4.1.- Relaciones entre el principio de precaución y el principio de responsabilidad

Ambos, el principio de precaución y el principio de responsabilidad coinciden en la necesidad de tomar conciencia de los riesgos tecnológicos que pesan sobre la vida actual y futura del ser humano y del medioambiente<sup>348</sup>. Las ideas de Jonas han ido calando en la sociedad a medida que se tomaba conciencia de los estragos que la tecnología era capaz de suscitar. De una concepción ilustrada y liberal del progreso que concebía la naturaleza como fuente de recursos inagotables y en la que cualquier exceso o descontrol podía ser reparado se ha pasado, con la consolidación del pensamiento ecologista, a una concepción más preventiva con el fin de evitar que los riesgos generados por las tecnociencias deriven en daños irreparables. El desarrollo y la innovación tecnológicas han contribuido a transformar la naturaleza, pero también han modificado los márgenes del riesgo y el alcance de la incertidumbre – incertidumbre que, por otra parte, ya estaba en el seno de la evolución natural; si bien no con la rapidez, la vasta amplitud causal, el vertiginoso dinamismo que imprime la tecnología actual, que es justamente lo que subraya Jonas-- . El progreso tecnológico ya no se beneficia de la presunción de inocuidad sino más bien de nocividad. Ambos principios, además, participan de una actitud preventiva, intentan despertar o alertar a las conciencias aletargadas o entumecidas por el bienestar y consumo excesivo de los graves riesgos que se derivan de determinados comportamientos.

---

<sup>348</sup> Sobre las relaciones entre el principio de precaución y principio de responsabilidad, véase: Marcos, Alfredo., “Precaución, ética y medio ambiente: Los principios de precaución y responsabilidad como nuevos engranajes entre conocimiento y acción”. Ponencia presentada en el congreso *Tomarse en serio la naturaleza (II): La ética ambiental desde una perspectiva multidisciplinar*, Universidad de Salamanca, Salamanca 4 de noviembre de 2004; dirección electrónica: <http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/index.html#libros>

También resulta muy pertinente la siguiente referencia: Pinsart M<sup>a</sup> G., *Jonas et la liberté. Dimensions theologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Vrin, París, 2002, pp. 161-169

Ambos principios se diferencian en que la precaución se abre hueco entre la certeza científica y la decisión política, se utiliza como criterio para la gestión de los riesgos y la determinación de las medidas de protección adecuadas; mientras que la responsabilidad jonasiana se funda en la certeza de la dignidad del ser humano frente a la incertidumbre/riesgo que genera la tecnología y el temor de su pérdida, subrayado por la heurística del temor.

J. Y. Goffi aporta un interesante matiz sobre la manera en que el principio de precaución y el principio de responsabilidad manifiestan una desconfianza con relación a la ciencia. Ciertamente la ética jonasiana engloba al principio de precaución si bien, “se desmarca bastante del optimismo baconiano-cartesiano, pero no tanto del activismo baconiano-cartesiano”<sup>349</sup>. Esto significa que la precaución no abandona el proyecto de dominar y controlar la naturaleza, sino que se entiende aquí de otra manera: la incertidumbre del saber y la dificultad de conocer y evaluar los riesgos no permiten usar sin discernimiento el poder tecnocientífico; por lo que es necesario adoptar una actitud más delicada y respetuosa con el funcionamiento de la naturaleza. La precaución no representaría, pues, un cambio radical de paradigma sino una planificación inteligente de la tecnociencia al servicio del mismo ideal de control y dominio de la naturaleza. Bajo esta perspectiva la finalidad de este principio es un caso particular de aquel perseguido por el principio de responsabilidad. El principio de precaución se utiliza de manera adaptativa y pragmática sobre los dominios en los que se aplica (medioambiente, salud y alimentación, etc.), mientras que el principio de responsabilidad asume esos dominios tomando como referencia el logro de un mundo habitable y una vida digna.

El principio de precaución se refiere más a la esfera político-jurídica, a campos como los de la salud pública, de la seguridad alimentaria, y aquellos otros asuntos como la sangre contaminada y el mal de las “vacas locas”. En estos dominios se aprecia un cambio de actitud que hacen de la seguridad y calidad objetivos prioritarios; con otras palabras, el objetivo no es establecer una relación beneficio/riesgo como en medicina, sino disminuir al máximo el riesgo. Por su

---

<sup>349</sup> En Goffi, J.Y., “ Le principe de précaution: un moment nouveau dans la philosophie de la technique? », Missa J. N., y Zaccai E., *Le principe de précaution. Significations et conséquences*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2000, p. 208

El prof. de filosofía de la Universidad de Hamburgo, Lothar Schäfer, desde posiciones más cercanas al racionalismo crítico de K. Popper y más alejadas del trasfondo fenomenológico existencial de Jonas, sostiene que, el proyecto ilustrado de emancipación de la humanidad que ofrece la filosofía baconiana de conocimiento y dominio de la naturaleza, sigue siendo viable y defendible. La obra de Schäfer se levanta como una alternativa a los planteamientos de Hans Jonas, éste consideraba la utopía baconiana como el paradigma que inspira la idea de progreso en la ilustración, y propone una ética que renuncia a la utopía y a la idea de progreso ilimitado y se hiciera cargo de la responsabilidad que incumbe al enorme poder que se tiene sobre la naturaleza y las generaciones futuras. Aún reconociendo que el desarrollo tecnológico ha llevado al borde de la extinción a la naturaleza en cuanto hábitat humano – sobre todo, de una humanidad incapaz de realizar un reparto justo de los bienes--, se olvida con frecuencia que una de las consecuencias de la catástrofe ecológica no es tanto el fin del mundo, o de algunas especies; cuanto el sometimiento de una gran parte de la humanidad a unas condiciones de vida infrahumanas. Sostiene que la ética de la responsabilidad es insostenible, y hace una reivindicación de las tesis de Bacon, aún cuando sea necesario pulir o renunciar a algunas de ellas. Sin embargo, en el pensamiento moderno, sobre todo en Kant, se encuentran, a su juicio, un arsenal suficiente de ideas para construir los cimientos que la nueva ecología reclama. Véase, Schäfer, Lothar *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999. (El proyecto de Bacon. Del conocimiento, uso y cuidado de la naturaleza).

parte, el principio de responsabilidad esta orientado principalmente hacia el ser humano, mientras que el principio de precaución a menudo es puesto al servicio de intereses profesionales, políticos e institucionales, mira más al ser humano concreto y viviente más que a su esencia ontológica, tal como hace el principio de responsabilidad, el cual se extiende más allá de la esfera medioambiental y afecta a toda la gama de actividades vinculadas con la existencia “auténtica” del ser humano.

Aunque ambos principios coinciden en hacer frente al imperativo tecnológico y pueden interpretarse como versiones actuales de la *phrónesis*, ambos juegan en una sociedad en la que ya no es posible el progreso sin riesgo. Si el riesgo es algo inevitable al progreso tecnológico, entonces se trataría de asumirlo y gestionarlo de acuerdo con criterios prudenciales. La simple renuncia a ciertas tecnologías de riesgo nos está vetada porque puede conllevar a su vez un riesgo; pues, una sociedad menos tecnológica puede ser más vulnerable a las catástrofes o quedar desprotegida frente a epidemias o cambios climáticos. En definitiva, la prudencia a la que nos convoca ambos principios nos aconsejará moratorias y en otros acelerar determinados programas de investigación y desarrollo con el fin de prevenir y evitar la actualización del riesgo.

El principio de precaución queda integrado en el principio de responsabilidad, suministrándole un criterio estratégico y pragmático, pues como dice Jonas,

“hasta que no podamos hacer proyecciones seguras no habrá mayor valentía que la precaución (*prudencia*) que en todo caso será un mandamiento de la responsabilidad”<sup>350</sup>.

El principio de responsabilidad posee un mayor alcance pues, integra no sólo el principio de precaución, sino también la heurística del temor que prescribe de

---

<sup>350</sup> Cfr. PR., pp 309-310. Como señala I. Ayestarán, “lo que logra Jonas es realmente sorprendente, pues anticipa en varios años dos principios que son base de la ética ambiental y tecnológica. Anticipa, por un lado, el concepto de desarrollo sostenible, y por otro lado, el principio de precaución:

- 1) Hasta 1987 no tenemos una definición normalizada de “desarrollo sostenible”. No fue hasta la *Comisión Mundial del Medio Ambiente y el Desarrollo* dirigida por G. H. Brundtland que se especificó dicho concepto, en el capítulo segundo, *Hacia un desarrollo sostenible*, de su informe final *Nuestro futuro común*, donde se precisa: El desarrollo sostenible es el desarrollo que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades. (G.H. Brundtland, et al. *Nuestro futuro común*, Alianza, Madrid, 1988. p. 671)
- 2) Hasta la década de los 90 no empieza a implantarse el “principio de precaución” que está implícito en el principio de responsabilidad y la heurística del temor de Jonas. El principio de precaución surgió débilmente durante la década de los setenta en la antigua Alemania Federal, en un tiempo en que la planificación social democrática estaba en boga. En el núcleo de sus primeras formulaciones prevalecía la creencia de que el Estado buscaría evitar el deterioro ambiental mediante una cuidadosa planificación avanzada. El *Vorsorgeprinzip* (principio de precaución) fue utilizado por el gobierno alemán en la segunda mitad de los 80 con el fin de justificar la puesta en práctica de políticas enérgicas para abordar la lluvia ácida, el calentamiento global y la contaminación del Mar del Norte. La palabra *vorsorge* (precaución) significa “previsión” o custodia, si bien también incorpora nociones de manejo prudente y “mejor práctica” en la gestión ambiental, incluso ante la ausencia de riesgo.”

En Ayestarán Uriz, I., “Hans Jonas: El principio de precaución y el principio de responsabilidad *adversus* el imperativo tecnológico” en *Debats*, Valencia, nº 89 verano 2005. pp. 15-16

manera pragmática anticipar y representarse el peor pronóstico con el fin de evitarlo. Incluye también un imperativo moral que ordena preservar las condiciones de vida necesarias para que la humanidad sea. Y un principio de humanidad que forja la "idea", el símbolo de la integridad y dignidad humana que debe ser custodiada y cuidada para que el futuro amenazado por la tecnología siga siendo humano. De todos estos extremos contenidos en el principio de responsabilidad nos ocupamos en las siguientes páginas.

5.5.- La heurística del temor o "la felicidad catastrófica que nos amenaza"<sup>351</sup>

Posiblemente sea esta una de las ideas más originales. La heurística del temor juega un importante papel según Jonas, y no es casualidad que la obra *El principio de responsabilidad* se abra y se cierre con una evocación al miedo.<sup>352</sup>

El recurso al miedo tiene un claro antecedente en Th. Hobbes, que el propio Jonas se encarga de subrayar, a la vez que de matizar las diferencias entre ambos. Hobbes, cuyo universo filosófico estaba presidido por el miedo y la búsqueda de seguridad, colocaba el punto de partida de la moral no en el amor a un *summum bonum*, sino en el temor aun *summum malum*, a saber, el temor a la muerte violenta. Colocaba el temor como *primum movens* de la razón en los asuntos relativos al bien común. El miedo, según Hobbes, es egoísta, se refiere a mi vida; para Jonas es desinteresado y recae sobre la posibilidad de otras vidas más que la mía propia, sobre el futuro.<sup>353</sup> Y Jonas, además, matiza de esta forma:

"el miedo por el hombre no puede convertirse en odio contra la fuente de su amenaza, contra la ciencia y la técnica. Debe aconsejar prudencia en el uso de nuestro poder, y no su renuncia. Porque sólo de la unión de ciencia y técnica, que son cosa de la humanidad, la razón moral puede servir a esta causa"<sup>354</sup>.

---

<sup>351</sup> La expresión "la felicidad catastrófica que nos amenaza" esta tomada del libro de Balmory, Marie, *Abel ou la traversée de l'Éden*, Grasset, 1999

<sup>352</sup> PR. pp. 16 y 357 Otras referencias sobre la heurística del temor son, dentro del PR. pp. 63-71 y también el artículo de Hans Jonas, "The Heuristics of Fear", en Melvin Krazberg (ed.), *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, Boulder, 1980, pp. 213-221. Como señala Dominique Bourg, Jonas concede al miedo la dignidad de ser un principio heurístico. Somos obligados prácticamente a tener miedo no obstante -- un miedo ilustrado-- calificado de espantoso. Además, aparece como condición de nuestra responsabilidad para garantizar la perpetuación futura o porvenir de la humanidad; y una apreciación de los riesgos, incluso lejanos, en que podamos incurrir. Bourg, D., "Faut-il avoir peur de la bioéthique?" en *Esprit*, n° 171, mayo 1991, p. 37

<sup>353</sup> Cfr. PR. pp. 67, y nota 27 de la p. 379 La condición natural de la humanidad tal como la describe Hobbes, cuando no hay un estado civil, es de un estado de guerra, caracterizado por "un miedo continuo y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta" Hobbes, Th. *Leviatán*, Editora nacional, Madrid, 1983, p. 224. Sobre el tema del miedo resulta especialmente interesante la obra de Delumeau, Jean, *La peur en Occident*, Vrin, París, 1978; se trata de un sugerente estudio histórico que analiza el tema del miedo, la angustia, la inseguridad y sus diferentes objetos y como se ha experimentado en la cultura popular, la literatura, la teología, la escultura, la pintura y la ley. Especialmente, interesante el estudio de Greisch, Jean, "L'heuristique de la peur ou qui a peur de Hans Jonas" en Médévielle, Geneviève et Doré, Joseph, (éds), *Une parole pour la vie. Hommage à Xavier Thevenot*, Salvador-Cerf, París, 1998, pp.103-122.

<sup>354</sup> CPF, p. 152

La heurística del temor (*Heuristik der Furcht*) es una forma de conocimiento, (futurología) que mediante la imaginación aventura y anticipa la posible amenaza tecnológica con el fin de prevenirla. Pues no hay que olvidar que uno de los objetivos de la propuesta jonasiana es combatir los efectos nocivos de la técnica, utilizando una posibilidad salvadora que la técnica misma nos ofrece, bajo la forma de una futurología entendida ésta como una ciencia de la predicción hipotética que es necesario elaborar para obtener un conocimiento de las consecuencias de nuestras acciones presentes en el futuro. Es también el objeto de un deber moral: el deber de colocarnos en el peor escenario posible para advertir el riesgo y evitar su actualización. Contribuye también, a despertar un sentimiento moral, un sentimiento de respeto y cuidado por lo que está en juego y resulta vulnerable a la tecnología, esto es, la naturaleza humana. Finalmente, se trata de una útil exigencia allí donde la responsabilidad es demasiado débil. Así lo expresa Jonas:

“Nos referimos al hablar del temor que forma parte esencial de la responsabilidad y que es un temor que teme por el objeto de la responsabilidad”<sup>355</sup>.

La heurística del temor es un recurso que emplea Jonas como medio para adquirir mayor conciencia del peligro y así tener el deber de actuar responsablemente. Se trata de un juego mental por el cual podemos aventurar o imaginar las consecuencias negativas de las acciones presentes. Quizás no sepamos dónde nos lleva este progreso tecnológico actual, pero sí podemos saber dónde no queremos ir. Quizás el problema está en que podemos más que sabemos. Si no sabemos cómo actuar, es preferible imaginar lo peor y actuar en consecuencia para evitarlo. Gracias a la heurística del miedo podemos anticipar y representarnos imágenes de mundos futuros contingentes, mundos posibles donde imaginamos las consecuencias de la tecnología. Recurriendo a la imaginación la ética jonasiana se percata de lo no deseable, lo que hay que evitar<sup>356</sup>. Con sus propias palabras Hans Jonas nos advierte:

---

<sup>355</sup> PR. p. 357. El siguiente texto de TME condensa bastante bien todos estos matices que apunta con su heurística del temor. “La futurología, que nos permite ver los efectos a largo plazo, [...] se experimenta en forma de *visión*, de manera que produzca en nosotros el *sentimiento* adecuado que mueve a la acción. Mediante esta vinculación con el sentimiento que responde a un futuro estado del hombre, esta previsión contribuirá a humanizar los conocimientos científicos-técnicos [...] El sentimiento adecuado del que hablamos es en gran medida el *temor*. Así que también éste gana un nuevo valor. Antes de escaso prestigio entre las emociones, considerado una debilidad de los miedosos, ahora ha de ser honrado y su cultivo convertirse en obligación ética. [...]. Y ello porque, aparte del actual temor a la catástrofe de una guerra atómica para nosotros mismos, lo terrible después y para los aún no nacidos es lo que debe sumirnos en el espanto. Esto sólo podrá hacerlo la más viva fantasía si nos identificamos con esos seres humanos del futuro... y esto ya no es un acto de fantasía, sino de moral y del sentido de la responsabilidad que en ella tiene su origen. Bajo el signo de nuestro *poder*, se sitúa a la cabeza de todos los valores; su objeto se convierte en el mayor de los imaginables, incluso jamás pensado como objeto práctico, salvo en la escatología religiosa: el futuro de la humanidad.” TME, pp. 48-49

<sup>356</sup> Según los principios de este procedimiento se autoriza y exige ponerse en los pronósticos más sombríos realizando una anticipación imaginativa del mal, o del riesgo futuro para evitar su actualización y promover en nosotros el respeto y cuidado; sin embargo, cabría señalar algunas limitaciones que podría hacer inviable a este procedimiento: la tendencia psicológica a no querer creer lo insostenible o a atenuar los efectos movilizados que pudiera tener la representación de ese mal futuro.

“solamente la prevista *desfiguración* del hombre nos ayuda a forjarnos la idea de hombre que ha de ser *preservada* de tal desfiguración; y necesitamos que ese concepto se vea *amenazado* – con formas muy concretas de amenaza – para, ante el espanto que tal cosa nos produce, afianzar una imagen verdadera del hombre. Mientras el peligro es desconocido no se sabe qué es lo que hay que proteger y por qué; el saber acerca de ello procede, en contra de toda lógica y de todo método, de “aquello que hay que evitar”. Esto es lo que se nos presenta en primer lugar y lo que, por medio de la revulsión del sentimiento que antecede al saber, nos enseña a ver el valor de aquello cuyo contrario nos afecta tanto. Solamente sabemos *qué* esté en juego cuando sabemos *que* está en juego. [...] Puesto que lo que aquí está implicado es no sólo la suerte del hombre, sino también el concepto que de él poseemos, no sólo su supervivencia física, sino también la integridad de su esencia, la ética – que tiene que custodiar ambas cosas—habrá de ser, trascendiendo la ética de la prudencia, una ética del respeto”<sup>357</sup>.

Existe una disimetría entre el bien y el mal, según la cual, lo malo se conoce con más evidencia, no tenemos duda cuando lo experimentamos. Y muchas veces valoramos lo bueno como consecuencia de su pérdida<sup>358</sup>. Hasta ahora la filosofía moral ha prestado más atención a nuestros deseos que a nuestros temores. Y, precisamente, el temor a la muerte global del planeta, a la desaparición definitiva, el temor a la desfiguración de lo humano y a la extinción de una naturaleza que se encuentra a merced del poder tecnológico, el temor al apocalipsis tecnológico, en definitiva, el temor por el peligro estaría apuntando a lo que realmente apreciamos, el valor amenazado por el peligro, y sin el cual no lo conoceríamos y apreciaríamos. La heurística del temor no tiene seguramente la última palabra sobre el bien, pero resulta extraordinariamente útil para buscarlo y debería ser aprovechada hasta el final en una materia en la que tan pocas palabras nos serán otorgadas sin buscarlas. Nuestro sentimiento precede, suscitado y aumentado por nuestro

---

<sup>357</sup> PR, p. 65-16

<sup>358</sup> Así lo indica Jonas cuando dice: “nos resulta infinitamente más fácil el conocimiento del *malum* que el conocimiento del *bonum*; el primero es un conocimiento más evidente, más apremiante, está menos expuesto a la diversidad de criterios y, sobre todo, no es algo buscado. La mera presencia del mal nos impone su conocimiento, mientras que lo bueno puede pasar desapercibido y quedar ignorado sin que hayamos reflexionado sobre ello (para hacerlo precisaríamos una razón especial). Acerca de lo malo no tenemos duda alguna cuando lo experimentamos; acerca de lo bueno adquirimos seguridad, la mayoría de las veces, sólo por el rodeo del mal. Cabe dudar de que alguien haya hecho alguna vez el elogio de la salud sin haber tenido al menos la visión de la enfermedad, el de la honradez sin haber conocido la infamia, o el de la paz sin conocer la miseria de la guerra. Mucho antes sabemos lo que *no* queremos. Por consiguiente, la filosofía moral tiene que consultar antes a nuestros temores que a nuestros deseos, para averiguar qué es lo que realmente apreciamos” PR. p. 66 Por otra parte, la filosofía moral en la búsqueda del bien ha prestado más atención a nuestros deseos que a nuestros temores. El “eros” platónico o el “*apetitus*” agustiniano constituyen ejemplos de cómo la naturaleza se dirige al bonum a partir del deseo. Ahora bien, -- se pregunta Jonas-- “¿cómo aprendemos a conocer nuestros deseos? ¿prestando atención a los que surgen en nosotros? Ciertamente, no. De ningún modo puedo decidir qué es lo que deseo más de estas dos cosas, que la comida diaria me sepa bien o que mi hijo permanezca sano, a partir de la intensidad sentida del deseo aquí y ahora (uno de ellos es experimentado cada día y el otro no tiene por qué presentarse) y de su comparación. Más cuando he de *temer* por la salud de mi hijo, porque de pronto hay una razón para ello, entonces lo sé.” Nota 1 del cap. II p. 364

saber. De tal manera que “sólo la previsible desfiguración del hombre nos ayuda a alcanzar aquel concepto de hombre que ha de ser preservado de tales peligros”<sup>359</sup> El temor como sentimiento adecuado para los peligros previstos se transforma en deber preliminar de la ética, sin caer por ello en un pesimismo derrotista.

#### 5.5.1.- Los deberes preliminares y el deber incondicional de la ética orientada al futuro

El temor aparece como primer deber de una ética de cara al futuro que busca ser universalizable. Guiados por el temor la ética orientada al futuro convierte en un deber la anticipación y representación de los efectos remotos que la tecnología pudiese provocar. Los efectos con que la tecnología puede amenazar el futuro de la humanidad, es decir, lo que ha de ser temido, no es todavía experimentado y tampoco encuentra ninguna analogía con experiencia anterior o presente. Sin embargo, se impone el deber de imaginarlos. Así pues, es

“el primer deber de la ética orientada al futuro: procurar la representación de los efectos remotos”<sup>360</sup>

Y más claramente;

“la teoría ética precisa de la representación del mal tanto como de la del bien y más aún cuando el mal se ha vuelto poco claro a nuestra mirada y sólo puede volver a hacerse patente mediante la amenaza de un nuevo mal anticipado. (...) El temor se convertirá, pues, en el primer deber, en el deber preliminar de una ética de la responsabilidad histórica.”<sup>361</sup>

El segundo deber consiste en:

“dejarse afectar por una felicidad o por una desgracia solamente representadas de las generaciones venideras”<sup>362</sup>.

A la representación de los efectos remotos realizada por la imaginación hay que unir la apelación a un sentimiento apropiado a lo representado. Es necesario movilizar los sentimientos adecuados a los males imaginados. También aquí el temor tiene que ser “procurado”. El representado destino de hombres futuros es la condición para actuar. De manera que instruidos por ese pensamiento nos vemos llevados a estimular el correspondiente temor.

---

<sup>359</sup> PR. p. 16

<sup>360</sup> Cfr. PR. p. 66 “Aquí el *malum* representado tiene que asumir el papel del malum experimentado; y esa representación no aparece por sí misma, sino que ha de ser procurada adrede. De este modo, la procuración anticipatorio de dicha representación se convierte en el deber primero y, por así decirlo, preliminar de la ética que aquí buscamos”

<sup>361</sup> Jonas, H., PR, pp. 357-358. Vivimos una época de alto riesgo tecnológico que obliga a pensar en los nuevos riesgos y peligros de origen tecnológico. En las modernas biotecnologías, como afirma Noëlle Lenoir “la bioética debe evitar un Chernobil genético”. Si Chernobil es posible, entonces lo racional es precisamente ponerse en lo peor, y atender a los casos extremos. Los casos extremos son lo fundamental cuando se alcanza la magnitud de Chernobil. Véase, Lenoir, Noëlle., “La bioética debe evitar un Chernobil genético”, *Quard* 1, Barcelona, oct-dic., 1995, pp. 73-85.

<sup>362</sup> PR. p. 66

Debemos sentir temor ante los inquietantes futuros posibles, no se trata de un miedo irracional, infundado y carente de toda lógica, sino que se trata de un verdadero sentimiento moral, que juega un papel parecido al respeto en Kant. Se trata de un temor deliberado. Es un miedo instructivo y movilizador, un sentimiento apropiado a lo representado. Así pues, “si realmente hay algo que temer, la propia disposición al temor legítimo se convertirá en un imperativo moral”<sup>363</sup> Si nos damos cuenta de los efectos a largo plazo de nuestros actos y somos capaces de experimentar el sentimiento de pérdida posible, necesariamente debemos sentirnos interpelados e impelidos a actuar.

Antes de seguir adelante, hacia la consideración del deber moral de que la humanidad sea, conviene hacer con Jonas las siguientes observaciones: la inseguridad de los pronósticos a largo plazo no afectan a la firmeza del principio incondicional; y de entre los posibles pronósticos hay que conceder mayor prevalencia a los malos sobre los buenos. Así lo expresa:

“En *El principio de responsabilidad* propuse, al intentar una “heurística del temor”, una regla fundamental para el tratamiento de la incertidumbre: *in dubio pro malo* – en caso de duda, prestar oídos al peor pronóstico antes que al mejor, porque las apuestas se han vuelto demasiado elevadas como para jugar. En muchas cosas estamos ya en medio de la ya nada incierta zona de peligro, donde la nueva humildad ya no es sólo cosa de cautela previsora, sino clara urgencia. Para detener el saqueo, la depauperación de especies y la contaminación del planeta que están desarrollándose a toda marcha, para prevenir un agotamiento de sus reservas, incluso un cambio insano del clima mundial causado por el hombre, es precisa una nueva *austeridad* en nuestros hábitos de consumo”<sup>364</sup>

Se trataría pues, de un principio de precaución, de austeridad o moderación como principio obligado para el mantenimiento de la vida en la tierra y como exigencia de la ética de la responsabilidad para con el futuro.

La novedad del riesgo tecnológico tal como la describe Jonas reside en su largo alcance espacio-temporal, así como en sus efectos inciertos y potencialmente amenazantes para la supervivencia de la vida humana y sus condiciones de existencia. La incertidumbre, que amenaza con hacer que el conocimiento ético resulte ineficaz para la responsabilidad de futuro es incorporada a la teoría ética como ocasión de un nuevo principio que pueda ser efectivo como precepto práctico. Tal precepto dice:

“que hay que dar mayor crédito a las profecías catastrofistas que a las optimistas”<sup>365</sup>

---

<sup>363</sup> CPF, p. 119

<sup>364</sup> TME., p. 49

<sup>365</sup> PR p. 71, Y más adelante lo refiera así: “en los asuntos de cierta magnitud -- de potencial apocalíptico-- hay que dar más peso a los pronósticos catastrofistas que a los optimistas” p.76. También en PSD “Así, la mera regla empírica de la “heurística del miedo”, que significa hacer caso, ante pronósticos oscilantes, a la previsión que más severamente advierte de amenazas” p. 152. Jonas se defiende contra el reproche de pesimismo que pudiera contener tal precepto. “Al reproche de “pesimismo” dirigido contra tal parcialidad por las “profecías catastrofistas” puede responderse diciendo que el mayor pesimismo es el de quienes

Entre otras razones porque en los grandes asuntos sólo pueden permitirse pocos errores; en los muy grandes o irreversibles, aquellos que pueden afectar a la esencia humana, propiamente no puede permitirse ninguno. Hay una segunda razón prioritaria, se debe evitar siempre un mal supremo. Pues como sostiene Jonas:

“Se puede vivir sin el bien supremo pero no con el mal supremo”<sup>366</sup> .

El temor nos debe llevar a prestar más atención a las profecías catastróficas que a la felicidad utópica, y obrar en consecuencia, tomando en serio la amenaza que sobre la biosfera y el futuro de la humanidad se cierne y que nos exige actuar con responsabilidad, para evitar precisamente, un futuro peor que incierto.

Realizadas estas observaciones pasamos a considerar el deber moral fundamental. A las éticas anteriores el cálculo a largo plazo y la consideración de futuro les eran completamente ajenos. Sin embargo, la nueva dimensión alcanzada por la acción tecnológica hace necesaria la proyección hacia delante. No se trata de fantasías ociosas, sino que la prospectiva forma parte de su esencia y de su deber.

El carácter imperativo de ambos deberes preliminares se remonta a un principio ético incondicional: “que la humanidad sea”<sup>367</sup>. Jamás la existencia del hombre en su integridad debe ser puesta en juego por la tecnología. En consecuencia, determinados riesgos ni siquiera deben ser considerados. La mera posibilidad de que tal técnica ponga en peligro la existencia o la esencia de la humanidad futura debe conducir a prohibirla incondicionalmente.

“Por fin – dice Jonas-- hemos hallado con esto un principio que prohíbe ciertos “experimentos” de los que es capaz la tecnología; su expresión práctica es, precisamente, el precepto antes discutido de otorgar la última palabra en la decisión a los pronósticos catastrofistas y no tanto a los favorables. El axioma ético del que este precepto recibe su validez dice así: Nunca es lícito apostar, en las apuestas de la acción, la existencia o la esencia del hombre en su totalidad. De ahí se sigue sin más que las meras posibilidades del orden descrito han de ser vistas como riesgos inaceptables”<sup>368</sup>

Así pues, la heurística aparece como un principio radical e hiperbólico que prohíbe se asuman los riesgos en los que se vea implicada la esencia misma de la humanidad. El mismo Jonas, comparándose con Descartes, advierte:

---

tienen lo dado por algo malo o por algo carente de valor suficiente, hasta el punto de asumir cualquier riesgo por una posible mejora” PR, p. 74

<sup>366</sup> CPF. pp. 118-119. Y en otro lugar, afirma lo siguiente: “El miedo puede resultar saludable. Cuánto se me ha echado en cara a causa de mí heurística del miedo: ahogas la temeridad de todos. Formulé la proposición: si ante las consecuencias de grandes transformaciones tecnológicas se dieran dos pronósticos, el uno malo, el otro bueno, al sopesar nuestro poder y aquello que está en juego, de debería primar el mal pronóstico y dejar el asunto o, al menos, retardarlo” CPF, p. 74

<sup>367</sup> Se trata de un “*deber incondicional* de la humanidad para con la existencia, deber que no es lícito confundir con el deber condicional de cada individuo a la existencia. Cabe hablar del derecho individual al suicidio; del derecho de la humanidad al suicidio, no” Cfr. PR, p. 80

<sup>368</sup> PR, p. 80

“nos encontramos aquí, por tanto, con una inversión del cartesiano principio de la duda. Según Descartes, para comprobar lo indiscutiblemente cierto debemos equiparar todo lo que despierte alguna duda a lo manifiestamente falso. Aquí por el contrario, a efectos de la decisión, debemos tratar lo dudoso, pero posible -- cuando es de un determinado tipo--, como si fuera cierto”<sup>369</sup>

Con otras palabras, todo lo que despierte alguna duda debemos considerarlo falso y rechazarlo; para Jonas lo posiblemente deshumanizante deber ser considerado como deshumanizante y prohibirse.

Finalmente cabría considerar la heurística del temor como una útil exigencia política, al trasladar al plano político y social la heurística del temor ésta se interpreta como un principio de precaución<sup>370</sup>, cuidado y preservación, preservación de las posibilidades humanas en peligro. Y es que ciudadanos, empresas y sobre todo, los responsables políticos, tienen la obligación de legar a las generaciones futuras un mundo habitable. Sin embargo, los sistemas de gobierno actuales son inoperantes para imponer una forma de comportamiento acorde con los principios éticos que propone Jonas. La heurística del miedo recrea un horizonte posible donde las pequeñas, repetidas y alarmantes catástrofes medioambientales podrían hacer entrar en razón a políticos y ciudadanos sobre una posible catástrofe global si no se cambian y modifican las políticas y comportamientos implicados en el desarrollo de la macrotécnica y que afectan a la misma esencia humana, o comportamientos consumistas y expoliadores de la naturaleza. La heurística aparece, pues, como el reverso del fundamento del imperativo moral -- la preservación del medio, de la naturaleza, es condición necesaria para que en el futuro sea posible una vida auténtica--; la heurística nos recrea su contrario, ¿qué ocurriría si se produjera un deterioro de la biosfera que hiciese inviable la vida sobre el planeta? Como sostiene Jonas:

“nacido el peligro, demanda necesariamente, lo primero de todo, una ética de la conservación, de la custodia, de la prevención, y no del progreso y del perfeccionamiento”<sup>371</sup>. Y más adelante, dice: “el hombre

---

<sup>369</sup> PR, p. 80.

<sup>370</sup> Sobre este aspecto: Raffensperger, K. Tickner, J. (eds) *Protecting Public Health and the Environment. Implementing the Precautionary Principle*, Island Press, Washington, 1999

<sup>371</sup> PR, p. 231. El propio Jonas explica que quiere decir con esta renuncia al perfeccionamiento, Dios mismo parece haber renunciado al hombre perfecto aceptando un objetivo más modesto. La propuesta de Jonas rechaza la ética de la perfectibilidad y opta por una ética de la modestia. “Encuentro muy atractivo el ejemplo del “diluvio”. Veamos el texto: Primero dice Dios, según el texto bíblico, que se arrepiente de haber creado a los hombres. Dios se arrepiente de haber creado a los hombres, porque ve las maldades que comete sobre la tierra. Y decretó el diluvio, etc. Y después dice Dios, y esto precede justo al arco iris, a la nueva alianza con Noé: “Los deseos del corazón humano, desde la adolescencia, tienden al mal”. Hay que conformarse con eso. Y en esta nueva alianza Dios promete: “No volveré ya más a maldecir la tierra por el hombre”. Es decir, Dios mismo ha aceptado un objetivo más modesto que el del hombre perfecto, y creo que también nosotros tenemos que aceptarlo. Y esto significa para la ética por la que me esfuerzo un cierto rechazo de la ética de la perfectibilidad, que de alguna manera tiene sus especiales riesgos en las actuales relaciones de poder del hombre y puede conducirlo a lo que un momento antes del diluvio Dios mismo puso en vigor: *Fiat justitia et pereat mundus*. Una ética del temor a nuestro propio poder sería en vez de esto más bien una ética de la modestia, de una cierta modestia. Esta me parece una de las enseñanzas que quizás se puedan hacer de este ejemplo del diluvio. Esto presupone que hay que comprender en lo más íntimo

ya no es simplemente el ulterior ejecutor de la obra de la naturaleza, sino también su potencial destructor, tiene que asumir en su querer un «sí» global e imponer a su poder un «no» al no-ser [...] así pues, por el momento lo primero es el «no» al no-ser – y en primer lugar al del hombre--; con ello, la ética de urgencia para el futuro amenazado tiene que convertir el «sí» al ser – que para los hombres se convertirá en obligación para con el conjunto de las cosas – en un acto colectivo”<sup>372</sup>.

Así, pues, la heurística del temor, recurriendo a la imaginación se representa el mal que quiere evitar y tiene como objetivo despertar en nosotros el temor, así como el respeto y el cuidado por las condiciones de eso que se encuentra amenazado, que es la existencia misma. La ética de Jonas apela al sentimiento de respeto, cuidado y responsabilidad, pero también impone un nuevo imperativo ético que recoge la influencia kantiana, aunque transformado por las condiciones técnicas actuales.

#### 5.5.2.- *Del progreso como respuesta al miedo, al miedo al progreso*

La heurística del temor no ha pasado desapercibida y mucho menos ha tenido una acogida pacífica. Sin embargo, a nuestro juicio resulta una pieza clave en la ética jonasiana. Más allá de las consideraciones de este principio como recurso para tomar conciencia del peligro y así movilizar una actuación responsable, no han faltado voces que han criticado el papel que Jonas asigna al miedo. A lo largo de la historia parece que el miedo ha jugado un papel diferente al que Jonas le otorga. La ciencia y la tecnología cabría entenderlas, en cierta manera, como respuestas al miedo. Pero el principio que está a la base del discurso utópico es el mismo que ha dado lugar al nacimiento de la ciencia, la tecnología y a la noción de progreso: el miedo. El sentimiento de miedo se intentó yugular o mitigar -- sobre todo en la modernidad-- recurriendo a varios procedimientos: ya sea por una normalización represiva donde la política y la religión serían las instituciones encargadas de llevar a cabo un estricto control social mediante el miedo armado y una exigente religión; o bien creando un dispositivo político destinado a garantizar la paz y la seguridad (Hobbes) o por considerar el progreso tecnocientífico y el crecimiento económico como respuestas al miedo y a la escasez.(Locke). Incluso en el campo epistemológico cabría considerar que la preocupación por el método en la filosofía moderna es también una preocupación por obtener certezas y huir así del miedo a equivocarse. Descartes definía el método como el conjunto de “reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz”<sup>373</sup>. El método fue la respuesta cartesiana al problema crítico, al intento de resolver los problemas

---

que el hombre merece la pena tal como es, no como podría ser conforme a una concepción idea libre de escorias, sino que merece la pena continuar con el constante experimento humano” en TME, p. 192

<sup>372</sup> PR., pp.232-233

<sup>373</sup> Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza ed., Madrid, 1994, p. 79 regla IV.

acerca de qué conocemos y qué valor tiene lo conocido, acerca de cómo se puede estar seguro de que aquello que se conoce con la sola razón es verdadero. Pues mientras no se esté seguro de que realmente conocemos sin error, nada de lo que se afirme tendrá valor. Así pues, el método y sus reglas aparecen como un camino seguro que permitían resolver el problema del conocimiento, sin admitir soluciones teológicas fáciles y sin tampoco recurrir a las soluciones aristotélicas que precedieron la filosofía cartesiana. Y en cierto sentido, el método puede ser interpretado como una forma de evitar la perplejidad y superar el temor a equivocarse.

Jonas pretendía con su heurística del temor embridar el progreso tecnológico, poner límites al progreso y desarrollo tecnológico amenazante. Sin embargo, históricamente el miedo, el temor han sido combatidos precisamente con la ciencia y la técnica, con la apelación al progreso y avances científicos. La ciencia y la tecnología han sido respuestas al miedo, y sobre todo, al miedo fundamental a la muerte, al suministrar los medios para preservar la vida el mayor tiempo posible<sup>374</sup>.

Consideremos algunas respuestas al miedo a lo largo de la historia y confrontémoslas con la heurística del temor jonasiana. En el caso de Th. Hobbes, el miedo y la búsqueda de seguridad presiden toda su obra -- no pretendemos aquí desarrollar su contractualismo político sino destacar el papel del miedo y como afronta su solución-- La condición natural de la humanidad se caracteriza por un "miedo continuo y por el peligro a una muerte violenta"<sup>375</sup> En esta insegura situación los hombres entran en disputa unos con otros en una guerra que les enfrenta, siendo una de las principales razones de esta lucha la búsqueda de seguridad. Pues en un estado de guerra donde todo hombre es un posible enemigo resulta imposible vivir. Consistiendo el derecho natural en este contexto en la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder para la preservación de su propia vida. Y es la "ley primera y fundamental de la naturaleza buscar la paz"<sup>376</sup>. Hobbes traza dos vías para librarse de este miedo permanente que siempre acompaña a la humanidad:

- a) Vía político-social. Los hombres pueden crear por medios artificiales, un Estado que tiene como objetivo la paz común y la seguridad. Esta es la causa de la creación de ese gran *Leviathan*, garantizar la paz y la seguridad y acabar con el estado de miedo e inseguridad.<sup>377</sup> Pero este *Leviathan*, creación artificial de los seres humanos, es solamente obedecido gracias al miedo. Puesto que "sin la espada los pactos no son sino palabras"<sup>378</sup> y carecen de fuerza para obligar, constreñir o proteger a un

---

<sup>374</sup> Sobre este apartado véase el excelente artículo de Achterhuis, Hans, "La responsabilité entre la crainte et l'utopie", en VVAA *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, París, Vrin, 1993. pp. 37-47 En este artículo se expone la relación de tres temas fundamentales en la obra de Jonas, a saber, el miedo, la responsabilidad y la utopía.

<sup>375</sup> Hobbes, Th., *Leviatán*, Editora Nacional, Madrid, 1983, cap. XIII, p. 224

<sup>376</sup> op., cit., pp. 227-228

<sup>377</sup> op., cit., cap. XVII, p. 263

<sup>378</sup> *Ibidem*, p. 263

ser humano, puesto que ellos la obtienen y se la deben al brazo armado público. El punto principal que nos interesa destacar es que, según Hobbes, los seres humanos pueden construirse para protegerse “un animal artificial”, “una máquina” en la que los seres humanos son a la vez “fabricantes” y “materia” de ese edificio social generado para lograr la paz y seguridad, y así librarse del estado de guerra y miedo.

- b) Vía científica. La segunda vía para salir de la situación de miedo permanente es la esbozada en el capítulo XII “De la religión”, donde escribe que el miedo acompañará siempre a la humanidad “en cuanto ignoran las causas”<sup>379</sup> de los acontecimientos que les producen temor, ansiedad, angustia. En cuanto los hombres descubran las causas de los acontecimientos que les producen miedo se podrá trabajar y elaborar sus defensas. Aquí el papel del científico y del técnico -- no tanto el político o constructor de un estado -- resultan determinantes para batir el miedo y angustia hacia lo desconocido. Así pues, la ciencia y la tecnología aparecen como respuestas al miedo.

En el caso de J. Locke estos temas son abordados con una madurez y perspectiva diferente. Las nociones de progreso, de crecimiento y de expansión aparecen como respuesta a los miedos ligados al universo hobbesiano. Esos miedos que generalmente podrían ser definidos como miedo a la escasez impulsarán a la humanidad occidental con más fuerza que la promesa positiva del progreso. El temor a la escasez de recursos es metamorfoseado en un panegírico del desarrollo, de la expansión y del progreso. La situación de escasez es siempre una amenaza que puede producir una lucha de unos contra otros por poseer los bienes disponibles. Sin embargo, podría ser resuelta con una mayor producción de bienes disponibles y con la expansión, de lo que Locke denominaba, “espacios vacíos” de América. En definitiva, las promesas de progreso, de mayor abundancia y de crecimiento eran las respuestas que Locke ofrecía a los miedos y ansiedades de su época.

Otra forma de responder al miedo fue la utopía. En este sentido *La nueva Atlántida* de F. Bacon, la *Utopía* de Th. Moro, *La ciudad del sol* de Campanella, responden a los miedos y temores suscitados por una situación histórica de crisis, apocalíptica. Señalaban a las gentes de la época una salida a la angustia y miedo finisecular. El lazo entre el miedo apocalíptico y la utopía no es únicamente un hecho histórico. Estas dos realidades están intrínsecamente vinculadas. Casi toda la literatura utópica saca su fuerza de la confrontación con alguna realidad apocalíptica. La utopía resplandece más cuando es comparada con cuadros apocalípticos, turbadores de la paz social. El miedo al apocalipsis es una parte y una pieza de la tradición utópica. Desde este punto de vista, *El Principio de Responsabilidad* está mucho más cerca de esta tradición, aunque el propio Jonas no lo reconozca.

---

<sup>379</sup> Op., cit., p. 208

### 5.5.3.- Algunas conclusiones sobre la heurística del temor

a) La heurística del temor tiene como función movilizar al ser humano a tomar decisiones tanto a nivel individual como colectivo. Mediante la futurología nos representamos el largo plazo y los efectos potencialmente adversos de la tecnología, es decir contribuye a despertar un sentimiento de responsabilidad adecuado a esa representación. El sentimiento de responsabilidad descansa en la capacidad de todo ser humano de ser afectado por alguna cosa, pero sólo un conocimiento previamente adquirido es susceptible de despertarlo frente a un contenido particular. Es decir, el discernimiento de la razón guía el sentimiento iluminando así, racional y emocionalmente el objeto de la responsabilidad. A esto hay que añadir que tanto el conocimiento como el sentimiento se encuentran mediados culturalmente. El contexto histórico-cultural de la "guerra fría" (la amenaza de utilización de armas atómicas por las naciones enfrentadas podía dar lugar a una deflagración mundial, aunque hoy, podría alegarse el caso del terrorismo internacional) explica, en parte, la teorización sobre la heurística del temor realizada por Jonas<sup>380</sup>.

b) Jonas no distingue entre miedo y temor, sin embargo podemos sobrentender que el miedo es una constante antropológica, que designa incertidumbre, angustia, inseguridad propias de la condición y finitud humana, y que se ha plasmado de manera diferente a lo largo de la historia y de las culturas. El miedo se experimenta como una emoción ante algo amenazador, algo que no está a nuestra disposición. El temor parece apuntar más bien a causas objetivas externas. Así, un temor puede ser disminuido o erradicado eliminando las contingencias o los riesgos que los generan. Por otra parte, uno de los objetivos de la filosofía desde la Ilustración ha sido liberar y emancipar a los hombres del miedo, en tanto que ha sido un instrumento en manos del poder para paralizar la actividad de los humanos. Pues bien, el hecho de que Jonas no distinga entre miedo y temor ha suscitado en algunos de sus críticos la idea de que su ética es una ética del miedo, cuando en realidad se trata -- es lo que pretende Jonas--, de una heurística del temor, es decir, de un mecanismo para anticiparse a las posibles catástrofes ecológicas, al riesgo de desaparición de la humanidad y movilizar una acción responsable.

c) La heurística del temor pone de manifiesto la importancia de la imaginación, como facultad cognitiva en el terreno moral, al conectar el futuro y la ética. La ética trata del deber ser, y la imaginación anticipa y proyecta imágenes de mundos futuros contingentes<sup>381</sup>. Anticipando permite la consideración de los efectos de nuestras acciones en el futuro. Sin embargo, la

---

<sup>380</sup> Posiblemente, y dado el trasfondo religioso de su filosofía, el origen de esta tematización provenga del Antiguo Testamento, y la alusión al *temor de Dios* como condición para alcanzar la sabiduría divina. Por otra parte, con esta tematización del temor Jonas parece recuperar y abordar temas poco tratados en la modernidad, su obra quedaría emparentada con otras entre las que cabría citar, R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquet. Barcelona. 2002, o la obra de R. Shattuck, *Conocimiento prohibido*, Taurus. Madrid. 1998

<sup>381</sup> Si el determinismo absoluto fuese cierto no habría futuros contingentes, estos son compatibles con el carácter temporal de las acciones y la libertad humana. Véase sobre este tema el excelente ensayo sobre omnisciencia y libertad de Bulygin, E., "Omnipotencia, omnisciencia y libertad" en Alchourrón, C. E. y Bulygin, C. E., *Análisis lógico y derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991

anticipación de los efectos de la acción tecnológica presente es realmente difícil, ya que sus consecuencias son cada vez más lejanas en el tiempo y de mayor repercusión global. Jonas recurre a la imaginación para anticipar futuros contingentes, así como a los sentimientos que despiertan esos escenarios de futuros posibles. Y todo para dotar de unos medios de expresión a la razón y a la libertad que permitan hacerse cargo (responsabilizarse) del largo alcance de las consecuencias posibles de nuestros actos. La anticipación imaginativa no se ocupa de los hechos científico-técnicos conocidos, sino de los aún desconocidos, es decir de los presumibles efectos remotos funestos. La responsabilidad de cara al futuro nos obliga a situarnos imaginativamente en lo peor para prevenirlo y evitar la actualización del riesgo, o bien cuánto riesgo estaríamos dispuestos a asumir para seguir progresando, y ello como una obligación moral.

d) Un cierto aire milenarista se desprende de la heurística del temor, un milenarismo que nos recuerda que no queda mucho tiempo, ciertamente hay que reconocer, que el margen de maniobra es cada vez menor, y por tanto, de libertad. Semejante milenarismo se acentúa con las alusiones a los riesgos apocalípticos próximos que puedan derivarse de la acción tecnológica, y que pueden afectar al futuro de la humanidad. De ahí el acento que pone Jonas en ponernos en guardia contra un progreso que no conoce límites y puede conducirnos hacia la nada global. Es decir, nos urge romper con el nihilismo que anida en esa voluntad de poder de la acción tecnológica, y renovar la vuelta a la conservación natural y dignidad del ser.

e) Algunos de sus críticos han reprochado que el excesivo énfasis, que pone Jonas, en el temor para evitar la catástrofe posible puede ser contraproducente y provocar el efecto contrario. El riesgo no se puede evitar, porque la vida misma es riesgo. Además, el énfasis en el temor puede suscitar reacciones imprevisibles o irracionales, crear excesivas suspicacias. ¿No habría sido mejor – se preguntan algunos--, cómo contrapartida al miedo la motivación positiva? A nuestro juicio y desde la perspectiva de Jonas, éste no se refiere únicamente a los riesgos inevitables del desarrollo tecnológico sino que con su referencia al "*summum malum*" (sin el bien supremo se puede vivir, pero con el mal supremo, no) nos está indicando un camino que no se ha de recorrer de ninguna manera, pues representa el cierre de toda posibilidad. Su énfasis en el temor, a la pérdida de un bien valioso y vulnerable como es el ser humano expuesto a la acción tecnológica nos debe llevar a evitar un mal irreversible.

f) El temor comparece así como una exigencia moral señalando cual es el "primer deber" del agente moral que busca una ética universalizable de cara al futuro. La heurística del temor suministra un criterio práctico: representarse el peor pronóstico con el fin de evitarlo, atender al pronóstico más favorable entre los posibles y recusar de manera sistemática los que entrañen riesgos desconocidos para la humanidad. Esta caución no sólo debe ponerse en marcha en situaciones límite, donde asoma la catástrofe, sino que se integra como un procedimiento sistemático de la teoría ética jonasiana. El temor adquiere paladinamente una significación ética al quedar integrado en el

principio de responsabilidad, al cual suministra la regla de aplicación para enfrentarse a la incertidumbre.

#### 5.6.- La dimensión ecológica de la ética jonasiana

De manera general, podemos afirmar que el pensamiento ecologista se nutre de la tensión entre la crítica a la técnica y la preocupación por conservar una naturaleza "original", la articulación de estas dos corrientes componen la riqueza del pensamiento ecologista, que en cualquier caso no puede ser reducido a una interpretación unívoca y simplista. Pues bien, la obra de Jonas constituye, sin duda, una excelente herramienta para dotar de un sustrato filosófico que permite articular y dar solidez al pensamiento ecologista.

De acuerdo con Hans Jonas la técnica moderna ha introducido acciones de tal magnitud, con objetos y consecuencias tan novedosos, que el paradigma ético habido hasta ahora no resulta suficiente para abarcarlos. Así lo expresa:

"es el creciente poder humano y la progresiva comprensión de los efectos de este poder sobre un medio ambiente limitado, es decir, la colisión que ha sobrevenido entre lo casi infinito del poder y apetecer humanos, por una parte, y lo finito de una naturaleza, por la otra, que está ahí para suministrar lo necesario, lo que ha inaugurado esta nueva dimensión de la ética"<sup>382</sup>.

En este sentido una importante novedad en la esfera moral es la mayor importancia y protagonismo que adquieren la acción colectiva y el sujeto colectivo, la responsabilidad por las generaciones futuras, la precariedad de la naturaleza, es decir, se trata de cuestiones que plantean nuevos problemas a las teorías éticas tradicionales. Como señala el prof. Alfredo Marcos en su *Ética ambiental*, "las cuestiones de ética ambiental están poniendo en apuros a las más reputadas tradiciones de pensamiento ético, incluso algunos piensan que a toda la tradición ética occidental. Por ejemplo, la tradición contractualista moderna, con prestigiosos representantes en la actualidad, como John Rawls, sostiene que una sociedad es justa si sus normas de convivencia pueden ser pensadas como un contrato aceptado libremente en condiciones de igualdad por todos los afectados. Se piensa por supuesto, en personas libres e iguales que conviven. Nada de esto nos ayuda cuando hablamos de la justicia en las relaciones entre generaciones muy distantes, o entre personas y animales no humanos. En consecuencia, el nuevo dominio de problemas ambientales no es meramente un campo para la aplicación de normas éticas preexistentes, sino un banco de pruebas para las mismas y una fuente de sugerencias para un nuevo pensamiento ético."<sup>383</sup>

La experiencia de la vulnerabilidad de la naturaleza permite a Jonas subrayar la importancia de ésta para la existencia humana, así como para el dominio de la ecología. Estas son sus palabras:

---

<sup>382</sup> CPF., p.60

<sup>383</sup> Marcos, A., *Ética ambiental*, Secretariado de publicaciones e intercambio editorial. Universidad de Valladolid. 2000, Col., Acceso al saber. Serie filosofía, nº 3, pp. 18-19

“La tremenda vulnerabilidad de la naturaleza sometida a la intervención técnica del hombre, una vulnerabilidad que no se sospechaba antes de que se hiciese reconocible en los daños causados. Este descubrimiento, cuyo impacto dio lugar al concepto y a la incipiente ciencia de la investigación medioambiental (ecología), modifica el entero concepto de nosotros mismos como factores causales en el amplio sistema de las cosas. Esta vulnerabilidad pone de manifiesto, a través de los efectos, que la naturaleza de la acción humana ha cambiado de *ipso* y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que tenemos que responder, ya que tenemos poder sobre ella.”<sup>384</sup>

El logro de una vida digna sólo es posible en un hábitat natural saludable, hoy seriamente amenazado. La Naturaleza aparece como un bien frágil y como un valor que apela al trato respetuoso del hombre. Pudiendo tornarse así, en un imperativo que ordena el trato amable y respetuoso con el medioambiente.

La *Sorge* heideggeriana que aplicó en su ontología al viviente, es utilizada por Jonas para ilustrar otro aspecto, el de la responsabilidad como “cuidado” entendido como deber hacia la naturaleza, como cuidado por las condiciones vitales que hacen posible un planeta habitable. La preocupación por la naturaleza deja de ser un asunto marginal para convertirse en un elemento central de la propuesta ética-ecológica jonasiana. Jonas supo apreciar las verdaderas dimensiones de los problemas medioambientales (contaminación, cambio climático, hambruna, etc.; y por otro lado, anticipó la exigencia ética de buscar soluciones<sup>385</sup> equilibradas que eviten caer en el catastrofismo de algunos y el tecnooptimismo de otros. La vulnerabilidad de la naturaleza y el creciente poder tecnológico le condujeron a plantear el control tecnológico como una exigencia ética ineludible. Fue pionero en levantar la voz de alerta e indicar uno de los retos más acuciantes para el s. XXI: la ecología profunda<sup>386</sup>. Paul Kennedy manifestaba, en este sentido, que “el doble reto planteado a todos los ciudadanos inteligentes del mundo es, primero, comprender las dimensiones mismas del cambio medioambiental ocurrido en este siglo pasado (y sus primeras consecuencias); y, segundo, pensar juiciosamente en cómo abordar estos problemas antes de que nuestras actividades colectivas nos lleven de forma involuntaria a traspasar umbrales peligrosos”<sup>387</sup>. La conciencia del peligro, conocer los efectos que sobre la biosfera tienen las actividades humanas y las consecuencias futuras no siempre deseables, debe conducirnos a intentar labrar nuestra suerte en vez de limitarnos a confiar en ella.

---

<sup>384</sup> PR pp.32-33 La historia del ser humano es inseparable de la tierra que habita como han puesto de manifiesto: Pontig, C., *Historia verde del mundo*, Paidós, Barcelona, 1992; Artesano, E., *Historia ecológica y social de la humanidad*, ed, Castañeda, Buenos Aires, 1979, 2 vol.

<sup>385</sup> Jonas supo anticiparse a los temas-problemas ecológicos globales: alimentación, materias primas, energía, efecto invernadero, calentamiento global de la tierra. Véase, PR. 302-308

<sup>386</sup> En el apartado 10.3 abordamos con más detalle el sentido de una “ecología profunda” en H. Jonas.

<sup>387</sup> McNeil, John R. Prólogo de Kennedy, Paul, *Algo nuevo bajo el sol. Historia medioambiental del mundo en el siglo XX*. Trad. Gil Arista, José Luis, Alianza, Madrid, 2003, prólogo, p. 11

Jonas fue uno de los primeros pensadores en reconocer la existencia de fines en sí, de valores propios a la naturaleza, es decir, de una dignidad que reclama nuestra atención<sup>388</sup>. El nuevo modo de acción humana le lleva a considerar más cosas que únicamente el interés del hombre. Las condiciones globales de la vida humana y el futuro de la especie imponen un deber de mayor alcance que supere la limitación antropocéntrica de la ética anterior; pues como él mismo dice:

“Al menos ya no es un sin sentido preguntar si el estado de la naturaleza extrahumana – la biosfera en su conjunto y en sus partes, que se encuentra ahora sometida a nuestro poder – que se ha convertido precisamente por ello en un bien encomendado a nuestra tutela y puede plantearnos algo así como una exigencia moral, no sólo en razón de nosotros, sino también en razón de ella y por su derecho propio. Si tal fuera el caso, sería menester un nada desdeñable cambio de ideas en los fundamentos de la ética. Esto implicaría que habría de buscarse no sólo el bien humano, sino también el bien de las cosas extrahumanas, esto es, implicaría el reconocimiento de ‘fines en sí mismos’ más allá de la esfera humana e incorporar al concepto de bien humano el cuidado de ellos”<sup>389</sup>.

Aunque, como observa el profesor francés, Richard Marientrans, el descubrimiento de fines en sí, o valores morales propios de la naturaleza, puede ser considerado como un recurso que emplea Jonas para evitar el antropocentrismo en el que incurren las éticas anteriores. Además, desplazar el dominio de los “fines en sí” y situarlos en una “naturaleza” separada de la acción humana plantea serios problemas al colocar una entidad conceptual sobre una realidad dudosa, puesto que el espacio que delimitan las normas no es sólo la naturaleza, sino también la cultura, en definitiva el universo simbólico<sup>390</sup>.

La naturaleza deviene en objeto de reflexión ética:

“la naturaleza de la acción humana *ha cambiado de facto* y se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella. ¡Y es un objeto de tan imponentes dimensiones que todo objeto anterior de la acción humana se nos antoja minúsculo! La naturaleza, en cuanto responsabilidad humana, es sin duda un *novum* sobre el cual la teoría ética tiene que reflexionar”<sup>391</sup>

La empresa jonasiana representa el intento de que la reflexión moral amplíe su ámbito de reflexión a la nueva fenomenología de la acción humana, entendida como acción tecnológica transformadora de la naturaleza. En este sentido la ética

---

<sup>388</sup> “Recordemos que no pretendemos explicar la naturaleza con fines conjeturales, sino interpretar para el concepto de naturaleza la probada presencia de fines en ella”, PR, p. 132-133

<sup>389</sup> PR., p. 35

<sup>390</sup> Marientrans, R. “Technologie et responsabilité” en *Esprit*, n° 42, septembre, 1974, pp. 185-190

<sup>391</sup> PR, p. 33

de Jonas se articula en dos niveles; uno, la llamada de alerta que hace ante los riesgos y peligros que plantea la técnica moderna (peligros de desastres nucleares, medioambientales, etc.) peligro de desaparición del hombre y el planeta; dos, la cuestión más decisiva y más criticable, fundamentación de la responsabilidad, la necesidad de la fundamentación ontológica.

Una mala interpretación de la ética jonasiana sería aquella que sólo subraya la llamada de alerta ante la destrucción del planeta. Lo es, pero no se queda sólo en mera advertencia, también pretende ofrecer una fundamentación de la responsabilidad, el ejercicio responsable del poder técnico exige, a su juicio:

“pensar en lo humanamente deseable y en qué debe determinar la elección – en pocas palabras, pensar la “imagen del hombre” – será más imperioso y más apremiante que cualquier pensamiento que puede exigirse a la razón de los mortales”<sup>392</sup>

Finalmente, como señala la profesora francesa, Dominique Janicaub, los análisis del *Principio de responsabilidad* consideran cuatro niveles: el diagnóstico de una amenaza tecnológica inminente, la toma de conciencia crítica, la formulación de una nueva ética, y el problema del paso a la política<sup>393</sup>. El primer y cuarto nivel aparecen como límites inferior y superior del propósito de Jonas. El diagnóstico de una situación ecológica amenazada que determine los límites de tolerancia de la naturaleza, excede sus análisis filosóficos, es una “tarea de la ciencia medioambiental, todavía joven y en particular a los especializados campos de biólogos, agrónomos, químicos, geólogos, meteorólogos, etc., y también de economistas, ingenieros, de urbanistas y especialistas en tráfico, etc. Su síntesis interdisciplinaria lleva a la ciencia medioambiental global que es aquí precisa”<sup>394</sup>. El límite superior es aquel del que podrían dimanar los análisis de la ética colectiva para el futuro. Sin embargo, Jonas reconoce la limitación de su filosofía en este aspecto, hace una remisión a los gobernantes y a los regímenes políticos manifestando el riesgo de prestar atención excesivamente a los intereses a corto plazo olvidando los intereses a largo plazo y la necesidad de buscar un sistema de toma de decisiones lo suficientemente rápido y eficaz cuando sea urgente adoptar alguna decisión cuya demora podría causar daños irreparables.

### 5.7.- El imperativo de responsabilidad

Si la heurística del temor apelaba al sentimiento y a la imaginación para despertar en nosotros el deber de responsabilidad, la experiencia del temor abre a la responsabilidad. Como señala R. Alcoberro el “imperativo ético que propone Jonas (para escándalo de ilustrados) arranca del miedo o, por usar sus palabras, de la “heurística del temor” – respeto mezclado con miedo --. Es el miedo a las consecuencias irreversibles del progreso (manipulación genética, destrucción del hábitat), lo que nos obliga a actuar imperativamente.

---

<sup>392</sup> TME, p. 31; sobre el fundamento ontológico de la responsabilidad, René Simon, 'Le fondement ontologique de la responsabilité et de l'éthique du futur', en *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe 'responsabilité'*. Genève, Labor et Fides, 1993, pp. 101-107.

<sup>393</sup> Janicaud, D., « Le malaise autour de la Terre », en *Le Messager Européen*, 1991, 5, p. 174.

<sup>394</sup> PR., p.303

El motor que nos impulsa a obrar es la amenaza que pende sobre la vida futura”.<sup>395</sup> Un temor que invita a actuar por aquello que está en juego, por el objeto de la responsabilidad.

El imperativo de responsabilidad viene impulsado por las nuevas condiciones de vida, por la amenaza tecnológica. Su objeto es preservar lo precario y perecedero, es decir, se debe actuar para mantener abierta la posibilidad de una existencia después de nosotros. Las generaciones actuales tienen la obligación de hacer posible y garantizar la supervivencia de las generaciones futuras. Tal como apunta Günter Anders, “lo esencial de nuestra situación moral de hoy es precisamente que lo que se nos exige no es sólo la relación moral con el prójimo, con el individuo, sino que para nosotros se trata de conservar a la humanidad en su conjunto y sus descendientes”<sup>396</sup>

En este sentido, el imperativo jonasiano es colectivo y obliga a los individuos adquiriendo su plena significación no por una decisión individual o mandamiento de la conciencia, sino por una exigencia de supervivencia global de la humanidad. Es la vulnerabilidad de la naturaleza y de la misma humanidad de donde nace el deber moral de su protección y salvaguarda. Del ser vulnerable y valioso nace la exigencia moral no sólo en razón de nosotros, sino en razón de la biosfera en su conjunto y por su derecho propio. Este deber se expresa en un imperativo que, al igual que el kantiano, presenta varias formulaciones:

“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”<sup>397</sup>

Algunos autores sostienen que estas prescripciones, que podemos resumir en que la humanidad sea, convierten a la ética jonasiana en una ética de la autolimitación, es decir, no propone prescripciones positivas sino más bien y en todo caso, una prescripción pragmática contenida ya en la heurística del temor, prescripción que busca excluir los avances tecnológicos que entrañen riesgo para la vida humana, pero que poco valen para ordenar comportamientos individuales. Para el filósofo experto en biotecnología, S. Donnelley el contenido del imperativo

---

<sup>395</sup> En Lecturas de Hans Jonas. Introducción a dos entrevistas “Sin espíritu de sacrificio, casi no hay esperanza” (1988) “Más próximos al desenlace fatal” en [www.alcoberro.info](http://www.alcoberro.info)

<sup>396</sup> Anders, Günther, *Llámesese cobardía a esa esperanza*, Besatari, Bilbao, 1995, p. 115

<sup>397</sup> PR., pp. 39-40

es la naturaleza misma en tanto ésta hace posible la vida humana. Por lo que el contenido del imperativo es ontológico y antropológico<sup>398</sup>.

Por el contrario, para M. G. Pinsart “las cuatro formulaciones del imperativo categórico presentan tres aspectos comunes: la preservación de la presencia física del ser humano sobre la tierra, la preservación de su facultad de libertad, fundamento de la capacidad de ser responsable y la preservación de un mundo apropiado para la vida humana auténtica”. Continúa señalando que “las formulaciones 1 y 2 están directamente vinculadas a un sujeto actuante. Bajo su cariz positivo o negativo, esos imperativos invitan a considerar el efecto de una acción en función de un valor (la persistencia de la vida humana auténtica). Las formulaciones 3 y 4 hacen intervenir otros elementos nuevos: ellos no se focalizan ya sobre la acción y sus efectos potenciales sino sobre la decisión; en efecto a evitar ya no es concebido como directamente destructor sino como portador de un riesgo potencial; el estatus de la humanidad en el futuro se modifica (formulación 3): no se trata de la simple presencia en el futuro sino de la supervivencia indefinida, de la integridad del ser humano, es decir, de la metafísica material de la imagen del ser humano, esta en el centro de la formulación cuarta”<sup>399</sup>

Finalmente, debemos resaltar que el contenido del imperativo de responsabilidad recae tanto sobre la naturaleza como sobre la decisión que persigue garantizar la existencia futura. La exigencia a que nos compele el deber de la responsabilidad comprende varios aspectos: a) la existencia de un mundo habitable apropiado para la vida humana auténtica; b) un mundo sin humanidad no tendría sentido; c) además, la obligación hacia el futuro se refiere no sólo a la mera conservación biológica, se trata también de conservar el sentido genuino de lo humano.

#### 5.8.- Confrontación con el planteamiento kantiano

De modo general, podemos decir que la relación de Jonas con el pensamiento kantiano no deja de ser un tanto ambigua<sup>400</sup>. Por una parte, proclama la

---

<sup>398</sup> Donnelley, S., “Hans Jonas. The Philosophy of Nature and the Ethics of Responsibility”, *Social Research*, vol. 3, n° 56, 1989 pp. 635 y ss.

<sup>399</sup> Pinsart, Marie-Genetière, *Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Vrin, París, 2002, p. 156. Recoge la distinción jonasiana de metafísica formal y metafísica material (*PSD*, pp. 151-152). La metafísica formal tiene como objetivo justificar la perennidad de la presencia humana sobre la tierra y las razones por las cuales somos portadores de la responsabilidad. Responde a la expresión de que es mejor ser que no ser. Ella se revela, sin embargo, insuficiente cuando se trata de abordar el dominio de la biología contemporánea, (donde la tecnología es aplicable directamente sobre el ser humano) y aquella futura que reposa sobre el conocimiento de la esencia del ser humano. Es necesario una doctrina sobre el ser humano en términos de Bien, que nos indique que deba ser el hombre. En la biología moderna se encuentran puestas en juego “las últimas cuestiones sobre nuestra humanidad”, la vida y la muerte, la dignidad de la persona. Es necesario una metafísica con contenido material para proteger el Ser. En tanto que es la manifestación de un valor del Ser que la imagen del ser humano debe ser preservada por la metafísica material. *Ibidem*, p. 158

<sup>400</sup> Sobre este asunto resulta interesante el artículo de Roviello, A.M. “L’imperatif kantien face aux technologies nouvelles” en Hottois, G., y Pinsart, M. G., (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Vrin, París, 1993, pp. 49-68 Se trata de un original estudio donde se plantea si Jonas supera la ética kantiana al hilo de las cuestiones que plantean las nuevas tecnologías. Fundamentalmente se centra en la obra de Jonas, *Técnica, medicina y ética*, en la que elaboraba la casuística necesaria para poner en práctica los principios desarrollados en su obra *El principio de responsabilidad*. Roviello pone de manifiesto la paradójica pretensión de Jonas de superar la ética kantiana, por considerar a ésta insuficiente para resolver los problemas

insuficiencia de la ética kantiana para hacer frente a los problemas que la civilización tecnológica actual plantea; y por otra parte, en sus análisis de los problemas de la bioética, tales como los trasplantes de órganos, la muerte cerebral y la experimentación humana podemos reconocer la honda inspiración kantiana de su planteamiento<sup>401</sup>. Principios tan kantianos como el ser fin en sí mismo, el valor de la dignidad humana resultan muy pertinentes para ética jonasiana. Sin embargo, a juicio de Jonas, se hace necesario contextualizarlos, adecuarlos y operativizarlos para el novedoso campo, cada vez más amplio, de las biotecnologías.

#### 5.8.1- Diferencias con el imperativo kantiano

Pese a las similitudes con el imperativo kantiano, comparte una misma estructura, es incondicional, pretende validez universal y afirma el sentimiento de respeto a cualquier forma de vida; por otro lado, existen notables diferencias:

a) *Prima facie* el imperativo jonasiano pudiera parecer un remedo del kantiano, ambos expresan la acción moral como deber – actúa de tal modo que--, pero el fin u objeto de la acción no es la ley kantiana<sup>402</sup>, no es la coherencia formal de nuestras acciones con una legislación de la razón sino una instancia extrínseca a la propia razón -- tal como es la vida en tanto valor y bien en sí-- la que constituye un valor absoluto y del que emana una exigencia moral. Así, al formular Jonas su imperativo como sigue: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”<sup>403</sup> está creando una determinación condicional con el imperativo hipotético, sin embargo, proclama esta intención de manera categórica, es decir, se trata de un imperativo hipotético -- según la terminología kantiana-- pero expresado de un modo categórico<sup>404</sup>. Con otras palabras, el imperativo jonasiano no puede ser descrito como categórico en sentido kantiano, sino solamente como hipotético, puesto que el bien que se ordena

---

biotecnológicos actuales, manteniendo muchas de las distinciones conceptuales elaboradas por Kant. A juicio de Roviello, Jonas es un kantiano que se ignora o rechaza serlo. En contraposición a la interpretación anterior está Goffi, J. Y., “Communauté éthique et communauté politique” (en Hottois, G., (ed.) *Aux fondements d'une éthique contemporaine*. H. Jonas et H. T. Engelhardt., Vrin, Paris, 1993, p. 204), quien afirma que Jonas no es nada kantiano y “difícilmente se puede imaginar una manera tan poco kantiana de abordar los problemas”. Asimismo cabe citar dentro de esta misma preocupación teórica la monografía de Lucien Sève, *Pour une critique de la raison bioéthique*, Odile, Jacob, 1994. Para la crítica de las tesis de Jonas desde un punto de vista de los problemas de bioética y desde una perspectiva kantiana también resulta muy interesante.

<sup>401</sup> Véase, TME, cap. 6.

<sup>402</sup> “El nuevo imperativo apela a un tipo de concordancia distinto del que está implicado en la célebre máxima kantiana: no a la concordancia del acto consigo mismo, sino a la concordancia de los efectos últimos con la continuidad de la actividad humana en el futuro.” PR., pp. 39-41

<sup>403</sup> PR., 40

<sup>404</sup> Según W. Müller, el imperativo jonasiano modifica el contenido de los imperativos categóricos e hipotéticos kantianos y se identifica con una suerte de monstruo conceptual: un imperativo hipotético de modo categórico. Cfr., W.E. Müller, “la responsabilité peut-elle être basée sur un impératif?”, en Hottois, G., y Pinsart, M. G., (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993, pp. 141-154

categoricamente, “que la humanidad sea”, no se aplica más que dentro de un condicional: si quieres que la humanidad sea debes tener en cuenta los efectos futuros de tu acción. Este imperativo está engastado sobre la idea de que la existencia es un valor que el hombre debe aceptar y, su fin es poder controlar las posibilidades tecnológicas y garantizar la preservación de una vida humana futura. Si en Kant el deber ser resulta de la autodeterminación del hombre y de la capacidad de darse a sí mismo la ley moral sin necesidad de recurrir a ninguna autoridad teológica; en el caso de Jonas se busca una autoridad o fundamento que pueda explicar el fin hipotético de la preservación de la vida de manera categórica en su metafísica. El imperativo que ordena *que la humanidad sea* encuentra en la idea de ser el primer apoyo, ya no se trata como en Kant de buscar su principio de actuación en el carácter coherente de la razón que se da sí misma sus reglas de conducta; sino que la ética jonasiana del porvenir no se encuentra ella misma fundada en la ética como doctrina de la acción sino en la metafísica, en tanto doctrina del ser dentro de la cual la idea de hombre (humanidad) es una parte integrante. Una idea de hombre, que según Jonas, nos puede decir por qué los hombres deben ser y cómo deberían ser.

Desde un punto de vista kantiano “todos los principios prácticos que suponen un objeto (material) de la facultad de desear como fundamento de la voluntad, son todos ellos empíricos y no pueden proporcionar ley práctica alguna”<sup>405</sup> sólo una “ley meramente formal” puede determinar la voluntad. Sin embargo, Jonas justifica su imperativo no en la voluntad autónoma y legisladora del sujeto, sino en la llamada de un bien cuyo ser depende de mi acción y cuidado. Nuestro autor, contra el concepto kantiano de autonomía como capacidad de darse a sí mismo la ley moral preconiza una ruptura sin precedentes al atender al orden sustantivo de lo real y a la voluntad real de bienes, a la que se desdeñaba desde el kantismo por heterónoma.

b) Por otra parte, si en Kant el deber nace de la conciencia moral que descubre en él la ley moral; en el caso de Jonas el deber nace del incremento del poder tecnológico y sus posibles consecuencias futuras de las que nos hacemos acreedores. El poder es una *conditio sine qua non* del hacerse responsable<sup>406</sup>. Desde luego, nadie puede ser imputado como responsable por imaginar catástrofes o iniquidades toda vez que se muestra incapaz de producirlas. No basta con querer o imaginar, para responsabilizarnos se requiere necesariamente una capacidad potencial de realizarlo u obstaculizarlo. Somos responsables de nuestro poder, es decir, de la capacidad de desplegar efectos en el mundo; un poder que en la época de la civilización tecnológica ha devenido inmenso.

Con la inversión de la sentencia kantiana “puedes, puesto que debes”<sup>407</sup>, la responsabilidad aparece como un correlato del poder, de manera que la clase y magnitud del poder determinan la clase y magnitud de la responsabilidad. Así queda dicho por Jonas:

---

<sup>405</sup> Kant, I., *Crítica de la Razón Práctica*, Sígueme, Salamanca, 1995, § 2, p. 37 y § 3, p. 39

<sup>406</sup> PR., p. 162

<sup>407</sup> Kant, I., *Crítica de la Razón Práctica*, “Metodología de la razón pura práctica”, Sígueme, Salamanca, 1995, p. 191.

“Kant decía: puedes, puesto que debes. Nosotros tenemos que decir hoy: debes, puesto que haces, puesto que puedes; es decir, tú enorme poder está ya en acción. Ciertamente, el sentido y el objeto del poder son diferentes en uno y otro caso. En Kant se trata de someter la inclinación al deber, y este poder interno, no causal, hay que suponerlo en general en el individuo, que es el único, en efecto, al que el deber se dirige (...) En la sentencia que nosotros le oponemos, “poder” significa liberar efectos en el mundo, que después se confrontan al deber señalado por nuestra responsabilidad”<sup>408</sup>

En sentido kantiano no hay imperativo más que para el ser racional en el que la voluntad no está indefectiblemente determinada por la razón. Con la inversión del dictum kantiano “puedes, puesto que debes” por la formulación jonasiana “debes, puesto que puedes” pretende poner de manifiesto que su imperativo se dirige a una voluntad poderosa (aquella que tiene un deber con relación a lo frágil) y libre (pues, no hay deber en el reino del determinismo).

El problema de la adecuación de la conducta a la perfección que ordena el imperativo kantiano puede quedar rebatida continuamente porque la capacidad libre del hombre es incapaz de alcanzar la perfección de su voluntad como le obliga el imperativo, evidenciando el abismo y separación entre el poder y el deber. Frente a esta concepción Jonas defiende que – de acuerdo con su ontología del viviente en la que todo ser se caracterizaba por el cuidado de su propio ser como una ley inmanente al ser—el deber nace de esa concepción ontológica y por tanto no hay conflicto entre el poder ser y deber ser ya que lo que se presenta como deber ser es su propio poder ser, la responsabilidad se ha tornado imperativo para ser; pero que a diferencia de los vivientes inferiores en los que se realiza de un modo reflejo o instintivo; en el caso del hombre se realiza por mediación de la libertad. De manera que el poder ser no se deduce del deber ser sino al contrario, el deber ser coincide con el poder ser sólo que percibido como mandato o imperativo (ontológico) para ser, para seguir siendo<sup>409</sup>.

c) Mientras que en Kant la libertad es un trascendental, es decir, no está en el ser; para Jonas la libertad es el resultado de la labor teleológica de la Naturaleza, tiene un carácter ontológico. Mientras que en Kant es la presencia de la ley moral en la conciencia del sujeto lo que le permite percibirse como ser libre; Jonas defiende que todo ente está sometido a la ley del ser que es el cuidado por el propio ser y ese cuidado se realiza por mediación de la libertad. La libertad es una característica ontológica<sup>410</sup> que se presenta en los niveles primigenios de lo orgánico hasta alcanzar su culminación en el ser humano bajo la forma de libertad moral.

d) La necesidad de establecer una estrecha relación entre el saber de las ciencias naturales y la reflexión moral. Tal como sostiene Jonas:

“Surge y se hace necesaria una estrecha conexión entre la reflexión moral y el conocimiento de las ciencias naturales y sus teorías. Esto es algo que para Kant no tenía ningún interés. Lo que pudieran enseñarle las ciencias naturales era— aunque él mismo fuera un eminente filósofo

---

<sup>408</sup> PR., p. 212-213

<sup>409</sup> Al respecto, véase, Giner Comín, Illana, Introducción a la edición española de la obra de Jonas, *Poder o impotencia de la subjetividad*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 48-50

<sup>410</sup> Véase, PV, p. 129 cuando dice: “La libertad es una característica ontológica fundamental de la vida como tal y también según resulta patente, el principio omnipresente – o al menos el resultado a que se llega encada ocasión— de su progreso hacia niveles más altos.”

de la naturaleza--, en relación con la ética, totalmente irrelevante. El hecho de que debamos incluir la ciencia de la naturaleza en nuestras reflexiones éticas es una circunstancia nueva"<sup>411</sup>

e) Jonas basa la ética sobre el valor fundamental de la superioridad del ser sobre el no-ser, sobre la objetividad del Bien, "fundar el "bien" o el "deber" en el ser significa trazar un andarivel sobre el supuesto abismo entre el ser y el "deber ser". Jonas parece tomar partido por Platón y en contra de Kant: el Bien es real, el Bien es causa. La responsabilidad reposa sobre la llamada del Bien. Pues, si el Bien no fuese más que una emanación de la voluntad, estaría desprovisto de autoridad, no podría obligar. "El hombre bueno no es el que se ha hecho bueno a sí mismo, sino el que ha hecho el bien por el bien mismo"<sup>412</sup>

f) La apelación al futuro constituye otra de las novedades y de las claves del nuevo imperativo. Sin duda una importante diferencia es la relevancia ética de la distensión temporal de nuestros actos hacia el futuro y la responsabilidad por las generaciones futuras: "si este último (imperativo kantiano) remite a un orden siempre presente de compatibilidad abstracta, nuestro imperativo remite a un futuro real previsible como dimensión abierta de nuestra responsabilidad"<sup>413</sup>

A juicio de Jonas, el imperativo categórico kantiano no reparaba en el horizonte temporal futuro, lo cual impedía fundar una ética de la responsabilidad sobre los presupuestos del kantismo. El nuevo imperativo toma en consideración la relevancia ética de nuestras acciones, la distensión temporal de nuestros actos que unidos al poder tecnológico desplegado puede afectar a la biosfera entera. El futuro de la humanidad y del planeta no era responsabilidad del hacer individual, por eso la ética anterior tenía un alcance concreto e inmediato. Se suponía que el futuro era conformable al pasado, y que la misma regularidad natural de épocas pasadas seguiría en un futuro, que la naturaleza asumiría la acción técnica del hombre sin menoscabo alguno. Sin embargo, reconoce Jonas que las cosas han variado notablemente:

"Esta dimensión (futura) no irrumpió en el panorama hasta el momento – propiamente, diremos que tras la segunda Guerra Mundial, en la segunda mitad del siglo XX— en que se hizo evidente que el hombre no es sólo un ser racional, para el cual, en cierta manera, la naturaleza está ahí para su uso, sino que él mismo se ha convertido en una fuerza de la naturaleza de alto rango, que pone en entredicho las condiciones de los futuros seres humanos o su dignidad humana, la libertad creadora, la felicidad humana más la continuidad de la existencia de este mundo vivo tan rico que el hombre habita. Por consiguiente, no se puede reprochar a Kant que descuidará este horizonte, esta perspectiva. No se ha hecho real hasta tiempos recientes"<sup>414</sup>

El incremento del saber y del poder sobre la naturaleza aumenta nuestra responsabilidad y conduce a Jonas a sostener que el sentimiento de

---

<sup>411</sup> CPF., p. 61

<sup>412</sup> PR., p. 153. Y sobre el problema del fundamento y el debate con Kant véase, Sève, B., « Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité », en *Esprit*, 1990, 53, p. 81-86

<sup>413</sup> PR, p. 41

<sup>414</sup> CPF., pp. 59-60

responsabilidad y compromiso para con las generaciones futuras debe tener un lugar central en la ética.

### 5.8.2- ¿Superando a Kant? La crítica de Jonas a Kant

Los reproches que Jonas dirige a Kant podríamos cifrarlos en torno a dos grandes cuestiones: a) contra el formalismo ético kantiano y a favor del lado emotivo de la moralidad; b) para Jonas el kantismo no considera el futuro como horizonte de la responsabilidad, o mejor dicho, de los principios éticos kantianos no se podría derivar la responsabilidad por el futuro<sup>415</sup>.

a) Con relación a la crítica al formalismo, Jonas establece claramente que,

“lo primero no es, pues, la forma, sino el contenido de la acción. (...) No es el deber mismo el sujeto de la acción moral, no es la ley moral la que motiva a la acción moral, sino la llamada del posible bien-en-sí en el mundo, que se coloca frente a mi voluntad y exige ser oído (de acuerdo con la ley moral). Lo que la ley moral ordena es precisamente que se preste oídos a esa llamada de todos los bienes dependientes de un acto y de su eventual derecho a mi acto. Convierte en deber para mí aquello que la inteligencia muestra que es ya algo por sí mismo digno de ser y que está necesitado de mi acción”<sup>416</sup>

El imperativo jonasiano es un imperativo material o sustancial que no repara tanto en la forma interna o coherencia formal cuanto en el contenido material de su determinación que demanda su realización de manera incondicional y absoluta. Para lo cual hace intervenir -- en el plano de la motivación moral que no de su justificación-- como un factor coadyuvante al sentimiento, afirmando que:

“nuestro lado emocional tiene que entrar en juego. Y está en la esencia de nuestra naturaleza moral el que esa llamada que la inteligencia transmite encuentre una respuesta en nuestro sentimiento. Es el sentimiento de la responsabilidad”<sup>417</sup>

Jonas distingue dos dimensiones en la ética: una objetiva, que tiene que ver con la razón, con la validez de las acciones morales; y otra, subjetiva que alude a la capacidad de ser afectados con el sentimiento de responsabilidad. Ambas dimensiones son complementarias y son partes integrantes de su ética.

Él va a subrayar la importancia de este aspecto emotivo de la moralidad destacando que fue Kant el único que renunció al sentimiento como componente esencial en cuanto a la justificación del deber. Sin embargo, a

---

<sup>415</sup> Pese a las críticas dirigidas al formalismo kantiano, el imperativo jonasiano, en algún aspecto, es también formal, mientras, como hemos visto el deber kantiano lo es de cara a una ley, el deber jonasiano lo es de cara a una idea, *la idea de humanidad* Véase, Depré, O., « “Ce dont la possibilité contient l'exigence de sa réalité” ». De l'être au devoir-être chez Hans Jonas », en *Études phénoménologiques*, 2001, pp. 119 y ss.

El libro de Korsgaard, C., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 1996, constituye un buen ejemplo de cómo las éticas filokantianas no han olvidado abordar el tema de la responsabilidad.

<sup>416</sup> PR., p. 153

<sup>417</sup> PR., p. 153

pesar de todo su formalismo Kant también recurrió al sentimiento. Aunque habría que precisar – cosa que no hace Jonas— que Kant renunció al sentimiento en el orden de la fundamentación; no en lo que sería una fenomenología de la acción moral.

“desde antiguo han sido conscientes los filósofos morales que a la razón tiene que añadirse el sentimiento para que el bien objetivo adquiera poder sobre nuestra voluntad, es decir, de que la moral, que debe impartir mandamientos a los afectos, está ella misma necesitada de un afecto. Y entre los grandes ha sido Kant el único que tuvo que arrancarse tal cosa del alma, como concesión a nuestra naturaleza sensible, en vez de verla como un componente integrante de lo ético en sí.”<sup>418</sup>

Jonas crítica la fórmula kantiana del deber por el deber, por considerarla una fórmula vacía, insuficiente para movilizar a la razón, incluso el propio Kant tuvo que recurrir al sentimiento de respeto a la ley; pese a su pretensión de construir una ética racional y formal, no desdeñó al sentimiento. Define el deber como la necesidad de una acción por puro respeto a la ley; “el respeto no es más que la conciencia de la subordinación de mi voluntad a una ley sin la mediación de otros influjos de mi sentir.”...“el objeto del respeto es la propia ley”<sup>419</sup> El respeto es el único sentimiento racional y moral por el cual concebimos la ley moral como valiosa, digna de gobernar nuestra voluntad. El respeto expresa el reconocimiento de la superioridad de la ley moral, así como la aspiración hacia lo respetado. No la representación del efecto de la acción, sino sólo la representación de la ley en sí misma es lo que puede determinar a una voluntad para que pueda llamarse buena. Si la representación fuese el efecto de la acción, la voluntad estaría determinada por una inclinación, que invalidaría el valor moral pretendido. Sólo la representación de la ley en sí misma y de manera objetiva puede constituir el bien moral. Y desde un punto de vista subjetivo, su máxima que no puede ser otra que obedecer a la ley.

La interpretación jonasiana del sentimiento de respeto kantiano es la siguiente:

“según Kant es éste un sentimiento que no es provocado en nosotros por un objeto (lo que haría que la moral se tornase “heterónoma”), sino por la idea del deber o de la ley moral: el sentimiento de respeto. Kant quería decir el respeto a la ley, a la sublimidad del incondicional “tú debes” que procede de la razón. Con otras palabras: la razón misma se convierte en la fuente de un afecto y es el objeto absoluto de éste! No, naturalmente, la razón en cuanto facultad de conocer, sino como un principio de universalidad al cual debe conformarse la voluntad; y

---

<sup>418</sup> PR., p. 155 y más adelante señala: “ Kant tuvo la profunda intuición -- tanto más impresionante por proceder del defensor de la autonomía incondicional de la razón en asuntos de moral-- de que, junto a la razón, también ha de entrar en juego el sentimiento para que la ley moral adquiera fuerza sobre nuestra voluntad.” p. 158

<sup>419</sup> Kant, M., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, col. Austral, Madrid, p.40.

Recordemos que según el formalismo ético kantiano cualquier contenido material, inclinación sensible, resorte o móvil empírico invalidaría el valor moral de la acción, admitiéndose únicamente como propósito de la acción moral el deber por el deber.

conformarse no por la elección de sus objetos, sino por la forma de su elegir, esto es, por el modo de autodeterminarse con vistas a la posible universalización de la máxima."<sup>420</sup>

Pues bien, para Jonas este pensamiento conduce a un absurdo.

"Pues el sentido del imperativo categórico no es -- como lo muestran todas sus aplicaciones en la casuística-- la posición de fines, sino la autolimitación de la libertad --mediante la regla de la autoconcordancia de la voluntad-- en la persecución de fines. Pero si la idea de la ley moral es eso, entonces la fórmula kantiana equivale a la "autolimitación de la libertad por respeto a la idea de la autolimitación de la libertad", cosa que es evidentemente disparatada".<sup>421</sup>

Por nuestra parte, observamos que no nos parece que sea este el papel que Kant atribuye al respeto. El propio Kant intenta explicar la posible objeción que pudiera suponer para su teoría ética recurrir a un sentimiento como el respeto.

"Podría objetárseme que, bajo el nombre de respeto busco refugio en un oscuro sentimiento, en lugar dar una solución clara a la cuestión por medio de un concepto de la razón. Pero aunque el respeto es, efectivamente, un sentimiento, no es uno de los recibidos mediante un influjo, sino uno espontáneamente oriundo de un concepto de la razón, y, por tanto, específicamente distinto de todos los sentimientos de la primera clase, que pueden reducirse a inclinación o miedo. Lo que yo reconozco inmediatamente para mí como una ley, reconózcalo con respeto, y este respeto significa solamente la conciencia de la subordinación de mi voluntad a una ley, sin la mediación de otros influjos de mí sentir. La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la conciencia de la misma se llama respeto: de suerte que éste es considerado como efecto de la ley sobre el sujeto y no como causa. Propiamente es respeto la representación de un valor que menoscaba el amor que me tengo a mí mismo. Es, pues, algo que no se considera ni como objeto de la inclinación ni como objeto del temor, aun cuando tiene algo de análogo con ambos a un tiempo mismo. El objeto del respeto es, pues, exclusivamente la ley, esa ley que nos imponemos a nosotros mismos y, sin embargo, como necesaria en sí. Como ley que es, estamos sometidos a ella sin tener que interrogar al egoísmo; como impuesta por nosotros mismos, es, empero, una consecuencia de nuestra voluntad: en el primer sentido, tiene analogía con el miedo; en el segundo, con la inclinación. Todo respeto a una persona es propiamente sólo respeto a la ley -- a la honradez, etc.--, de la cual esa persona nos da el ejemplo. Como la ampliación de nuestros talentos la consideramos también como un deber, resulta que ante una persona de talento nos representamos, por decirlo así, el ejemplo de una ley -- la de asemejarnos a ella por virtud del ejercicio --, y esto constituye

---

<sup>420</sup> PR., p. 158

<sup>421</sup> Ibídem, p. 158

nuestro respeto. Todo ese llamado interés moral consiste exclusivamente en el respeto a la ley.”<sup>422</sup>

Para Jonas, el propio Kant recurrió a un principio material con el cual superar el vacío de su formalismo ético. Al invocar el respeto a la dignidad de la persona como fin en sí mismo derivó el imperativo categórico de un principio material sobreañadido.

“A menudo se ha hecho notar el peculiar vacío a que lleva el “imperativo categórico” puramente formal, con su criterio de la generabilidad incoherente de la máxima de la voluntad. Pero Kant mismo redimió la mera formalidad de su imperativo categórico mediante un principio “material” de la conducta, principio que presuntamente se sigue del imperativo, pero que en verdad le está añadido: la atención a la dignidad de las personas como fines en sí mismos”<sup>423</sup>

Así pues, si la ley como tal no puede ser ni causa ni objeto de respeto; entonces, ¿qué puede serlo? El ser, nos dirá Jonas:

“el ser sí puede generar respeto; y afectando así a nuestro sentimiento puede venir en auxilio de la ley moral”, y sobre todo, “el añadido sentimiento de la responsabilidad, que vincula este sujeto a este objeto, nos hará actuar por su causa. Nosotros afirmamos que es este sentimiento, más que ningún otro, el que puede producir en nosotros una disposición a apoyar con nuestro obrar la exigencia del objeto a la existencia”<sup>424</sup>.

Siendo el cuidado de la prole el prototipo que ilustra la coincidencia entre la responsabilidad objetiva y el principio subjetivo de responsabilidad.

b) Con relación a la segunda cuestión, esto es, la remisión al futuro como horizonte de responsabilidad hacia las generaciones venideras sostiene Jonas que

“la presencia del hombre en el mundo era un dato primero e incuestionable del cual partía cualquier idea de obligación en el comportamiento humano. 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”<sup>425</sup>

De nuevo entra en confrontación con el kantismo por entender que el formalismo ético kantiano no permitía pensar la responsabilidad por el futuro. Aunque reconoce que Kant “tiene una visión de futuro, pero de su imperativo categórico no cabe deducir que pueda tener lugar una vida futura y que, sobre todo, deba seguir existiendo un medio ambiente vivo amablemente inclinado a

---

<sup>422</sup> Kant, M., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, M., Espasa-Calpe, col. Austral, Madrid, p.40.

<sup>423</sup> PR., p. 159

<sup>424</sup> PR., p. 160

<sup>425</sup> PR., p. 38

la vida,”<sup>426</sup> Sin embargo, como veremos esta tesis es muy discutible. Comienza Jonas considerando el imperativo kantiano:

“Obra de tal modo que puedas querer también que tu máxima se convierta en ley universal. El “puedas” aquí invocado es el de la razón y su concordancia consigo misma. (...) Obsérvese que aquí 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. Pero no hay autocontradicción en la idea de que la humanidad deje un día de existir y tampoco la hay, por consiguiente, en la idea de que la felicidad de las generaciones presentes y próximas obtenga a costa de la infelicidad o incluso de la inexistencia de generaciones posteriores; finalmente, tampoco implica autocontradicción lo contrario: que la existencia y la felicidad de las generaciones posteriores se obtenga a costa de la infelicidad y aun el exterminio parcial de las presentes. El sacrificio del futuro en aras del presente no es lógicamente más atacable que el sacrificio del presente en aras del futuro”<sup>427</sup>

Es decir, que según interpreta Jonas desde la posición kantiana la idea de que un día la humanidad pueda dejar de existir no contiene ninguna contradicción lógica; que una situación tal pueda darse sin que suponga ningún contrasentido, no puede tolerarse éticamente.

Ahora bien, ¿es correcto el sentido de la interpretación que Jonas hace de Kant? No nos parece acertada tal interpretación. Pues, resulta completamente posible inferir del imperativo categórico kantiano nuestra responsabilidad hacia la humanidad futura. Así lo confirmaría una consideración más atenta a los deberes para con uno mismo y para con los demás que el propio Kant señala en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, la consideración del suicidio, y el deber de asistencia, o bien apoyarse sobre la segunda formulación del imperativo categórico: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”<sup>428</sup> con el simple añadido o matiz de dar una extensión temporal indefinida a la noción “en tu persona como en la de cualquier otro”, extensión perfectamente acorde con el espíritu y la letra del pensamiento kantiano. Además, según Kant también la voluntad moral debe querer el mantenimiento y conservación de su propia presuposición; esto es, el sujeto moral. Aunque esta claro que el concepto de responsabilidad tal y como lo propone y desarrolla Jonas no se encuentra en Kant; sin embargo, si resulta compatible con la propuesta jonasiana, y sostenemos que es perfectamente posible inferir del imperativo categórico kantiano la responsabilidad hacia la humanidad futura.

---

<sup>426</sup> CPF., en el artículo, “hay que añadir una nueva dimensión a la perspectiva ética” p. 59

<sup>427</sup> PR., p. 39 y Kant, M., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, col. Austral, Madrid, p.72.

<sup>428</sup> Sève, Bernard, “Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité”, *Esprit*, septiembre, 1990, pp. 82-83 y la referencia kantiana, Kant, M., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, col. Austral, Madrid, pp.84-88, 91

No obstante, existen significativas diferencias entre el imperativo categórico kantiano y el imperativo de responsabilidad jonasiano. La primera formulación del imperativo kantiano propone como criterio la universalización de la máxima, nos invita a considerar qué sucedería si la máxima de nuestra acción se convirtiera en principio de legislación universal.

“De hecho – dice Jonas-- las consecuencias reales no son contempladas en absoluto y el principio no es el principio de la responsabilidad objetiva, sino el de la condición subjetiva de mi autodeterminación. El nuevo imperativo apela a otro tipo de concordancia; no a la del acto consigo mismo, sino a la concordancia de sus efectos últimos con la continuidad de la actividad humana en el futuro. Y la universalización que contempla no es de ningún modo hipotética, es decir, no es la mera transferencia lógica del “yo” individual a un “todo” imaginario y sin ningún vínculo causal con ello (“si todos obraran así”). Esto añade al cálculo moral el horizonte temporal que falta en la operación lógica instantánea del imperativo kantiano: si este último remite a un orden siempre presente de compatibilidad abstracta, nuestro imperativo remite a un futuro real previsible como dimensión abierta de nuestra responsabilidad”<sup>429</sup>

Podemos concluir este apartado señalando que, este marcar distancias o incluso rechazo, en algunos momentos, con el kantismo, puede ser un tanto hiperbólico debido a que Jonas no encuentra en el proyecto kantiano ninguna indicación sobre la tarea de la preservación de la vida, sobre las condiciones de vida modificadas por la tecnología, o sobre el futuro como objeto y horizonte de la responsabilidad. El imperativo jonasiano de la responsabilidad aparece, frente al imperativo kantiano, como una obligación práctica para con el futuro y como criterio de decisión para la acción presente: garantizar que en el futuro haya un mundo habitable y a la altura de la dignidad del hombre, es decir, protegerlo en su vulnerabilidad contra cualquier amenaza tecnológica que ponga en peligro las condiciones de un mundo habitable y digno. Lo que significa que a pesar de las discrepancias con el imperativo kantiano no se aleja tanto de la defensa kantiana de la dignidad.

Y además, el distanciamiento o rechazo resulta de la pretensión jonasiana de establecer un basamento ontológico de la ética que el kantismo excluía. Aún así, ésta pretensión de Jonas podría verse clarificada desde la distinción – ya incoada en Kant— entre lo ontológico (acerca de lo que hay) y lo metafísico (relativo al deber-ser). De manera que lo ontológico suministraría una base, no tanto un fundamento, sobre la que apoyar el imperativo de la responsabilidad adoptando como supuestos metafísicos una idea de humanidad que explicará por qué y para qué debe-ser la humanidad. Realmente este marcar distancias con el kantismo resulta un tanto desorientador porque hace suponer una ruptura mayor de la que efectivamente se produce o se propone a fin de cuentas.

---

<sup>429</sup> PR., p. 41

### 5.9.- La responsabilidad como sentimiento que mueve a la razón

Ya hemos aludido anteriormente al lado emotivo, al sentimiento, y a la importancia que Jonas le concede al hilo de su confrontación con Kant, pero consideramos necesario matizar algo más este aspecto de la ética jonasiana.

Lo racional-objetivo y lo psicológico-subjetivo constituyen dos aspectos complementarios de la teoría de la responsabilidad:

“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 motivo *psicológico* de su capacidad de mover la voluntad, es decir, de convertirse para el sujeto en la causa de *dejar* determinar su acción por aquel. 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. Históricamente, unas veces el primero y otras veces el segundo ha estado más en el centro de la teoría ética; y tradicionalmente a los filósofos los ha ocupado más la cuestión de la *validez*, esto es, el lado objetivo. Pero ambos son complementarios y ambos son partes integrantes de la ética.”<sup>430</sup>

Ni las éticas clásicas de la virtud ni las modernas éticas del deber han considerado la responsabilidad como eje vertebrador<sup>431</sup>. Lo cual convierte a la ética jonasiana en un nuevo paradigma ético sustentado sobre la responsabilidad; la cual no es sólo una cuestión racional y la base para un imperativo; también tiene que ver con el sentimiento, pues, antes de ejercerla la sentimos. Y su ejercicio, para el ser humano actual ha pasado a ser una necesidad, se impone como una exigencia y se expresa bajo la forma de imperativo.<sup>432</sup> El imperativo de responsabilidad es la forma racional que adopta el sentimiento de responsabilidad.

A lo largo de la historia – sostiene Jonas --, los filósofos han postulado diferentes sentimientos para mover a la acción: “el temor de Dios, 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”<sup>433</sup> Todos estos han sido los sentimientos a los que han recurrido los filósofos para justificar nuestra acción moral, pero no han considerado el sentimiento de responsabilidad.

Pero, ¿qué añade de nuevo este sentimiento de responsabilidad, qué lo diferencia de los anteriores? Para él, la mayoría de los sentimientos citados están inspirados por un bien que se considera supremo, y a él están dirigidos. Además este bien supremo tenía un significado ontológico, como corolario de la idea de perfección y la meta de la aspiración moral era conformar nuestra acción para lograr ese

---

<sup>430</sup> PR, p. 153-154

<sup>431</sup> Bajo el epígrafe “el lado emotivo de la moralidad en la teoría ética habida hasta ahora” aborda la cuestión del sentimiento en las éticas anteriores. pp. 155-160

<sup>432</sup> Cfr. W.E. Müller “la responsabilité peut-elle être basée sur un impératif?” en VVAA. *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, París, Vrin, 1993, pp. 141-154

<sup>433</sup> *Ibidem*, pp. 155-156

bien supremo, “apropiárnoslo”, y buscar su realización en este mundo. Pues bien, el sentimiento que propone Jonas está en total contraposición a eso, el objeto de la *responsabilidad* es lo vulnerable, lo perecedero en tanto que perecedero, se trata de un objeto muy alejado de la perfección, es justamente su precariedad, vulnerabilidad, la que reclama ponerme a su disposición, sin ninguna pretensión de apropiación; pues de lo contrario no habría ningún sentimiento de *responsabilidad* por tal existencia.<sup>434</sup> La *responsabilidad* que defiende Jonas no nace de ningún ideal de perfección, sino que como él mismo señala:

“en mi ética del futuro a la que apunto, exijo algo que, creo, no existía hasta ahora en la teoría ética, esto es, que hay que imponerse fines más modestos (...) no hay que ambicionar el bien supremo como fin último de la humanidad. No es sólo que, posiblemente, ese bien supremo jamás se realizará, (...) entiendo esta concepción del *summum bonum* como un fin altanero que no podemos permitirnos y que, tal vez, ni siquiera convenga al ser humano. En el mundo real sería mejor que nos preguntásemos: ¿qué hay de asequible? Aunque también: ¿qué aspiración resulta admisible a largo plazo? (...) Seguro que para los tiempos de flaqueza, en los que un hombre debía luchar por las necesidades naturales, el principio de esperanza es una gran inspiración. Y, desgraciadamente, el principio de modestia no contiene en sí nada inspirador, nada alentador. (...) si ya no es la inspiración de la esperanza, quizá sea entonces la exhortación del temor lo que nos haga entrar en razón”<sup>435</sup>.

Jonas, sin caer en el emotivismo, echa mano del sentimiento de *responsabilidad* para explicar la interpelación del ser. El ser suministra una base objetiva para ese sentimiento subjetivo de *responsabilidad*. Sentimos *responsabilidad* por los seres vivos, y ese sentimiento es adecuado en la medida en que estos encierran un valor, cuya valencia es objetiva, es decir son valiosos al margen los estados de mi voluntad, pues, tal como afirma Jonas:

---

<sup>434</sup> PR., Así expresa Jonas la diferencia y peculiaridad del sentimiento de *responsabilidad* con relación a sentimientos postulados a lo largo de la historia de la filosofía. Los filósofos han recurrido al sentimiento para mover a la razón y alentar con mayor eficacia la acción moral, así, “La mayoría de los sentimientos citados, (si bien no todos) son inspirados por un objeto del más alto valor, por un “bien supremo”, y están dirigidos a él. Tradicionalmente este *summum bonum* ha tenido también el significado ontológico (corolario de la idea de perfección) de que tenía que ser algo intemporal que habla a nuestra condición moral con el atractivo de la eternidad. La meta de la aspiración moral es entonces conformar nuestro propio estado a ese objeto supremo, “apropiárnoslo” y también fomentar su apropiación en otros, y, en general, procurarle un sitio en el mundo de lo temporal. En total contraposición a eso, el objeto de la *responsabilidad* es lo perecedero *qua* perecedero; sin embargo, a pesar de la *similitud* entre mí y ello, es un “otro” frente a mí, menos participable que cualquiera de los objetos trascendentes de la ética clásica: es un “otro”, pero no como algo eminentemente mejor, sino como sencillamente-él-mismo en su derecho propio, y sin que esa alteridad deba ser salvada por una asimilación de mí a ello o de ello a mí. Precisamente la alteridad toma posesión de mi *responsabilidad*, y aquí no se pretende ninguna apropiación. Y sin embargo, ese objeto, que está muy alejado de la “perfección”, que es del todo contingente en su facticidad, que es percibido precisamente en su fugacidad, precariedad e inseguridad, ese objeto debe tener la fuerza de moverme por su pura existencia (no por cualidades especiales) a poner mi persona a su disposición, sin ninguna apetencia de apropiación” p. 156. Confróntese con PR., cap. IV, párrafo VII, “El “debes” elemental en el “es” del recién nacido” p. 215

<sup>435</sup> PR. pp. 71-78

“Lo que importa son primariamente las cosas y no los estados de mi voluntad”<sup>436</sup>

El ser humano posee una naturaleza moral cuya esencia es la receptividad, la capacidad de ser afectado por una llamada, que en este caso, lanza el ser a favor de su persistencia. Encontramos aquí el influjo de Heidegger, tanto en Jonas como en Levinas y su tematización de la “llamada del otro”. Así dice Jonas:

“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)[...] Lo que depende de la condición subjetiva, es pues, la eficacia, no la validez del mandamiento moral. En cualquier caso, el abismo entre la sanción abstracta y la motivación concreta ha de ser salvado por el arco del sentimiento, única cosa que puede mover la voluntad”<sup>437</sup>

La capacidad de ser afectados es un hecho moral universal que incluye ya el principio normativo, esto es, la obligación de responder al deber ser siempre que su llamada sea oída y entendida. El sentimiento de responsabilidad es aquel que atiende la llamada del ser. Para los seres racionales teniendo la capacidad de reconocer valores en sí y que éstos se hallan encarnados en seres efímeros y vulnerables, el valor de la vida y de la existencia humana en particular se transforma en una norma que brota de la misma libertad. Para Jonas, ser moral no es tanto respetar la ley moral por ella misma (en sentido del rigorismo kantiano del deber por el deber), cuanto responder a la llamada del valor y del bien que es digno de ser preservado. Desde un punto de vista formal la ley moral ordena que sea escuchada esa llamada del valor, que se expresa mediante una obligación; sin embargo, materialmente, el valor motiva a actuar: ser moral es atender aquello que sin cuidado perecería.

Cabría, finalmente, ilustrar este sentimiento de responsabilidad apelando al paradigma de lo normativo que cifra Jonas en la relación padre-hijo, el caso del recién nacido, en su precariedad y vulnerabilidad, y dependencia del adulto, interpela a nuestra razón, pero sobre todo al sentimiento de responsabilidad. “En este ejemplo (recién nacido) se pone de manifiesto como en ningún otro que la fuerza normativa de la realidad repercute tanto en la razón como en el sentimiento. En la medida en que la interpelación moral tiene aquí un origen plenamente objetivo, habla a nuestra razón en el lenguaje universal de las normas. Pero también remeje el corazón y suscita un sentimiento específicamente moral que desempeña una función decisiva en la motivación de la conducta: el sentimiento de responsabilidad hacia lo individual y concreto visto en su fragilidad. Razón y sentimiento, objetividad y responsabilidad son a juicio de Jonas dos aspectos indisolubles de la vida moral. Por ello, aunque Jonas hable

---

<sup>436</sup> PR., p. 159

<sup>437</sup> PR., pp. 154-156

preferentemente del sentimiento de responsabilidad, no hemos de ver en ello ningún tinte emotivista”<sup>438</sup>.

### 5.10.- Responsabilidad ontológica por la idea de hombre

Si el imperativo kantiano apelaba a actuar por mor del deber; el imperativo jonasiano ordena actuar de acuerdo con la una idea ontológica de hombre. Jonas llega a la ética desde la ontología, su ascendencia heideggeriana y su formación en la fenomenología está latente en su planteamiento<sup>439</sup>; la cuestión que ordena su imperativo, “que la humanidad sea” no se puede resolver sin hacer referencia al sentido (metafísica) del ser (ontología). Con otras palabras, al hombre la responsabilidad se le impone como un imperativo porque de su cumplimiento depende su propio ser o la esencia de hombre en el futuro. El propio Jonas lo expresa así:

“Este imperativo no nos hace en absoluto responsables de los hombres futuros, sino de la *idea* de hombre<sup>440</sup>, idea tal que exige la presencia de su materialización en el mundo. Es, en otras palabras, una idea *ontológica*, pero cuya esencia de ningún modo garantiza su existencia (...) sino que dice que tal presencia *debe* darse –es decir, debe ser custodiada– y que por ello es un deber de nosotros, que podemos hacerla peligrar. (...) El imperativo categórico ordena simplemente *que* haya *hombres*, haciendo hincapié en igual medida en el “que...” y en el “qué” del deber existir. He de confesar que, en mi opinión, este imperativo es el único al que realmente es aplicable la determinación kantiana de lo categórico, es decir, de lo incondicional. Dado que su principio no es, como en el imperativo kantiano, la autoconcordancia de la razón que se da a sí misma leyes de acción, es decir, no es una idea del *hacer* (que da por supuesto que algún hacer se produce), sino la idea, consistente en la existencia de su contenido, de unos posibles<sup>441</sup> agentes en general, y que por tanto es una idea ontológica, es decir, una idea del *ser*, se desprende que el primer principio de una “ética orientada al futuro” no está en la ética en cuanto doctrina del obrar – a la que pertenecen todos los deberes para con los hombres

---

<sup>438</sup> Rodríguez Duplá, Leonardo, “Una ética para la civilización tecnológica: la propuesta de H. Jonas” en García Gómez-Heras, José M<sup>a</sup> (coord.) *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*, Tecnos, Madrid, 1997, p.137. Sobre la responsabilidad de los padres como paradigma eminente de responsabilidad, véase el apartado 7.3. de este trabajo.

<sup>439</sup> Observa B. Sève que “los argumentos de Jonas son de inspiración neoclásica (hay una finalidad objetiva en la naturaleza y hay un bien objetivo) y heideggerianos (la ciencia moderna es una agresión a la naturaleza, el ser es lo que hay que guardar, preservar)”. En Sève, Bernard, “Hans Jonas et l’éthique de la responsabilité”, *Esprit*, 1990, 53, nota 10, p. 80

<sup>440</sup> El concepto de hombre funciona como un singular genérico en el pensamiento de Jonas, ya que designa tanto al sujeto individual como a la humanidad, la especie humana, los colectivos o estructuras sociales.

<sup>441</sup> La noción de *posible* juega un papel clave, es como si se hubiera trasladado el argumento ontológico al campo ético. Se ha reemplazado a Dios por la idea de humanidad, obviamente no podemos dar cuentas de la humanidad por venir, pero sí de la idea de hombre que es tal, que exige la presencia de sus encarnaciones en el mundo, la posibilidad misma reclama su existencia. Así pues, de la misma manera que el argumento ontológico, la esencia de humanidad reclama o exigen su existencia. Esta idea se encuentra desarrollada en Depré, O., « “Ce dont la possibilité contient l’exigence de sa réalité”. De l’être au devoir-être chez Hans Jonas », en *Études phénoménologiques*, 2001, p. 118 y ss

futuros -- , sino en la *metafísica* en cuanto doctrina del ser, de la que una parte es la idea de hombre.”<sup>442</sup>

Como se puede advertir, hay dos niveles de responsabilidad: una responsabilidad óntica, intramundana, que expresa nuestro deber con relación a lo viviente; y otra responsabilidad ontológica, que es la que aquí se refiere, mucho más original, y que tiene que ver con el alcance eterno que Jonas concede a las acciones<sup>443</sup>, de manera que lo que está puesto en juego en el actuar humano de hoy es la humanidad misma. La humanidad a la que se refiere Jonas no es la totalidad de los hombres, ni lo que el imperativo ordena --“que la humanidad sea”--, es que existan los hombres de cualquier manera. El objetivo del imperativo jonasiano no es tanto la existencia de hombres concretos cuanto la “idea” de humanidad. Se trata de una idea que conlleva una normatividad.

Mas, por otra parte, no se trata – como el propio Jonas apunta — de elaborar una teoría del *bonum humanum* y del hombre ideal que debería deducirse del conocimiento metafísico de su esencia. En la situación actual, los riesgos y potenciales peligros que el poder y acción tecnológica pueden ocasionar a la humanidad y a la biosfera en general, hacen que toda investigación en torno al hombre “auténtico” quede en un segundo plano frente a la urgente y necesaria salvación del *presupuesto* de ello: la existencia de la humanidad en una naturaleza habitable. La búsqueda del ideal de vida buena ha de ceder el paso a la vida a secas<sup>444</sup>. El poder y el peligro desvelan un deber primario: el “no” al “no-ser”. Con sus palabras:

“El peligro total del actual momento histórico nos empuja a retroceder desde la *cuestión* siempre abierta acerca de *qué* debe ser el hombre – cuya respuesta es variable – al primer *mandamiento* que se halla siempre en la base de aquella *cuestión*, pero que hasta ahora no se había hecho presente; *que debe ser*, y ser en cuanto hombre. Este “en cuanto” introduce la esencia – lo que de ella sabemos o sospechamos – en el imperativo de “que debe ser” como razón última de su incondicionalidad, y la observancia de ese imperativo ha de evitar que el abismo de sus víctimas engulla también el soporte ontológico; esto es, ha de evitar que la existencia ónticamente salvada deje de ser humana.”<sup>445</sup>

Por lo tanto, la formulación del imperativo de responsabilidad se refiere no tanto al peligro de la simple aniquilación y destrucción de la humanidad, cuanto a la muerte esencial, aquella que puede advenir de la

---

<sup>442</sup> PR, pp. 88-89, 183

<sup>443</sup> Remitimos al lector al apartado 4.10 de este trabajo donde se aborda el tema “La inmortalidad de las acciones humanas y la responsabilidad como principio metafísico”

<sup>444</sup> En este sentido señala el prof. Rodríguez Duplá que, “El resultado de esta heurística del miedo será una “ética de la emergencia” que traiga a primer plano los deberes relativos a la supervivencia de la humanidad y suspenda cautelarmente las aspiraciones de más alto vuelo -- no porque no sean en sí mismas razonables, sino porque el deseo del bien supremo puede tener como precio la desaparición del género humano -- Entretanto, el ideal de la vida buena ha de ceder e paso a la vida a secas” en Rodríguez Duplá, Leonardo, “Una ética para la civilización tecnológica: la propuesta de H. Jonas” en García Gómez-Heras, José M<sup>e</sup> (coord.) *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 132

<sup>445</sup> PR, p. 231

deconstrucción/reconstrucción tecnológica del hombre y del medio. Este es el peligro más genuino, pues pone en peligro la propia capacidad o facultad ética ("*Ethikfähigkeit*"). Precisamente, para preservar esta capacidad ética que hace al hombre un ser único y al valor del hombre, es por lo que se hace indispensable preservar el complejo hombre-naturaleza-cultura. El imperativo de responsabilidad pide que se preserve la condición de existencia de la humanidad, el interés del hombre debe identificarse con el de otros seres vivos de la Naturaleza, pues ella es nuestra morada común. Preservar la naturaleza significa preservar al ser humano. No puede decirse que el hombre sea sin que la naturaleza también lo sea. "Somos los gestores de la biosfera pero no los propietarios"<sup>446</sup> Nuestra obligación se hace incomparablemente mayor en función del enorme poder de transformación que la técnica puede eventualmente infligir a la naturaleza. La capacidad ética está inscrita en nuestra naturaleza, aunque sólo como posibilidad. "El hombre ha sido dotado no de una moral y de unos valores, sino de la facultad de adquirirlos. Los valores del hombre son producto de su cultura, y no de su genotipo"<sup>447</sup> La evolución no ha dotado a la humanidad de un concreto sistema ético, sino de la posibilidad de crear diferentes tipos de éticas y valores. Así pues, lo que el imperativo de Jonas establece, no es sólo que existan hombres después de nosotros, sino precisamente que sean hombres de acuerdo con la idea ontológica de humanidad. Como apunta O., Depré "Se debe actuar de manera que quede garantizada la subsistencia de la humanidad. A diferencia del suicidio individual que no niega el primado del ser como tal, alguien puede decidir dar su vida por otro, por una noble causa; sin embargo, señala Jonas que decidir la extinción de la especie humana es un atentado contra el deber-ser del hombre. La responsabilidad ontológica por la idea de hombre, el hecho de que el hombre debe-ser en nombre de la idea ontológica de humanidad"<sup>448</sup>.

Esta es una de las ideas más controvertidas de la ética jonasiana, la apelación a ese fondo normativo, a la que alude su imperativo de responsabilidad. No resulta del todo convincente que el eventual peligro de deshumanización derivado de la aplicaciones tecnocientíficas pueda resolverse apelando a una imagen ideal de la humanidad; pues, siempre cabría argüir que, la técnica justifica su acción por el hecho de que continúa la evolución, prolongando de una forma creadora, explorando y construyendo nuevas posibilidades de la vida y, más generalmente,

---

<sup>446</sup> Gros F., Jacob, F., y Royer, P., *Sciences de la vie et société* París, Seuil, 1979, p. 57 citado en Hottis, G- *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 121

<sup>447</sup> Dobzhansky, F., *L'homme en évolution*, París, Flammarion, 1966, p. 388 citado en Hottis, G- *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 132. Según Jonas se trata de velar por el deber de conformar una auténtica humanidad; velar para que no desaparezca la capacidad para tal deber que la tecnología amenaza con hacerla desaparecer. "Velar por esto es nuestro deber fundamental de cara al futuro de la humanidad; de él se deriva todo otro deber para con los hombres futuros. Estos deberes se podrán subsumir luego bajo la ética de la solidaridad, de la simpatía, de la equidad, de la compasión, incluso." PR., p. 86

<sup>448</sup> Depré, O., *Hans Jonas*, Elipses, París, 2003, p. 49

El propio Jonas matiza que "este imperativo ontológico, surgido de la idea de hombre, una idea *ontológica*, pero cuya esencia de ningún modo garantiza su existencia – como supuestamente sucedía con el concepto de Dios en el argumento ontológico--, sino que dice que tal presencia *debe* darse – es decir, debe ser custodiada—y que por ello es un deber de nosotros, que podemos hacerla peligrar." PR, p. 88

del ser. El hombre no está hecho, acabado de una vez por todas, sino que su propio destino y desarrollo le incumbe. Ahora bien, esta prolongación de la evolución, este ir más allá del hombre mismo, a juicio de Jonas, debe estar presidido por una imagen o teoría del hombre, precisamente para garantizar la vigencia de la humanidad misma.

#### 5.11.- Prudencia y responsabilidad

El hecho de que Jonas recurra a la virtud aristotélica de la prudencia, con relación a las cuestiones éticas del desarrollo y progreso tecnocientífico, permite situar la ética de la responsabilidad entre dos extremos: el formalismo ético del deber formal como de la acción por la acción del subjetivismo voluntarista<sup>449</sup>. Entre Kant (deber formal) y Nietzsche<sup>450</sup> (voluntad de poder), Jonas recurre a Aristóteles (prudencia). Aristóteles define la prudencia (*phrónesis*) como una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre<sup>451</sup>. En el caso de Jonas aparece como una virtud necesaria y adecuada para hacer frente a un mundo técnico y ampliamente imprevisible, y no dominable a nivel teórico. En una situación como la actual de predominio tecnocientífico, donde podemos más que sabemos, y no contamos con una forma de saber superior relativa a la esencia y fines últimos del hombre; y mucho menos cabe esperar que un plan divino o de la naturaleza guíe y dote de sentido la historia. En

---

<sup>449</sup> Anteriormente hemos considerado las distancias y diferencias que Jonas marca respecto de Kant, en el siguiente texto se aprecia la separación de ese otro extremo moderno del subjetivismo. "En la modernidad el caso extremo de esta ética de la intención subjetiva es el existencialismo (véase la "voluntad de voluntad" de Nietzsche, la "decisión auténtica" de Sartre, la "autenticidad" y la "determinación" de Heidegger, etc.); aquí el objeto en el mundo no se halla provisto por sí mismo de una exigencia dirigida a mí, sino que recibe su significación de la elección hecha por nuestro apasionado interés. Aquí domina soberanamente la libertad del yo." PR., p, 157

<sup>450</sup> Un interesante artículo de Victor H. Hayden Godoy confronta a Nietzsche y Jonas, interrogándose, remediando a Nietzsche, acerca de "que tipo de voluntad de poder mueve el proyecto ético de Jonas. Aludiendo a si esta voluntad es débil, y responde a una mecánica de resentimiento que violenta la realidad a través de la teología, la metafísica, el racionalismo, y busca fundamentos ontológicos y criterios objetivos; o si es fuerte, y acepta la vida y su devenir sin intentar sistematizar o totalizar la realidad y sus posibilidades". Según, interpreta V. Hayden, Jonas con su "heurística del temor" estaría refiriendo el hecho de que la humanidad estaría en condiciones por primera vez de arrasar el medio ambiente en forma planetaria, a la posibilidad real de modificar la naturaleza de los seres y de sí mismo a través de la genética. El ser humano estaría en las puertas de su perdición. Lo cual a su juicio no es más que una interpretación que responde a la pesimista concepción del hombre que tiene Jonas. *El principio de responsabilidad* con su pesimista concepción del hombre y su futuro se encuentra en total oposición frente al pensamiento vitalista y trágico de Nietzsche. (Nietzsche y Jonas. Algunas consideraciones. Véase, Hayden Godoy, Victor H., "Ética de la responsabilidad y voluntad de poder" en [http://www.antroposmoderno.com/antropo-articulo.php?id\\_articulo=715](http://www.antroposmoderno.com/antropo-articulo.php?id_articulo=715)

<sup>451</sup> Cfr. *Ética a Nicómaco* (EN) 1140b 4 y s.; véase también 1140b 20 y ss. Como señala el prof. A. Marcos "Mediante esta definición Aristóteles distingue la prudencia de otras nociones. Dado que es una disposición (*héxis*), se distinguirá de la ciencia (*epistēmē*), pues la prudencia será un saber conectado con la acción humana. En segundo lugar, al ser práctica (*praktikē*), su resultado será una acción, no un objeto; esto la distingue del arte o de la técnica (*téchne*). La exigencia de racionalidad y verdad ("*...metà lógoy alēthēs*") distingue la prudencia de las virtudes morales y la sitúa entre las virtudes intelectuales. Por último, el que sea acerca del bien y el mal *para el hombre*, y no acerca del bien y el mal en abstracto, deslinda la prudencia de la sabiduría (*sophía*)".

Cfr. <http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/index.html#art%EDculos>

una situación así, se hace necesario considerar la prudencia como guía de la acción técnica; como la virtud más adecuada para gestionar el saber-poder del hombre. La prudencia debe conjugar la libertad y la apertura, no debe atarse a conservadurismos pasados. La prudencia juega un importante papel mediador entre el determinismo tecnológico y el conservacionismo.

Las consecuencias de las elecciones en el campo de la tecnociencia están marcadas por la imprevisibilidad, incertidumbre y la apertura. No existe un camino único, una única posibilidad que quepa considerar como la mejor. La elección de una determinada posibilidad tecnológica no cabe considerarla como la mejor más que en función de determinados valores, de un determinado proyecto I+D, de determinadas expectativas y necesidades. Averiguar cual puede ser la mejor estrategia es una tarea ardua donde se abriría un espacio para la prudencia, por las siguientes razones:

- Toda elección comporta un riesgo que no se deriva como una conclusión lógica o una consecuencia que se derive necesariamente de unas premisas.
- La distinción entre el bien y el mal no se da casi nunca de una manera clara y distinta. Ahora bien, que la distinción entre bien y mal sea difícil o imposible en determinadas situaciones no significa que haya que cultivar la ambigüedad en todo momento. Se trata de buscar dentro de las posibilidades aquellas que siendo precarias y provisionales ofrezcan, de acuerdo con un criterio prudencial, alguna solución.
- Puesto que no existen soluciones definitivas una cierta actitud pragmática parece imponerse como la más apropiada para considerar los problemas concretos y práctico aunque sin romper con ciertos principios especulativos<sup>452</sup> Así parecen actuar en la práctica las comisiones de bioética, las cuales alcanzan acuerdos y consensos sobre cuestiones concretas, aunque sus defensores den fundamentos muy diferentes a sus juicios morales.

La prudencia aparece como una vía intermedia<sup>453</sup> en la que se intentan algunas posibilidades tecnocientíficas; teniendo en cuenta lo simbólico (lo cultural, lo tradicional, lo institucional, lo ideológico...) y lo técnicamente factible.

---

<sup>452</sup> Engelhardt, H. T., *The Foundations of Bioethics*, Univ.Press´Oxford,1986

<sup>453</sup> Hottois, G., *El Paradigma Bioético. Una ética para la tecnociencia*, Anthropos, Barcelona, 1991. Sobre la vía intermedia y la interacción de lo simbólico y de la técnica, véase, pp., 145 y ss. Toda relación humana con la naturaleza esta mediatizada a la vez por el estado de las tecnologías y por el sistema simbólico donde las técnicas se insertan. Hottois hace una interesante consideración de algunas posibilidades tecnocientíficas y algunos problemas éticos que plantean. Por ejemplo, la posibilidad de un control electroquímico del humor, supresión de la angustia, el dolor, la agresividad, la tensión psicológica, disminuirá seguramente la cantidad de sufrimientos individuales, pero parece que también con ello puede disminuirse, al tiempo, el sentido moral. La clonación, por ejemplo, afectaría a las estructuras de parentesco, se perdería el carácter de único del individuo humano policopiado. O el caso de la extracción de órganos (casos de jóvenes fallecidos en accidentes de tráfico), una consideración de lo técnicamente posible sin considerar los aspectos y funciones simbólicas, conduciría a tratar un cadáver como un depósito de órganos útiles del que se pueda disponer en función de las necesidades de los seres vivos; es también un símbolo presente de una ausencia, símbolo de un ser querido. Por ello pensar éticamente las posibilidades tecnocientíficas requiere tener en cuenta no sólo lo técnicamente posible sino también el universo simbólico en el que éstas se insertan. pp. 133 y ss.

La mayor parte de las veces es realmente difícil apreciar las consecuencias éticas que conllevará una determinada posibilidad tecnocientífica. La opción por un criterio de prudencia responsable es algo más que aplicar el criterio del servicio al bien del hombre. Así parece desprenderse del texto de Jonas:

“Liberar a los enfermos mentales de síntomas dolorosos parece sin duda beneficioso. Pero es imperceptible el paso que lleva de aliviar al paciente – una meta perfectamente acorde con la tradición médica – a aliviar a la sociedad de la incomodidad provocada por comportamientos individuales entre sus miembros (...) Los rebeldes problemas del dominio y de la anomia en la moderna sociedad de masas hacen extremadamente seductor el extender tales métodos de control a categorías extramédicas con vistas a la manipulación social. Surgen aquí varias preguntas sobre los derechos y dignidad del hombre (...) ¿Debemos inducir la disposición al estudio en los niños en la edad escolar mediante el suministro masivo de drogas y esquivar así la apelación a la autonomía de la motivación?, ¿Debemos superar la agresividad mediante la pacificación electrónica de ciertas regiones cerebrales?, ¿Debemos provocar sentimientos de felicidad, o al menos de placer, por medio de una estimulación independiente de los centros de placer – esto es, independiente de los objetos de dicha y de placer – y de su obtención en la vida y actuación personales? (...) Dejando aparte la consideración acerca de la coacción o consentimiento, e independientemente de la cuestión de los efectos colaterales no deseados, cada vez que de esta manera abandonamos el modo humano de tratar los problemas del hombre, sustituyéndolo por los cortocircuitos de un mecanismo impersonal, suprimimos algo de la dignidad del yo personal y damos un paso en el camino que lleva a convertir a los sujetos responsables en sistemas programados de comportamiento.”<sup>454</sup>

El criterio de prudencia debe atender si tal posibilidad tecnocientífica contribuye o no a la capacidad ética del hombre, a la manera humana de tratar los problemas. El problema, al que se ve abocado la actuación que desee seguir el criterio de prudencia propuesto, es encontrar una vía que no obstaculice el desarrollo y los avances de la investigación científica, y por otra parte, sea compatible y respete un principio de humanidad, de dignidad humana. Dos vías con sendas lógicas enfrentadas compiten en su pretensión de definir al hombre: una, que siguiendo una lógica estrictamente científicista y atendiendo a la materialidad funcional concibe al hombre como individualidad biológica, como producto factual, contingente y modificable; otra, más atenta a la consideración del sentido, concibe al hombre como conciencia subjetiva construida como resultado de la interacción con un universo simbólico y de una historia que le constituye. Parafraseando a Ortega en su diferenciación entre la verdad filosófica y la verdad científica<sup>455</sup> cabría decir, que Jonas suscribiría la siguiente tesis: la verdad biológica es exacta pero insuficiente, para comprender todo el alcance de la cuestión del ser del hombre precisa integrarse en una estructura de sentido

---

<sup>454</sup> PR, p 52

<sup>455</sup> Cfr., Ortega y Gasset, J., *¿Qué es filosofía?*, lecc., V, en *Obras Completas*, vol., 7, ed., Revista de Occidente, Madrid, 1969, p. 333

(metafísica). La mera materialidad biológica precisa de un universo simbólico que la dote de sentido.



## 6.- LA FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA DE LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD Y SU APERTURA HACIA LA METAFÍSICA

---

*"El ser no sólo testimonia eso que es, sino igualmente eso que le debemos"*

Hans Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*.

¿De dónde surge la obligación humana de actuar responsablemente, si no es de Dios sino de la naturaleza?, ¿qué tipo de fundamentación ética cabría esperar de la naturaleza? Sobre todo si tenemos en cuenta que ésta ya no se halla vinculada a un cosmos creado por un Dios providente, sino que es interpretada a tenor del evolucionismo y cosmologías modernas, que han acentuado el sentimiento de soledad en el ser humano respecto a una naturaleza indiferente a sus avatares. Frente al cosmos perfecto, ordenado y divino del mundo antiguo, la ciencia moderna forjó una imagen de un universo regido por sus propias leyes, un mecanicismo desprovisto de finalidad y valores. ¿Cómo es posible fundamentar la nueva ética de carácter no antropocéntrico en el ser de la naturaleza? Jonas ha optado por desarrollar una fundamentación ontológica de su principio de responsabilidad<sup>456</sup> vinculada a una determinada interpretación de la naturaleza y a la consideración del ser como un bien o un valor estimando que si la ética desea estar a la altura de los desafíos tecnocientíficos, debe ser absoluta y universalmente fundada. Sólo así, puede constituir una referencia firme para inspirar y legitimar las medidas, especialmente políticas, para hacer frente a los peligros y amenazas, que según él, penden sobre la existencia y la esencia de la humanidad y la naturaleza.

Para acometer este tema de la fundamentación hemos dado los siguientes pasos: en primer lugar, hemos pretendido deshacer algunos malentendidos acerca de si la fundamentación ensayada por Jonas es de carácter religioso o no. Pues, dado el trasfondo religioso de su filosofía y el hecho de recurrir a determinadas instancias religiosas, ha propiciado la discusión de si se trata de una fundamentación teológica o racional. En segundo lugar, hemos examinado cómo logra dar el paso del ser al deber ser sin incurrir en la falacia del naturalismo ético. A continuación, nos hemos centrado en la exposición del núcleo argumental de su propuesta fundamentadora construida sobre la articulación de los conceptos de fin, bien y valor. Para, finalmente, tras dilucidar la apertura hacia la metafísica de la ética jonasiana, valorar críticamente su alcance.

---

<sup>456</sup> Como señala F. Volpi, un mérito fundamental de Jonas es haber encontrado una fórmula, el "principio de responsabilidad", que afecta al corazón de la conciencia crítica contemporánea, suscitando una adhesión intuitiva inmediata, y haber dado una fundamentación totalmente original a su principio, desarrollando una argumentación ontológica "fuerte" que va contracorriente de las tendencias "débiles", probabilísticas y falibles del pensamiento contemporáneo". En Volpi, F., « "Le paradigme perdu" : l'éthique contemporaine face à la technique », en G. Hottos (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, París, coll. « Problèmes & Controverses », Vrin, 1993, p. 167

### 6.1.- Fundamentación, éracional o religiosa?

Una vez más la ambigüedad se hace patente en este tramo de su obra. Es indudable el importante papel que Dios y lo religioso cumple en la obra de H. Jonas. Por una parte, en su obra *El principio de responsabilidad* parecía haber establecido el propósito de justificar el “principio de responsabilidad” por argumentos no religiosos. Así parece desprenderse del epígrafe del capítulo II titulado “Cabe responder con independencia de la religión a la pregunta por un posible debe-ser”<sup>457</sup>. De acuerdo con la profesora M. G. Pinsart dos son las razones por las que Jonas decide abandonar en el *Principio de responsabilidad* toda referencia a lo religioso “La primera afecta a la coherencia misma de su reflexión teológica: Dios se encuentra en la mismas condiciones que el ser humano en eso que concierne a la bondad del mundo: esta se impone a uno como a otro (Dios constata la bondad del mundo una vez que este ha sido creado). La teología no puede, pues, aportar nada en aquello que concierne al valor de eso que existe. La segunda razón está dictada por circunstancias externas al pensamiento jonasiano. Al final del *Principio de responsabilidad* deplora la religión ausente y sus guías morales resuenan como una melodía lancinante”<sup>458</sup>

Por otra parte, como demuestra el excelente artículo de F. Mann<sup>459</sup>, la presencia de lo religioso esta mucho más presente en la obra “El principio de responsabilidad” de lo que pudiera parecer a primera vista. Este autor, se pregunta si se trata de una ética dogmática, basada sobre lo sagrado o si se trata de una concepción de lo sagrado bajo una acepción profana. Y en cualquier caso, parece posible que sea aceptada independientemente de las convicciones filosóficas o religiosas. Las alusiones a lo sagrado en “El principio de responsabilidad” pueden ser muy controvertidas, puesto que en una sociedad pluralista, la introducción y la referencia a lo sagrado corre el riesgo de emponzoñar toda discusión ética. Además, admitir el argumento de lo sagrado en el debate ético cerraría muy pronto la discusión al admitir un argumento de autoridad.

En nuestra opinión, es la religión la que debe estar sometida a la ética, a una ética, si se quiere expresada en los Derechos Humanos, y ello con el fin de

---

<sup>457</sup> Véase, PR, p. 95 (§ V, 4 cap. II)

<sup>458</sup> Pinsart, Marie-Geneviève, *Hans Jonas et la liberté : dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, J. Vrin, París, 2002, p. 142

<sup>459</sup> El trabajo comparativo de F. Mann ofrece numerosos ejemplos de términos alemanes de connotación claramente religiosa que no aparecen en la traducción francesa y castellana. A tenor de tales comparaciones y del sentido religioso que dejan traslucir las expresiones en la versión alemana concluye que la ética jonasiana oculta una concepción de lo sagrado bajo una acepción profana. Por ejemplo, el título del último párrafo “Para la custodia de la « imagen fiel »” (p. 358) reenvía a un contexto religioso. La « imagen fiel » que Jonas ha entrecomillado, “Ebenbild” significa literalmente, “imagen exacta de alguna cosa”. Sin embargo, la palabra *Ebenbild* es utilizada sobre todo en un contexto religioso, por ejemplo en la expresión “Der Mensch ist als Ebenbild Gottes geschaffen” (el hombre esta creado a imagen de Dios). Por lo tanto, la palabra *Ebenbild* entrecomillada apunta al hombre en tanto imagen de Dios, o más aún, el hombre en tanto que ha sido creado por Dios. Véase, Mann, F., « Un regard ratio-critique sur le rôle du sacré », en G. Hottois (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, H. Jonas et H. T. Engelhardt, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », París, 1993, p.240-245

preservar la dignidad del hombre, con el fin de que no quede, como ocurre en ocasiones, sacrificado en la pira de un fundamentalismo religioso<sup>460</sup>. Tal como la historia nos lo ha demostrado y los fanatismos contemporáneos lo confirman.

Cual sea la función de las referencias a lo religioso en *El principio de responsabilidad* no parece clara. Existen numerosos pasajes en los que con la alusión a lo religioso pretende fundamentar al principio de responsabilidad. Veamos algunos pasajes que resultan aporéticos. Como ya hemos advertido, Jonas manifiesta su intención de no servirse de argumentos religiosos para justificar el "principio de responsabilidad", (epígrafe del capítulo II titulado "Cabe responder con independencia de la religión a la pregunta por un posible debe-ser"<sup>461</sup>). Sin embargo, su propósito inicial parece entrar en contradicción con tal intención; así, cuando leemos:

"que el nuevo imperativo quizás resulte imposible de justificar sin la religión",

o más adelante, donde apunta:

"la cuestión es si podemos tener una ética sin recuperar la categoría de lo sagrado, categoría que fue totalmente destruida por la ilustración científica"<sup>462</sup>.

O cuando reconoce la ausencia de una religión sobre la que la ética podría basarse:

"Ya hemos dado a entender que la fe religiosa posee aquí ya respuestas que la filosofía tiene antes que buscar y, por cierto, con no tan seguras perspectivas de éxito (Por ejemplo: del « orden de la creación » puede deducirse que, según la voluntad de Dios, debe haber hombres a su imagen y semejanza y que ese orden debe conservarse en su inviolabilidad). Así pues, la fe bien puede proporcionar a la ética su fundamento. Pero no siempre la fe se encuentra a nuestra disposición; y cuando está ausente o desacreditada no es posible apelar a ella ni siquiera con el poderoso argumento de su necesidad."<sup>463</sup>

Y en este otro pasaje de su ensayo "la fundamentación ontológica de una ética cara al futuro", parece que hace coincidir la tentativa de fundamentación ontológica con una teología racional animada por esta profesión de fe, textualmente:

"Se trata de la continuidad de todo el milagro terrestre de la Creación, del que nuestra existencia humana sólo es una parte y ante el que se inclina el respeto humano también sin "fundamentación". También aquí podemos dejar que la fe preceda a la razón; pero la fe necesita a ésta

---

<sup>460</sup> Sobre esta idea: subordinación de la religión a la ética, véase Hans Kung, *Proyecto de una Ética Mundial*, Trotta, Madrid, 2006 p. 56 y ss. Otra referencia es: Marina, J.A., *Dictamen sobre Dios*, Anagrama, Barcelona, 2002. Curiosamente, J. A., Marina tilda de filósofo-teólogo a Hans Jonas. Op. Cit., p.130

<sup>461</sup> Véase, PR, p. 95 (§ V, 4 cap. II)

<sup>462</sup> PR, p. 40; 58

<sup>463</sup> PR, p. 91.

(*fides quaerens intellectum*), y la razón la ayuda lo mejor que puede con argumentos, y lo hace sin saber y ni siquiera preguntando en qué medida la determinación de la actuación depende de su éxito o su fracaso”<sup>464</sup>

Fundar sobre la religión una ética no constituye la mejor estrategia para justificar la acción ética. En nuestra opinión, el trasfondo religioso de su filosofía es indudable; tal como señala el prof. D. Müller “el Ser del que habla Jonas no es una fabricación conceptual, un avistamiento del pensamiento, sino que se ofrece al pensamiento desde fuera, como sollicitación y provocación, como llamada. Cuando Jonas habla de la naturaleza o del ser, y cuando lo hace en ese lenguaje ambiguo del naturalismo y del finalismo, es en realidad la dimensión religiosa del ser, con vistas a su articulación a una llamada divina o cuasi divina. [...] Como el ‘rostro’ en el caso de Levinas, el ser o la naturaleza, en Jonas, forman una figura de la Ley Santa, de llamada incondicional, del nuevo imperativo categórico”<sup>465</sup>.

Ahora bien, eso no demuestra, como pretende el artículo de F. Mann, que el fundamento del principio de responsabilidad sea teológico. El papel de Dios viene determinado por la privación de la omnipotencia, tal como sostiene en su ensayo “el concepto de Dios después de Auschwitz”, no es Dios quien nos puede ayudar, sino que somos nosotros los que debemos ayudarlo a él, es decir, el hombre debe venir en auxilio de Dios, de ese *deus absconditus* que tras la Creación ya no puede incidir en ella. Al describir a Dios “impotente” hace al hombre más responsable de tal modo que hace recaer sobre sus hombros una responsabilidad casi absoluta. Éste y no otro, es el papel que atribuye a Dios, colocándolo al servicio de su teoría de la responsabilidad. El elemento religioso sólo pretende reforzar la fundamentación ética mostrando que hay algo “sagrado” en nuestra *humatitas* en el sentido de que debemos preservarlo de la intervención tecnológica.

## 6.2.- Del ser al deber ser; ¿sin caer en la falacia del naturalismo ético?

Jonas reconoce que el paso del ser al deber ser es siempre polémico y, plantea el problema en los siguientes términos:

“¿podemos derivar un “debes hacer eso” de un “así es”?, ¿podemos derivar la validez de un precepto de la verdad de un saber?, ¿tiene sentido hablar de un valor en sí mismo y de su carácter vinculante? En resumen, ¿existe una fundamentación ontológica para el concepto de

---

<sup>464</sup> En “La fundamentación ontológica de una ética cara al futuro” en PSD, p. 153-154

Estos argumentos han podido servir de razones para aseverar abiertamente que la fundamentación metafísica que propone Jonas es de carácter religioso. Así, M. G., Pinsart, declara expresamente: “La fundamentación metafísica que propone Jonas es de tipo esencialmente religioso y, en tanto tal, no puede racionalmente recabar la aprobación de todos e imponer una actitud ética que no fuese, al menos parcialmente, dogmática y autoritaria”; en “Nature humaine ou expérimentation humaine” en G. Hottois et M.G. Pinsart (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Vrin, coll. « Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles », París, 1993, p. 91.

<sup>465</sup> Müller, D., “L’horizon temporel de l’éthique et la poids de la responsabilité” en Hottois, G., (ed.) *Aux fondements d’une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt.*, París, Vrin, 1993, pp. 229-230

responsabilidad y para el *derecho* de exigirla a nosotros? En estas preguntas se trata, en último término, del problema de si hay un puente lógico del ser al deber ser y, por tanto, si hay una objetividad de la moral. La respuesta a estos interrogantes será seguramente siempre motivo de polémica.”<sup>466</sup>

En otro momento de su obra plantea el problema en los términos siguientes:

“Estoy convencido, y con ello llegamos a un tema filosófico, de que la doctrina del ser conlleva asimismo una doctrina del deber. Pero, ¿es eso cierto?, ¿es posible, a partir de un conocimiento objetivo cualquiera sobre el ser, que no esté orientado de entrada por las premisas propias en una dirección determinada, sino una doctrina objetiva y neutral del ser, deducir una doctrina de los valores o incluso una doctrina de las obligaciones?, ¿existe el paso del ser al deber? Esta cuestión fundamental se convirtió para mí en un tema filosófico. Desde ese momento me he confrontado de muy diversas maneras con la fundamentación ontológica de la ética”<sup>467</sup>.

Una parte de la tradición filosófica – D. Hume<sup>468</sup> y I. Kant, entre otros -- condenó la pretensión de tender un andarivel entre el supuesto abismo que separa deber y ser<sup>469</sup>, con el nombre de “falacia naturalista”. J. Muguerza la ha resumido de la siguiente manera: “la falacia naturalista consiste en el intento de derivar conclusiones expresadas en un *lenguaje evaluativo* (el lenguaje de los juicios de valor o de las normas) a partir de premisas expresadas en un *lenguaje descriptivo* (el lenguaje de los juicios de hecho). Así, quienquiera que conceda que el juicio de hecho “X produce tales y tales consecuencias” permite la derivación del juicio de valor “X es bueno”, o de la norma “Debe hacerse X”, estaría incurriendo en la falacia”<sup>470</sup>. Así pues, de premisas que comportan

---

<sup>466</sup> “La fundamentación ontológica de una ética cara al futuro” en PSD, p. 137

<sup>467</sup> Jonas, H., *Memorias*, op. cit. p. 348

<sup>468</sup> D. Hume estableció en estos términos la falacia naturalista: “ En cada uno de los sistemas de moralidad con que hasta la fecha me he tropezado, he observado invariablemente que el autor procede durante un cierto tiempo razonando a la usanza ordinaria (estableciendo, por ejemplo, la existencia de Dios, o haciendo observaciones relativas a los asuntos humanos); pero, de pronto, me encuentro sorprendido al comprobar que, en lugar de la cópula ‘es’ que usualmente interviene en las proposiciones, apenas hay lugar para otras proposiciones que aquellas en que el verbo ‘es’ ha dejado paso al verbo ‘debe’. El cambio es casi imperceptible, pero reviste sin embargo, la máxima importancia. Porque, dado que dicho ‘debe’ expresa una relación de nuevo cuño, es menester tomar nota del mismo y explicarlo; y, al mismo tiempo, es necesario dar razón de algo que a primera vista resulta inconcebible: a saber, cómo aquella nueva relación pudo surgir por deducción a partir de otras de cuño enteramente diferente. Mas ya que los autores no toman de ordinario tales precauciones, me arrogaré la atribución de recomendárselas a los lectores. Por mi parte, estoy persuadido de que un poco de atención en este punto acabaría por subvertir todos los sistemas al uso de moralidad” Hume, D., *Tratado de la Naturaleza Humana*, libro III; parte I, sección I. trad. de Javier Muguerza en *La razón sin esperanza*, op. Cit., p. 75

<sup>469</sup> PR., p. 145 “Das “Gute” oder den “Wert” im Sein gründen heißt die angebliche Kluft von Sein und Sollen überbrücken” que en la edición castellana se ha traducido por “Fundar el “bien” o el “deber” en el ser significa trazar un puente sobre el supuesto abismo entre el deber y el ser”. Adviértase, que en la edición original, emplea la palabra valor “Wert” mientras que la edición castellana se ha traducido por “deber”. Aunque, unas líneas más abajo ya aparece traducido por valor.

<sup>470</sup> Muguerza, J., *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1986, pp. 69-70

nada más que predicados descriptivos no pueden producir una conclusión que incluya un predicado axiológico.

Pero, ¿puede Jonas evitar la falacia naturalista?, ¿cabe entender el paso del ser al deber ser de otra manera que no sea la falacia naturalista?, ¿constituye la ontología de Jonas el cimiento de su ética?, ¿en qué sentido el ser puede contener su propio deber? La respuesta a estas cuestiones resulta crucial para comprender la fundamentación de la ética jonasiana. La respuesta de Jonas la podemos sintetizar en los siguientes textos:

“El ser, por su testimonio de sí mismo, no sólo manifiesta lo que es, sino también lo que le debemos. También la ética posee una base ontológica. Esta base tiene varios niveles, el más cercano se sitúa en el ser humano mismo, pero más allá de éste, en el fundamento del ser en general”<sup>471</sup>

¿Cómo entender el alcance de esta expresión, “la ética posee una base ontológica? Según lo refiere Jonas “una fundamentación ontológica es el recurso a una propiedad que pertenece inseparablemente al ser de la cosa, como (por ejemplo) el metabolismo al organismo de tal manera que la afirmación ‘todos los organismos son metabolizantes’ tiene la misma validez que la de ‘todos los seres metabolizantes son organismos’”<sup>472</sup>. El metabolismo se toma como un hecho incondicional que encuentra su razón de ser en nuestra disposición existencial como seres metabolizantes, pues sólo existimos en virtud del intercambio de ininterrumpido de materia con el mundo exterior. La afirmación de nuestro ser metabolizante sirve a una fundamentación ética válida en la medida en que describe correctamente nuestro modo de ser, y esto es lo que se toma como una base ontológica.<sup>473</sup> A la que también contribuyen otros elementos como la teleología presente en la naturaleza o la capacitación del ser humano de elegir a partir de su conocimiento y su voluntad, y una determinada concepción del ser en general.

En su ensayo “Materia, espíritu y creación” afirma:

“Mas, según nos enseña toda lógica y filosofía moderna, es sabido que el ser no nos dice nada sobre ello; de ningún « es » se sigue un « deber ser ». Pues bien, todo depende del « es ». Hay que verlo y hay que escucharlo. Lo que vemos es lo que abarcan los testimonios de la vida y del espíritu; testimonios contra la teoría de una naturaleza ajena a valores y metas. Lo que escuchamos es la llamada del bien que hemos

---

<sup>471</sup> “La fundamentación ontológica de una ética cara al futuro” en PSD, p. 137. El subrayado es nuestro.

<sup>472</sup> PSD, p. 136-137 Al referirse a lo que significa ‘fundamentación ontológica’ señala: “Pongo como ejemplos dos enunciados con una lógica justificatoria diferente y, por tanto, de grados diferentes de verdad. ‘Tenemos que comer’: ‘debemos trabajar para tener comida’. El que tengamos que comer tiene su razón ontológica en nuestra disposición existencial como seres metabolizantes [...] El hecho de que debamos trabajar para poder comer tiene sus razones externas y variables precisamente en las condiciones del mundo exterior (naturaleza y sociedad) bajo la que los alimentos nos resultan disponibles. Mientras que la necesidad ontológica del tener que comer es incondicional y no admite ninguna excepción, la necesidad condicionada por las circunstancias del deber trabajar admite, como se sabe, excepciones: los privilegios, la riqueza o, en general, unos ‘ingresos sin trabajar’ nos pueden liberar de ella”. *Ibíd.*, p. 136

<sup>473</sup> *Ibíd.*, p. 137

visto, su pretensión inherente a la existencia. Nuestro poder ver y escuchar nos convierte en destinatarios de la llamada de su precepto de reconocer el ser y, por tanto, en sujetos de un deber frente a él.

El deber, que siempre existió, se intensifica y se concretiza con el crecimiento del poder humano por medio de la técnica, que se convierte en peligro para toda la morada de la vida aquí en la Tierra. Esto también forma parte del estado más actual del « es », que se puede ver y escuchar”.<sup>474</sup>

La perspicaz respuesta de Jonas a esta cuestión pasa por una redefinición del concepto de “ser” que por su amplitud permita fundar una ética<sup>475</sup>. De este modo, efectivamente, esquiva la falacia naturalista. El concepto de ser jonasiano es radicalmente opuesto al concepto moderno de la facticidad axiológicamente neutra y puede, por tanto, constituir el anclaje ontológico de un deber. Según manifiesta uno de sus mejores comentaristas, V. Höhle: “lo que quiere decir me parece ser esto: aunque el ser y el deber ser no sean la misma cosa, a pesar de todo en el mundo factual el deber ser debe ser realizado; el sentido último del deber ser, es el ser real, el deber ser esta alojado en el ser. Sin embargo, lo contrario vale también en un cierto sentido: el deber-ser, la experiencia de la ley ética aparece en el interior del mundo real, y el mundo real sería más pobre si el deber-ser no se manifestara allí. El ser se cumple realizando la exigencia de deber-ser que contiene. Apreciamos aquí el carácter central de una filosofía del viviente para una teoría de las relaciones entre el ser y el deber-ser (es decir, para la metafísica): puesto que con el viviente, nos encontramos con un ser que tiende hacia un estado que aún no es todavía, pero que debe ser para él”<sup>476</sup>

---

<sup>474</sup> PSD, p. 250

<sup>475</sup> De acuerdo con J. Dewitte podría resumirse la posición de Jonas de la siguiente manera: “sostiene un deber-ser (*seinsollen*) que modifica los términos del dilema ser/deber ser, convirtiendo el deber-ser en un ser que trasciende el plano de lo meramente empírico para erigirse en una exigencia moral, en un imperativo que tiene su propia validez y necesidad, pero sostenida sobre el propio ser, a saber que la humanidad sea” Véase, Dewitte, J., « Préservation de la nature et image de l’homme », en *Études phénoménologiques*, 1988, 8, p.38

<sup>476</sup> Véase, Höhle, V., « Ontologie und Ethik bei Hans Jonas », en D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », München, 1994, p. 118, Citado en Lories Danielle y Depré O., *Vie et liberté: phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Suivi des fondements biologiques de l’individualité*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2003, p. 139.

Desde otra perspectiva y en el contexto de la ecología, se ha afirmado que no habría falacia en la posición de Jonas porque, a juicio de Baertschi no habría diferencia entre ser y bien. Esta tesis se apoya en la distinción operada por Birnbacher entre naturalismo ético y naturalismo metaético y mostrando que sólo este último es un paralogsimo. El naturalismo ético consiste en la confusión entre el plano descriptivo y el plano normativo; o, en la estrecha conexión entre la hipótesis descriptiva de una teleología de la naturaleza y la norma que consiste en respetar los fines naturales. Mientras que el naturalismo metaético consiste en derivar normas a partir de proposiciones metafísicas o descriptivas. En ambos casos, el paso del ser al deber ser se considera como una ocasión para encontrar en la naturaleza la norma que guíe la acción humana. El paralogsimo naturalista (derivar la norma de los hechos) es, en efecto, bastante raro. Es mucho más frecuente y se encuentra particularmente en las éticas ecologistas, la posición de un valor en la naturaleza, o la afirmación de que en la naturaleza podemos encontrar una norma que guíe nuestra acción. Basándose en esta distinción Baertschi demuestra que el naturalismo de Jonas es del tipo naturalismo ético, es decir, que consiste en pretender que la naturaleza sea una norma, de manera que Jonas “no comete paralogsimo y se limita a proponer valores ecológicos, como otras éticas proponen otros valores. En

Si Jonas hubiese planteado el tema en los términos siguientes: el hombre es responsable (juicio de hecho) luego debe serlo (juicio de valor), entonces sí habría incurrido en la falacia naturalista. Pero no lo hace porque su planteamiento al reconocer una exigencia ética contenida en el ser se sitúa lejos de la órbita dentro de la cual los presupuestos de la falacia naturalista tendrían sentido. El deber ser responsable del hombre no proviene de derivar del hecho de que puede ser responsable entonces deba serlo. Al hombre la responsabilidad se le impone con una radicalidad y fuerza ontológica, como un imperativo ontológico, ya que de su observancia, según Jonas, depende la pervivencia real de su ser, su sentido y apertura hacia el futuro. Con lo que la responsabilidad se ha convertido para el hombre en un imperativo *para ser*, para seguir siendo. Sólo él tiene el poder de poner en cuestión la marcha que la vida traía, la supervivencia se ha convertido en una crucial cuestión moral. El deber ser consiste en que el ser sea. (Que bajo la forma de imperativo moral ordena que la humanidad sea). Por lo tanto, si bien entendemos que puede haber una base ontológica, igualmente entendemos que el imperativo de la responsabilidad tiene un carácter eminentemente ético.

Así pues, una vez salvados los dos escollos anteriores, como son el trasfondo religioso y la falacia naturalista, estamos en condiciones de adentrarnos en la pretendida fundamentación ética ensayada por Jonas.

### **6.3.- La fundamentación ontológica jonasiana de la ética de la responsabilidad**

La propuesta fundamentadora de Jonas se asienta sobre los supuestos que previamente estableció en su fenomenología de la vida. Recordemos que así concluía su obra *El principio de vida*:

“solo una ética que esté fundada en la amplitud del ser, y no únicamente en la singularidad o peculiaridad del hombre, puede tener relevancia en el universo de las cosas. La tendrá si el hombre la tiene, y si este la tiene o no, es algo que tenemos que aprender de una interpretación de la realidad en su conjunto, al menos de una interpretación de la vida en su conjunto. Pero incluso aunque no se pretenda que el comportamiento humano posea esa relevancia extrahumana, sigue en pie el hecho de que una ética que ya no se base en la autoridad divina debe hacerlo en un principio que se pueda descubrir en la naturaleza de las cosas, si es que no se desea que sea

---

consecuencia al filósofo alemán no se le puede reprochar que incurra en el paralogismo naturalista, esto es, porque no hay paralogismo; simplemente no lo comete” (Baertschi B., Op., Cit., p. 20) Si esto es así habría que admitir que la norma es inmanente al ser, en cuyo caso, no tendría sentido plantear el paso del ser al deber ser.

Los trabajos de los autores mencionados son los siguientes, y una buena síntesis de los mismos se encuentra en Depré, O., op, cit., pp. 139 y ss

- Birnbacher, D., « Rechte des Menschen oder Rechte der Natur? Die Stellung der Freiheit in der ökologischen Ethik » en *Studia philosophica*, 49, 1990, pp. 61-80

- Baertschi B., « Le pseudo-naturalisme métaéthique de Jonas », en Müller D. y Simon, R. (eds), *Nature et descendance*, Labor et Fides, coll. «Le champ éthique», Genève, 1993, pp. 17-29

víctima del subjetivismo o de otras formas de relativismo. Así, por mucho que la investigación ontológica nos haya obligado a adentrarnos, más allá del hombre, en la teoría del ser y de la vida, en realidad no nos ha alejado de la ética, sino que estaba buscando su fundamentación posible<sup>477</sup>

Estas son las piezas de la argumentación jonasiana: a) La teleología natural establecida en su obra *El principio de vida* según la cual todo viviente tiende a la preservación y persistencia de sí frente al no-ser. La *Sorge* es interpretada como el rasgo distintivo de todo ser vivo en su afirmación por ser y en la que cabe descubrir una afirmación rotunda de la vida. La teleología que testimonia la naturaleza aparece como axioma ontológico de la autoacreditación del fin como tal en el ser<sup>478</sup>. De manera que todo viviente se halla sometido a esa ley o determinación ontológica fundamental que es el cuidado por el propio ser. b) El cumplimiento de esa ley se da siempre por mediación de la libertad, cuya presencia se preconfigura desde los primigenios fenómenos orgánicos y metabólicos hasta la libertad humana caracterizada como libertad moral. Así, en los estadios menos evolucionados la conservación de su ser se realiza a través del metabolismo de modo reflejo y condicionado, mientras que en el ser humano en tanto ser inteligente y libre esa ley o determinación ontológica se presenta como deber que apela a un poder ser inmanente al propio viviente. De manera que lo que se presenta al hombre como deber es su propio poder ser, pero que en lugar de realizarse de modo espontáneo o reflejo sólo cabe acatarlo desde el ejercicio de su libertad, cuyo correlato inexcusable es la responsabilidad para que se haga cargo del ser – hacerse cargo es una de las acepciones que más se ajustan al sentido de la responsabilidad jonasiano---. Así pues, esta manera de ser indica un deber de conservación, es decir, el cumplimiento de esa finalidad ontológica fundamental se presenta al ser humano como un deber moral. c) Por otra parte, en la medida en que el ser aparece como un valor en el sentido en que es preferible que haya ser a que no haya nada, y en la medida en que dependa del poder del hombre, éste se halla conminado a preservar tal posibilidad. Por lo que el deber ser viene a consistir en garantizar, velar, cuidar, hacerse cargo de esa posibilidad lábil, vulnerable, que de manera dehiscente nació del ser. Todos estos elementos contribuyen a forjar la idea de que ínsito en el ser está su deber ser y confluyen hacia la construcción de una ética en la que la libertad y el deber emanan del ser.

Explicitadas las piezas que componen su argumentación ésta podría formularse como sigue. En su interpretación fenomenológica de la vida desde su ontología teleológicamente guiada por la libertad había establecido que todo viviente se caracterizaba por su preocupación por sobrevivir o cuidado por ser. En el cuidado de sí los seres manifiestan una teleología como

---

<sup>477</sup> PV, p. 327. Remitimos al lector al capítulo tercero de este trabajo donde ha sido desarrollado extensamente el tema de la fenomenología de la vida.

<sup>478</sup> Véase a este respecto el cap III de la obra PR, y concretamente p. 146-149 cuestiones que aborda en los párrafos dedicados a *La finalidad como bien-en-sí, La afirmación del ser en el fin, El « sí » de la vida: enfático como « no » al no-ser. La obligatoriedad del sí ontológico para el hombre.*

determinación ontológica fundamental. Esta finalidad inmanente que opera en los vivientes, la autoconservación, aparece incluso en las formas más elementales y primitivas de vida. La vida se concibe como afirmación incondicional de sí misma, como una posibilidad que debe realizarse siempre en lucha con el no-ser. De acuerdo con el finalismo defendido por Jonas la naturaleza parece haber pronunciado su sí ontológico a la vida defendiendo su relación hacia el ser en contra del no-ser. Este sí ontológico adquiere fuerza obligatoria para la libertad humana, el hombre ha de asumir en su querer ese sí e imponer su poder al no-ser. Sólo en el hombre -- en cuanto ser capaz de elegir la autoconservación como ley fundamental del ser-- se convierte en un deber el cumplimiento de su exigencia de ser. Así, no hay fractura entre ser y deber, coinciden porque el ser se perpetúa en tanto en cuanto cumple con su deber, esto es, cuidando de su propio ser. El fin, y también el deber de todo viviente es su preservación. El ser se realiza respondiendo a la exigencia de deber ser que contiene. Todo viviente se haya sometido a una ley del ser que es su propio cuidado por el propio ser. En el caso de las escalas inferiores del viviente se cumple instintivamente o de modo reflejo, mientras que en el caso del hombre se presenta como un deber ser que apela a su propio poder ser (el poder es un aspecto complementario de la responsabilidad), es decir, la preservación en su ser, su opción por la vida o la muerte es un ejercicio de la responsabilidad de un sujeto libre y racional. El ser humano se haya concernido por su propia existencia, su existencia es una cuestión moral, no como respuesta a leyes externas o mandatos divinos, sino porque en su voluntad está el poder decir sí a la vida.<sup>479</sup> El "deber" introduce que "podría ser" de otra manera, luego la ontología teleológica condiciona mas no determina, "orienta", mas no "prescribe".

Ahora bien, lo que le preocupa a Jonas no es la supervivencia del sujeto individual sino su vinculación o compromiso y responsabilidad para con el ser en general (del cuidado de si al cuidado del ser), ya que lo que deba ser el hombre, su dignidad, el sentido mismo de lo humano, la apertura hacia el futuro se encuentran amenazadas por el enorme poder tecnológico desplegado. La libertad humana permite abrirse a otros fines que su perseverancia en el ser o los del prójimo, puede incluso proponerse su propio suicidio y destrucción. Esta es la prerrogativa humana poder decir no al ser, y también el punto crítico de la teoría jonasiana, tal como él mismo reconoce:

---

<sup>479</sup> La profesora I. Giner remarca esta idea matizando lo siguiente: "Jonas defiende que todo ente está sometido a una ley del ser que es el cuidado por el propio ser. El cumplimiento de esta ley se da siempre por mediación de la libertad, que es la característica ontológica de lo orgánico. En los estratos menos evolucionados, a través del mero metabolismo, se realiza de un modo reflejo y condicionado, mientras que en el hombre se presenta como un deber ser que apela a un poder inmanente al propio viviente. Dado que el deber ser nace de una ley del ser tal como éste se presenta a la conciencia, no es posible que exista conflicto entre poder ser y deber ser: lo que se presenta al hombre como deber ser es su propio poder ser pero que, en lugar de realizarse de un modo automático o reflejo, sólo cabe acatarlo desde el ejercicio de la libertad. No se deduce el poder ser del deber ser, sino, al contrario, el deber ser es el mismo poder ser solamente que percibido como mandato para la inteligencia. La ley inscrita en mi ser se me presenta como un deber moral" Cfr., Giner Comín, Illana, Introducción a la edición española de *Poder o impotencia de la subjetividad*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 50 El subrayado es nuestro. Entendemos que no puede haber conflicto y que el deber ser coincide con el ser porque la alternativa no es entre un deber ser u otro posible sino que se trata de ser o no-ser.

“Una libertad que ve y que, en cuanto resultado supremo de la labor teleológica de la naturaleza, no es ya simplemente su ulterior ejecutor, sino que, con el poder sacado del saber, puede también ser su destructor. El hombre ha de asumir en su querer ese sí e imponer a su poder el no al no-ser. Pero este paso del querer al deber es precisamente el punto crítico de la teoría moral”<sup>480</sup>

Por eso Jonas recurre a la categoría de la responsabilidad --“como mediación ética entre los dos polos ontológicos, el de la libertad y el del valor del ser”<sup>481</sup>-- para cubrir la distancia entre el ser y el deber ser.

Una vez expuesta la argumentación jonasiana en sus términos generales pasamos, a continuación, a desarrollar un análisis más exhaustivo de la misma que contribuya a desentrañar el alambicado razonamiento jonasiano mostrando sus déficits y valorando su alcance tal como se refieren en los siguientes apartados.

### 6.3.1.- La autoacreditación del fin en el ser como axioma ontológico

Jonas retoma en *El principio de responsabilidad* lo dicho en su obra *El principio de vida*, la concepción teleológica de la naturaleza tenía un objetivo muy preciso, contribuir a una fundamentación ontológica de la ética. Allí, había mantenido, entre otras cosas, que el ser no es neutro axiológicamente, sino que alude a entidades teleonómicas, que cumpliendo sus funciones y desarrollando sus capacidades hacen posible la vida, y ésta entraña un valor del que es preciso hacerse cargo. Todo ello, le llevo a considerar que el ser en general y no sólo el conjunto de los vivientes y el ser humano poseen un valor intrínseco. De tal manera que, la naturaleza y el conjunto de los seres vivos dejan su status puramente instrumental para devenir en objeto de la responsabilidad humana. Jonas retoma la tesis de que existen fines en el mundo para afirmar una teleonomía que no ha sabido ser explicada por las ciencias y, que tiene sus consecuencias éticas.

Kant en la *Crítica del Juicio*<sup>482</sup> aventuró una teoría del organismo en la que el fenómeno de la vida excedía a las leyes físicas de la causalidad y en la que los organismos se comportaban como fines y causas de sí mismos. Pese a todo, no consideró que existiese una causalidad final. Pudiendo entenderse la Naturaleza como si (*als ob*) tuviera fines en sí misma; aunque esto no suponga otra cosa que una manera de entender la orientación teleológica que atribuimos a la Naturaleza, ya que en realidad, ese actuar motivado por fines sólo es atribuible a un ser inteligente que actúa por una representación intencionada, es decir, libremente. Frente a Kant, Jonas sostiene que la Naturaleza viva no se comporta como si tuviera fines sino que realmente los

---

<sup>480</sup> PR, p. 149.

<sup>481</sup> PSD., p.65.

<sup>482</sup> Véase Kant, I., *Crítica del Juicio*, segunda parte, “Crítica del juicio teleológico” Ed. Porrúa. México.1973, §§, 61-68; y también en la dirección electrónica:  
[http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/57960731216137495222202/p0000008.htm#I\\_87\\_](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/57960731216137495222202/p0000008.htm#I_87_)

tiene y considera tal teleología como un *axioma ontológico*<sup>483</sup>. La finalidad se afirma como carácter ontológico del ser. No es sólo una atribución de un agente racional. En la conservación por la vida como perpetuación en su propio ser se aprecia un rasgo distintivo común a todo organismo; de tal manera que en su engendrarse la Naturaleza manifiesta cuando menos un fin determinado, precisamente, la vida misma. Así de taxativo se muestra Jonas cuando dice:

“recordemos que no pretendemos explicar la naturaleza con fines conjeturales, sino interpretar para el concepto de naturaleza la probada presencia de fines en ella”

Y ello con un claro objetivo:

“Lo que pretendemos es – a la postre, en razón de la ética— es extender la *sede ontológica*, del fin desde lo que se manifiesta en la cúspide del sujeto hasta lo que se haya oculto en la amplitud del ser”<sup>484</sup>.

La explicitación de la existencia de fines -- ocupando una determinada posición en el ser --, se hace apoyándose en la descripción de los diversos fenómenos donde se aprecia la finalidad, perceptibles no sólo en los artefactos, las instituciones y los comportamientos humanos, sino igualmente en los procesos naturales del mundo viviente<sup>485</sup>. Construye una tipología en la que se va pasando de la finalidad ontológica hasta la finalidad moral propiamente humana. La finalidad humana consciente y libre no es más que el punto cimero de una finalidad inconsciente que está presente en todos los vivientes y que aparece en el hombre como su culminación.

---

<sup>483</sup> PR., pp. 43-59; 147-148

<sup>484</sup> Las referencias son conforme aparecen: PR., p. 132; p, 130.

<sup>485</sup> La articulación ensayada por Jonas del fin, el ser y el valor no ha sido aceptada por algunos de sus críticos. Refiere Matthias Rath que existe un fallo lógico en el razonamiento de Jonas, pues, a su juicio, utiliza de manera circular el concepto de valor. Cabría distinguir tres acepciones o sentidos de la palabra “valor” tal como la emplea Jonas en su obra “El principio de responsabilidad”: “a) la utilidad objetiva de una cosa con vista a una finalidad o un objetivo, b) la finalidad absoluta o el objetivo en sí de un valor, y c) la medida de una voluntad subjetiva” A su juicio, Jonas emplea la palabra valor en un sentido muy amplio, como utilidad relativa, como sinónimo de fin, y como valoración subjetiva. Pudiera parecer que esta triple significación refleja el intento de Jonas de pasar de un concepto meramente descriptivo de valor a un concepto normativo del valor. Sin embargo, hay un fallo en el razonamiento, “el uso del valor es contradictorio porque las afirmaciones de Jonas sobre la finalidad son circulares”. La definición, “Un fin es aquello con vistas a lo cual existe una cosa” (PR., 101) no puede ser utilizada si se quiere hablar de la finalidad fundamental de todos los seres. Dicho con otras palabras, todo valor es válido para realizar un fin. Todo fin debe ser útil para cualquier otro fin si está marcado con el sello del valor. Esta “cascada de fines” puede solamente ser parada si hay un fin que puede ser considerado como un valor en sí. Este fin debe ser útil a ella misma. Jonas encuentra esta utilidad para sí misma en la finalidad de la “existencia”. Si seguimos con el razonamiento “hay un círculo en el concepto de finalidad fundamental y por consecuencia en la segunda significación de valor. Si es la finalidad fundamental de todo eso que existe, existir, y si un fin es eso para lo cual una cosa existe, todo lo que existe, existe con la finalidad de existir. Todo eso que existe es valioso y es bueno, porque existe. La existencia en tanto que medio útil y por tanto, valioso deviene en su propia finalidad”. Véase, Rath, M., « La triple signification du mot "valeur" dans Das Prinzip Verantwortung de Hans Jonas et la psychologisation en éthique », en G. Hottois et M. G. Pinsart (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Vrin, coll. « Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles », París, 1993, p. 135

El hombre como ser que interactúa e interviene en el mundo natural está obligado a elegir, a clasificar o establecer criterios para ordenar los fines dados naturalmente y poder reconocer cuáles de ellos son valiosos y merecen ser preservados desde un punto de vista ético. Por otra parte, su filosofía de la vida había demostrado como a partir de la vida o de la naturaleza, es decir, ontológicamente, a través de la evolución del viviente se había alcanzado el punto culminante, como bien en sí o finalidad suprema, con la voluntad libre y conscientemente finalizadora del hombre, es decir, su capacidad para inventar y proponer, metas, valores y sentido. De manera que con la humanidad se alcanza el fin y el valor supremo de la naturaleza porque en la humanidad se realizaba y culminaba esa voluntad finalizadora del sentido y del valor prefigurado incipientemente en las formas más elementales del viviente. Siendo, además, la humanidad el objeto de nuestra responsabilidad. Por lo tanto, la valoración del hombre no viene más que de una libre autovaloración que obliga al propio hombre a respetarse como tal, es decir, a hacerse cargo del proceso teleológico de la naturaleza.

Ahora bien, de la mera constatación de que haya fines que sean perseguidos en el seno del ser no es suficiente para fundar un deber en el ser, es preciso ir más lejos y probar que la finalidad es un valor del ser. ¿Cómo evitar que la determinación del deber no se confunda con la expresión de una voluntad subjetiva constituyente y demiúrgica, instauradora de todo fundamento y valor? Por eso, para evitar que la ética se funde sobre un decisionismo subjetivista que decide que fines son valiosos, se hace necesario establecer que ese valor sea un bien objetivo<sup>486</sup>. Con otras palabras, la constatación de la teleología de la naturaleza tiene que implicar no sólo la constatación de fines, sino también un reconocimiento de una demanda normativa vinculada a los fines manifestados en la naturaleza. De manera que el valor o el bien no sean algo puesto por nuestra voluntad, sino que su existencia sea una interpelación para nuestra responsabilidad<sup>487</sup>.

Jonas descubre ese bien en sí en la capacidad general de tener fines que se da en todos los estadios precedentes a la culminación y apogeo que alcanza con el ser humano como ser libre y responsable. De manera que, si la naturaleza ha producido un sujeto que actúa conforme a fines entonces, ésta no puede ser extraña a la finalidad. La libertad de otorgar valor a la naturaleza no constituye simplemente un factor puesto desde fuera por una naturaleza providencial o por Dios, sino que forma parte de la propia capacidad inherente teleológica de la naturaleza. Se trata de la misma capacidad que le

---

<sup>486</sup> PSD, p. 146 y ss.

<sup>487</sup> Jonas se cuida mucho en señalar que estos fines no han sido asentados sobre un juicio de valor, sino que se está a nivel de descripción fenomenológica, por eso afirma: “nótese que los fines o metas de los que en estos casos decimos que definen las correspondientes cosas o acciones, hacen eso independientemente de su *status* como valores, y que el conocimiento de que son fines o metas no implica su aprobación. [...] tengo que reconocerlos, tomados en sí mismos, como los fines de las correspondientes cosas, si mi descripción de ellos fue correcta. [...] de manera, suponiendo que – y en la medida en que – podemos percibir “fines” en las cosas mismas y las conexiones entre ellas, el concepto de un “bien” específico, de su contrario y de los diversos grados entre ellos”. Véase el cap. III del *El principio de responsabilidad*, “Sobre los fines y su puesto en el ser” pp. 101 y ss. / pp. 101-102

permite a la propia naturaleza – bajo la forma de lo orgánico—tanto tomar distancia de sí misma como colocarse como instancia legisladora otorgando o reconociendo valores. La capacidad de tener fines es considerada un bien. Así lo expresa:

“En la capacidad de tener en general fines podemos ver un bien-en-sí del cual es intuitivamente seguro que es infinitamente superior a toda ausencia de fines en el ser”<sup>488</sup>.

Dicha capacidad es ella misma valiosa, no como tal o cual valor particular, sino objetivamente. La finalidad o el valor son aludidos por la vida misma, por el ser en general como:

“una forma peculiar de dictamen ontológico, filosófico: el principio de la autoafirmación de la naturaleza, pues la vida se afirma a sí misma sólo a través de la lucha por la existencia. Este autoafirmarse general de la vida y en los sentidos subjetivos – en el temor, en los miedos y en la ambición—y, en el hombre, alcanza su apogeo, una vez más, en el ámbito de la conciencia y en la libertad. De este modo comparece en el mundo el horizonte de la responsabilidad”<sup>489</sup>

En el ser humano culmina el largo proceso de toma de conciencia de libertad que es al mismo tiempo toma gradual de conciencia de responsabilidad. El proceso evolutivo aparece atravesado por un *telos*, que es la vida; ésta es interpretada por Jonas como un valor digno de ser preservado y un fin en sí (*Selbstzweck*) que se quiere y persigue activamente mas siendo frágil y vulnerable reclama de nuestra responsabilidad. Como ser libre el hombre podría abandonar la aventura cósmica que le ha hecho posible; pero si atiende a la exigencia que emana de su ser, está obligado a cuidar del proceso ontoteleológico que en su despliegue evolutivo lo ha engendrado. La radicalidad de la vida como condición de posibilidad de otros valores le permite afirmar que la vida es preferible a la no-vida (superioridad axiológica) y de la que deriva una exigencia moral dirigida al hombre, como cumbre de la

---

<sup>488</sup> “En la capacidad de tener en general fines podemos ver un bien-en-sí del cual es *intuitivamente* seguro que es infinitamente superior a toda ausencia de fines en el ser” PR, p. 146 Nótese que en la traducción castellana se comete el error de traducir intuitivamente por instintivamente. En el original “In der Fähigkeit, überhaupt Zwecke zu haben, Können wir ein Gut-an-sich sehen, von dem intuitiv gewiB ist, daB es aller Zwecklosigkeit des Seins unendlich überlegen ist” p. 154

Que la finalidad como tal sea superior a la ausencia de fines o la indiferencia, existe, sin embargo una doctrina que la niega, es la doctrina budista del Nirvana, a la que Jonas alude brevemente. Ésta proclama que perseguir fines o ir en busca de algo, o simplemente tener deseos son las causas del mal. Jonas refuta tal planteamiento alegando que esta doctrina se contradice a ella misma puesto que expone como un nuevo fin, como algo deseable la ausencia de todo fin o negación de todo deseo. Así pues, reconoce implícitamente lo que en apariencia pretende negar, la finalidad como tal.

<sup>489</sup> “Hay que añadir una nueva dimensión a la perspectiva ética” en CPF, p. 57 y en el PR, el epígrafe titulado, “La autoafirmación del ser en el fin” p. 147 También, en PSD, p. 225, podemos leer: “La vida es un fin en sí mismo, es decir, un fin que se pretende y se persigue activamente a sí mismo. El carácter finalista como tal, que en su incansable decir sí a sí mismo es infinitamente superior a lo indiferente y carente de fin, puede considerarse muy bien a su vez como una finalidad, como una meta secretamente deseada de toda la empresa cósmica, que, por lo demás, está tan vacía. Esto significaría que, desde el principio, la materia es subjetividad en estado latente, aunque para la actualización de este potencial sean necesarios millones de años y además una feliz casualidad excepcional. Esta porción de teleología se puede extraer del testimonio mismo de la vida”

totalidad viva para que se haga cargo de ese valor que sin su cuidado perecería.

Sin embargo, aún reconociendo que se haya constatado la presencia de fines en la naturaleza, un fin no es un valor, es decir, quedaría pendiente probar por qué estos constituirían un valor digno de ser preservado. De la sola presencia y constatación de fines en la naturaleza no se infiere que hayan adquirido el estatus ontológico de valor. Tal como acierta a cuestionar O. Depré: “¿Probando la universalidad de la finalidad, probando que existen ya fines en la naturaleza estos ya tienen su estatus ontológico de valor?, ¿se ha demostrado la validez objetiva del valor, y por tanto, que deban convertirse en un fin? Es forzado reconocer que Jonas comete alguna ligereza, cuando viniendo a tratar la cuestión que acabo de resumir escribe: “Que el mundo tiene valores, derivados directamente del hecho de que haya fines y en este sentido, [...] no se puede hablar de una naturaleza libre de todo valor”. Jonas escamotea así la cuestión de deducir el valor del fin, manteniendo, sin embargo, la cuestión de si el hombre debe reconocer ese valor”<sup>490</sup> Con otras palabras, una cosa es el valor como deber-ser ideal, y otra cosa distinta, es el valor como exigencia moral, como tarea que reclama hacerse cargo de ese valor encarnado en el ser. Jonas parece no tener suficientemente en cuenta la diferencia entre el valor como reivindicación de ser y como obligación moral.

En definitiva, aún concediendo, de acuerdo con la argumentación jonasiana, que la finalidad es un valor, cabría objetarle que: todo valor no es moral y todo valor moral no se traduce en una forma prescriptiva del deber. Examinemos, a continuación, si salva la anterior objeción.

### 6.3.2.- La finalidad presente en la naturaleza como un valor y un bien en sí

En su pretensión de fundamentar ontológicamente la responsabilidad como deber que nace del ser, Jonas hace intervenir la noción de valor, sobre la cual va a asentar el deber ser. La vinculación del valor al ser se hace reinterpretando en clave ética la cuestión metafísica leibniziana:

“el sentido de la pregunta “¿por qué es algo y no más bien nada?” tendrá que ser “¿por qué debe ser algo con preferencia a la nada”<sup>491</sup>

Desde el creacionismo religioso se podría haber respondido que la existencia del mundo es buena porque Dios la ha querido<sup>492</sup>; aún así, quedaría lugar para una última cuestión, ¿por qué lo ha querido? Respuesta “teológica”, Dios quiso el mundo porque su existencia es buena, o es bueno porque Él lo quiso.<sup>493</sup> Jonas parte de que el mundo es bueno independientemente de toda

---

<sup>490</sup> Depré, O., « “Ce dont la possibilité contient l’exigence de sa réalité”. De l’être au devoir-être chez Hans Jonas », en *Études phénoménologiques*, 2001, pp. 125-126

<sup>491</sup> PR., p.95

<sup>492</sup> PR., p. 47

<sup>493</sup> Una interesante reflexión sobre la bondad del mundo, tal como Jonas la concibe, se encuentra en Dewitte, J., « La réfutation du nihilisme », en G. Hottois (ed.), *Aux fondements d’une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », París, 1993, concretamente en las pp. 84-85. Allí se afirma que el mundo (o el Ser) no es bueno porque Dios lo ha creado, porque sea obra de un ser

voluntad divina<sup>494</sup>. Mas, por otra parte, al transformar la pregunta leibniziana en esta otra, ¿por qué debe haber algo en vez de nada?, está propiciando la convergencia de la ética y la metafísica, en tanto que ésta última responde a las cuestiones de *por qué* y *para qué*, al sentido último de lo que deba ser<sup>495</sup>.

De manera que, Jonas reinterpreta en clave ética la cuestión leibniziana: ¿por qué debería haber algo en vez de nada? La prioridad del deber ser sobre el ser o el primado de la ética sobre la ontología es pues, una cuestión de sentido. Es decir, la pregunta interroga acerca de ¿por qué alguna cosa debería recibir prioridad sobre la nada? este *porqué* ya no significa la búsqueda de una causa primera sino más bien habría que leer en nombre de qué, o en vistas de qué adviene el ser. Con otras palabras, lo determinante ahora es por qué deba ser algo: ¿por qué alguna cosa debería tener prioridad sobre la nada? O como dice Jonas esa pregunta se transforma en la pregunta por el status del valor, es decir, “¿es valioso el ser?”. Así queda expresado:

“Será de vital importancia determinar el *status* ontológico y epistemológico del valor y examinar la cuestión de su objetividad [...] sólo de su objetividad sería deducible un deber-ser objetivo y, con él, una responsabilidad para con el ser”<sup>496</sup>.

Esta manera de reconocer y otorgar valor a lo que existe basándose en la teleología advertida en el viviente<sup>497</sup> y desplegada en la naturaleza conduce a establecer: que la vida está unida al bien que constituye ser. Sólo el ser puede llegar a ser portador de predicados axiológicos de ahí su superioridad sobre el

---

perfecto y por tanto, bueno. Su bondad, por así decir, tiene una existencia objetiva e independiente y se impone a Dios mismo como se puede imponer a nosotros. Según Jonas “la cuestión del deber-ser de un mundo se puede *separar* de cualquier tesis referente a su autor, incluso en la hipótesis de que también para un creador divino la razón de su acto creador fuera tal deber-ser, de acuerdo con el concepto de bondad: Dios quiso el mundo porque encontró que debía ser” PR, p. 94

<sup>494</sup> Con relación a la cuestión de si Jonas confunde el ser con el bien, como si el bien fuese parte del equipamiento del ser, eso no quiere decir, que todo ser por el mero hecho de existir sea bueno, (si todo lo que existe es bueno por el mero hecho de existir, entonces habría que admitir que cosas tales, como los virus, sida, etc., también lo serían, ¿cómo luchar contra ellos?, ¿cuál es nuestra responsabilidad hacia ellos?). No todos los vivientes tienen el mismo valor y el mismo derecho a persistir en el ser. Es evidente para Jonas que es necesario luchar contra las enfermedades, contra los virus y las bacterias que arriesgan con provocarla. Estuvo a favor de la investigación médica o científica con fines terapéuticos, pero no melioristas.

<sup>495</sup> Rodríguez Duplá, Leonardo, “Una ética para la civilización tecnológica: la propuesta de H. Jonas” en García Gómez-Heras, José M<sup>o</sup> (coord.) *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 133 Como muy bien matiza este autor, no cabe asimilar el intento de Jonas a la ética fenomenológica de los valores, como la desarrollada por Scheler o Hartmann, pues mientras estos atienden preferentemente a *valores cualitativos* (cualidades ideales de las cosas, como la belleza o la nobleza), Jonas busca anclar la ética en algún *valor entitativo*. Una segunda diferencia reside en que Jonas recurre a la axiología en el estrato más profundo de su intento fundamentador, al hilo de la pregunta leibniziana, pero no a la hora de identificar el contenido de las normas. Véase también, PR, nota n<sup>o</sup> 10, pp. 368-369

<sup>496</sup> PR, p. 96 y ss. /pp. 96-97

<sup>497</sup> De la autoafirmación del fin en el ser se pasa ahora a la autoafirmación del ser en el fin. “Podemos ver una fundamental autoafirmación del ser, que lo pone *absolutamente* como lo mejor frente al no-ser. En todo fin el ser se pronuncia a favor de sí y en contra de la nada. Contra esta sentencia del ser no hay réplica posible, pues incluso la negación del ser delata un interés y un fin. Esto significa que el mero hecho de que el ser no sea indiferente a sí mismo convierte su diferencia con el no-ser en el valor fundamental de todos los valores, en el primer « sí »” PR., p. 147

no-ser. Además, la superioridad del ser sobre el no-ser viene testificada por la vida. La vida que surgió como una lucha contra el no-ser, como una aventura preñada de riesgos y peligros, se halla siempre amenazada por el no-ser. El sí dicho al ser significa el reconocimiento de una bondad, de un “ser-bueno” (*Gutsein*). Eso no significa que en la vida, en el mundo no haya mal o sea insignificante, sino que esa eventualidad, esa posibilidad de que haya vida, que haya mundo, que haya ser, con todo el bien y el mal que pudiera contener es preferible a su ausencia. Así dice Jonas:

“Que al ser hay algo que le importa – al menos él mismo — es lo primero que sobre él puede enseñarnos la presencia en él de fines”<sup>498</sup>

Que haya ser es mejor y objetivamente superior a que no haya nada. El ser se muestra como un valor que tiene prioridad sobre la nada<sup>499</sup>. “El ser es, pues, preferible al no-ser y está globalmente del lado del bien, es el bien o lo bueno. Por eso se caracteriza esencialmente por una estructura autoreferencial de finalidad y volición: el ser soporte de todo valor, siendo como tal, un valor superior, no puede más que – o debe – querer a sí mismo, encontrar en sí su fin y su valor, su bien, y por esa elección necesaria (lógicamente) y obligatoria (axiológicamente) de sí, siempre confirmar su propio valor preservando en el ser”<sup>500</sup> El ser es, por tanto, preferible al no-ser, con otras palabras *el ser debe ser*, la deontología queda incardinada en el corazón de la ontología. Esta autoacreditación del fin en el ser le lleva a Jonas a suponerla como *axioma ontológico* del que se sigue un deber, un *deber moral*. El ser, debe ser porque es axiológicamente superior a la nada.

Así, pues, el argumento fundacional jonasiano descansa, en gran parte, sobre esa vinculación entre el ser y el bien afirmando la superioridad del ser sobre el no-ser, y ello le conducía a la conclusión de que el ser, debe ser.

### 6.3.3.- *Del valor del ser a la exigencia ética de su existencia. Del deber ser ideal al deber hacer como tarea responsable*

Mas, ¿cómo es posible que de la presencia de fines en el ser, entendida ésta como valor, emane una exigencia ética? Todo valor contiene la exigencia de un deber ser, pero esto no quiere decir que resulte un deber en el sentido de una obligación, es decir, de un deber como tarea o *tener que*.

---

<sup>498</sup> PR., pp. 147-148

<sup>499</sup> Véase, el párrafo, “El « sí » de la vida: enfático como « no » al no-ser” en PR, p. 148 También en “La carga y la bendición de la mortalidad” en PSD pp.95-96

<sup>500</sup> Hottois, G., “Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas” en Hottois, G., y Pinsart, M. G., (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, París, Vrin, 1993. p. 24. El objetivo de esta argumentación jonasiana – continúa G. Hottois— es mostrar que la oposición de la antítesis entre ser y deber ser preconizada por el método científico, hay originalmente y esencialmente una connivencia a nivel más profundo entre el ser y el deber ser, puesto que el ser es bien (mejor que el no-ser) y apela a él mismo (al ser) en favor del ser. Con otras palabras, *el ser debe ser*: una deontología se revela en el corazón de la ontología. *Ibidem*, p. 24

“El valor [...] fundamenta una exigencia de ser, fundamenta un deber-ser; y donde el ser es objeto de una acción libremente elegida, lo convierte en deber”<sup>501</sup>

Jonas no siempre deja suficientemente clara la distinción entre deber ser ideal y deber hacer (el cual no concierne más que a un sujeto dotado de capacidad y voluntad). El paso del deber ser ideal al deber hacer requiere que éste sea dependiente de mi poder. Siendo esta tesis una de las claves de la ética jonasiana. Ninguna época ha dispuesto de tanto poder como la nuestra, hasta el punto de que el orden ontológico actual debe mucho al poder humano desplegado por la tecnociencia. El hombre se ha convertido en administrador del deber dentro del ser real. Sin embargo, no siempre percibe la petición del deber ser ideal como un deber hacer o llamada a la responsabilidad que sólo al hombre compele. Esta llamada muda que emana del mundo de la vida en razón de su vulnerabilidad demanda que se preserve su integridad. Si el hombre es gestor de la naturaleza lo es en virtud del poder, responsabilidad y libertad que le caracterizan. La posición jonasiana oscila entre la crítica ontológica del antropocentrismo y el antropologismo moral. Si bien éste último se mantiene puesto que es el hombre quien tiene la responsabilidad por la vida.

La responsabilidad se impone al hombre como un mandato ético para ser, en este sentido habla Jonas de un “*deber ontológico*”<sup>502</sup>. Siendo el propósito de la naturaleza la preservación de la vida, y siendo ésta un valor fundamental, reclama al único ser capaz de responsabilidad el deber de no poner en peligro las condiciones de supervivencia de la humanidad, esto es, impidiendo que se destruya ya sea por autoaniquilación ya sea deteriorando el soporte vital que constituye la naturaleza. La vida se concibe como un bien, que en su vulnerabilidad y mera potencialidad, interpela como exigencia ética a la responsabilidad del hombre para que salvaguarde y garantice su existencia. Es deber del ser humano responder a la exigencia de su existencia.

Una exigencia que a juicio de Jonas emana de un ser valioso que confronta al hombre con el ser, y así lo refiere:

“De lo que soy responsable son obviamente las consecuencias de mis actos, en la medida en que afectan a un ser, de modo que el objeto real de mi responsabilidad es este ser mismo afectado por mí. Pero esto sólo tiene un sentido ético si este ser tiene algún valor.[...] Ahora bien, si se da la condición previa – también de carácter *ontológico*—de que algún ente tiene valor, entonces *su* ser está dotado de una pretensión que se dirige a mí. Puesto que a través de este ser particular me veo apelado por el valor del ser en su totalidad, resulta que ese todo aparece no sólo como aquello de lo que *me hago* responsable en particular con mi actuar en cada caso, sino como aquello *ante* lo cual soy responsable desde siempre con mi poder actuar porque el *valor* de

---

<sup>501</sup> PR., p. 95

<sup>502</sup> PR., p. 51

ese todo tiene un derecho sobre mí. Con esto queda expresado que desde el ser de las cosas mismas –no sólo de la voluntad de un Dios creador personal a favor de ellas-- puede emanar un precepto que se refiere a mí”<sup>503</sup>

De acuerdo con el razonamiento ensayado por Jonas; el ser, merced a su valor, expresa una exigencia dirigida a nuestra consideración y respeto. Este ser vulnerable, que eventualmente surgió como una posibilidad sobre el fondo del no-ser, como es lo viviente en su caducidad esencial, y que está bajo el ámbito de nuestra acción y expuesto a nuestro poder, apela a nuestra responsabilidad.

Así pues, podemos reconocer tres niveles a los que se dirige la responsabilidad jonasiana: el cuidado del ser, la conservación de la vida y la preservación de la humanidad. La humanidad es precisamente así, no tanto un hecho positivo cuanto una posibilidad, que el imperativo jonasiano ordena preservar categóricamente. Lo que ordena el imperativo de la responsabilidad: que haya ser, que haya vida, que haya una humanidad, y todo esto viene precedido de un sí al ser. Con ello busca Jonas superar el dualismo moderno mostrando que el “sí” humano es una prolongación de la afirmación del valor del ser que ya había tenido lugar en el ser mismo. Contrariamente al decisionismo subjetivo moderno que había colocado en la conciencia el campo de la finalidad. El sí al ser es eso que el viviente efectúa a cada instante, en el acto mismo de su autoconservación contra la amenaza siempre presente de poder morir. La vida es la confrontación explícita del ser con el no-ser, pues en su menesterosidad constitutiva tiene en sí como amenaza la posibilidad de no-ser. Precisamente, en su incesante lucha contra la muerte y su aplazamiento mediante actos de autoconservación, la autoafirmación del ser se vuelve enfática<sup>504</sup>. En su incesante lucha por preservarse y permanecer en el ser el viviente afirma el valor de la vida sobre la muerte, e implícitamente del ser sobre el no-ser. “El hecho mismo y el decurso de la evolución señalan en esta dirección. En este caso los organismos serían la forma en que el ser universal dice “¡sí!” a sí mismo”<sup>505</sup>. Y el hombre, en tanto que ser capaz de responsabilidad, ha de asumir en su querer ese sí e imponer su poder al no-ser. Expuesto a nuestro poder, el ser está confiado al mismo tiempo al

---

<sup>503</sup> Véase, “La fundamentación ontológica de una ética cara al futuro” en PSD, p. 138-139

<sup>504</sup> A tenor de lo dicho, pudiera parecer que nos encontramos entonces con la siguiente objeción: ¿cómo evitar que la autoafirmación del ser contenida en el ser mismo no se confunda con la simple autoconservación o de una voluntad de ser, qué para nada la cualificaría para constituir un bien en sí? Obsérvese que Jonas diferencia entre la autoconservación como fin en sí de aquella otra conservación puramente factual que no se refiere a ninguna otra más que a ella misma. A lo que alude y persigue el viviente con su incesante autoconservación no es sólo un puro hecho desprovisto de contenido, sino una cierta cualidad y por tanto, un contenido que trasciende la mera factualidad. En la vida los medios para sobrevivir son siempre más que medios, son también fines. Ellos devienen una parte de eso mismo que hay que conservar, por ejemplo, el animal aspira a conservarse como ser percibiendo, sintiendo, etc. Y eso mismo puede ser extrapolado a la vida humana, por ejemplo para un pueblo de cazadores la caza es un medio de supervivencia pero, además, una razón para vivir, de tal manera que una vida sin caza podría carecer de sentido. Confróntese, Dewitte, J., « La réfutation du nihilisme », en G. Hottois (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », París, 1993, pp. 88-89

<sup>505</sup> “La carga y la bendición de la mortalidad” en PSD pp. 95-96, También en PR, p. 147-149.

hombre. Como ser valioso y perecedero su llamada se dirige a nuestro actuar, se convierte para nosotros en un precepto. De manea que la responsabilidad tiene que vérselas siempre y en cada caso con el ser no solo de manera pasiva, como objeto cambiante de nuestro actuar, sino también de manera activa, como sujeto permanente de una apelación dirigida a nosotros, que nos recuerda nuestro deber y nos hace responsables ante el ser.

Dos últimas observaciones antes de concluir. Su postura se acerca bastante a la de Spinoza al tratar la transición del *conatus* a la libertad. El mismo Jonas reconoce: “No un cualquiera, sino Spinoza dijo que lo bueno y lo malo son invenciones humanas y que el ser, en sí mismo, es siempre bueno, pues sucede todo aquello que necesariamente debe acontecer”<sup>506</sup>. Algo análogo se plantea en Jonas, del *telos* del ser a la prescripción moral cifrada en el imperativo de la responsabilidad.

El planteamiento desarrollado por Jonas ha tenido su refrendo en el campo de la ética ambiental. Así, el investigador Michael Fox sostiene: “El *telos* [...] de un animal es su naturaleza, su “cualidad de ser” (*being-ness*)”. Este *telos* es una expresión del ser animal en cuanto miembro de una especie (*species-being*) y tiene un valor que se extiende más allá del mismo. Tal valor debería tenerse en cuenta al decidir cómo se va tratar con el animal en cuestión. Para Fox, “las manipulaciones genéticas alteran el *telos* del animal”<sup>507</sup>. Y Holmes Rolston III, prof. de Filosofía de la Universidad Colorado, sostiene que lo que “lo que debemos hacer depende de lo que es”, y el “qué es” según Rolston, consiste en la información recogida en códigos genéticos. Esta información “es un equivalente moderno de lo que Aristóteles llamó causas formales y finales, otorga al organismo un *telos*, una finalidad, una especie de meta (no sentida como tal). Los organismos tienen fines aunque no siempre sean percibidos como tales” Rolston a igual que Fox defienden la idea de que el *telos*, finalidad o meta encierra un valor. Para Rolston “nos desplazamos al terreno del valor cuando reconocemos que el genoma incluye un elemento normativo: distingue entre lo que es y lo que debe ser”. El paso del hecho al valor, y su afirmación de que el “hecho” es un hecho genético, le lleva a afirmar que lo que es genéticamente es lo que genéticamente *debe ser*. Tener *valor* implica normalmente tener *integridad* y ésta puede verse afectada irreversiblemente. Aunque la ingeniería genética puede ser permisible en algunas circunstancias, desde una perspectiva ética ambiental se ha añadido algo al debate que antes no se tenía en cuenta: se trata de respetar el *telos* del organismo en cuestión<sup>508</sup>.

---

<sup>506</sup> Cfr. en “Hay que añadir una nueva dimensión a la perspectiva ética”, CPF, p. 57

<sup>507</sup> Cfr. Fox, M., “Transgenic animals: ethical and animal welfare concerns” en P. Wheale y R. McNally (eds.) *The Bio-Revolution: Cornucopia or Pandora’s Box?* Pluto Press, London, 1990. p. 31.

<sup>508</sup> Cfr. Rolston III, H., “Environmental ethics: values in and ruties to the natural World” en Herbert Borman, F., y Kellert, S., (eds.) *Ecology, Economics, Ethics*, 1992, pp. 73-96. Citas extraídas de Dobson A., “Ingeniería genética y ética ambiental” en Durán A., y Riechmann, J., (eds.) *Genes en el laboratorio y en la fábrica*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 251-253

En conclusión, la argumentación de Jonas podría resumirse en los siguientes términos: la presencia de fines en la naturaleza es interpretada como un valor y un bien en sí; como expresión de la superioridad axiológica del ser sobre el no-ser. Ahora bien, éste ser del que habla Jonas no está asegurado de una vez y para siempre, se trata de una ontología del ser como ser frágil, lábil, vulnerable, histórico, es decir, se trata de una posibilidad que requiere para existir del concurso de nuestra libertad y de nuestra responsabilidad para que nos hagamos cargo de él. De manera que siendo el ser un valor o un bien contiene la exigencia de su deber ser; “el ser debe ser”. De ese valor y bien en sí nace el deber como mandato moral de tener que hacerse cargo de aquello que siendo valioso y vulnerable sin cuidado perecería. El deber consiste en cuidar la existencia del ser.

La responsabilidad aparece así como expresión de un valor ínsito en el ser y de su exigencia – dirigida a nuestra libertad -- de ser preservado, que reposa sobre un principio metafísico (el Ser es preferible al No-Ser) y un imperativo ético que hunde sus raíces en el ser mismo, esto es, del ser valioso y vulnerable nace el deber de velar por su pervivencia como un ejercicio (responsable) de nuestra libertad.

#### **6.4.- La apertura hacia la metafísica de la ética jonasiana**

Jonas defiende la posibilidad de la metafísica refutando dos dogmas en los que se asienta la ciencia moderna; a saber: que no existe verdad metafísica y que del ser no puede derivarse ningún deber<sup>509</sup>. Refuta el primer dogma mostrando que se contradice, y en cuanto al segundo, recibe una refutación basándose en la delimitación operada sobre el concepto de ser. Para él las ciencias naturales ofrecían una concepción sesgada del ser que descartaba cualquier dimensión trascendente o espiritual, separaban el ámbito del ser como el reino de la necesidad del ámbito del deber ser como reino de la libertad, contribuyendo a perpetuar un dualismo que hunde sus raíces en las cosmologías gnósticas.

Su concepción de la naturaleza rebate y rechaza la concepción del ser que subyace a las ciencias de la naturaleza, como un ser axiológicamente neutro, privado de valor, y del cual es imposible inferir o derivar un deber ser. “Explicar la naturaleza – nos dice Jonas -- no equivale a comprenderla”<sup>510</sup>. Se opone a la actitud de la ciencia moderna basada en una búsqueda exclusiva de causas eficientes que, aunque permitan actuar y producir, así como predecir y explicar sin recurrir a causas finales, lo hacen a costa de oponer el campo del ser (entendido éste como los nudos hechos y fenómenos) al campo del deber ser, donde se sitúan las finalidades y los valores. A su juicio esta actitud que guía la investigación científica y la representación del mundo es

---

<sup>509</sup> Véase, “Dos dogmas: « no hay verdades metafísicas », « no hay camino del “es” al “debe” », PR, pp. 89 y ss.

<sup>510</sup> PR, pp. 131-132; “Un concepto de ser para el cual, dada su paralela neutralización («en cuanto libre de valores»), la no derivabilidad de un deber es una consecuencia tautológica, cuya ampliación a axioma general equivale a la afirmación de que ningún otro concepto de ser es posible o de que el concepto del que aquí se parte – en último término tomado en préstamo a las ciencias de la naturaleza – es el verdadero y único concepto de ser.” PR, p. 89

fruto de un prejuicio metodológico. Generalizar esta concepción pretendiendo que sea el concepto integral, exclusivo y exhaustivo de ser – como si las ciencias agotaran todo cuanto se puede decir sobre el ser--, le parece a Jonas un error, que no hace sino reproducir el dualismo de cosmologías como las gnósticas. Precisamente su filosofía de la vida ofrecía una interpretación que pretendía superar el dualismo naturaleza/libertad mediante una concepción de la vida en la que lo orgánico estaba prefigurado en lo espiritual<sup>511</sup>.

Además, cabría destacar que “la separación ser y deber ser refleja una determinada *metafísica*”<sup>512</sup> Pues, cualquier ética, incluye una metafísica más o menos velada, así el utilitarismo, el hedonismo soportarían una metafísica materialista, mientras que la moral judeocristiana soportaría una metafísica creacionista. Pero, es que además, rechazar la metafísica como saber legítimo se convierte en una renuncia a toda forma ética, ya que según Jonas, una ética es expresión más o menos velada de una metafísica. “Cualquier ética, incluso la más utilitarista, eudemonista y mundana esconde también una metafísica (“el materialismo” por ejemplo, sería una)”<sup>513</sup>

Así pues, Jonas recurre a la metafísica, de la que dice:

“en el presente está filosóficamente desprestigiada, pero no podemos prescindir de ella y tenemos que arriesgarnos a practicarla de nuevo. Porque sólo ella puede decirnos *por qué* el ser humano realmente debe ser, es decir, por qué no se puede provocar o permitir pasivamente su desaparición; y también *cómo* debe ser para honrar y no desvalidar la razón de su deber ser”<sup>514</sup>

Necesitamos, pues, de la metafísica porque sólo ella puede decirnos *por qué* el hombre realmente debe ser y debe seguir siendo en el futuro. Ahora bien, continúa Jonas:

“necesitar la metafísica, aún no significa *tenerla*, y lo cierto es que resulta más extraña que nunca a nuestra manera positivista de pensar. Huelga decir, que ni yo tampoco la poseo.”<sup>515</sup>

De manera que nuestro autor se lanza el reto de ensayar una nueva metafísica desde la perspectiva de una filosofía práctica, de una ética que encuadre el ejercicio de la libertad humana<sup>516</sup>. Jonas reconoce la necesidad de la metafísica, pero eso no significa tenerla como una elaboración acabada. No obstante, podemos aventurar, al menos como hipótesis, lo que pudiera ser el

---

<sup>511</sup> PV., 10-13

<sup>512</sup> PR, p. 89

<sup>513</sup> PR, p. 90

<sup>514</sup> “La fundamentación ontológica de una ética cara al futuro” en PSD, p. 143

<sup>515</sup> “La fundamentación ontológica de una ética cara al futuro” en PSD, p. 144

<sup>516</sup> F. Mann cuestiona tal desafío, se pregunta, si realmente era necesario tanto esfuerzo de alta filosofía para justificar ese nuevo imperativo; ¿es oportuno poner en pie una argumentación que inevitablemente va a provocar la crítica? Mann, F., « Un regard ratio-critique sur le rôle du sacré », en G. Hottot (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, H. Jonas et H. T. Engelhardt, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », Paris, 1993, p.241

esquema de una embrionaria metafísica jonasiana a partir de los rastros que ha ido dejando a lo largo de su obra. Podemos pues, aventurar una cierta ordenación de su metafísica siguiendo el esquema wolfiano, obviamente con implicaciones radicalmente diferentes, y en la que podemos reconocer una metafísica especial bajo la tematización de los conceptos jonasianos: naturaleza, hombre y Dios, y una concepción del ser en general como acontecer, como una posibilidad lábil, débil, vulnerable encomendada a la responsabilidad humana. Esta concepción del ser estaba larvada en la lectura del “mito cosmogónico”, en el artículo “el concepto de Dios después de Auschwitz” y en su ensayo “La carga y la bendición de la mortalidad” donde podemos leer:

“En lugar de un estado dado, el ser se ha convertido en una tarea, en una posibilidad que debe ser realizada siempre en lucha con el no ser...”<sup>517</sup>.

Pero, la necesidad de la metafísica nace además, apremiada por el desafío tecnológico<sup>518</sup> de responder a las graves cuestiones de *por qué* deba ser el hombre y cual sea el sentido de lo humano. Así lo subraya Jonas al decir que:

“en la era de la civilización técnica, que ha llegado a ser “omnipotente” de modo negativo, el primer deber del comportamiento humano colectivo es el futuro de los hombres. En él está manifiestamente contenido el futuro de la naturaleza como condición *sine qua non*; pero además independientemente de ello, el futuro de la naturaleza es de suyo una responsabilidad metafísica, una vez que el hombre se ha convertido en un peligro para sí mismo, sino también para toda la biosfera”<sup>519</sup>

Esta responsabilidad de fondo leibniziano supone un no al no-ser del hombre, y un «sí» al ser.

“Lo primero no al no-ser – y en primer lugar del hombre--; con ello, la ética de urgencia para el futuro amenazado tiene que convertir el «sí» al ser – que para los hombres se convertirá en una obligación para el conjunto de las cosas – en un acto colectivo”<sup>520</sup>

Así pues, de acuerdo con el prof. Fernández Buey, “puesto que el progreso ciego de la técnica nos amenaza se necesita de nuevo a la metafísica que, con su visión, debe armarnos contra la ceguera. La responsabilidad debe alcanzar hasta donde

---

<sup>517</sup> Cfr. “La carga y la bendición de la mortalidad” en PSD., p.89-107 Y en otro momento afirma: “El acto singular se hace responsable *del* ser de una u otra cosa; y el ser del todo en su integridad es la instancia *ante* la cual tiene que responsabilizarse. Mas, el acto mismo presupone libertad, de modo que la responsabilidad se encuentra como mediación ética entre los dos polos ontológicos, el de la libertad y el del valor del ser” Cfr. PSD., p.140

<sup>518</sup> Jonas reconoce el desarrollo tecnológico condiciona pero no determina su planteamiento. Así lo refiere: “Los fundamentos filosóficos de la problemática no están, por el contrario, tan condicionados por las circunstancias actuales, sino que descansan en una doctrina pura del ser de la que también es posible inferir una doctrina del “debes” y del “no debes”, de lo “bueno” y lo “malo”. Es perentoria una nueva ética para la civilización tecnológica que esté a la altura de las exigencias del momento” Cfr., *Memorias*, p. 349

<sup>519</sup> PR., p. 227

<sup>520</sup> PR., p. 232

llega nuestro poder y no sólo nuestro hacer efectivo. El principio de esta metafísica nueva reza así: El hombre es el único ser conocido que *puede* tener una responsabilidad. Este “poder” es, en opinión de Jonas, un criterio distintivo y decisivo de la esencia humana. La responsabilidad es una función del poder y la carga de nuestra libertad. Quien no tiene poder no tiene responsabilidad. Se tiene responsabilidad por lo que se hace. De la capacidad de responsabilidad se deriva, desde el punto de vista metafísico, un *deber* de responsabilidad”<sup>521</sup>

Jonas propone una responsabilidad por el poder, es decir, “el poder mismo conlleva el deber”<sup>522</sup> de manera que convierte los actos de poder en contenido de un deber radical, que el ser, sea. Y mucho más apremiante resulta ese deber en el contexto de la civilización tecnológica donde se impone de un modo impostergable la cuestión del cuidado de ese ser, que en tanto valor hontanar reclama ser. La fundamentación de la ética ha dejado de ser sólo una cuestión de coherencia lógica del sujeto y sus actos para devenir en una cuestión ontológica y metafísica para hacer posible que el ser mismo acontezca.

#### 6.5.- Objeciones y otras consideraciones

La empresa fundacional jonasiana no estuvo exenta de críticas. Concretamente, K. O. Apel dirige tres objeciones al planteamiento ético jonasiano. “En primer lugar, si hay “peligro de desaparición” este concierne al ser humano y en gran parte al reino animal y vegetal, pero no a la naturaleza en cuanto todo, no al conjunto de los seres vivos. Ciertos micro-organismos sobrevivirán probablemente en condiciones devenidas insostenibles para el ser humano. Es necesario reconocer sin embargo, que la veneración de la naturaleza es un medio eficaz de incitar a la gente a modificar su comportamiento en el sentido de una ética de la corresponsabilidad con relación al medioambiente. En segundo lugar, constata una insuficiencia a nivel de la diferenciación criteriológica. La puesta en evidencia de una identidad metafísica última entre todos los seres vivos no está acompañada de criterios que permitan decidir entre los intereses, a menudo, antagónicos (entre los intereses de todos los seres vivos y entre estos y aquellos de la humanidad). Y, en tercer lugar, parece imposible derivar simultáneamente, a partir de las premisas metafísicas jonasianas, el deber de salvaguardar las condiciones de existencia de la humanidad futura y el deber de respetar la igualdad de derechos de todos los seres humanos vivos. El imperativo “que la humanidad sea” ordena la continuidad de la existencia de la especie humana pero no proporciona, en las diversas formulaciones, un sustituto que satisfaga el principio de universalización de la justicia (una actitud racista podría también pretender proteger la existencia de la especie humana en el futuro)”<sup>523</sup> Sin embargo, a favor de Jonas cabría alegar que su pretensión de

<sup>521</sup> Fernández Buey, F., “El principio de responsabilidad: Hans Jonas” en [www.upf.es/iuc/buey/etica-c/tema8.htm](http://www.upf.es/iuc/buey/etica-c/tema8.htm) Véase también, Fernández Buey, F., *Ética y filosofía política*, Bellaterra, Barcelona, 2000

<sup>522</sup> PSD, p. 138

<sup>523</sup> Apel, K. O., « La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours », en G. Hottos et M.-G. Pinsart (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Vrin, coll. «Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles», París, 1993, p. 13

considerar la naturaleza como objeto de deber para el hombre --que hasta el mismo Kant reconocía un tal deber, si bien como deber indirecto y rechazaba que fuese un correlato de un derecho de la naturaleza que comprendiera un derecho de los animales, ya que la idea de derecho estaba reservada únicamente al ser humano--, es una cuestión abierta y muy discutida.

Para otros, como G. Hottois la argumentación fenomenológica ensayada por Jonas adolece de graves insuficiencias<sup>524</sup>. De la lectura de su intento fundamentador, entre otras cosas, se desprende que Jonas no se cuida mucho de justificar y delimitar los conceptos de ontología y metafísica; abusa de ellos traspasando el campo de contenidos de la experiencia fenomenológica, sin pararse a justificar tal paso. De la ontología a la metafísica pasa, a veces, sin que quede suficientemente justificado. Jonas adopta como estrategia trasladar determinados aspectos de la experiencia humana y situarlos en la filosofía de la naturaleza: finalidad, intencionalidad, voluntad, etc., lo que aporta el beneficio de dotar de legitimidad y objetividad, --lejos del antropocentrismo (nihilismo, subjetivismo)--, y además, le permite descifrar la evolución como finalizada en el ser humano. Sin este paso, del antropocentrismo a una metafísica de la naturaleza, toda valoración de la humanidad no sería más que autovaloración, es decir, sospechosa de decisionismo subjetivista, de nihilismo, y por tanto, no fundado.

La fundamentación ética ensayada por Jonas se resume en los siguientes términos: tras un largo periplo por la filosofía de la naturaleza arriba a la conclusión de que "el ser es axiológicamente superior a la nada, y precisamente por ello, funda un deber ser. Se recordará que el punto arquimédico del argumento se alcanzaba con la tesis de que la finalidad de la naturaleza es en sí misma valiosa. De ahí que resulte tan enigmático que, una vez alcanzada la tierra firme del deber ser, Jonas rehúse extraer las conclusiones normativas a que parece invitar el valor intrínseco de la finalidad natural. El argumento metafísico se interrumpe abruptamente cuando más cabría esperar que se prolongara, y a partir de entonces Jonas recurre una y otra vez a la evidencia intuitiva de los contenidos normativos de la ética, sin aclarar cual sea su relación con su presunto fundamento"<sup>525</sup>

Cabría apreciar que a pesar de haber logrado con su fundamentación 'la tierra firme del deber ser', Jonas interrumpe abruptamente su argumentación metafísica para operar un giro intuicionista en su fundamentación ética. Parece percatarse de que esta vía metafísica le conduce hacia un vitalismo irracionalista que le parece inaceptable, una variante del inmoralismo en el que la exaltación incondicionada de la libertad individual atropella cualquier otro valor o norma"<sup>526</sup>. La explicación de la finalidad y subjetividad, y todo aquello que la constituye: intención, volición interioridad, consciencia,

---

<sup>524</sup> Hottois, G., "Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas" en Hottois, G., y Pinsart, M. G., (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, París, Vrin, 1993. pp. 34-35

<sup>525</sup> Véase, Rodríguez Duplá, Leonardo, "Una ética para la civilización tecnológica: la propuesta de H. Jonas" en García Gómez-Heras, José M<sup>a</sup> (coord.) *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*, Tecnos, Madrid, 1997, pp 133-144.

<sup>526</sup> *Ibidem*, p. 143.

finalidad, sentido como formando parte de los estadios primigenios del desarrollo teleológico del viviente coloca la posición jonasiana al límite mismo del vitalismo. La combinación de la teleología de la naturaleza con el inmanentismo metodológico postulado por Jonas conduce a esa conclusión. “En efecto, si la naturaleza es la realidad última – como sugiere en principio el inmanentismo--, entonces la dinámica evolutiva es valor supremo y no hay deber más alto que la adhesión incondicional a ese proceso. Esta adhesión se expresará en la exaltación de la creación suprema de la evolución: la libertad individual en la que se recapitula toda la pujanza teleológica de la naturaleza”.<sup>527</sup> Así podría llegarse a la conclusión de que la libertad que emana de la naturaleza es la misma que se erige en valor o bien en sí al que se adhiere la subjetividad, pero igualmente, se erige en norma que podrá sancionar a la propia libertad. Con otras palabras, “no se ve por qué una libertad que se afirma a sí misma sin admitir trabas haya de sujetarse a ningún principio restrictivo, ni siquiera al que ordena su propia persistencia”<sup>528</sup>

Ahora bien, en honor a la verdad, hay que decir, que Jonas es el primero en reconocer las limitaciones de su argumentación.

“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.”<sup>529</sup>

El propio Jonas pone rumbo hacia el intuicionismo. De toda ética cabe esperar que ofrezca algunas normas o criterios que orienten la praxis. Sin embargo, no ha derivado ningún precepto normativo de su fundamentación metafísica. El contenido normativo no se alcanza prolongando la reflexión metafísica sino apelando a la *evidencia intuitiva* con que la realidad interpela a nuestra razón y a nuestro sentimiento de responsabilidad. Caso arquetípico es la responsabilidad de los padres hacia el hijo, el recién nacido que en su menesterosa vulnerabilidad reclama ser objeto de nuestra responsabilidad y cuidado. “Éste es el arquetipo de toda acción responsable, arquetipo que, felizmente, no precisa ninguna deducción a partir de un principio, sino que se halla poderosamente implantado por la naturaleza”<sup>530</sup>. El derecho del que ha nacido a seguir existiendo se impone de manera insoslayable. “Un solo vagido de éste y se desvanece el dogma empirista que cercena el deber del ser. La presencia del niño se prolonga sin solución de continuidad en el deber evidente de acogerlo. Sólo las anteojeras del reduccionismo cientificista, que no ve en el niño sino un conjunto de procesos orgánicos susceptibles de descripción aséptica, cierran el paso al dato evidente de un deber de origen claramente objetivo”.<sup>531</sup> Además, el caso del recién nacido es aleccionador en

---

<sup>527</sup> *Ibíd.*, p. 143

<sup>528</sup> *Ibíd.*, p. 136; PR, p. 150

<sup>529</sup> En PSD, p. 147

<sup>530</sup> PR., p. 83

<sup>531</sup> Rodríguez Duplá, Op., Cit., pp. 136-137

otro sentido, fija la atención en el objeto primordial de la responsabilidad, el ser humano en cuanto tal, pero yendo más lejos se nos hace responsables no sólo de la dignidad humana sino que también se es responsable de esa capacidad de responsabilidad como soporte de la moral y valor infinito que está a la base de la dignidad humana<sup>532</sup>.

Cabría pues, distinguir dos líneas en el razonamiento de Jonas, aquella que pretende fundar el imperativo ético en una metafísica de la naturaleza; y aquella otra, que intenta explicitar el imperativo de responsabilidad bajo el paradigma de la relación padres-hijos. Jonas tampoco logra engarzar estas dos piezas de su razonamiento: el despliegue intuitivo de la responsabilidad (cuyo arquetipo cifra Jonas en la relación de los adultos con el recién nacido) y su conexión con el fundamento metafísico. Lo cual nos confronta a un serio dilema: o bien la evidencia con que nos sale al paso el deber de acoger al recién nacido es garantía suficiente de la objetividad de ese deber, o no es garantía suficiente. En el primer caso, la alambicada fundamentación metafísica propuesta por Jonas estaría simplemente de más; en el segundo, esa fundamentación sería tan necesaria como estéril por estar carente de conexión con el deber que se pretende fundamentar.

Estas limitaciones no fueron ajenas al propio Jonas, quién en sus *Memorias*, al volver sobre el asunto de la fundamentación reconoce que:

“Ciertamente no puedo esperar haber dicho algo concluyente al respecto, que pueda convencer a los hombres de que del ser se deriva también un deber. Pero al menos he incluido en el orden del día algo que parece ser decisivo y que la moderna filosofía positivista y analítica considera uno de esos errores del pensar que filosóficamente se vuelven inaceptables. Sin embargo debía correr el riesgo de considerar los valores como algo más que una mera opción subjetiva, queriendo deducir del ser un deber, pues estoy completamente seguro de que en lo nuclear y crucial tengo razón, aunque el desarrollo probablemente haya sido del todo insuficiente, es decir, en la demostración de que el ser tiene algo que decir acerca de cómo debemos vivir, pero sobre todo acerca de por qué seremos como nosotros los humanos, que actuamos con entendimiento y libertad, somos responsables.”<sup>533</sup>

---

<sup>532</sup> PR., p. 38; 172

<sup>533</sup> *Memorias*, pp. 348-349

En nuestra opinión, no logra una fundamentación última<sup>534</sup> en el sentido fuerte del término alemán (*Grundlegung*), pero sí, en el sentido del término *Grund*; es decir, logra sentar las bases ontológicas de la estructura moral preconfigurada en la naturaleza del viviente. La cuestión de fondo es: ¿qué papel juega lo ontológico respecto de la moral? Opinamos que gran parte del problema se resuelve si se dirime adecuadamente la cuestión acerca de qué puede aportar lo ontológico a la ética, o, qué papel juega esa exigencia ética contenida en el ser. Es necesario partir de la distinción entre dos niveles de normatividad, uno representado por un valor fundamental que actúa como criterio para un segundo nivel, representado por las normas prescriptivas. Nada hay puramente normativo que no requiera o presuponga un soporte natural. En el desarrollo teleológico de los organismos biológicos que forman parte de la realidad natural ha surgido el hombre dotado de inteligencia y libertad, como “resultado supremo de la labor teleológica de Naturaleza”<sup>535</sup>. Este naturalismo teleológico defendido por Jonas suministra una base sólida no ya para derivar normas prescriptivas o pragmáticas, pero sí, un criterio orientador de la praxis moral, en virtud del cual se concibe la finalidad y valor manifestado en la ontología del viviente como una exigencia moral fundamental que debe ser respetada. De esta manera, se pone de manifiesto la base ontológica de lo normativo que sigue requiriendo un punto de apoyo metafísico para sostener radicalmente la consistencia del imperativo ético.

---

<sup>534</sup> Jonas no logra una fundamentación última en el sentido que H. Albert, desde el criticismo racionalista, rechaza toda pretensión de fundamentación. H. Albert sostiene que toda fundamentación es vacía o dogmática, pues incurre en algunos de los supuestos del trilema de Münchhausen:

- a) un regreso al infinito, que surge de la necesidad de retrotraerse siempre en la búsqueda de fundamentos seguros, que ni puede ejecutarse en la práctica ni ofrece tales fundamentos seguros. Como en el caso de los mitos sobre el origen del mundo. (Ejemplos de esta clase de pensamiento dogmático son la doctrina de Dios *qua causa sui* y el mito indio de que el mundo descansa sobre la espalda de un elefante). Las premisas desde las que dedujo el enunciado se fundan en otras de orden superior, éstas en otras superiores y así sucesivamente.
- b) Un círculo vicioso lógico (*petitio principii*) es decir, la conclusión se fundamenta en las premisas y éstas en la conclusión (fallo lógico similar al de la definición en que el definiendum es utilizado como definiens). En este mismo sentido se pronuncia Engelhardt al denunciar la circularidad de todo intento fundamentador de la ética. Casi todos los intentos de fundamentación racional de la ética son circulares, puesto que presuponen un sentido moral ya preexistente.
- c) Interrupción del proceso en un punto determinado que implica una suspensión arbitraria del principio. Normalmente se corta el proceso en lo que se llaman primeros principios, o autofundamentación en el conocimiento inmediato. Principios que se dicen indemostrables por evidentes y que podían ser datos de la razón o de los sentidos o “simplemente declarando, de forma dogmática, que la noción de un fundamento como *causa sui sive ens a se*” (causa de sí mismo que no tiene origen derivado de nadie). Es decir, toma como base algo que no se fundamenta, sino simplemente se afirma como inmune a todo cuestionamiento.

Con el trilema de Münchhausen se pretendía pues, el abandono de cualquier pretensión de una última fundamentación.

<sup>535</sup> PR., p. 149

*“En lo que respecta al futuro nuestra tarea no es predecirlo,  
sino hacerlo posible”*

Saint Exupèry

*“Los efectos del presente sobre el futuro constituyen la materia  
de la ética”*

Alfred N. Whitehead, *Adventures of Ideas*.

Pero, ¿cómo es posible una responsabilidad orientada hacia el futuro? ¿Se puede ser responsable por algo que aún no ha acontecido? ¿Pueden las generaciones actuales sentirse responsables de las consecuencias futuras de sus acciones? ¿Se puede, acaso, prever las consecuencias futuras y establecer un nodo causal con certeza suficiente como para que realmente sean responsables?, ¿qué obligación tenemos realmente con relación a la vida futura, en qué sentido el futuro puede ser diferente debido a las acciones realizadas en el presente?

Sin duda una de las tesis más originales de Jonas, y en ella descansa gran parte de su obra, fue defender la necesidad de una responsabilidad orientada hacia el futuro; un sentido prospectivo de la misma para cuya fundamentación no valdrían los esquemas o modelos de justificación precedentes basados en la imputación causal de actos cometidos. En este sentido establece la distinción siguiente:

*“he dedicado algún esfuerzo para distinguir entre dos conceptos completamente distintos de responsabilidad; el concepto puramente formal, por así decirlo jurídico de la responsabilidad: que cada uno es responsable de lo que hace y se le puede responsabilizar de lo que ha hecho si se le tiene a mano. Esto mismo no es un principio de la acción moral, sino sólo de la responsabilización moral posterior por lo hecho. Cuando el sujeto de la responsabilización ya no está ahí, no hay por así decirlo nada que hacer. Pero hay que distinguir de esto un concepto completamente distinto de la responsabilidad, el que acabo de ilustrar con la relación padre-hijo, y es la responsabilidad por lo que hay que hacer: no pues la responsabilidad por los actos cometidos, sino estar obligado por la responsabilidad a hacer algo, porque se es responsable de una cosa. Pero se es responsable de la cosa porque la cosa está en el ámbito del propio poder, es decir, depende de la propia acción.”<sup>536</sup>*

Frente a los planteamientos anteriores que se limitaban a señalar que sólo se puede ser responsable de los actos y de sus consecuencias *ex post facto*, frente a la “responsabilidad” formal<sup>537</sup> por la que todo agente responde de sus actos,

---

<sup>536</sup> En “Posibilidades y límites de la cultura técnica” mesa redonda recogida al final de su obra TME, p. 188

<sup>537</sup> Si la responsabilidad formal alude al consentimiento formal, abstracto a la ley moral que ordena reconocer un objeto como formando parte de nuestro ámbito de responsabilidad. Este reconocimiento es principalmente racional, aunque puede ser reforzado por la presencia de sentimientos. Ahora bien, fundar la idea de responsabilidad sobre el consentimiento formal no significa aún, para Jonas que se sea un ser

actuamos primero y respondemos de las consecuencias de nuestros actos; Jonas propone una ampliación del horizonte de la responsabilidad hacia el futuro, propone “una *imagen del ser humano* que implique un deber y a la que experimenten como algo confiado a su propia protección”<sup>538</sup>, es decir, se propone un concepto moral de responsabilidad comprometido con fines<sup>539</sup>, tales como la dignidad del hombre como valor *per se*,<sup>540</sup> y la existencia de la humanidad, cuya preservación se erige en responsabilidad cósmica y se convierte en mandamiento ontológico<sup>541</sup>.

La responsabilidad ha sido un tema recurrente en la historia de la filosofía, pueden encontrarse apelaciones a ella en las tragedias griegas, en Aristóteles y los estoicos vinculando la noción con el problema de la libertad humana. Agustín de Hipona fue capaz de trascender este nivel y proponer una noción de responsabilidad que vinculaba los actos humanos con Dios y con el prójimo. Kant la articulaba con la autonomía moral. Pero, sin duda, fue Max Weber quién marco un hito importante con la distinción entre ética de la convicción (o de la intención) y ética de la responsabilidad (o de las consecuencias) para describir la política como una actividad dinamizada por esos dos modelos éticos. La primera considera que existen normas de valor incondicional, válidas en sí mismas en cualquier situación, mientras que las segundas consideran que hay que atender siempre a las consecuencias de las propias decisiones. La ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no se oponen entre sí, son elementos complementarios que deben concurrir a la formación del hombre auténtico, a la formación del hombre que pueda tener vocación política.<sup>542</sup> A la par que Jonas hubo otros autores que también otorgaron un lugar central a la categoría de responsabilidad y entre los que destacan la responsabilidad para con el “otro” teorizada por E. Levinas, y la “corresponsabilidad solidaria” de K. O. Apel<sup>543</sup>.

---

moral. Por eso hace entrar en juego la responsabilidad sustancial, su objetivo es fundar un deber-hacer. Es decir, toma la responsabilidad formal para hacerla eficaz, se trata de transformar el mero consentimiento formal de la voluntad en una decisión material de actuar. La responsabilidad sustancial se vincula más a los sentimientos que animan al sujeto que a sus representaciones conceptuales. De manera que una acción responsable será una acción conforme a la ley moral, formalmente aceptable, y motivada por el reconocimiento del valor del objeto sobre el cual se aplica. Sobre estas distinciones véase, Pinsart, Marie-Generière, *Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Vrin, París, 2002, p. 185

<sup>538</sup> PSD., p. 136

<sup>539</sup> PR., p. 164

<sup>540</sup> PR., p. 174

<sup>541</sup> Así lo explica Jonas: “Existencia de la humanidad significa sencillamente: que vivan hombres. El siguiente mandamiento es que vivan bien. El nudo *factum* óptico de que haya humanidad en general se convierte en mandamiento ontológico para los que no han sido preguntados antes sobre ello: en el mandamiento de que debe seguir habiendo humanidad. Este primer mandamiento, que sí permanece inexpreso, está contenido implícitamente en todos los demás” Cfr., PR, p. 174

<sup>542</sup> Cfr. Cecchetto, Sergio “Responsabilidad en la era tecnológica. Hans Jonas” en [http://www.chasque.apc.org/frontpage/relacion/0311/hans\\_jonas.htm](http://www.chasque.apc.org/frontpage/relacion/0311/hans_jonas.htm)

<sup>543</sup> La concepción ética defendida por Jonas diverge radicalmente de las éticas discursivas en un punto crucial: la comunidad ideal de habla se asienta sobre la premisa de que los interlocutores están en pie de igualdad, las exigencias de validez de las normas emanan de procesos argumentales realizados por sujetos racionales que se encuentran en una posición de igualdad o simetría.

En lo que sigue intentaremos mostrar lo que de genuino tiene el planteamiento jonasiano mostrando como se articula la responsabilidad con el futuro, mostrando las insuficiencias de aquellos otros planteamientos que la vinculaban con la culpa, con el pasado, con la patencia de nexos causales, y en general, para todos estos planteamientos precedentes la acción tenía un alcance limitado en sus efectos y consecuencias. Sin embargo, la magnitud de la acción tecnológica moderna ha propiciado una ampliación del radio de nuestra acción, cuyos efectos se propagan hacia el futuro, generando nuevos ámbitos de fragilidad y responsabilidad. Toda la Naturaleza y con ella el futuro de la humanidad se encuentran amenazadas. Esa fragilidad y vulnerabilidad es la que despierta el sentimiento de responsabilidad que apela a la libertad del hombre para que acate esa exigencia de ser

### 7.1. - Sentido de una ética orientada al futuro

Hans Jonas explica qué entiende por una “ética orientada al futuro” en los siguientes términos:

“la expresión “ética cara al futuro” no designa una ética en el futuro – una ética futura que podríamos inventar ahora para nuestros descendientes--, sino una ética actual que se ocupa *del* futuro, que trata de protegerlo *para* nuestros descendientes de las consecuencias de nuestras acciones en el presente. Esto se ha vuelto necesario porque nuestro comportamiento actual bajo el signo de una técnica global se ha convertido en tan significativo para el futuro, y en un sentido tan perjudicial, que la responsabilidad ética impone tener en consideración en nuestras decisiones cotidianas el bien de los posteriores afectados, a los que no les podemos preguntar su opinión. La *responsabilidad* se deriva para nosotros de manera inintencionada de la pura dimensión del *poder* que ejercemos a diario al servicio de lo inmediato, pero que dejamos repercutir sin quererlo sobre tiempos venideros lejanos. Es necesario que nuestra responsabilidad sea tan grande como nuestro poder y que abarque, *como éste*, todo el futuro de la humanidad en la Tierra. En ningún tiempo anterior tuvimos tanto *poder* – que además y a la fuerza está constantemente en acción – y tanta *responsabilidad* como hoy. Sólo por medio de nuestros conocimientos podemos hacernos cargo de ella.”<sup>544</sup>

No se trata pues, de una ética para que la practiquen los hombres futuros (si es que dejamos que existan) sino que esa ética debe regir a los hombres de hoy, una ética actual por la que se cuida del futuro, que pretende proteger a los descendientes de los riesgos y las consecuencias de nuestras acciones presentes.

---

Jonas parte de un principio inverso, la disimetría radical que caracteriza a las relaciones de responsabilidad.

<sup>544</sup> “La fundamentación ontológica de una ética cara al futuro” en PSD, pp. 135- 136

Referir la ética al futuro no deja de ser controvertido, pues cabrían al menos dos objeciones<sup>545</sup> : en primer lugar, la pretensión de prever el futuro no puede hacernos olvidar el momento y realidad presente que nos afecta y concierne. Es decir, no se debe tomar el futuro como pretexto para descuidar el presente. Y en segundo lugar, tampoco cabe alumbrar soluciones éticas definitivas, dadas de una vez por todas y para siempre, pues los escenarios históricos cambian, la evolución avanza sin un sentido prefijado de antemano y el futuro está abierto.

Estas observaciones críticas, consideramos, no cuestionan el genuino sentido de la responsabilidad jonasiana; pues la responsabilidad de cara al futuro debe ser posibilitante y no determinante. Es decir, se trataría de garantizar hasta donde sea posible la libertad y responsabilidad de las generaciones futuras. O, tal como lo confirma Jonas:

“Precisamente la preservación de esa posibilidad, como responsabilidad cósmica, es lo que significa deber de existencia. Exagerando cabría decir que la posibilidad de que haya responsabilidad es la responsabilidad que antecede a todo”<sup>546</sup>

## **7.2.- Cómo es posible la responsabilidad orientada hacia el futuro. La argumentación jonasiana**

A continuación, intentaremos reconstruir la argumentación jonasiana para ver como consigue argüir a favor de una responsabilidad orientada al futuro. Dicho brevemente, consistiría en mostrar que la responsabilidad está asociada a la acción humana, que ésta se ha transformado considerablemente en función del poder y del saber, y que por lo tanto, el aumento del poder causal, transformador, junto con el aumento de la capacidad de previsión, incrementa nuestra responsabilidad y la proyecta hacia el futuro.

El primer paso consiste en mostrar las insuficiencias de aquellas teorías que han concebido la responsabilidad como imputación causal de actos cometidos. Para estas teorías el nexo causal es condición de responsabilidad. Tanto la responsabilidad civil, penal o moral están basadas en la imputación causal, ya sea de daños, delitos o, simplemente de las consecuencias de los actos de los que el sujeto agente se hace responsable. Estas teorías resultan insuficientes, al menos, por dos razones: a) porque vinculan la responsabilidad a actos pasados, aduciendo que sólo se puede ser responsable por actos ya ejecutados. Conviene insistir en que estas teorías hasta ahora sólo han considerado los actos referidos al pasado, y lo que desea subrayar Jonas es, precisamente, que somos también responsables de lo que hagamos o dejemos de hacer para impedir el deterioro del hábitat humano, lo que nos convierte en responsables ante las generaciones futuras. b) La segunda insuficiencia afecta al nexo causal, la determinación de la responsabilidad descansa en la posibilidad de imputación causal de los actos cometidos, sin embargo,

---

<sup>545</sup> Tal como ha formulado el ensayista y experto en cuestiones sobre el control democrático del desarrollo tecnológico, Roqueplo, P, *Penser la technique*, Seuil, París, 1983, p 107

<sup>546</sup> PR, p. 174

establecer un nexo causal con certeza suficiente como para vincular los actos realizados con las consecuencias derivadas de dichos actos, resulta en muchas ocasiones extraordinariamente complejo y difícil, cuando no imposible<sup>547</sup>. Si bien los efectos de una acción concreta, en un horizonte cercano, pueden calcularse más o menos hipotéticamente; en cambio, la consideración de sus efectos a largo plazo resulta, como señala Jonas, más complicada:

“en un horizonte más amplio, en el que el poder efectivo de lo que ahora se ha puesto en marcha lleva a magnitudes acumulativas de la interacción recíproca con todos los elementos de la condición humana. A causa de la numerosas incógnitas que aparecen en el cálculo, sobre esas magnitudes no es posible obtener ya nada concluyente, salvo dos cosas: que ciertas posibilidades causales evidentes (eventualidades) pueden después escapar a nuestro control; y que la magnitud de esas posibilidades, que implican la suerte toda del hombre, es enorme”<sup>548</sup>

Si este esquema o modelo explicativo de imputación causal por actos cometidos lo aplicásemos a la acción tecnológica, observaríamos con Jonas que resulta totalmente insuficiente para dar cuenta del enorme poder que ha adquirido la acción tecnológica en las sociedades modernas, cuyas consecuencias y magnitud se prolongan temporalmente hacia el futuro. En este sentido se expresa Jonas advirtiendo:

“la técnica moderna tiende íntimamente al uso a gran escala y quizá se vuelva demasiado grande para el tamaño del escenario en el que se desarrolla –la tierra --, y para el bien de los actores -- los seres humanos--. Una cosa es segura: ella y sus obras se extenderán posiblemente a lo largo de innumerables generaciones futuras.”<sup>549</sup>

Además, estas dimensiones, globales y futuras, que están alcanzando las innovaciones y poder técnico deben ser tenidas en cuenta por la ética; al decir de Jonas: “las exigencias a la responsabilidad crecen proporcionalmente a los actos de poder”<sup>550</sup>

---

<sup>547</sup> Como señala J. R. Capella “Esta relación se torna laberíntica, intrincada. La acción tiene que pasar a través de la composición con los actos de los otros, a menudo ignorados e independientes, y de un complejo aparato de artificio interpuesto entre sujetos y el mundo” Capella, J. R., *Los ciudadanos ciegos*, Trotta, Madrid, 1993, p. 39 La conexión de la acción con las consecuencias de nuestros actos se nos escapan cada vez más. O como dice Gunther Anders la complejidad de la interacción humana en las sociedades avanzadas diluye (hasta la anulación) el sentimiento de responsabilidad moral. La creciente división del trabajo, la globalización económica ha entrelazado las economías locales y nacionales en un mercado mundial, hace que cada vez sea más difícil apreciar las consecuencias de nuestros actos particulares. Anders, Gunther, *Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Ubre die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Beck Verlag, München, 1985,[1956], p. 246 citado en Riechmann, J. *Un mundo vulnerable. Ensayo sobre ecología, ética y tecnociencia*, Los libros de la catarata, Madrid, 2000. p.71 Jorge Riechmann ilustra esta situación alegando algunos ejemplos, “un pequeño ahorrador suscribe un “inocente” plan de ahorro con una entidad bancaria: la cartera del fondo de inversiones cuyas participaciones está comprando resulta incluir acciones de empresas eléctricas propietarias de centrales nucleares o de empresas fabricantes de armamento, con lo que nuestro pequeño ahorrador, sin comerlo ni beberlo, se encuentra involucrado en la militarización y nuclearización del mundo” en op., cit., p. 72

<sup>548</sup> PR., pp.199-200

<sup>549</sup> TME, p. 35

<sup>550</sup> Ibídem, p. 35

El segundo paso de su argumentación consiste en cifrar el fundamento de la responsabilidad no en el hacer efectivo, sino en el poder de la acción cuyos efectos se dilatan en el tiempo. El poder es la raíz del deber de responsabilidad<sup>551</sup>. De ahí la necesidad de defender un nuevo modelo de responsabilidad orientado al futuro basándose en el deber por el poder.

“Existe – dice Jonas—un nuevo concepto del todo diferente al anterior que no concierne a la cuenta a pagar *ex-post-facto* por lo hecho, sino a la determinación por lo que se ha de hacer; según este concepto, yo me siento responsable primariamente no por mi comportamiento y sus consecuencias, sino por la cosa que exige mi acción. [...] El “por” del ser-responsable tiene evidentemente un sentido distinto al que tenía en la clase anterior, que se refería a sí misma. Aquello por lo que soy responsable está fuera de mí, pero se halla en el campo de acción de mi poder, remitido a él o amenazado por él”<sup>552</sup>

Es decir, que el alcance del poder de la acción humana determina la responsabilidad, pero no la dignidad de los seres que toca, cuya dignidad se mide por su posición en la jerarquía de las formas de vida, en cuya cúspide esta el ser consciente y libre.

### 7.3.- La responsabilidad de los padres como paradigma eminente de la responsabilidad

Considera Jonas la responsabilidad de los padres como paradigma eminente de la responsabilidad y una forma de ilustrar la conexión entre la ontología y la ética<sup>553</sup>. De acuerdo con su proceder fenomenológico, realiza una serie de matizaciones, distinciones que contribuyen a precisar el sentido de este eminente paradigma de responsabilidad. A continuación intentaremos mostrar los rasgos definidores y precisar el significado de este paradigma eminente de responsabilidad.

a) La responsabilidad es una relación no-recíproca<sup>554</sup>. Así lo entiende Jonas:

---

<sup>551</sup> “El «poder» en cuanto fuerza causal regida por fines, se halla presente en toda forma de vida. Grande es el poder de los tigres y los elefantes, mayor el de las termitas y la langosta, y mayor aún el de las bacterias y los virus. Pero, aunque se mueve por fines, tal poder es ciego y carente de libertad y encuentra su límite natural en la actuación en sentido contrario de fuerzas que realizan el fin natural también ciega y discriminadamente, manteniendo de este modo en equilibrio, simbióticamente, tan diverso conjunto. Puede decirse que ahí el fin natural está severa, pero bien administrado; es decir, el deber interno del ser se cumple por sí mismo. Únicamente en el hombre el poder está emancipado del conjunto en virtud del saber y el libre albedrío y puede resultar fatal tanto para el conjunto como para el hombre mismo. Su poder es su destino y se convertirá cada vez más en el destino de todas las cosas. [...] el hombre se convierte en el primer objeto del deber. Se trata de aquel «primer mandamiento», ya mencionado, de no arruinar lo que ha llegado a ser” PR., pp. 213-214

<sup>552</sup> PR., p. 163

<sup>553</sup> Además de lo expuesto en su obra “El principio de responsabilidad” esta temática es abordada por Jonas en “Philosophy at the End of the Century: A Survey of Its Past and Future” en *Social Research*, 1994, 61/4 Y en sus *Memorias* dice explícitamente: “el tratamiento de la relación padres-hijo, en el que el tema es la conexión entre ser y deber, ente ontología y ética”. *Memorias*, p.350

<sup>554</sup> En otro orden de cosas, esta no-reciprocidad permitiría trazar una diferencia con relación a las éticas discursivas, como la de K. O. Apel, la cual se construye sobre la “comunidad ideal de habla” en la que los individuos se encuentra en pie de igualdad. La razón dialógica basada en la argumentación y el diálogo

“La ética que nosotros buscamos tiene que ver precisamente con lo que todavía no es, y su principio de responsabilidad habrá de ser independiente tanto de cualquier idea de un derecho como de la idea de reciprocidad [...] El origen de la idea de responsabilidad no es la relación entre adultos autónomos (derechos y deberes recíprocos), sino la relación --consustancial al hecho biológico de la procreación-- con la prole que necesita de protección. Lo que cambia es el concepto de deber cuando hablamos de responsabilidad respecto de las generaciones futuras. Esto necesita una fundamentación distinta”<sup>555</sup>

En virtud de esa no-reciprocidad se establece la diferencia entre el deber, para con algo o alguien, y la responsabilidad, para con algo o alguien, es que el primero requiere de la igualdad entre el sujeto y el objeto, mientras que la segunda se sustenta en la desigualdad, en la fortaleza del sujeto sobre la debilidad del objeto, que requiere “protección”<sup>556</sup> Tradicionalmente la relación entre derechos y deberes se ha planteado como una relación de reciprocidad. Según la cual los deberes son la contrafigura de un derecho. Sin embargo, el imperativo de la responsabilidad, el deber para con las generaciones futuras que propone no está basado en la reciprocidad, puesto que aún no existen esas generaciones para las que nosotros tenemos el deber de garantizarles un futuro tan digno al menos como el nuestro. Con otras palabras no debemos dejar escrito su futuro pues, esa página de la historia debemos dejar que sus protagonistas la escriban.

Precisamente, la no-reciprocidad es un aspecto que ha contribuido especialmente a proponer la relación padre-hijo como paradigma de

---

aparece como el método más adecuado para dilucidar los problemas, tal como nos muestra el proceso de diálogo con la historia desarrollada por la historia de la ciencia y la política. Y sobre todo, en la democracia donde el diálogo resulta determinante. Las reglas pragmáticas trascendentales de la comunicación ideal son las siguientes: a) Principio supremo de no contradicción preformativa.; b) Cuatro pretensiones de validez de los razonamientos: inteligibilidad, veracidad, rectitud y verdad de los enunciados. c) principios éticos, tales como el reconocimiento del otro en cuanto persona; o la igualdad de derechos en la participación de la discusión. (todo individuo tiene derecho a introducir premisas nuevas en la discusión. Habermas). Pues, bien esta recíproca igualdad de derechos marca la diferencia con la ética jonasiana.

Sobre la necesidad de ampliar el horizonte moral y la insuficiencia de las éticas fundamentadas sobre la reciprocidad o modelos contractualistas para con las generaciones futuras puede consultarse el ensayo de Pontara, Giuliano, *Ética y generaciones futuras*, Ariel, Barcelona, 1996, cap. 3

Hay quien, como M. G. Pinsart, llega a cuestionar la no-reciprocidad por entender que no es tan absoluta y determinante; ya que en la relación padre-hijo existe una similitud entre el sujeto y el objeto de la responsabilidad. Es importante subrayar este aspecto, pues, a lo largo de la historia personal, uno y otro seguirán un mismo curso vital, es decir, el objeto (niño) se convertirá en sujeto (adulto) de una responsabilidad, el niño llegará a ser adulto y será, tal vez, responsable de otro niño o puede que tenga que hacerse cargo de su padre cuando este sea incapaz de cuidarse de sí mismo. Jonas no es ajeno a esa circunstancia, “la relación, siendo como es unilateral en sí misma y en cada caso particular, es, sin embargo, reversible e incluye la posible reciprocidad”<sup>554</sup>. De manera que si lo que era objeto de responsabilidad puede convertirse en sujeto de ella, entonces esta relación es potencialmente recíproca. Es decir, de una no-reciprocidad pasamos a una reciprocidad posible. Estas objeciones son frecuentes en aquellos planteamientos que pretenden derivar de la experiencia los principios o modelos morales. Cfr.M.G. Pinsart, *Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Vrin, París, 2002, p. 190.

<sup>555</sup> PR., p. 82,87

<sup>556</sup> Giner Comín, Illana, Introducción a la edición española de *Poder o impotencia de la subjetividad*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 25

responsabilidad. No hay que olvidar que el objetivo de Jonas era fundar una responsabilidad con relación a aquello que aún no existe y que no puede de hecho hacer valer ningún derecho. En este sentido la responsabilidad de cara al porvenir de la humanidad se caracteriza por ser no-recíproca. Así, la obligación de procrear no responde a ningún derecho de ser engendrados por aquellos que no existen aún. Sin embargo, cuando ya existe el objeto: el niño, por su sola presencia y dignidad, reclama su derecho a existir.

Desde otra óptica la no-reciprocidad es descrita por Jonas bajo la distinción entre las relaciones de responsabilidad horizontal o mutua, tales como las relaciones de solidaridad o hermandad que pueden darse en una empresa colectiva peligrosa (una escalada, por ejemplo) o la camaradería de la guerra donde todos se guardan y cuidan mutuamente con el objetivo de salvar la causa y los peligros comunes. Aquí el objeto de la responsabilidad lo constituye el éxito de la empresa común. Mientras que en “la responsabilidad “vertical” de los padres por los hijos, ésta en lo que respecta a su objeto, no es específica, sino global (es decir, se extiende a todo lo que en ellos sea susceptible de ser cuidado), y no es ocasional, sino permanente mientras son niños”<sup>557</sup> Es decir, aquí, la responsabilidad no se plantea como una relación entre adultos autónomos con reciprocidad en sus derechos y deberes; sino que la relación se plantea con respecto al hecho de la procreación y a la prole que necesita de protección. Los padres son responsables de los hijos, pero no viceversa. De manera análoga, cuando hablamos de responsabilidad respecto a las generaciones futuras no está basado en la reciprocidad, puesto que aún no son, sin embargo, somos responsables de la herencia natural, política y cultural que les leguemos.

b) La primacía del deber-ser del objeto que depende del deber-hacer del sujeto permite matizar otra diferencia entre lo ético y lo metafísico. El *principio de responsabilidad* ilustrado en la relación padres-hijo se define por un *deber hacer* de alguien frente al *deber-ser* de otro o algo. Mientras la cuestión moral se elucida en ese *deber-hacer*, la metafísica queda explícita en ese *debe-ser*. No se trata de una alternativa entre el deber ser de un modo u otro, sino que ese *deber-ser* se impone de manera absoluta frente al no ser, como presupuesto previo y verdadera condición de posibilidad de todo lo demás. El ser se concibe como un valor y un bien que reclama nuestro deber hacer.

La tesis general defendida por Jonas consiste en que:

“lo primero es el deber-ser del objeto; lo segundo el deber-hacer del sujeto llamado a cuidarse del objeto”, la responsabilidad del sujeto engloba el ser de las cosas, debe velar por aquello que es digno de ser. Así pues, “lo primero es el deber-ser de la cosa. [...] la responsabilidad por este bien – un bien cuya existencia nunca está garantizada, un bien que depende enteramente de nosotros— es una responsabilidad tan

---

<sup>557</sup> PR., p. 166, también p. 87 Una crítica a la posición jonásiana por entender que una responsabilidad vertical como la de los padres-hijos y la responsabilidad política es proclive a caer en la tentación elitismo de los expertos; así como a darle poca importancia a una responsabilidad mutua o recíproca entre personas, puede consultarse en R.J. Bernstein, “Rethinking Responsibility”, *Social Research*, 1994, vol., 61 (4), pp. 833-852

incondicional e irrevocable como puedan serlo las establecidas por la naturaleza (si es que no es una de ellas)”<sup>558</sup>

Esta primacía se basa en un bien sustantivo que obliga por sí, la dignidad y valor del objeto demanda una respuesta responsable del sujeto, que debe hacerse cargo de un bien que depende enteramente de él. Esta primacía del deber ser del objeto, como bien sustantivo que obliga por sí, hace de la heteronomía una característica esencial de la ética jonasiana. El derecho del que ha nacido ha seguir viviendo impone una exigencia a los padres tal que los convierte en responsables y les obliga a actuar en consecuencia. La fuerza de esta obligación es proporcional al bien y valiosa dignidad del hijo. Es más, según Jonas, esta responsabilidad se impone de manera tan apremiante, obligatoria que no hace necesario el consentimiento paterno. El acto de procrear, el hecho de ser la causa de la existencia del hijo, implica la obligación moral de los padres de cuidar de él. Esta exigencia no depende ni de un estado de necesidad ni dejarlo al libre juego de la arbitrariedad humana. El ‘otro’, el niño, como ser digno y vulnerable es la palanca que hace bascular la responsabilidad formal hacia una responsabilidad sustancial que animada por el sentimiento de responsabilidad contribuye a humanizar a cada ser humano en la obligación de vivir como ser libre y responsable. El ejercicio de la responsabilidad ofrece al ser humano la posibilidad de reafirmarse como ser libre.

c) Con la distinción “responsabilidad natural” versus “responsabilidad artificial” pretende clarificar las relaciones padre-hijo encuadrándolas dentro de lo que denomina responsabilidad natural, es decir, las relaciones de la naturaleza con el ser humano serían parangonables a la relación parental al considerar a los hombres como hijos de de la “madre-tierra”. Pero no es este el sentido que Jonas da a la anterior distinción.

En oposición a la responsabilidad instituida por la naturaleza está la “artificialmente” instituida mediante el encargo y la aceptación de una tarea, por ejemplo, la responsabilidad de un oficio. Esta responsabilidad artificial se caracteriza porque la obligación reposa sobre un acuerdo revisable y limitado en cuanto al contenido y duración. Son responsabilidades simplemente estipuladas, no dictadas por la exigencia intrínseca de la cosa; y en las que cabe un comportamiento que quebrante el deber o que lo olvide, pero no un comportamiento propiamente “irresponsable”<sup>559</sup>; en el sentido de que en la responsabilidad lo primero es el deber-ser de la cosa, puesto que el objeto último de la responsabilidad es la salvaguarda del ser.

d) No obstante, existen notables diferencias entre la responsabilidad política y la responsabilidad paterna. En la responsabilidad asumida en el ámbito de la

---

<sup>558</sup> PR., pp. 164,167-168 Añade Jonas que el sentimiento amoroso, por lo que es digno de ser, refuerza la responsabilidad. “Por una parte la demanda de la cosa, en falta de garantía de su existencia, y por otra la conciencia moral del poder, en el débito de su causalidad, se conjuntan en el afirmativo sentimiento de responsabilidad del yo activo, que engloba ya siempre el ser de las cosas. Si a ello se agrega el amor, a la responsabilidad le da entonces alas la entrega de la persona, que aprende a temblar por la suerte de lo que es digno de ser y es amado” p. 164

<sup>559</sup> PR., p. 167

política nos encontramos con una responsabilidad vinculada al poder o mejor, posibilitada por él y cuyo objeto es la *res publica*.<sup>560</sup> Jonas expresa así las diferencias entre una y otra:

“Una es cosa de todos; la otra, del individuo prominente. Objeto de una son los pocos frutos de la propia procreación, a los cuales estamos estrechamente vinculados, que valen en su identidad individual, pero que aún no están maduros; objeto de la otra son los muchos, los anónimos, los independientes cada uno de por sí, miembros de una sociedad que ya subsiste de antemano y que, sin embargo, son ignorados en su identidad individual (“sin consideración de personas”). Origen de una es la autoría inmediata – querida o no querida—del pasado acto de procreación, junto a la total dependencia de los engendrados; origen de la otra es la asunción espontánea – que es la que lleva a una posible autoría—del interés colectivo, junto con la cesión más o menos voluntaria de éste por los interesados (*negotiorum gestio*) [...] una es ejercida en el trato íntimo directo, y la otra, en la distancia y a través del medio de las instrumentalidades organizativas”<sup>561</sup>

El tiempo es el campo de la responsabilidad. Y es justamente con respecto a su relación al futuro donde encontramos notables diferencias. La madurez aparece como la meta de la responsabilidad paterna, en tanto que la madurez representa el fin de la etapa infantil y el logro de la independencia y emancipación del individuo; con otras palabras, lo que era objeto de responsabilidades se convierte en sujeto de ellas. En cambio, en el ámbito colectivo no hay nada realmente comparable a este desarrollo individual y definido.

“La historia de las sociedades, naciones o Estados – «la historia»-- no tiene una meta prefigurada a la que debieran aspirar o ser conducida”<sup>562</sup> es decir, “la evolución que se da en la historia tiene un sentido del todo diferente a la evolución del individuo desde su germen hasta su madurez”<sup>563</sup>

Encontramos aquí una importante distinción entre el teleologismo ontológico y el teleologismo ético referido a la historia. La historia de la humanidad es algo que no podemos representarnos desde dentro. La historia – que hasta ahora

---

<sup>560</sup> “El verdadero hombre de Estado verá su fama (que puede ser lo que de verdad le importe) en que de él pueda decirse que actuó en bien de aquellos sobre los que tenía poder, *para* los cuales lo tenía, por tanto. Que el “sobre” se convierta en “para” constituye la esencia de la responsabilidad” PR., p. 169

<sup>561</sup> PR., pp. 170-171

<sup>562</sup> Pese a reconocer Jonas que alguna vez se ha hablado de la infancia o de las sociedades primitivas comparándolas a la niñez, ésta se ha hecho desde posiciones evolucionistas de la cultura y de la historia, y no hay que olvidar que se trata de concepciones etnocéntricas hoy ya superadas. PR., pp. 186-187 “Al hablar de la humanidad no puede nunca hablarse (si no es como ociosa especulación) de lo que ella “todavía” no es, sino solamente, volviendo la vista atrás, de lo que en este o el otro momento todavía no era; por ejemplo, de que el hombre medieval no era “todavía” científico, de que sus representaciones pictóricas del espacio carecían “todavía” de perspectiva, de que el nómada no cultivaba “todavía” la tierra. La humanidad era ciertamente diferente, pero no por ello “menos acabada” que hoy. PR., p. 187 O como dice en la nota 14 “Toda época se halla inmediata a Dios” Ranke contra Hegel.

<sup>563</sup> PR., p. 182

ha sido la historia de la humanidad— ha estado sometida a múltiples fuerzas y desarrollos, no es objeto de una evolución programada que vaya de lo imperfecto a lo perfecto. Por eso hace Jonas una llamada a cuidarse de aquellos “urgidores del final” que tomaban a su cargo la realización del fin de la historia.<sup>564</sup> Así pues, mientras el fin de la responsabilidad paterna esta prefigurado por la naturaleza del objeto y tiene una meta fijada que es la madurez, es decir, capacitar al sujeto para asumir responsabilidades; en cambio, el horizonte futuro de la responsabilidad política radica en garantizar que siga existiendo la libertad no impidiendo ni obstaculizando la fuente de libertad de la comunidad de la que habrán de salir los posibles candidatos a gobernantes.

“En pocas palabras, una responsabilidad de la política es atender a que siga siendo posible la política futura”<sup>565</sup>

Sin embargo, lo que tienen en común<sup>566</sup> ambos modelos de responsabilidad (paterna y política) es que poseen ciertas propiedades que completan a los otros tipos precedentes de responsabilidad y permiten ejemplificar el prototipo de responsabilidad, esto es, la responsabilidad del hombre por el hombre.

Esas propiedades comunes que caracterizan ambas formas de responsabilidad son tres: la *totalidad*, la *continuidad* y la referencia al *futuro*. Con el concepto de *totalidad* se quiere significar que ambas responsabilidades abarcan el ser total de sus objetos, en todos sus aspectos desde los puramente existenciales hasta los más elevados<sup>567</sup>; matizando que esto no quiere decir, que la responsabilidad paterna para con el hijo sea a perpetuidad, sino limitada en el espacio y tiempo, en aquello que cae bajo la esfera del poder-hacer, hasta que el hijo adquiera la autonomía suficiente y se haga cargo de sí mismo.

La *continuidad* deriva del carácter total de la responsabilidad, y significa que la responsabilidad no puede suspender su ejercicio<sup>568</sup>. Como responsabilidad total abarca al objeto en su historicidad. Así se desprende de sus palabras:

---

<sup>564</sup> PR., pp. 44-48 donde también habla de la responsabilidad del gobernante por el futuro, y que vendría a completar lo dicho en las pp.168 y ss.

<sup>565</sup> PR., p. 198, también en p. 182 El gobernante a diferencia del padre no es creador, sino en todo caso criatura de la comunidad cuya causa toma en sus manos. Apreciamos en esta forma de concebir la política una cierta concepción paternalista y poco deliberativa, supone colocar a los ciudadanos bajo la tutela y dependencia de los políticos.

<sup>566</sup> PR., pp. 88, 172-173

<sup>567</sup> PR., p. 177 “El objeto de la responsabilidad paterna es el niño como totalidad y en todas sus posibilidades, no sólo en sus necesidades inmediatas. Naturalmente, primero está lo corporal, que quizá sea incluso, al comienzo, lo único; pero después van añadiéndose más y más cosas, todas aquellas que en cualquier sentido caen bajo el concepto de *educación* (capacidades, comportamientos, relaciones carácter, conocimientos) cosas por las que hay que velar en la formación y que han de ser promovidas. Y junto a todo ello, si es posible, también la *felicidad*. En una palabra: lo que el cuidado paterno tiene a la vista *in toto* es el puro ser como tal y luego el mejor de esos entes. Pero esto es exactamente lo que Aristóteles dijo también de la *ratio essendi del Estado*: que vino a la existencia para que sea 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”

<sup>568</sup> “Ni el cuidado de los padres ni el del gobierno pueden tomarse vacaciones, pues la vida de su objeto continua ininterrumpidamente y renueva una y otra vez sus exigencias” Cfr., PR., p. 182

“La responsabilidad total ha de preguntarse siempre: ¿qué viene después?, ¿a dónde llevará?, ¿qué había antes?, ¿cómo encajar en el desarrollo total de esta existencia lo que ahora está sucediendo? En una palabra, la responsabilidad total tiene que proceder “históricamente” abarcar su objeto en su historicidad. Este es el sentido propio de lo que aquí designamos con el concepto de continuidad”<sup>569</sup>

Con la referencia al *futuro* la responsabilidad trasciende el presente y se hace inclusión del mañana en la preocupación de hoy, adquiriendo una dimensión y cualidad totalmente nuevas.

“Así pues, con respecto al horizonte trascendente de la responsabilidad, precisamente en su totalidad, no puede ser tanto determinante sino posibilitante (debe preparar el terreno y mantener abiertas las opciones). La propia apertura hacia el futuro más auténtico de la responsabilidad. El supremo cumplimiento, que ha de atreverse a cometer es la abdicación en pro de los derechos de los que todavía no son, cuyo llegar a ser ella protege [...] a la luz de tal amplitud que se trasciende a sí misma, se hace manifiesto que la responsabilidad no es otra cosa que el complemento moral de la naturaleza ontológica de nuestro ser temporal”<sup>570</sup>

Finalmente, inscrito en el horizonte del ser, no hay que perder de vista que el polo de referencia de la responsabilidad es el ser humano, que en su menesterosidad, vulnerabilidad, en su vinculación con todo lo vivo y en su inmanente capacidad de responsabilidad constituyen una de las claves de este paradigma. La relación de responsabilidad cabe considerarla desde dos planos: el poderoso y el vulnerable<sup>571</sup>. El padre transforma su poder sobre el hijo en una obligación, su poder personal se va a mudar en una gestión desinteresada, si esta transformación no se opera, la acción paterna deviene

---

<sup>569</sup> PR., p. 183 Y más adelante, añade, que “en la historicidad a través del tiempo hay una identidad que defender que es parte integrante de la responsabilidad colectiva”

<sup>570</sup> PR., p.184. De acuerdo con el prof. Fernando Rodríguez Genovés resulta muy cuestionable el recurso al paternalismo en Jonas, por entender que está lejos de un planteamiento ilustrado y democrático. Cfr., Rodríguez Genovés, Fernando, “Responsabilidad y temporalidad: ensayo de una ética del presente”, *Contrastes. Revista interdisciplinar de Filosofía*, vol. VII, 2002, p. 139. Otros autores han criticado la tendencia de Jonas a enfatizar, maximizar la responsabilidad, sin haber considerado suficientemente las estructuras contractuales e institucionales que podrían mediar entre los individuos, no considerar la posibilidad de una ética individual basada en la reciprocidad contractual, por el contrario la defensa de una responsabilidad basada sobre el peor pronóstico posible, asimétrica e hiperbólica puede tener un efecto desmovilizador, señala Ph. Corcuff. Por su parte, F. Ost deplora el rechazo de todo marco contractual, el tono pesimista de una ética que parece inscribirse dentro del marco de un “pecado original tecnológico”, y mediante el rechazo de la ética kantiana, de toda una tradición filosófica inadapata a la novedad. Denuncia así la paradójica situación en la que habría incurrido Jonas que, en su defensa de la moderación recurre a conceptos excesivos e hiperbólicos. Ver Corcuff, Ph., “De l’heuristique de la peur à l’éthique de l’inquiétude. Penser avec Jonas contre Jonas” en Ferenczi, Th., (ed) *De quoi sommes-nous responsables ?*, Éditions Le Monde, París, 1997, pp. 390-392 ; Ost, F., *La nature hors la loi. L’écologie à l’épreuve du droit*, La découverte, París, 1995, pp.284-288

<sup>571</sup> Riechmann, Jorge, *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnología*, Los libros de la catarata, Madrid, 2000, p. 173

En general, cabría decir parafraseando a Jonas que somos padres e hijos de nuestras acciones, somos lo que hacemos y hacemos lo que somos.

irresponsable. No hay que olvidar que todos hemos estado en el segundo plano, el hijo frente al padre, la generación actual frente a las pasadas. En general, sólo lo vivo, en su vulnerabilidad, menesterosidad y contingencia, pueden ser objeto de responsabilidad; y sólo los seres humanos en cuanto seres libres y racionales pueden ser sujetos de responsabilidad. En palabras de Jonas:

“La responsabilidad primordial del cuidado paterno es la *primera* que todo el *mundo* ha experimentado en sí mismo. En este paradigma fundamental se hace clara de la manera más convincente la vinculación de la responsabilidad a lo vivo. Sólo lo vivo, por tanto, en su menesterosidad e inseguridad – y, por principio, todo lo vivo--, puede ser en general objeto de responsabilidad, pero no por eso tiene ya que serlo: un ser viviente es sólo la primera condición de ello en el objeto. Pero la distinción característica del hombre – el hecho de que sólo él puede tener responsabilidad— significa a la vez que tiene *que* tenerla también por otros *iguales a él* (ellos mismos posibles sujetos de responsabilidad) y que, en una u otra relación, ya la tiene siempre: la capacidad de responsabilidad por alguien alguna vez (lo que no significa ejercerla y ni siquiera sentirla) es algo que pertenece tan indisociablemente al ser del hombre como que éste es en general capaz de responsabilidad”<sup>572</sup>

El ejercicio de la responsabilidad es relacional (como se desprende de su etimología), pero, de acuerdo con lo señalado por Adela Cortina, “no importan tanto las relaciones de simetría como la responsabilidad, que no es una relación legal, sino biológica: ante el recién nacido se sienten responsables los que tienen poder para protegerlo; ante algo que es bueno y, por tanto, debe ser, el que tiene el poder de conservarlo se siente avergonzado de su egoísmo si no lo hace. Siguiendo la tradición heideggeriana, el ser humano vive cuidándose de aquello que precisa cuidado, en este caso, de la Tierra y las especies vulnerables”<sup>573</sup>

#### **7.4- La expansión del sentido de la responsabilidad, más allá de una responsabilidad culpable**

Más allá de la responsabilidad culpable la concepción jonasiana se abre camino hacia un sentido amplio expandiendo el horizonte ético al futuro. Se hace necesario entrar en la consideración de los sentidos precedentes de la responsabilidad para valorar adecuadamente el original planteamiento jonasiano.

La historia de la palabra “responsabilidad” revela que su polisemia es fruto de una evolución en la que se han ido acumulando diversos sentidos sobre un

---

<sup>572</sup> PR., p. 173. También en CPF puede leerse “En la reflexión acerca de lo que significa ser un ser humano, cabe penetrar en principios últimos donde se podría encontrar un consenso de espíritus racionales y predispuestos a la responsabilidad. Y estamos predispuestos a ser responsables; el hombre es el único ser viviente que puede asumir responsabilidad ante aquello que hace, y con este *puede* ya es, de hecho, responsable.” p. 91

<sup>573</sup> Cortina, A., “Asumir responsabilidades globales: derechos y deberes de la humanidad” *Ideas*, nº 7, 2000.

mismo término desde diversas estructuras semánticas y diversos sistemas de pensamiento. Se trata de un concepto relativamente reciente, la palabra responsabilidad no aparece en las lenguas europeas hasta bien entrado el s. XVIII y será en el XIX donde alcanzará su verdadero desarrollo. En castellano el sustantivo abstracto “responsabilidad” como el adjetivo “responsable” son ambos posteriores a 1700. “Responsability” apareció en inglés en 1787 y en francés “responsabilité” son contemporáneas de la revolución industrial<sup>574</sup>. Refiere Paul Ricoeur<sup>575</sup>, la sorpresa y perplejidad que le causó comprobar los empleos contextuales contemporáneos del término responsabilidad. En principio el término parecía estar fijado en su uso jurídico clásico: en derecho civil, la responsabilidad se definía por la obligación de reparar el daño causado por culpa y en los casos que determine la ley. En derecho penal, por la obligación de soportar el castigo. Se puede pues, observar el lugar dado a la idea de obligación: obligación de reparar o de sufrir una pena. El responsable, quienquiera que sea, está sometido a esas obligaciones. En principio parecía bastante claro, sin embargo, este punto de claridad pronto se tornará confuso con una pléyade de usos del concepto “responsabilidad” más allá de los límites fijados en el ámbito jurídico. A lo que hay que unir que el adjetivo responsable arrastra consigo una diversidad de complementos: uno puede ser responsable de las consecuencias de los actos, responsable de los otros en la medida en que ellos dependen y están a nuestro cargo, y eventualmente incluso más allá de esta medida. En el extremo, uno puede ser responsable de todo y de todos. Con estos empleos difusos la referencia a la obligación no ha desaparecido, simplemente se ha sustituido por ciertos deberes, ciertas cargas, o compromisos. Dicho brevemente, se trata ahora de una obligación de hacer, que excede el marco de la mera reparación y de la punición.

La eclosión proseguía en todos los sentidos favoreciendo, algunas veces, significados azarosos aventados por la polisemia del verbo responder. No sólo

---

<sup>574</sup> Tal como apunta A Aguilera “la responsabilidad es un concepto tan moderno que no puede llevarse más allá del siglo XVIII, vinculado en primer lugar a lo político. Se hablaba en inglés de una responsabilidad política (aparece el término *responsability* en el *Federalist*, de 1787 escrita por el político americano Alexander Hamilton) por la que el gobierno constitucional debía dar cuenta ante los ciudadanos. Más tarde esa responsabilidad, que también apareció en disputas filosóficas sobre la libertad, como es el caso de Hume y Kant, se concretó como responsabilidad jurídica o legal. Es en el derecho donde recibe una precisión que puede ser el punto de partida para avanzar en lo filosófico” en Aguilera, A., “Responsabilidad negativa” en Cruz, M. y Aramayo, R., (coord.) *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*. Trotta, Madrid, 1999, p.116

<sup>575</sup> Véase el magnífico artículo de Ricoeur, Paul, “Le concept de responsabilité. Essai d’analyse sémantique” en *Esprit*, nº206, noviembre, 1994, pp. 28-49 Es importante observar el cambio producido en el objeto de la responsabilidad. Si en el plano jurídico se declaraba responsable al autor de los efectos de su acción y por medio de esos, de los daños causados. En el plano moral, es el otro, el prójimo quien se convierte en objeto de responsabilidad. Si bien es cierto, que este sentido no estaba ausente del derecho civil, que en los preceptos dedicados a la responsabilidad de los padres y tutores los hace responsables de los daños causados por quienes están a su cargo. En general, son responsables por los hechos de las personas o cosas que están bajo su custodia. Sin embargo, en el derecho civil es el daño objetivo el factor determinante de la responsabilidad, mientras que en el plano moral es el otro del que uno se hace cargo y del que se es responsable. La idea, según la cual, la persona que tiene la carga de la responsabilidad, lo es, en tanto que la cosa queda bajo su custodia o la cosa es entregada a los cuidados del agente. Esta idea va a conducir a una ampliación muy reseñable del sentido de la responsabilidad, que hace de lo frágil y de lo vulnerable un objeto directo de la responsabilidad.

cabe responder de..., sino también responder a una cuestión, a una llamada, a una conminación, etc. Pero eso no es todo. En el plano propiamente jurídico otra de las extensiones apunta a la responsabilidad que deriva del hacer del prójimo o del hecho de la cosa guardada – extensión del campo de aplicación más que del nivel de significación—. Tal es el estado de la cuestión: por un lado, cerrada la definición jurídica hasta principios del siglo XIX, y por otra parte, la ausencia de antecedentes filosóficos atestiguados del mismo nombre, surgen nuevos “candidatos”, que desplazan del centro de gravedad al plano de la filosofía moral, a la función estructurante ejercida hasta aquí por el concepto de responsabilidad tomado en su estricto sentido de reparar y obligación de sufrir una pena.

Este desbordamiento se muestra en la significación que en la filosofía moral recibe hoy el término responsabilidad. Hasta el punto de ocupar todo el terreno y convertirse en “principio” con Hans Jonas, y en buena medida también con E. Levinas; en quién podemos apreciar una novedosa inflexión, al señalar al “otro”, en vez del fuero interno, como sujeto que encarna la conminación moral y reclama nuestro proceder. Convirtiéndose el otro en fuente de exigencia moral, el “otro” promovido al rango de cuidado, en la medida en que la fragilidad y la vulnerabilidad constituyen la fuente misma de la conminación moral. A este desplazamiento del objeto de la responsabilidad, dirigido a partir de ahora hacia el otro vulnerable y, por generalización, hacia condición misma de la vulnerabilidad, se añade otro desplazamiento al anterior ofreciendo una nueva inflexión – que es la que encontramos en Jonas—. Se habla de una extensión ilimitada del alcance de la responsabilidad, la vulnerabilidad futura del hombre y del medio ambiente devienen en el punto focal del cuidado y precaución responsable.

Hay diversas procedencias de sus sentidos. El concepto, posiblemente, tenga un origen judeocristiano<sup>576</sup>, aunque es del campo jurídico desde donde ha pasado al ámbito político y moral. Etimológicamente deriva de “respondere”, que en su sentido más amplio *respondere* será responder a no importa que clase de cuestión o pregunta en el transcurso de un diálogo. Responder, desde

---

<sup>576</sup> Sugiere Carl Mitcham que en las tradiciones judeocristianas e islámicas la experiencia de una llamada de Dios a la que los hombres pueden responder, o bien rechazar era un asunto primordial. Y “dada esta referencia natural, junto con su incorporación regular en los ‘responsorios’ de la práctica litúrgica, lo más notable es que hasta hace poco, el término (responsabilidad) no haya desempeñado un serio papel en las tradiciones ético-religiosas” en Mitcham, C., *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 160. Como apunta M. Cruz la responsabilidad parece haber recuperado actualmente un cierto atractivo teórico, probablemente perdido por la asociación con el concepto judeocristiano de culpa. Muy gráficamente establece así la diferencia entre ambos conceptos: “si quisiéramos englobar en un solo dibujo – de trazo grueso, ciertamente— los diversos rasgos que separan ambos conceptos, tendríamos que referirnos a la verticalidad de uno frente a la horizontalidad del otro, al carácter necesariamente intersubjetivo, dialógico, de la responsabilidad, frente al posible solipsismo propiciado por la culpa – que, en ese sentido, propende más bien a la intrasubjetividad—. [...] la responsabilidad como nos recuerda la etimología del término, es estructuralmente intersubjetiva”. En Cruz, M, y Aramayo, R., (coords.) *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*. Trotta, Madrid, 1999, p. 15. Dos referencias más sobre el tema: Cruz, M., *¿A quien pertenece lo ocurrido?*, Taurus, Barcelona, 1995, en el epígrafe 7.3 “¿Responsabilidad o culpabilidad?” abunda sobre la necesidad de superar un planteamiento que funda sobre la culpa la responsabilidad. Victoria Camps en su libro *Virtudes Públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990<sup>2</sup> dedica el capítulo III, en concreto el epígrafe titulado “La responsabilidad sin culpa” a distinguir y matizar las diferencias entre ambos conceptos.

un punto de vista jurídico, es defender ante un tribunal un asunto, defender o justificar una acción de tal forma que se dé una respuesta a una acusación, y ello nos remite a la institución de derecho romano de la *sponsio*<sup>577</sup>. El *sponsor* como garante asumía sobre su propia persona los efectos del incumplimiento por parte del deudor. Obsérvese que en el origen de responder o ser responsable no implicaba, en absoluto, la idea de culpa. De ningún modo, el acto culpable estaba presupuesto en el deudor romano, se debe responder ante los acreedores de una obligación o exigencia que es de justicia, pero no culpable. Responder a una exigencia de justicia es lo que fundamenta originariamente el hecho de ser responsable<sup>578</sup>.

Pero más allá del campo semántico del verbo responder, de lo que se trata, no es tanto de responder a, o responder de, sino de buscar un concepto fundamentador. En la imputación reside esa relación primitiva con relación a la cual, la obligación de reparar o sufrir una pena constituían una obligación derivada o complementaria que puede designarse bajo el término genérico de retribución. Esta referencia no deja de ser interesante en la medida en que aparece la idea de rendir cuentas, idea que ocupará un lugar central en la estructura conceptual de la imputación, cuyo empleo ha podido jugar un papel en la evolución del término responsabilidad. Imputar una acción a alguien es atribuírsela como su verdadero autor, ponerla, por así decir, en su cuenta de resultados y tenerle por responsable. Conviene destacar como aparece claramente la derivación que conduce de atribuir a retribuir. Atribuir es señalar a alguien como verdadero autor de una acción.

La metáfora de la contabilidad, del libro de cuentas – poner la acción en la cuenta de alguien como su autor --- resulta extraordinariamente interesante si tenemos consideramos la evolución posterior del concepto. La idea de la contabilidad no es del todo ajena al juicio de imputación, sobre todo si tenemos en cuenta que el verbo latino *putare* implica calcular, computar, sugiere la idea de una extraña contabilidad moral de méritos y debilidades, como un libro de contabilidad con dos entradas: haber y debe, ingresos y gastos, con vistas a una especie de balance negativo o positivo. A su manera, esta contabilidad particular sugiere la idea de una suerte de balance moral, de recuento de deudas y eventualmente de méritos. Se recordaría así, a las figuras semi-míticas del gran libro de deudas: libro de la vida y de la muerte. Es a partir de esta metáfora como se reúne la idea en apariencia banal de rendir cuentas con aquella otra de rendir cuentas en el sentido de relacionar.

---

<sup>577</sup> Se trata de “un negocio solemne de carácter promisorio, integrado por una pregunta y una respuesta (*interrogatio-responsio*). Los juristas refieren la primitiva aplicación de la *sponsio* a los votos o promesa de futuro matrimonio y a los tratados internacionales. Según la tesis más aceptada, la *sponsio* había sido originariamente un procedimiento de caución. *Sponsor* no era deudor, sino el garante; o sea, el que asumía sobre su propia persona los efectos del incumplimiento por parte del deudor. Según esta teoría, partiendo de esta originaria función de garantía, la forma *verbis* había llegado a ser utilizada después como un modo general de vinculación contractual del deudor” “La *obligatio verbis* se fundamenta en la pronunciación de los *verba* de la *interrogatio* y de la *responsio*: « ¿Prometes darme ciento? Prometo». En el derecho clásico se afirma este principio del valor vinculatorio de las palabras.” García Garrido, Manuel J., *Diccionario de Jurisprudencia romana*. Dickinson, Madrid, 1998<sup>3</sup> p. 331

<sup>578</sup> Véase, Ricoeur, Paul, “Le concept de responsabilité. Essai d’analyse sémantique” en *Esprit*, n°206, novembre, 1994, pp. 28-49.

Es decir examen final de recuento de la vida conforme a ese extraño dossier-balance. Jonas recurría al “libro de la vida” en el que se anotan nuestros nombres según hayan sido nuestros méritos<sup>579</sup> Sobre esta metáfora de la contabilidad se han producido las tentativas más firmes de asentar conceptualmente el término imputación.

Otra referencia al derecho romano donde se aprecia el tratamiento del ser responsable es el régimen de reparación de daños. Dentro del sistema jurídico romano existía un sistema de reparación o represión de delitos, civiles o penales, en el que resulta interesante prestar atención a la causa por la que se determina el ser responsable. La máxima moderna “no hay responsabilidad sin culpa” era ajena al derecho clásico. El *leit-motiv* del régimen romano de reparación de daños no es la culpa, sino la defensa de una justa distribución o reparto equitativo. La justicia como equilibrio (que simbólicamente se representa con una ‘balanza’), como restauración de un orden alterado es la imagen que subyace a este planteamiento. Cuando se produce una ruptura de ese equilibrio, un perjuicio contra el derecho, entonces entra en juego la “justicia” como “correctivo” cuya función es reducir el desequilibrio.<sup>580</sup> Pese a todo, esto no quiere decir que en el derecho romano no haya ninguna consideración a la culpa. La culpa ocupaba, ciertamente, un lugar importante en los asuntos criminales, como no podía ser de otro modo, puesto que el derecho penal se ocupa de los delitos. Tiene un claro papel sancionador. Sin embargo, la culpa ganó la esfera que se dice hoy civil, del daño injusto, *danum injuria datum*, regido por la ley Aquilia, la cual tipificaba el delito daño injustamente causado.<sup>581</sup>

En general, podemos afirmar que la doctrina clásica difiere de la moderna, al menos, en que la culpa no es la causa de la obligación (civil, contractual ni penal). La verdadera causa esencial de la obligación es casi siempre el desorden roto en una relación de varias personas que provoca la reacción de la justicia, correctiva y reparadora. Incluso seguido de daño, la culpa no es más suficiente para determinar al responsable. Era necesario tener en cuenta otros factores: la especie del daño cometido, la víctima, la naturaleza del asunto en cuestión, etc. La culpa no era más que una condición necesaria

---

<sup>579</sup> Remitimos al lector al apartado de este trabajo intitulado: “la inmortalidad de las acciones humanas y la responsabilidad como principio metafísico”.

<sup>580</sup> Así, uno está obligado a devolver la cosa que tomó prestada no tanto porque sea culpable, sino más bien, por tratarse de un exigencia de justicia. Desde esta perspectiva poco importa que el desorden a corregir sea o no precedido por una culpa. Un valor puede ser desplazado de un patrimonio a otro: o bien, por un delito que soporta la víctima o por un contrato deliberado. Entre ambas situaciones hay una diferencia esencial: por ejemplo, que alguien haya tomado prestado mi coche, porque yo se lo hubiere prestado, o por error, o como resultado de un acuerdo; pero en cualquier caso no modificaría vuestra obligación. La obligación nace de la cosa misma. Tanto en el caso del delito como del contrato real la responsabilidad tiene por causa un estado de cosas objetivo, la perturbación de un orden que debe restablecerse.

<sup>581</sup> La ley Aquilia de *damno* “requería la concurrencia de tres elementos: la injusticia (iniuria): acción contraria al derecho. Por ello excluye de la ley el que obra en legítima defensa o estado de necesidad. La culpa o conducta negligente del que causa el daño. [...] El daño (*damnum*), o pérdida o disminución patrimonial que se sufre por culpa de otro. Debía existir una relación causal entre el daño y la acción.” García Garrido, Manuel J., *Diccionario de Jurisprudencia romana*. Dykinson, Madrid, 1998<sup>3</sup> p. 217

pero no suficiente. Tanto en el caso del delito como del contrato real la responsabilidad tiene por causa un estado de cosas objetivo, un hecho antijurídico, la perturbación de un orden que debe restablecerse.

Pero veamos qué ha ocurrido en la modernidad para que la culpa sea tan determinante de la responsabilidad. La captación de la palabra "responsable" en el discurso de la moral cristiana ha seguido un itinerario comparable al de otros términos, tales como persona, obligación, contrato. Al pasar a otro tipo de discurso cambió su sentido cargándose de nuevas resonancias que van a repercutir en el discurso y concepción moderna. Como sugiere Michel Villey<sup>582</sup> en el discurso de la moral cristiana la palabra "responsable" ha transitado bajo la metáfora del juicio de Dios, y la culpa quedó vinculada a la idea de responsabilidad. Nuestra conducta será juzgada, el incumplimiento de los preceptos divinos lleva aparejada una sanción. El acto culpable se convierte en la causa de la responsabilidad y sólo puede haber responsabilidad, entendida como culpa, respecto de las acciones ya realizadas en nuestro peregrinar terrenal. Con el discurso teológico medieval se produce una identificación de la responsabilidad con la culpa, se acentúa un tratamiento más solipsista como si la responsabilidad fuese un asunto que únicamente tuviera que ver con el sujeto y su interiorización de la normas divinas. Se generan las bases para una antropología de la sumisión sobre la noción de culpa, ésta se concibe para ligar al sujeto a una instancia superior de la que se le hace depender (Dios, Pueblo, Ser, Otro) y que le apremia de por vida con una condenación o salvación.

Quizás, fue Nietzsche quien expresó con mayor contundencia el papel de la responsabilidad en la moral cristiana; en lo que llamó el "complot del cristianismo" por el que primero se nos hace libres para convertirnos en responsables por ser culpables. "Los teólogos, para su existencia, apelan continuamente al orden moral del mundo, de ese modo nos hacen libres, responsables. Pero de ese modo infectan la inocencia del devenir por medio del castigo y de la culpa" Para pecar y ser objeto de las ira divina hemos de estar previamente capacitados moralmente; es decir, libres. Pues, la responsabilidad sólo es posible si el hombre es libre y esto, a su vez, es posible porque al hombre y al mundo se le han hecho previamente "culpables"<sup>583</sup>.

Con el proceso de secularización o emancipación de la tutela religiosa experimentado durante la modernidad pasamos de la ley moral revelada por Dios a la ley "natural" inscrita en la conciencia de los hombres, hasta los imperativos de la razón, para finalmente llegar a que el hombre se forje autónomamente sus imperativos. Así pues, de cifrar el fundamento de la responsabilidad en la ruptura de un estado de cosas objetivo, en un hecho antijurídico, tal como establecía el derecho romano; pasamos ahora a ser responsables ante nuestro foro interno, o ante la sociedad o los tiempos futuros (sustitutos de Dios). Ahora para que un hombre sea responsable sus actos deben estar guiados por un sentido que le dé consistencia a su libertad,

---

<sup>582</sup> Villey, Michel, "Esquisse historique sur le mot responsable", en *La responsabilité, Archives de philosophie du droit*, n° 22, éditions Sirey, París, 1977, pp. 45-59

<sup>583</sup> Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1972, p. 69

se trata de construirse como sujeto moral. De esta forma el campo de la ética va a coincidir con el de la responsabilidad. Como dice J. Henriot la responsabilidad aparece como la situación de un agente consciente con relación a sus actos que él realmente ha querido.<sup>584</sup> El sentido moderno de “responsable” ha sido tomado de la teología o de la filosofía moral. En el derecho la responsabilidad se identifica más con la imputabilidad; “si se niega la identidad entre la responsabilidad e imputabilidad, como se percibe en algunos pasos de la teoría del derecho actual, se muestra un concepto de deber que no es el de mera obligación o cumplimiento de un cierto orden (moral, social o natural). Aparece un concepto de deber más antiguo, que se conecta con el concepto de *officium*. Un deber que entendido como algo más que imputabilidad, un deber que tiene que ver con el oficio, con el cargo que uno ocupa y del que uno se hace cargo”<sup>585</sup>. La idea de responsabilidad entendida desde la óptica de la moral va a reemplazar el *leit-motiv* antiguo de la justicia. La discusión deja de gravitar sobre la justicia como un equilibrio roto para centrarse sobre los sujetos, que bajo la apariencia de hacerlos más autónomos y autosuficientes, y por medio del mecanismo de la culpa – constituyente de la responsabilidad— los convertiría en sujetos sometidos y dóciles.

Otro ejemplo de la moralización del derecho y vinculación culpa-responsabilidad lo encontramos en la regla de origen judeo-cristiano que ordena que cada uno debe cumplir con sus promesas; y que sirve de axioma al derecho de los contratos (*pacta sum servanda*). Según esta otra regla de la moral tomista, cada uno de nosotros vendría obligado a reparar los daños que por su culpa se causaren a un tercero<sup>586</sup>. Ésta tuvo mayor trascendencia para el tema de la responsabilidad. Grocius uno de los fundadores de la filosofía de derecho natural, mencionaba como uno de los axiomas del derecho: la obligación que cada uno tiene de reparar el daño que por su culpa se causare a un tercero. Ahora bien, debido a los numerosos casos de responsabilidad sin culpa surgió la necesidad una nueva noción de responsabilidad no vinculada a la culpa; y en la que han tenido que ver múltiples circunstancias, políticas, económicas que no son sólo fruto de la revolución industrial; y en las que cabría apreciar ciertos antecedentes del derecho romano (según el cual, el daño producido, con independencia del sujeto culpable, suponía una injusticia, una ruptura de un orden o equilibrio que obligaba a que éste se restableciera, sobre ese orden roto dimana la idea de responsabilidad).

---

<sup>584</sup> Henriot, J., Note sur la date et les sens de l'apparition du mot « responsabilité », en *La responsabilité, Archives de philosophie du droit*, n° 22, éditions Sirey, París, 1977, pp 59-63

<sup>585</sup> Aguilera, A., “Responsabilidad negativa” en Cruz, M. y Aramayo, R., (cood) *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*. Trotta, Madrid, 1999, p. 117

<sup>586</sup> Esta regla parece excluir que tengamos que preocuparnos de la desdicha o mal ajeno si no procede de nuestro hacer efectivo. Una regla de dudosa calidad moral y excelente coartada para el liberalismo, pues sólo prescribe remediar el daño que por su culpa se causare a otra persona, pero no aportaría solución algunas para situaciones como el hambre en el mundo; nadie parece haberla causado, sin embargo, es un clamor de justicia que habría que remediar. Por eso la responsabilidad no es sólo de lo que efectivamente hacemos sino, que en ciertas ocasiones, también, incluye lo que dejamos de hacer.

Las transformaciones que ha sufrido el concepto de responsabilidad se inscriben en el ámbito jurídico, y por otra parte, en el ámbito moral, yendo éstas más allá de los límites del derecho. La evolución de la idea de responsabilidad ha transitado por el camino de sustituir el principio de *no hay responsabilidad sin culpa* por otros principios y valores como la solidaridad, la seguridad y la cobertura de riesgos; predominando así una despenalización de la responsabilidad civil, la cual implica también una desculpabilización. Pero la cuestión crucial que aquí se plantea es si este proceso de despenalización y desculpabilización puede llevarse hasta su extremo, es decir, si la sustitución de la idea de riesgo por la idea de culpa no conduciría paradójicamente a una total desresponsabilización de la acción. Lo cierto es que se ha producido un desplazamiento, que hasta hace poco, recaía sobre el autor presunto de los daños hacia la víctima que ha sufrido el daño que exige reparación o indemnización.

En este contexto cabría entender el surgimiento, en nuestros días, del sistema normativo de la prevención de riesgos laborales<sup>587</sup> como expresión, entre otras, de la necesidad de un sistema de asegurar y proteger ante el riesgo de las actividades laborales realizadas en las empresas que permitiera de una manera eficaz la reparación o indemnización en ausencia de un comportamiento culpable. La idea de responsabilidad sin culpa nacía de estas situaciones en las que un daño sufrido abría la puerta a un derecho a ser reparado o indemnizado y ello, en ausencia de toda culpa probada. Si desde el punto de vista jurídico era la seguridad y el reparto de riesgos los valores protegidos, desde el punto de vista moral será la solidaridad el valor exaltado. Así, Hans Jonas construirá parte de su reflexión sobre la responsabilidad, evocando la novedosa y radical extensión de la acción tecnológica y de la esfera de los riesgos a escala planetaria, los cuales pueden afectar a la vulnerabilidad de la naturaleza y las generaciones futuras, y al deber de solidaridad para con ellas.

Hans Jonas recurre por vía de ejemplo a ilustrar la idea de que la responsabilidad puede estar libre de toda culpa:

“El famoso clavo que faltaba en la herradura del caballo no hace realmente responsable al obrero que trabajaba en la fragua de la batalla perdida ni de la pérdida del reino. Pero el cliente directo, el jinete que cabalgaba el caballo, él sí tendría seguramente derecho a exigir una indemnización al dueño de la fragua, el cual es

---

<sup>587</sup> En un interesante artículo F. Ewald describe las principales formas que se han dado, desde el s. XIX al s. XX, de hacer frente a la incertidumbre que generan los riesgos. Su procedimiento consiste en relacionar la noción de incertidumbre con las de responsabilidad y prudencia, articulándolo en la sucesión de tres paradigmas: provisión, preventivo y precaución. Los riesgos y accidentes laborales van a contribuir a poner de manifiesto que la responsabilidad ya no incumbe necesariamente al que comete una falta sino que es imputada a la colectividad (a la empresa donde el accidente de trabajo ha tenido lugar, por ejemplo) en el marco de una reparación social del riesgo. La responsabilidad no representa ya la cualidad de un sujeto sino la consecuencia de un hecho social. La prevención y precaución consagran la solidaridad entre los miembros de una sociedad para hacer frente a los riesgos reconociendo el derecho a indemnización aun no mediando una relación causa-efecto ni certeza sobre las consecuencias de la acción. En Ewald, F., “Le retour du malin génie. Esquisse d’une philosophie de la précaution” en Guéry F., y Lepage C, *La politique de précaution*, PUF, Paris, 2000, pp. 99-126

«responsable» de la negligencia de su obrero, aunque el mismo no le alcance el reproche. La negligencia del obrero es lo único que en todo caso cabe llamar moralmente culpable, y eso en grado mínimo. Pero este ejemplo (como el ejemplo, que se repite a diario, de que los padres sean hechos responsables legales de sus hijos) muestra que la responsabilidad obligada a pagar los daños puede estar libre de toda culpa”<sup>588</sup>

Así pues, no se debe identificar responsabilidad con culpa, (a excepción de la responsabilidad penal donde la culpabilidad, en algunas de sus variantes, es un elemento constitutivo). “En la medida en que responsable es aquel – o aquella instancia—que se hace cargo de la reparación de los daños causados, la generalización de ese mecanismo informa de un cambio de actitud colectiva. Un cambio que podría sintetizarse así: a partir de un cierto momento de desarrollo de las sociedades modernas se asume que con independencia de quién pueda ser el culpable, cualquier mal debe ser reparado. No es obvia ni trivial esta nueva actitud. Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, los hombres tendían a reaccionar ante el dolor, la catástrofe o la injusticia en una clave de resignación de fatalidad que, en el mejor de los casos, posponía a una vida ultraterrena la reparación de los sufrimientos padecidos en esta. Hoy hemos incorporado a nuestra mentalidad, a nuestro sentido común, algo tal vez más importante aun que el principio de que el delito no debe quedar impune, y es la idea de que el mal (aunque sea el mal *natural*, por decirlo a la vieja manera, esto es, aquel sin responsable personal alguno posible) debe ser subsanado”<sup>589</sup>. El moderno concepto de responsabilidad es indisociable de los procedimientos políticos democráticos y de la constitución de un estado social y de derecho, en el cual la responsabilidad se convierte en un principio esencial.

Una responsabilidad no culpable debiera servir para que los individuos asuman y no se desentiendan de una situación que reclama su actuar, así pues, seríamos responsables no sólo de lo que hayamos hecho, sino también, de cuanto no hagamos para impedir el deterioro del hábitat humano. Una responsabilidad que coloca su énfasis sobre la decisión y no tanto sobre el resultado de la acción.<sup>590</sup> En la decisión se manifiesta nuestra condición de seres

---

<sup>588</sup> PR., p. 161

<sup>589</sup> Cruz, M. y Aramayo, R., (coord.) *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*. Trotta, Madrid, 1999, pp. 13-14

<sup>590</sup> Tal como Manuel Cruz señala “probablemente lo peor de la identificación culpa/responsabilidad, y de la identificación de ambas con la reparación de los daños causados, sea la elisión que lleva a cabo del elemento que importa y, más allá, el olvido de la instancia que carga de sentido al proceso por entero. Es lógico que resulte irrelevante quien se haga cargo de esa responsabilidad meramente reparadora: lo único que importa en tal caso es el resultado. Pero no se puede decir lo mismo respecto a la decisión. El que abdica de su capacidad de decidir está abdicando de algo fundamental, constituyente. Quede claro: estos adjetivos no dependen de aquello de lo que se trate, sino de quién se trata. Aunque no se apueste nada, el jugador siempre se pone en juego, incluso cuando juega al extraño juego de perder. Es su propio ser – porqué el mismo lo ha puesto— en cuestión. La decisión es el gesto en el que nos apropiamos simbólicamente del futuro [...] no de otra es de lo que estamos condenados a responder” Cruz, M., *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*. Paidós, Barcelona, 1999, p. 76 Véase también del mismo autor, *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia*. Anagrama, Barcelona, 2005, pp. 100 y ss.

libres por la que asumimos el compromiso de qué nos hacemos cargo y decidimos qué se ha de cuidar.

Finalmente, a modo de conclusión, y por lo que a nuestro tema se refiere, y si queremos comprender el sentido genuino de la responsabilidad en la obra de Jonas se hace necesario replantear el nudo culpa-responsabilidad para posibilitar otros sentidos más extensos de la misma; pues la irresponsabilidad siempre será culpable. La responsabilidad entendida como imputación culpable sólo cabe predicarla respecto de acciones ya realizadas. La culpa remite al pasado y hace impensable una responsabilidad de cara al futuro como pretende Jonas. Su ética de la responsabilidad no trata tanto de hacernos responsables de nuestros actos pasados, no es mera imputabilidad, no se trata de sentirnos primariamente responsables de nuestros actos y sus consecuencias, sino más bien de la responsabilidad de lo por hacer con vistas al futuro<sup>591</sup>. Se trata de una situación – el deterioro del hábitat humano, la vulnerabilidad de la naturaleza, el futuro no siempre asegurado de la humanidad— que reclama nuestra acción, ya no es tanto lo que hayamos hecho sino lo que tenemos que hacer para impedir el deterioro creciente del hábitat humano.

#### 7.5.- El “efecto mariposa” de las acciones humanas

La responsabilidad, según Jonas, está en función del poder, y éste se concibe como la capacidad de liberar efectos en el mundo cuyas consecuencias futuras no alcanzamos muchas veces a ver. Pertenece a la esencia misma de la acción producir efectos que muchas veces nos sobrepasan, incluso se vuelven imprevisibles e incalculables. “Toda acción --decía H. Arendt-- se presenta como el inicio de una cadena de acontecimientos, caracterizada por ser impredecible en sus consecuencias, ilimitada en sus resultados e irreversible”, y en otro momento afirma: “la acción humana desarrolla consecuencias hasta el infinito”<sup>592</sup>. Podría considerarse el principio de responsabilidad como el desarrollo ético más plausible para la concepción arendtiana de la acción.

---

<sup>591</sup> “La responsabilidad no es mera imputabilidad, responsabilidad significa en primer termino que unos hechos sean atribuibles a un individuo o colectividad, sino que ha de entenderse como la capacidad de responder a los desafíos del presente mirando al futuro. Construir una ética desde la responsabilidad es buscar respuesta a nuestros problemas sabiendo que en ella se juegan también las condiciones de vida de gentes que todavía no están, y también de un mundo que todavía no es” Martínez Real, Javier, “Claves de razón práctica: ética, solidaridad, derechos humanos” dirección electrónica: <http://www.dominicos.org/veritas/pushveritas/c1-3.htm>

<sup>592</sup> Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993. pp. 250-266 Por su parte, Cruz, M., *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*. Paidós, Barcelona, 1999, en la p. 42 insinúa una interesante línea de investigación: los análisis de H. Arendt sobre la acción podrían interpretarse como el fundamento ontológico-antropológico ausente en la propuesta ética jonasiana. Ambos planteamientos parecen coincidir en que la acción es indisoluble de la responsabilidad. Jonas comentando la teoría de la acción de Arendt como nuevo comienzo ligado a la natalidad del agente, precisa que ese privilegio, esa radical novedad e imprevisibilidad que se introduce en el mundo con el nacimiento, “ese privilegio tiene un doble filo puesto que constituye la causa no sólo del esplendor sino también del peligro de los asuntos humanos”. En “Agir, connaître, penser. Contribution à l’œuvre philosophique de Hannah Arendt” en Hans Jonas, *Entre le néant e l'éternité*, trad. Sylvie Courtine-Denamy. Precedido de Hans Jonas— Hannah Arendt. *Historie d’une complémentarité* de Sylvie Courtine-Denamy, (Le extrême contemporain), Belin, París, 1996, p. 90

La extensión espacial y temporal de los efectos de nuestras acciones en un mundo en el que interactúan otros individuos con sus propias acciones, cada una de ellas a su vez inicio de otras cadenas causales con las que se entrecruzan, todo ello hace que la acción se torne laberíntica. De manera que la conexión de la acción con las consecuencias de nuestros actos se nos escapa cada vez más. Los cursos de acción escapan a nuestro control y poco tienen que ver con las decisiones y razones que inicialmente los motivaron. Los nexos causales entre la acción y sus consecuencias se hacen complejos por lo que resulta difícil establecer la responsabilidad moral. El sentimiento de responsabilidad parece diluirse en ese complejo enmarañamiento de cadenas causales.<sup>593</sup> Jonas subraya cómo hoy la técnica moderna ha propiciado unas acciones de una magnitud y calado inimaginables, cuyas consecuencias se extienden espacial y temporalmente mucho más que antaño. Así tal como señala el profesor Daniel Innerarity “a esta situación se corresponde también el hecho de que el círculo de los efectos políticos de nuestras acciones sea más amplio que el círculo de lo que sería moral o jurídicamente sancionable. La política maneja unas dimensiones que la sitúan, en cierto sentido, más allá de la responsabilidad tradicional. Los sujetos individuales y las instituciones no pueden hacerse responsables de las catástrofes de acuerdo con el modelo de las responsabilidades jurídicas tradicionales. Se denomina “incrementalismo” al hecho de que no es posible identificar determinadas consecuencias de nuestras acciones – especialmente los daños ecológicos—como resultado de determinadas acciones singulares y de sus sujetos. Se trata de una suma de efectos de innumerables acciones de múltiples sujetos”<sup>594</sup>

Por tanto, de acuerdo con Jonas, hasta ahora, cuando se hablaba de la acción, se hacía a la luz de unos supuestos que partían del alcance limitado de la acción humana y, por tanto, la responsabilidad humana también lo era. Sin

---

<sup>593</sup> Concha Roldán, investigadora en el Instituto de Filosofía del CSIC, refiere como las acciones irrumpen en el mundo trabándose con otros cursos de acción, interactuando con otros individuos, formando cadenas imprevisibles de acontecimientos. La responsabilidad moral parece diluirse en un mar de contingencias. Mediante el siguiente ejemplo ilustra las consecuencias no deseadas o no previstas de la acción, lo que ella denomina “efecto boomerang”. “Supongamos que alguien socorre con una limosna a un indigente que pide en el metro; en principio, podemos pensar, una buena acción; el alma caritativa regresa a su casa con buena conciencia y el mendigo se dirige a comprar con el dinero una botella de ginebra que en pocos minutos despierta el alcoholismo que padece, ocasionando que camine haciendo eses por la gran ciudad y que se cruce delante de un coche en la calzada cuyo conductor pierde el control e invade la acera atropellando a una señora y al niño que llevaba en brazos. El conductor se presenta como responsable inmediato del atropello, por no haber tenido reflejos ante el imprevisto del mendigo borracho que se le cruzó (puede que incluso fuera demasiado deprisa o que hubiera tomado una copa de más), pero ¿qué ocurre con el alma caritativa de nuestra historia?, ¿no sería co-responsable de lo ocurrido aún sin haberlo previsto? No parece que del hecho del dinero dado considerado como una causa pueda deducirse *a priori* un atropello como efecto, sino que más bien tendemos a considerar a partir de ese momento al mendigo responsable de sus actos (al menos antes de emborracharse). A lo sumo, podría acusarse a nuestra alma caritativa de ingenua. Pero —como subraya Jonas— no puede responsabilizarse a todos los ingenuos, negligentes o torpes más que muy débilmente de las consecuencias de sus acciones. Además, supongamos por un momento que ante la solicitud del mendigo, el viajero del metro se niega a darle una limosna y entonces este saca una navaja agrediendo al viajero en cuestión y a otros dos ocupantes del vagón que pilló por medio. ¿Acaso es responsable el viajero de no haber previsto lo imprevisto —valga la redundancia— de la reacción del mendigo?” Roldán C., “Razones y propósitos. El efecto boomerang de las acciones”, en Cruz, M. y Aramayo, R., (coord.) *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*. Trotta, Madrid, 1999, p. 54, 52-53

<sup>594</sup> Innerarity, Daniel, *La sociedad invisible*, Espasa-Calpe, Madrid, 2004, p. 171

embargo, el extraordinario desarrollo tecnológico ha modificado la naturaleza de la acción humana; y justamente esa transformación de la acción humana hace necesaria un cambio en el paradigma ético y una ampliación del sentido de la responsabilidad<sup>595</sup>.

#### 7.6.- Sentido estricto y sentido amplio de la responsabilidad

Lo que en el fondo se está planteando al expandir el concepto de responsabilidad es si el agente (individual o colectivo) tiene que hacerse cargo o asumir esa dimensión contingente de su actuar, esas consecuencias no deseadas o aquellas que escapan a su control. Es decir, ¿dónde situar los límites de las “cadenas causales por libertad” (Kant)?; ¿se puede ser responsable de todo lo que suceda a partir de la acción inicial, incluso de aquellos cursos de acción desencadenados y no previstos?, o en términos jonsonianos ¿cabe hablar de responsabilidad de cara al futuro?

Pasaremos, en primer lugar, a exponer las condiciones del sentido estricto que debe reunir una acción para que un agente sea considerado responsable; y en segundo lugar, abordaremos el sentido amplio de la responsabilidad.

##### 7.6.1.- Condiciones del sentido estricto de la responsabilidad

Tradicionalmente se dice que un agente es responsable si se dan las siguientes condiciones: en primer lugar, la capacidad de actuar libremente, conocimiento, voluntad o intencionalidad respecto a un acto son imprescindibles para ser considerado responsable. Debe darse una conexión entre el acto y el sujeto, si no hay acto humano es ociosa toda consideración ulterior, no tiene sentido plantear la responsabilidad por un acontecimiento inevitable, sujeto a las leyes de la causalidad física-natural. Para que podamos hablar de imputabilidad moral es necesaria la capacidad de actuar libremente. La libertad como capacidad de elegir entre diversas posibilidades es una condición imprescindible. En este sentido los actos humanos son distintos de lo que acaece o pasa, en cuanto son realizados voluntariamente y dirigidos a un fin elegido por el agente. Sólo los seres libres pueden ser responsables. En segundo lugar, la deliberación por parte del agente, que pueda prever las consecuencias de sus actos, aunque la ignorancia o negligencia no exonera de responsabilidad. La deliberación remite la responsabilidad moral a los actos voluntarios e intencionales<sup>596</sup>. En tercer lugar, la imputabilidad sería insuficiente si no se da la *realización material de la acción*, pues de los meros deseos e intenciones no cabe atribución de

---

<sup>595</sup> Este aspecto ha sido tratado en el epígrafe 4.5.- *el carácter modificado de la acción humana y la necesidad de una ética que la explique; por lo que no abundaré más sobre ello.*

<sup>596</sup> Mientras la voluntariedad e intencionalidad de la acción es necesaria para la imputación moral, no lo es tanto para la responsabilidad jurídica más polarizada hacia las consecuencias de la acción. Por ejemplo, quien sin querer empuja una maceta de su balcón y esta cae en la cabeza de un transeúnte ocasionándole la muerte. Desde un punto de vista jurídico se calificaría de “homicidio accidental” y el causante de la muerte podrá sentirse culpable, pero, estrictamente hablando, no es moralmente responsable de esa muerte. Cfr. Roldán, C., Roldán C., “Razones y propósitos. El efecto boomerang de las acciones”, en Cruz, M. y Aramayo, R., (coord.) *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*. Trotta, Madrid, 1999, p. 56

responsabilidad siendo necesario que estos asomen al mundo de los hechos. Pero, no sólo atribuimos responsabilidad a quien causa una acción, sino también, a quien puede prever consecuencias dañinas y no interviene para evitarlas (omisión del deber de socorro). En cuarto lugar, debe darse una conexión causal entre el agente y el acto. Para que pueda atribuirse responsabilidad debe darse un nexo que vincule inequívocamente las consecuencias de la acción al agente. No sólo que el agente actúe, ya sea por acción u omisión sino la patencia de nexos causales es crucial para poder atribuir responsabilidad<sup>597</sup>.

Sin embargo, existen determinadas circunstancias que hacen difícil, cuando no imposible establecer dicho nexo causal, sobre todo cuando una distancia temporal o espacial impide la conexión entre el agente y la consecuencia de su acción. Así lo expresa Jonas indicando que, si bien los efectos de una acción concreta, en un horizonte cercano, pueden calcularse más o menos hipotéticamente, en cambio, la consideración de sus efectos a largo plazo resulta más complicada:

“en un horizonte más amplio, en el que el poder efectivo de lo que ahora se ha puesto en marcha lleva a magnitudes acumulativas de la interacción recíproca con todos los elementos de la condición humana. A causa de las numerosas incógnitas que aparecen en el cálculo, sobre esas magnitudes no es posible obtener ya nada concluyente”<sup>598</sup>.

Pero la atribución de responsabilidad no sólo es problemática por las consecuencias futuras, tal como estima Jonas; también la consideración del pasado puede ser problemática, sobre todo, si se trata de un pasado remoto en el que para formular un enunciado de responsabilidad ampliado hacia el pasado se hace necesaria la reconstrucción de las cadenas de acciones y omisiones que hubieran tenido lugar<sup>599</sup>.

---

<sup>597</sup> Como señala Carlos Thiebaut, esa “patencia de nexos causales entre lo que podría hacerse y se hizo o, por el contrario, entre lo que podía hacerse y no se hizo. Esa patencia de nexos causales apunta, por tanto, a la capacidad de determinar respecto de un agente conexiones entre lo que hace, o puede hacer, y los efectos que de ello se derivan.” Cfr. Thiebaut, C., “Responsabilidades cosmopolitas” en *La balsa de Medusa*, n.º, 48, 1998, p.7 A juicio de este autor estas serían las condiciones para atribuir responsabilidad: “Entendemos que alguien es responsable de una acción (o tipo de acciones) y de sus efectos o de un estado de cosas si, a) lo causó de manera directa (condición de interacción); b) si aquello que se causó puede juzgarse, a la luz de algún principio o norma, como relevante para el juicio que emitimos (por ejemplo si es responsabilidad jurídica o si es responsabilidad moral) (condición normativa); y c) si el agente quiso causarlo o no pudo evitar hacerlo (condición de sujeto).” Op., cit., p. 6

<sup>598</sup> PR., pp.199-200

<sup>599</sup> Garzón Valdés, E., “Los enunciados de responsabilidad” en Cruz, M. y Aramayo, R., (coord.) *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*. Trotta, Madrid, 1999, p.189

Concha Roldán considera que las dudas para la atribución causal de la acción se presentan en dos circunstancias determinadas: a) el la acción colectiva, cuando varios agentes llevan a cabo la acción, por ejemplo, diferentes autores escriben un artículo sin especificar cuales son las tesis que suscribe cada uno, será imposible delimitar su autoría. La segunda circunstancia que plantea dudas, se plantea cuando se da una distancia temporal o espacial que impida realizar la conexión causal entre el agente y la consecuencia de la acción. Tal como pretendía ilustrar con el ejemplo del transeúnte ocasional fuera del campo de tiro o, más claro aún, entre la limosna que alguien da a un mendigo y la señora con su niño que resultan atropellados por irrupción en la calzada de un mendigo borracho. En ambos casos parece que tanto quién

En sentido estricto, para atribuir responsabilidad sería necesario: la identificación del sujeto de la acción (acción/omisión), que la acción sea atribuible con eficacia causal a quien se le imputa, que de la acción/omisión derive un daño previsible por lo que el individuo estaría obligado resarcir ese daño causado con su acción. En cualquier caso, en sentido estricto parece claro que si no hay forma de vincular la relación entre un agente y un estado de cosas, será realmente difícil que pueda imputarse responsabilidad.

Estas condiciones rara vez se dan de una manera diáfana e inequívoca; y lo más probable es tropezar con una serie de cuestiones que suscita la noción de responsabilidad, tal como acierta a exponer el prof. Antonio Valdecantos: “¿Solo los individuos – y no las comunidades, grupos o sociedades – son responsables de sus acciones y omisiones? ¿No puede alguien ser responsable de acciones u omisiones de otros? ¿Es preciso que una acción u omisión sea dañosa o reprobable para que haya lugar a hablar de responsabilidad? ¿No cabe responsabilidad por cosas que todavía no han sucedido? ¿Tiene que poderse determinar una causalidad inequívoca de la acción cada vez que uno atribuya responsabilidad a alguien? ¿Está uno libre de responsabilidad por todo lo que hizo o dejó de hacer sin ser su intención hacerlo? ¿Exime de responsabilidad, o la aligera, el haber obrado en relación con estados mentales inusitados en la historia mental del agente o incoherentes con la mayor parte de ella? ¿Conduce inevitablemente la atribución de responsabilidad a la exigencia de resarcimiento y a la inversa?”<sup>600</sup>

Hasta aquí hemos referido las condiciones mínimas que debe reunir una acción para que su agente sea considerado responsable. Pasamos ahora a desarrollar el sentido amplio de la responsabilidad; tal como defiende Jonas situando la responsabilidad más allá de los confines ilustrados de la conciencia individual para favorecer una responsabilidad como preservación de la temporalidad en su dimensión futura y de la continuidad de un mundo en el que las generaciones venideras puedan habitar dignamente.

7.6.2.- Sentido amplio de la responsabilidad<sup>601</sup>: “donde hay acción hay responsabilidad”

La responsabilidad de cara al futuro que propone Jonas no está ceñida al pasado ni a las condiciones mínimas de la acción, sino que concibe la responsabilidad como tarea (tener-que), como obligación o deber del agente

---

disparó la flecha como quién dio limosna estarían exentos de responsabilidad. En Concha Roldán, op, cit., pp. 56-57

<sup>600</sup> En Valdecantos, A., “Teodicea, nicotina y virtud” en Cruz, M. y Aramayo, R., (cood) *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*. Trotta, Madrid, 1999, p. 62

<sup>601</sup> Un sentido amplio de la responsabilidad ha sido tanteado de diversas maneras por diferentes autores: *responsabilidades cosmopolitas* (Thiebaut, C., “Responsabilidades cosmopolitas” *La balsa de la Medusa*, Madrid, nº 48,1998, pp.3-17); *responsabilidad negativa* (Aguilera, A., “Responsabilidad negativa” en Cruz, M. y Aramayo, R., (cood.) *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*. Trotta, Madrid, 1999, pp. 136-138); *responsabilidad prospectiva* (E. Garzón Valdes “Los enunciados de la responsabilidad” en Cruz, M. y Aramayo, R., (Coed) *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*. Trotta, Madrid, 1999. p. 182); *hacerse cargo* (Cruz, M., *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*. Paidós, Barcelona, 1999, p.16 ); responsabilidad basada en la interpelación del otro (Levinas, E., *Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1991).

de hacerse cargo de lo contingente y de las consecuencias de una acción/omisión con independencia de las intenciones, motivos o circunstancias que pudieron determinar la puesta en marcha de la acción. Donde hay acción hay responsabilidad, a pesar de que pueda resultar difícil o imposible determinar la conexión causal entre la acción y sus consecuencias, a pesar de los innumerables condicionamientos que intervienen en nuestras acciones/omisiones, a pesar de que pueda resultar imposible determinar el sujeto de la responsabilidad. A pesar de todo, no cabe transferir a ninguna otra instancia la responsabilidad de nuestras acciones. No cabe en este sentido amplio eximente o atenuantes que nos exoneren de nuestra responsabilidad, no pueden servirnos de coartadas para dejar de cumplir con un deber y exigencia de justicia que nos compele a hacernos cargo del ser, diría Jonas, que en su vulnerabilidad reclama nuestra respuesta.

Así pues, si de toda acción humana deriva responsabilidad, y “donde hay acción, hay responsabilidad, entonces la cualidad y el grado de la responsabilidad dependen no del carácter voluntario del acto sino de numerosos factores”<sup>602</sup>. Si toda acción está cargada de futuro, entonces, ¿somos responsables de todo cuanto suceda una vez puesta en marcha la acción?, ¿no conduce esta vía de ampliación de los límites y condiciones de la responsabilidad a un incrementalismo que nos convierte en responsables del azar?, acaso, ¿se puede ser responsable de no haber previsto lo imprevisto? Jonas insiste en exigir responsabilidades a pesar de la contingencia. Porque tal como él lo entiende, el sentido de la preocupación por el futuro es una preocupación por la temporalidad. La responsabilidad hacia el futuro nos impela a mantener abierta esa dimensión de la temporalidad, así como la preservación de la naturaleza y las condiciones de vida que propicien para las generaciones venideras un mundo dignamente habitable.

### 7.7.- Las cuestiones de la responsabilidad

Consideramos que una buena manera de valorar el sentido prospectivo de la responsabilidad jonasiana es analizar hasta que punto y en qué medida responde a las siguientes cuestiones. En primer lugar, el problema de la determinación del sujeto de la responsabilidad, ¿quién es responsable? En segundo lugar, ¿de qué es responsable? Se trata de determinar de qué nos hacemos cargo, de las consecuencias, de los resultados, de la decisión, de nuestro poder causal liberador de efectos en el mundo. En tercer lugar, ¿tiene algún límite la responsabilidad en su sentido amplio? En cuarto lugar, ¿ante quién es responsable?, o el problema de las generaciones futuras como referencia moral ineludible. En quinto lugar, la cuestión ¿en nombre de qué es responsable? nos lleva a la consideración de los fines de la responsabilidad: valor y dignidad de la vida. En sexto lugar, ¿qué tipo de humanidad es digna de ser preservada?

- a) *¿Quién es responsable? Sujeto y acción: la responsabilidad más allá de los límites ilustrados de la conciencia.*

---

<sup>602</sup> Heller, Agnes, *Ética general*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, p. 70

Las transformaciones y evolución del concepto de responsabilidad no han sido ajenas a los avatares sufridos por otras categorías como libertad, comprensión y sujeto<sup>603</sup>. Podemos decir que se ha ensanchado el territorio de la acción y se ha polemizado el estatuto de la subjetividad. Tal como afirma Paul Ricoeur: “al aumentar el radio de nuestra acción creamos nuevos ámbitos de fragilidad y de responsabilidad”<sup>604</sup>. Se ha producido un cambio cualitativo en el actuar humano, se ha ampliado enormemente el territorio de la acción, ésta no pertenece únicamente al agente. Así lo reconoce Jonas:

“Son el actor colectivo y el acto colectivo, no el actor individual y el acto individual, los que aquí representan un papel; y es el futuro indeterminado más que el espacio contemporáneo de la acción el que nos proporciona el horizonte significativo de la responsabilidad”<sup>605</sup>

Jonas concedió poca importancia a la autonomía moral del individuo por considerarla heredera del individualismo solipsista liberal, en cambio, su pretensión de superar el solipsismo ético moderno le llevo a considerar la importancia del colectivo y de lo político. De manera que, si el imperativo kantiano se dirigía al sujeto individual buscando la coherencia lógica de sus acciones con la ley moral, el imperativo jonasiano apela al colectivo dirigiéndose al comportamiento público y social, a la esfera política. Así lo refiere el propio Jonas:

“el nuevo imperativo se dirige más a la política pública que al comportamiento privado, pues éste no constituye la dimensión causal en la que tal imperativo es aplicable. El imperativo categórico de Kant estaba dirigido al individuo y su criterio era instantáneo”<sup>606</sup>

Por otra parte, si nuestras acciones desencadenan cursos de acción que se entrecruzan con otros y cuyas consecuencias son difíciles de predecir, si además, se toman decisiones en circunstancias en las que podemos más que sabemos, si toda acción supone asumir un riesgo: que no se logre el resultado previsto o que tenga resultados ilimitados; entonces el sentido de la misma sobrepasa al sujeto, le excede y escapa a su control. La concepción moderna del sujeto en términos de autonomía y autodeterminación resulta insuficiente para explicar estas complejas tramas de relaciones donde se desarrollan los cursos de acción. Hemos asistido en la crisis de la modernidad al derrumbe de un ‘sujeto fuerte’, nos hallamos ahora, ante un sujeto constituido por acciones

---

<sup>603</sup> “Se ha dicho que la evolución del concepto de responsabilidad depende a su vez de la evolución de los conceptos de libertad y de comprensión, y con ello se indica de una forma casi directa que la responsabilidad tiene que ver con los avatares de la categoría de sujeto” Véase, Birulés, F., “Responsabilidad política. Reflexiones en torno a la acción y la memoria” en Cruz, M. y Aramayo, R., (cood.) *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*. Trotta, Madrid, 1999, p. 141. En donde se recoge otra referencia sobre el tema: Mckeon, R., “The Concept of Responsibility”, *Revue Internationale de Philosophie*, 1957, 39/1

<sup>604</sup> Ricoeur, P., “Poder, fragilidad y responsabilidad” en Aranzueque, G., (ed) *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuaderno Gris, Madrid, 1997, p. 75; También sobre esta misma temática Ricoeur, Paul, ‘La responsabilité et la fragilité de la vie. Ethique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas’, en *Le Messager européen*, París, n.º. 5, 1992, pp.203-218

<sup>605</sup> PR., p. 37

<sup>606</sup> Op., cit. p. 40

que exceden a su control. En este contexto, ¿de qué puede hacerse responsable un sujeto finito, un sujeto situado históricamente?

La responsabilidad ya no se entiende vinculada a la identidad, al *quién* de la acción, sino que se abre a la alteridad, a los otros, a los seres humanos venideros en tanto que su futuro depende del actual poder tecnológico. Así se desprende del modelo de responsabilidad con relación al futuro ilustrado en la relación parental, la relación no recíproca de cuidar a alguien. En el planteamiento de Jonas ya no se trata sólo de responder ante el tribunal de la conciencia individual, se trata de responder ante las generaciones venideras. En definitiva, se trata de garantizar que no se les prive de lo que es suyo, de lo que no podemos consumir porque les pertenece. Somos responsables, ante las generaciones futuras, de la herencia cultural, política y natural que les leguemos. Y como ética del cuidado, somos responsables ante quienes nos necesitan. De manera que la cuestión de la responsabilidad no tiene que ver tanto con la cuestión acerca de *quién* es el sujeto de una acción, cuanto con la cuestión de *qué* nos hacemos cargo<sup>607</sup>.

b) ¿De qué es responsable?

A su vez en esta cuestión – de qué nos hacemos cargo— hay implicadas otras, que quedan ilustradas en el desplazamiento operado en el análisis de la acción humana de la intención a las consecuencias, y en la decisión acerca de qué nos hacemos cargo. Considerada la acción desde la óptica de la responsabilidad, la intención no cuenta tanto como las consecuencias de nuestras acciones-omisiones. No es suficiente como pensaba Kant con la buena voluntad<sup>608</sup>. Las intenciones resultan inescrutables empíricamente, no bastan por sí solas para aquilatar el valor moral las acciones. Como acertadamente señala Roberto Aramayo, “las intenciones no pueden responsabilizarnos de nada, siempre que no asomen al mundo de los hechos. En cambio, las consecuencias de un acto, aún cuando puedan tener un carácter fortuito e inintencionado, siempre generan una u otra clase de responsabilidad, ya sea de índole moral, política o jurídico-penal, habida cuenta de que alguien debe responder del daño causado. Y ello debe ser así,

---

<sup>607</sup> En el diccionario de María Moliner se ofrecen tres acepciones de la expresión “hacerse cargo”: a) remite a la obligación o incumbencia que una persona tiene de cuidar cierta cosa o a otras personas; b) “hacerse cargo” equivale a comprender; y c) se usa también, como sinónimo de enterarse.

<sup>608</sup> El pasaje tantas veces citado en alusión a la buena voluntad, es el siguiente: “La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma. Considerada por sí misma, es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos verificar en provecho o gracia de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. Aun cuando, por particulares enconos del azar o por la mezquindad de una naturaleza madrastra, le faltase por completo a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito; si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad -no desde luego como un mero deseo sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder-, sería esa buena voluntad como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor. La utilidad o la esterilidad no pueden ni añadir ni quitar nada a ese valor” Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Trad., M. García Morente) Espasa-Calpe, col. Austral, Madrid, 1977, pp. 28-29 Si bien, hay que matizar la intención primaba sobre las consecuencias para mejor aquilatar el valor moral de las acciones; en cambio, cuando se trata de fijar la responsabilidad penal solo repara en los resultados.

aunque las consecuencias de nuestras acciones estén sujetas al concurso del azar y no dependan únicamente de nosotros”<sup>609</sup>

En este mismo sentido se expresa Jonas al señalar, que

“el agente ha de responder de su acto: es considerado responsable de las consecuencias del acto [...] el daño causado tiene que ser reparado, y eso aunque la causa no fuera un delito, aunque la consecuencia no estuviera prevista ni querida intencionadamente. [...] A nadie se le llama a responsabilidad por la impotente imaginación de las más horribles fechorías. [...] Es preciso haber cometido o al menos haber iniciado un acto en el mundo. Y no deja de ser verdad que el acto que ha tenido éxito pesa más que el que no lo ha tenido” O en otro momento de su obra, “de lo que soy responsable son obviamente las consecuencias de mis actos, en la medida en que afectan a un ser, de modo que el objeto real de mi responsabilidad es este ser mismo afectado por mí”<sup>610</sup>.

Pesan más las consecuencias generadas por nuestros actos que las intenciones, pesa más un acto consumado que uno proyectado pero no realizado. Pierden importancia las intenciones para ponerse en primer plano los resultados.

Para hacerse cargo hay que tomar una decisión, decidir de qué queremos hacernos cargo, es más, el paso del ser al deber-ser es fruto de una decisión por la que determinamos de qué nos hacemos cargo. Como acertadamente señala A. Aguilera, “si ya no podemos concebir bien lo que hacemos, si no podemos prever los efectos de nuestras acciones en la trama insondable de la globalización, al menos conocemos los gravísimos riesgos a los que nos enfrentamos, más allá de las declaraciones optimistas sobre nuestras posibilidades de dominio de la tecnología y de la complejidad desplegada. En esa trama hay que decidir lo que se ha de cuidar”<sup>611</sup> Existe un desplazamiento en este planteamiento – contra el naturalismo ético-- hacia la decisión, como momento fundacional de la responsabilidad, momento en que se establece un vínculo, un compromiso.

Además, este desplazamiento de la atención hacia la decisión permite desprenderse de otras concepciones de la responsabilidad que situaban su fundamento en la acción acaecida y pasada, o en el resultado, o vinculaban responsabilidad y culpa. Al inscribir en la decisión la idea de responsabilidad permite un planteamiento que se abre al futuro. Remedando a Ortega cabría decir que toda decisión es futurición, proyección, anticipación del porvenir. Por la decisión nos apropiamos simbólicamente del futuro, por la decisión nos constituimos, y es la expresión más genuina de nuestra libertad.

---

<sup>609</sup> Aramayo, R., “Los confines éticos de la responsabilidad” en Cruz, M. y Aramayo, R., (coord.) *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*. Trotta, Madrid, 1999, p. 34

<sup>610</sup> PR., pp. 161 y 162; la segunda cita esta tomada de PSD, p. 138

<sup>611</sup> Aguilera, A., “Responsabilidad negativa” en Cruz, M. y Aramayo, R., (coord.) *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*. Trotta, Madrid, 1999. p. 137

Pero, no basta con querer sino que es necesario poder hacerse cargo. “El poder causal es la condición de la responsabilidad”<sup>612</sup> lo que Jonas parece apuntar es que nuestra responsabilidad se mide por relación a nuestra capacidad, quien es más capaz es más responsable. Así parece desprenderse de la respuesta -- que con motivo de una entrevista--, dió a la pregunta que interrogaba acerca de la relación entre responsabilidad y poder.

“En alemán es natural el juego de palabras: el poder es la capacidad de hacer; de conseguir algo, de cambiar el mundo, de hacer cumplir la voluntad de la propia voluntad. Por consiguiente, las formas y la dimensión del poder y sus nuevas modalidades son ya, en y por sí, un llamamiento directo a la responsabilidad. La responsabilidad es el lado complementario del poder. Somos responsables de aquello que hacemos. Y hacemos, precisamente, lo que somos capaces de hacer. Si por ejemplo, podemos cambiar a las personas mediante intervenciones genéticas, asumimos una responsabilidad que antes no existía, porque algo así no era siquiera posible. Por ello debemos hacernos reflexiones que anteriormente no necesitábamos hacernos. Ahora nos encontramos, casi de sopetón, ante una posibilidad que podría tener enormes consecuencias. Y por tanto, es más sensato – en todo caso, moralmente necesario—que nos preguntemos qué se debe hacer, qué no se debe hacer, hasta donde hay que llegar, o en qué punto hay que detenerse”<sup>613</sup>

Jonas insiste en que una de las singularidades de su ética es justamente ese énfasis en el poder que subraya con la inversión de la sentencia kantiana “puedes, puesto que debes”. Tal como señala R. Aramayo “Jonas nos propone invertir el célebre *dictum* kantiano del “puedes, puesto que debes” a fin de conferirle un mayor protagonismo dentro del ámbito ético al principio de *responsabilidad*. Para enfatizar justamente tal principio y, convertirlo en un centro de gravedad para su teoría moral, nuestro autor opta por esta otra formulación: “debes, puesto que puedes”. Nuestro poder, esto es, nuestra capacidad potencial para ejecutar o hacer abortar determinadas acciones, representa un factor primordial e inexcusable a la hora de atribuir cualesquiera responsabilidades”<sup>614</sup> Así pues, asumiendo que somos responsables de todo lo que está en nuestra capacidad de hacer (u omitir), entonces como apunta Jonas, somos responsables de nuestro poder, de todas aquellas potencialidades que encierra y mucho más en la era de la civilización tecnológica en la que éste ha devenido una obligación moral insoslayable. De manera que somos responsables prospectivos pues, en nuestro poder está la capacidad de desplegar actos en el mundo cuyas consecuencias pueden ser más o menos irreversibles para con la naturaleza y las generaciones futuras.

---

<sup>612</sup> PR., p. 161. Poder en sentido griego de *dynamis*, latino de *potentia*, y alemán de *Macht*, que no procede del verbo *machen*, que significa “hacer”, trabajar en el sentido de “producir” y “fabricar; sino *mögen* y *möglich*, raíz que señala el carácter “potencial”. De ahí que el poder remita a poder potencial, creador. Véase, Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 223

<sup>613</sup> CPF., p.88 entrevista titulada “La mera compasión no fundamenta una ética”

<sup>614</sup> Aramayo, R., “Los confines éticos de la responsabilidad” en Cruz, M. y Aramayo, R., (cood) *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*. Trotta, Madrid, 1999, pp. 30-31

c) *¿Tiene algún límite la responsabilidad en sentido amplio? Límites de la responsabilidad: la causalidad natural.*

En este sentido amplio, ¿cuáles son los límites de la responsabilidad? Jonas no parece reconocer ningún límite. Sin embargo, nos parece que esta vía expansiva debe tener algún límite so pena de que queramos convertirnos en responsables de todo absolutamente. Sin duda un paso más en esta vía expansiva de la noción de responsabilidad sería atribuir responsabilidad por hechos que no tienen su origen en una acción humana; ¿sería posible atribuir responsabilidad por algo que nadie ha hecho, por ejemplo, las catástrofes naturales? Existen hechos que son tenazmente inatribuibles, a los que difícilmente podría atribuírsele responsabilidad. Imaginemos catástrofes naturales como un terremoto, un huracán o un tsunami. La argucia de los que sostienen la posibilidad de aplicar responsabilidad de las catástrofes naturales consiste, en primer lugar, en separar los fenómenos destructivos (divinos o naturales) de la destrucción de esos fenómenos. No podemos evitar las catástrofes, pero podemos contribuir, mediante el conocimiento y la tecnología a su previsión y control. Es cierto que un terremoto o un huracán pueden ser, ciertamente, inevitables, pero tal vez pudieran aminorarse los efectos dolorosos del terremoto o huracán. Una mejor cimentación y estructura de los edificios, una disposición urbanística distinta, o si los gobernantes hubieran previsto una mejor evacuación de la población, etc. Sin duda, el terremoto o el huracán se habrían producido igualmente, pero quizá no los malos efectos catastróficos que suelen seguir a los terremotos o huracanes. Alguien podría pedir cuentas de todo aquello, que si se hubiese hecho de otro modo, entonces los daños no habrían sido tan severos o tal vez podrían haberse evitado.

El esquema que subyace a esta situación es bien conocido en el ámbito jurídico: la exigencia de resarcimiento o reparación del daño injusto. Pero aquí nos encontramos con una situación en la que no hay sujeto agente causante de tal situación. Pese a todo, se ha de buscar algún agente – individuo o institución— que pudiera haber emprendido una acción, producida la cual no se habría dado el mal acaecido. Es decir, el esquema lógico que opera aquí no es “quien pudo evitar un mal ha de resarcir por él y alguien pudo evitar este mal; por tanto, alguien ha de resarcir”, sino “aquel que proporciona resarcimiento lo hace en virtud de su responsabilidad; ahora bien, ha de encontrarse a alguien que procure resarcimiento; luego hay un responsable, se lo encuentre o no”<sup>615</sup> Este segundo esquema lógico es más complejo y ofrece una visión más amplia de lo que ha de explicarse. Pero resulta una explicación insuficiente y parcial, ya que junto a ese afán por buscar un agente o institución al que atribuir responsabilidad se comete otro abuso teórico, describir los hechos como acciones responsables (o al menos ligadas a una acción culpable).

De pedir cuentas a la Providencia divina a buscar responsables humanos es un paso que debe mucho al progreso tecnológico. La intervención que la acción

---

<sup>615</sup> Valdecantos, A. Op., cit., p. 68

tecnológica ejerce sobre la naturaleza parece no conocer límites y, como dice Jonas, si tal es nuestro poder en la misma proporción debe ser nuestra responsabilidad. Es difícil no apreciar en muchas de las catástrofes naturales las consecuencias de una tropelía tecnocrática desmedida.

Cualquier hecho, no importa de que clase, fenómeno natural y episodios en general, se puede describir como unido de manera esencial a acciones humanas, es decir, que pudiera ser descrito de tal manera que hiciera mención a una acción u omisión humana sin la cual el hecho mismo o sus consecuencias serían significativamente distintas de lo que son. Obviamente, ha de saberse cuando resulta pertinente buscar responsables. Pues, no es lo mismo buscar responsables por lo ocurrido (hecatombe, cataclismo) que la responsabilidad hacia los otros en medio de lo ocurrido.

d) *¿Ante quién es responsable? Las generaciones futuras como referencia moral.*

Como se desprende de la propia etimología de la palabra responsabilidad, esta es esencialmente intersubjetiva. Sin un ante quien responder, sin alguien que nos exija respuesta, que nos interpele no hay responsabilidad. En situaciones como las de Robinson en la isla no hay responsabilidad. En el caso de Jonas, parece claro que somos responsables ante las generaciones venideras. Lo cual plantea la difícil cuestión de responder de acciones presentes ante aquellos que aún no son.

Este ser responsables ante las generaciones por venir no es fruto de una ampliación del criterio moral, por ejemplo, se ha ensanchado la universalidad moral para tener en cuenta a las generaciones futuras. No es este el argumento que emplea Jonas, sino más bien este otro: el poder alcanzado por la acción humana es de una magnitud histórica inédita, y nuestra capacidad de llevar a cabo acciones es tal, que sus efectos se propagan espacial y temporalmente hacia el futuro pudiendo alcanzar a los habitantes futuros del planeta. El deber de posibilitar la existencia de futuros sujetos nos obliga a tener en cuenta en nuestras acciones los intereses de los hombres futuros:

“mediante la extrapolación de nuestros propios temores y deseos, penas y alegrías, reconocemos a esos hombres futuros, en una especie de contemporaneidad ficticia, el derecho que esta ética reconoce también a los contemporáneos y nos ordena respetar, y el respeto anticipado a este derecho, dado que somos sus únicos causantes, será responsabilidad nuestra”<sup>616</sup>

En cualquier caso, lo que se está planteando es el problema de la inexistencia de las generaciones venideras como referencia moral insoslayable. Esta idea no ha estado ajena a las críticas. El profesor y ensayista valenciano, Rodríguez Genovés cuestiona la relevancia moral de las generaciones futuras en base a los siguientes argumentos: no hay una relación directa, recíproca – a su juicio indispensable para que pueda hablarse de relación moral-- con las generaciones futuras; sino es tan sólo mediante una representación (una

---

<sup>616</sup> PR., p. 87

especie de contemporaneidad ficticia) para tener en cuenta sus intereses. En segundo lugar, obsérvese que la deliberación y decisión moral que se emprende se lleva a cabo desde la perspectiva de la generación presente a la que se pertenece, la cual no tiene por qué concordar con los intereses de las generaciones futuras. Y tercero, el legado hacia las generaciones futuras no debería hacerse a costa de una privación grave o hipotecando a las generaciones presentes. Pues, si provechoso es la exaltación de la austeridad y sacrificio, no lo es menos ahorrarse disgustos y pesares presentes. En definitiva, “quizá la actitud más razonable y prudente ante el problema de la responsabilidad de cara al futuro consista, primeramente, en no dar la espalda a las tareas actuales ni en repudiar el presente. [...] Legar al futuro aquello que desearíamos haber recibido del pasado es una guía que, bien pensado, no impulsa hacia delante sino que retrotrae o paraliza: si tal hubiese sido el modelo de conducta de las generaciones pretéritas, pocos progresos podríamos contabilizar en la actualidad. La responsabilidad moral significa, por tanto, hacerse cargo de nuestro presente y nuestra actualidad, asumir nuestras tareas con disposición positiva y no desmejorarnos en nuestra generación, pues cada generación determina el presente y la actualidad que le sucede”<sup>617</sup>

Por otra parte, parece claro que los seres que pueden ser dañados son los seres vulnerables y dado que nuestro poder causal puede incidir sobre las generaciones futuras, ellas son vulnerables a nuestro poder, pero no a la inversa. En la situación actual, los riesgos y potenciales peligros que el poder y acción tecnológica pueden ocasionar a la humanidad y a la biosfera en general, hacen necesaria la salvación del *presupuesto* de ello: la existencia de la humanidad en una naturaleza habitable<sup>618</sup>.

Ya no se trata de combatir un enemigo exterior, la amenaza que es necesario eliminar se halla en el corazón mismo de nuestros hábitos y comportamientos consumistas cotidianos. Las generaciones futuras, de no ponerle remedio, sufrirán el azote de un sistema de producción que armado de una voraz tecnología esta convirtiendo la tierra en un campo de exterminio nihilista, caracterizado por un sobreconsumo de los recursos, acumulación de residuos radioactivos, tóxicos, calentamiento global de la tierra, deterioro de la capa de ozono, desertificación del suelo fértil, destrucción de la biodiversidad, liberación de organismos modificados genéticamente en el medio ambiente, acumulación de armas de destrucción masiva (nucleares, químicas y biológicas), pérdida del acervo cultural y saberes tradicionales. Como resultado de nuestra acción u omisión, el planeta se vuelve inhabitable, se

---

<sup>617</sup> Rodríguez Genovés, Fernando, “Responsabilidad y temporalidad: ensayo de una ética del presente”, *Contrastes. Revista interdisciplinar de Filosofía*, vol. VII, 2002, pp. 143-146. El artículo “Generaciones futuras: Considerando todas las partes afectadas”, de Robin Attfield aborda desde una perspectiva consecuencialista el alcance de las acciones humanas hacia el futuro. Las acciones humanas jugarán un importante papel en determinar no sólo qué humanos existirán, sino incluso qué no-humanos; podemos incluso influir considerablemente en la calidad de vida de todos ellos, y así tener responsabilidades de cara a los impactos previsibles resultantes de nuestras acciones. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº32, (junio2005). Monográfico dedicado a «Ecología y moralidad»

<sup>618</sup> PR., p. 227

menguan las posibilidades y se resta calidad de vida a las generaciones futuras.<sup>619</sup> Como acierta a decir el prof. J. Gómez-Heras: “La humanidad actual no esta legitimada para legar como herencia a la humanidad del futuro un planeta inhabitable. Los desmanes del egoísmo de los hombres de hoy no son tolerables desde una ética que tenga en cuenta el futuro. Han sido H. Jonas y J. Passmore, juntamente con B.G. Norton, quienes han aireado en el debate ecológico el argumento del «futuro amenazado» y el de la solidaridad con las «generaciones venideras»”.<sup>620</sup> Por todo ello, de cara al futuro, se imponen una serie de obligaciones y exigencias como evitar esquilmar los recursos, la devastación ecológica, no condicionar gravemente las posibilidades vitales de las generaciones futuras de forma que se eviten las irreversibilidades y los problemas irresolubles. Se trataría pues, de aprender a vivir más simplemente para que otros simplemente puedan vivir.

Ahora bien, como en tantas otras ocasiones, Jonas al tratar el tema de nuestro deber para con las generaciones futuras, complica aquí su discurso con dos planos argumentales que se solapan y confunden:

a) Por un lado, distinguimos un plano ético-ontológico, que de cara al futuro exige que la humanidad sea, que no se clausure la capacidad de ser responsable (“*Ethikfähigkeit*”), o tal como él mismo dice:

“imposibilitarles su deber es el auténtico crimen. Esto quiere decir que hemos de velar no tanto por el derecho de los hombres futuros – por su derecho a la felicidad, que en cualquier caso, debido a lo fluctuante del concepto de felicidad, sería un criterio precario—cuanto por su deber, por su deber de conformar una autentica humanidad; por tanto, por su capacidad para tal deber, por su capacidad para “atribuírselo”, de la cual nosotros, con la alquimia de nuestra tecnología utópica, podemos tal vez despojarles. Velar por esto es *nuestro* deber fundamental de cara al futuro de la humanidad; de él se deriva todo otro deber para con los hombres futuros. Estos deberes se podrán subsumir luego bajo la ética

---

<sup>619</sup> “La austeridad se exige con vistas al mantenimiento de las existencias de la tierra; es pues una faceta de la ética de la responsabilidad para con el futuro” En TME, p. 49 Y más adelante, abunda sobre el tema de la moderación en el consumo. Véase pp. 49 y ss.

<sup>620</sup> Gómez-Heras, José M<sup>a</sup>, “El problema de una «ética del medio ambiente», en Gómez-Heras, José M<sup>a</sup> (cood.) *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*. Tecnos, Madrid, 1997, p. 34. Gómez-Heras señala que la atribución de deberes asociados a futuribles no deja de ser complicado, dicha argumentación ha sido recogida entre los moralistas siguientes: Passmore, J., *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Alianza, Madrid, 1978, cap. 4, pp. 93 y ss. Razona los conceptos de prójimo y de comunidad moral a partir de su dimensión futurista. Norton, B.G., “Environment Ethics and the Rights of Future Generations” en *Enviroments Ethics*, n° 4, 1982, pp. 319-338. Propone que la dimensión temporal «de futuro» sea objeto de consideración en los análisis sobre la moralidad de las decisiones humanas y de las consecuencias de las mismas. Jonas señala algunos de los problemas medioambientales, tales como el problema de la alimentación, de las materias primas, de la energía, el “efecto invernadero” en PR., 302 y ss. 201, 84, 245. Otras referencias sobre este tema son: Kieffer, George, H., “Obligaciones respecto a las generaciones futuras” cap. 10 de su *Bioética*, Alhambra, Madrid, 1983, p. 381. Goodin, Robert, E., “Ethical principles for environmental protection” en Robert Elliot y Arran Gare (eds.) *Enviromental Philosophy*, Open University Press, Milton Keynes 1983, pp 6-8. Sobre las responsabilidades hacia las generaciones futuras en el contexto de la crisis ecológica, “The Problem of Macroethic of Responsibility to the Future in the Crisis of Technological Civilisation”. An Attempt to come to terms with Hans Jonas's 'Principle of Responsibility", en *Man and the World*, n° 20, 1987; también resulta pertinente el cap. VII de Riechmann, Jorge, *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnología*, Los libros de la catarata, Madrid, 2000;

de la solidaridad, de la simpatía, de la equidad, de la compasión incluso [...] Pero este deber esta condicionado al deber de posibilitar la existencia de futuros sujetos de derechos, deber que, entre otros, nos concede ante todo el derecho a traer a la existencia seres como nosotros, sin haberles preguntado antes. [...] deber que nos capacita unilateralmente no tanto para regalar su existencia, sino más bien para otorgarles una existencia capaz de llevar el peso al que el deber se refiere. [...] Es éste, pues, el primer deber para con la esencia humana de nuestros descendientes, que se deriva del deber de posibilitar su existencia, bajo la cual se halla también el resto de los deberes para con ellos: por ejemplo, el de hacer posible su felicidad”<sup>621</sup>

Nuestro deber para con las generaciones futuras es hacer posible su propio deber, es decir, preservar la propia capacidad o facultad ética (“*Ethikfähigkeit*”). Para lo cual se requiere como condición indispensable asegurar la permanencia de la especie humana. De manera que la obligación de hacer existir seres humanos es también la de capacitarlos para soportar la carga que acompaña a la existencia. (La responsabilidad es la carga de la libertad).

b) Y por otro lado, un plano ecológico-biológico, desde esta perspectiva “tenemos, en primer lugar, un deber para con la existencia de esa humanidad futura – independiente incluso de si una parte de ella es descendencia nuestra— y, en segundo lugar, un deber para con su esencia. El primer deber incluye en sí el deber de la procreación (si bien este deber no es necesariamente deber de cada individuo) y, al igual que ésta, tal deber no es fácilmente deducible mediante la extensión del deber del procreador para con la existencia por él causada”<sup>622</sup>

Este deber no puede ser justificado desde un punto de vista meramente biológico. Jonas es consciente de que la biología no proporciona ninguna justificación con relación a las generaciones futuras: nada se opone a que desde un punto de vista biológico una parte de la humanidad pueda sobrevivir en detrimento de otra o que la especie humana desapareciera. Por eso apela al deber de posibilitar la esencia de la humanidad futura. Este deber tiene la ventaja de poder ser derivado fácilmente de principios éticos y su observación ayuda a asegurar la existencia de la humanidad propuesta por él, y así lo manifiesta:

“En lo que se refiere a la deducción ética a partir de derechos y deberes, podría rezar más o menos así: puesto que los hombres futuros estarán ahí en cualquier caso, otorga a su no solicitada existencia, si es que se ha llegado a eso, el derecho a acusarnos a los hombres anteriores de ser autores de su desdicha, si hubiéramos echado a perder el mundo o la naturaleza humana mediante un obrar frívolo y evitable. Mientras que de su existencia sólo pueden hacer responsables a quienes directamente los han engendrado, de las condiciones de su

---

<sup>621</sup> PR., 86-87

<sup>622</sup> PR., 84

existencia pueden hacer responsables a sus lejanos antepasados o, en general, a los autores de esas condiciones”<sup>623</sup>

Basar la responsabilidad para con las generaciones venideras sobre el instinto de supervivencia de la especie es altamente arriesgado. Jonas interpreta esta realidad biológica – instinto de supervivencia – como la señal o huella del imperativo ontológico – que la humanidad sea— del deber ser del ser humano. Existe, según él, en toda persona a la manera de un sentimiento innato. Si bien matizando que si el instinto de supervivencia del individuo se extiende a su descendencia directa y conocida, la extrapolación de ese instinto a las generaciones lejanas y futuras es inmoderadamente arriesgada. De manera que, el ser humano no tiene obligación de hacer de su instinto de supervivencia para con él mismo, sus descendientes, o de sus contemporáneos un deber moral. Con otras palabras, el paso del ser al deber-ser no es fruto de la biología sino de una decisión, de una elección libre por la que se decide hacerse cargo de lo que aún no es. Aunque podamos reconocer que la evolución humana se ha ido tensando hacia el deber ser, aunque podamos afirmar que el ser humano posee un instinto de supervivencia y que se impone a él como una obligación, ésta – según Jonas-- no deja de ser una decisión metafísica y axiológica. Así pues, ante las generaciones futuras estamos obligados no sólo a la mera conservación biológica sino también a preservar cierta concepción o sentido de lo humano.

e) *¿En nombre de qué es responsable?* Valor de la vida, dignidad, los fines de la responsabilidad

La responsabilidad cósmica que propone Jonas representa un compromiso con lo existente, con el género humano, siendo “el prototipo de responsabilidad la responsabilidad del hombre por el hombre” pero también, con la especie, y en última instancia con la vida. En definitiva, el biocentrismo sería el paradigma en el que se apoya la responsabilidad. Tal como el mismo Jonas sostiene:

“en este paradigma fundamental se hace clara de la manera más convincente la vinculación de la responsabilidad con lo vivo. Sólo lo vivo, por tanto, en su menesterosidad e inseguridad -- y, por principio, todo lo vivo--, puede ser en general objeto de responsabilidad”<sup>624</sup>.

Así pues, el vulnerable valor de lo vivo se erige en una exigencia. La responsabilidad aparece como un compromiso para no mermar las posibilidades existenciales de las generaciones futuras.

---

<sup>623</sup> PR., 85

<sup>624</sup> PR., p. 172, 173

f) *La pregunta ética ligada al futuro: ¿qué tipo de humanidad es digna de ser preservada?*

La pregunta kantiana *¿qué debo hacer?*<sup>625</sup> dependerá, obviamente de lo que realmente el hombre sea capaz de hacer. La técnica ha ampliado su poder y capacidad de acción, y por tanto ha ampliado el ámbito y el alcance de la acción ética. Se hace necesario tomar en consideración cuales puedan ser las consecuencias de la acción técnica. Si la acción técnica genera riesgos que puede poner en peligro al hombre y a la naturaleza, y sus consecuencias repercutir en un futuro. La pregunta ética ligada al futuro y a la técnica ya no es *¿qué debo hacer?*, sino *¿qué vamos hacer del hombre?*, *¿qué tipo de hombre vamos a construir?*; o como dice Jonas, *¿qué tipo de humanidad es digna de ser preservada?* El futuro nunca ha estado tan abierto como hoy cuando sabemos que depende de nuestra propia producción.<sup>626</sup>

Conviene matizar que una cosa es interrogarse acerca de “¿qué será el hombre dentro de un millón de años?”; pregunta esta que no es ni técnica ni práctica. Pregunta que, en todo caso, alude a utopías y mesianismos, a peligrosas ilusiones de quienes creen disponer de respuesta a las cuestiones que interrogan por el sentido de la historia y creen disponer de medios para realizar la concepción del hombre y de la historia vinculada a estas respuestas<sup>627</sup>. Otra cuestión bien distinta, es la pregunta acerca de “¿qué vamos a hacer del hombre?”, esta pregunta sí es práctica y urgente, ya que la mayor parte de la humanidad esta condicionada e interpelada por las posibilidades tecnocientíficas.

#### 7.8.- Problemas que plantea una concepción amplia de la responsabilidad

El alcance de la responsabilidad se entiende tan lejano como nuestros poderes tecnológicos se proyecten en el espacio y en el tiempo, se extienden tan lejos como puedan llegar los efectos de nuestra acción tecnológica sobre los hombres y el medio ambiente. La responsabilidad se convierte así en virtualmente ilimitada. La cuestión manifiesta su gravedad cuando los efectos contienen daños que afectan a otros seres humanos, a las generaciones futuras, y al medio ambiente. Y en ocasiones, las consecuencias dañinas han

---

<sup>625</sup> Este planteamiento aparece en Ropohl, G., “Technik –ein Problem der Philosophie” *Philosophie Naturalis*, 4 (1981) recogido en Hottois, G., *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*. Anthropos, Barcelona, 1991 pp. 109 y ss. Muy interesante el análisis de G. Hottois, éste refiere tres posibles respuestas a la cuestión “¿qué vamos hacer del hombre?”: la opción por ensayar todo lo técnicamente posible, representada en el imperativo tecnológico; la opción por la conservación del hombre y de la naturaleza; y finalmente su propuesta o la opción por una vía intermedia. Si el imperativo tecnológico nos lleva fuera de la ética; y la opción conservadora nos lleva fuera de la tecnociencia. Entre ambos extremos existen una amplia gama de soluciones intermedias, que vienen a defender que algunas posibilidades tecnocientíficas son posibles bajo ciertas condiciones

<sup>626</sup> Sobre la capacidad de las tecnologías para configurar el futuro pueden verse las siguientes obras: Schelsky, H., *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Munich, Goldmann, 1979. y Winner, L., *La ballena y el reactor. Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*. [1986], Gedisa, Barcelona, 1987.

<sup>627</sup> H. Jonas es reacio a estas posturas utópicas “hay que desconfiar de todos los que pretenden conocer el destino futuro de la sociedad o el fin de la historia, con respecto a al cual todo lo que ha sido hasta aquí no sería más que una preparación y el momento presente una etapa de preparación”. Cfr. PR pp 264 “sobre la necesidad de despedirnos del ideal utópico”

estado larvadas en el inicio de la acción – donde el sujeto era fácil reconocerlo como autor— pero la aparición futura de los daños hace difícil establecer el nexo entre el autor y los efectos de una acción que se ha entremezclado con otros cursos de acción. Los riesgos vinculados a esos poderes se extienden tan lejos como los poderes mismos. De manera que nuestra responsabilidad llega tan remotamente como nuestra capacidad de generar riesgos o dañar. Por eso Jonas en su obra *el principio de responsabilidad* propone que se ha evitar la actualización del riesgo que ponga en cuestión la humanidad misma, para lo cual, justifica la responsabilidad haciéndola derivar hacia enfoques de precaución y prudencia, tal como quedo apuntado en la *heurística del temor*.

Así pues, Jonas con su teoría de la responsabilidad en sentido amplio de cara al futuro ha dejado claro que es menester hacerse cargo de de los nuevos ámbitos de fragilidad y vulnerabilidad generados por la acción tecnológica. Sin embargo, se plantean algunos problemas que no tienen fácil solución:

a) Un primer problema se refiere a la dificultad de identificar al responsable en sentido de autor propiamente dicho de los efectos perjudiciales o dañinos de una acción. La identificación del sujeto responsable era un requisito imprescindible del ámbito del derecho penal, así lo exige el principio de individuación de la pena. Pero, en el caso de esta responsabilidad prospectiva, donde una vez puesta en marcha la acción desencadena innumerables cursos de acción, decisiones que se toman a nivel individual e institucional (sistema económico, financiero, burocrático, ecológico, etc) confluyen y se mezclan, haciendo imposible establecer nexos causales que vinculen inequívocamente las consecuencias de la acción con el agente. Todo ocurre como si alargando el radio de la acción diluyera sus efectos hasta volver imperceptible al autor/es de los efectos perjudiciales que temer.

b) En segundo lugar, ¿hasta dónde llega en el futuro la responsabilidad?, ¿hasta dónde se puede extender en el espacio y en el tiempo una responsabilidad susceptible de ser asumida por autores presuntamente identificables? En la doctrina clásica de la imputación la dificultad si no resuelta, si al menos quedaba limitada al menos a la consideración de los daños declarados. Sin embargo, en esta concepción prospectiva, como realizar la imputación por unos daños que aún no se han producido, por unos daños que no se revelarán hasta bastante tiempo después, por unos daños futuros y sin que exista un nodo causal con patencia y certeza suficiente que permita establecer dicha imputación.

c) La tercera dificultad deriva de la idea de reparación, que modernamente va siendo reemplazada por la de indemnización, y el creciente auge de asegurar contra todo riesgo. Pero, que ocurre cuándo en esta orientación prospectiva existe una relación tan distanciada entre el autor de los riesgos, daños y sus víctimas que hace realmente difícil cumplir con esta exigencia. Cómo reparar, indemnizar, o incluso asegurar contra un riesgo no conocido cuando existe una relación tan distanciada, poco segura y deleznable.

d) La cuarta dificultad se refiere a la inflación del concepto de responsabilidad o si se prefiere, a la ausencia de límites que determinen los bordes de nuestra responsabilidad. Si puesta en marcha la acción desencadena imprevisibles e

ilimitadas consecuencias, si se nos hace responsable de todo cuanto suceda, entonces esta vía conduce a hacernos responsables del azar, de la contingencia. Lo cual puede llevarnos a convertirnos en responsables de todo y de todos.

7.9.- Conclusión: de la imputación culpable a la prudencia responsable pasando por el deber de solidaridad para con las generaciones futuras

Un tenso e inestable equilibrio domina la concepción jonasiana de la responsabilidad: la extensión del alcance de la responsabilidad hacia el futuro y, por otro lado, la vulnerabilidad de la naturaleza como objeto de la responsabilidad tensionan en direcciones opuestas la ética jonasiana.

Por un lado, al desplazar el objeto de la responsabilidad hacia la vulnerabilidad y fragilidad de la naturaleza se tiende incontestablemente a reforzar el polo de la imputabilidad y del reparto del riesgo. La conminación moral viene de esa vulnerabilidad que exige a un sujeto o institución que con su poder tecnológico genera riesgos de los que debe responder y de los que es posible imputarle.

Por otro lado, la expansión de la responsabilidad hacia el futuro, la extensión en el espacio y en el tiempo de la responsabilidad puede tener un efecto inverso, en la medida en que el sujeto de la responsabilidad deviene inapreciable a fuerza de estar multiplicado y diluido, a fuerza de extender el radio de la acción en el futuro el sujeto como agente causal de la acción deviene imperceptible por cuanto las consecuencias dañinas le son difícilmente atribuibles. Además, la distancia en el tiempo entre acción dañina y sus efectos nocivos quitan toda significación a la idea de reparación, inclinándose a reforzar el polo de la socialización de los riesgos a costa de la imputación de la acción. Es decir, puesto que resulta difícil o imposible determinar al sujeto imputable, igualmente difícil sería establecer un nexo causal entre los efectos dañinos y el sujeto o institución causante, todo ello favorece una socialización del riesgo sobre la idea de solidaridad (para con las generaciones futuras).

Ahora bien, introduce aquí una importante matización: sustituye la idea de reparación por la de precaución, el sujeto queda responsabilizado de nuevo mediante una llamada a la virtud de la prudencia. Ya en la heurística del temor, como anticipación imaginativa de futuros posibles había apelado a la cautela, a la prevención, en definitiva a la prudencia preventiva; pero ahora mediante la llamada a la prudencia, Jonas pretende lograr la articulación entre la imputación y los riesgos. Y es justamente, mediante la virtud de la prudencia la que permite hacerse cargo de los efectos de las acciones. Se trata de la prudencia en sentido fuerte del término, *phronesis*, y nos remite a la tarea de reconocer de entre las innumerables consecuencias de la acción aquellas por las que podemos ser tenidos como legítimamente responsables.

*“Hoy, cuando toda pretensión de autoridad histórica para mandar en nombre de la verdad se ha desenmascarado como un engaño que la democracia no puede tolerar de ninguna manera, se ha de interpretar quizás en el mismo sentido, entre la desesperanza y la innovación, que aquella frase de Heidegger: “Nur noch ein Gott kann uns retten” (“Sólo un dios puede salvarnos”). “No podemos no decirnos no cristianos” (B. Groce) porque en el mundo en el que Dios ha muerto -- se han disuelto los metarrelatos y se ha desmitificado afortunadamente toda autoridad, también la de los saberes “objetivos”-- nuestra única posibilidad de supervivencia humana reside en el precepto cristiano de la caridad”*

G. Vattimo, *El futuro de la religión*

*“Podría ser, entonces, que la saeta de un remoto centauro, aquel que hiere de lejos, se hubiera clavado como una estaca en el corazón sanguinario del vampiro. Amanecería, entonces, la risa de los niños en la playa de las palabras y las cosas; y la marea azul del curvo cuerpo de la tierra celeste arrastraría, hacia atrás silente del océano, las huellas salvajes de la civilización del Hombre en la época histórica de la guerra total; aquella época desmesurada y monstruosa en que el Hombre quiso ser el único Dios. Que el mar escuche, con alegría el rezo, de todos los que rezan por la muerte del hombre y el retorno de lo divino, en todas las lenguas... Quizá sea esta la plegaria del siglo XXI”*

Teresa Oñate, *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad.*

¿Por qué Jonas ataca a la utopía, sobre todo, si tenemos en cuenta que la utopía está, en el fondo, como una tendencia latente en el desarrollo tecnológico? ¿Es posible una humanidad sin utopía, requerida y ocupada sólo por las tareas del presente, sin que por otra parte, ella misma sea desable? ¿No hay algo valioso y recuperable en eso que E. Bloch denominaba “Principio de Esperanza”? ¿Acaso, no hay verdadera necesidad vital, existencial e incluso una dimensión ética en la utopía digna de ser considerada? Y, finalmente, ¿es qué no es posible conciliar el principio de esperanza con el principio de responsabilidad?

Jonas es perfectamente consciente del enorme poder de seducción que despierta la utopía<sup>628</sup>, el culto al progreso o la ideología del sentido de la historia. Resulta

---

<sup>628</sup> Muy pertinente, para situar al pensamiento utópico y sus avatares después de la modernidad, resulta el artículo del prof. Pérez Tapias “Cambio de paradigma en el pensar utópico”. El pensar utópico – producto especialmente significativo de la modernidad— ha sido fuertemente cuestionado. “Para unos, en el seno de una “cultura de la satisfacción” en la que resulta cuando menos impertinente plantear otro modo de ser del individuo y de la sociedad, es extemporáneo e inútil sostener utopía alguna, y más si se hace desde la intención ética que apela a motivos morales para remover conciencias – intención que pasa a ser considerada exponente de una mala conciencia incapaz de aceptar la realidad de los hechos --. Para otros, a la vista de todo lo padecido en un siglo que llega a su fecha de caducidad acumulando horrores, lo utópico sólo aparece como terrible fantasma cuya sola presencia se percibe como amenaza, dado su ineludible protagonismo en la barbarie de nuestro mundo. Las críticas que por este lado caen sobre el pensamiento

sorprendente la cantidad de páginas que dedica a la refutación de la utopía.<sup>629</sup> En los dos últimos capítulos de su obra *El Principio de Responsabilidad* Jonas analiza las capacidades de los regímenes políticos de la década de los años 70 para imponer una nueva orientación al progreso tecnológico y económico; y un nuevo estilo de vida a la población occidental. Emprende su crítica a la utopía y trata de responder a uno de sus más grandes teóricos, E. Bloch. No hay que olvidar que el mismo título de su obra está forjado como respuesta al *Principio de Esperanza* de Bloch. Así pues, como dice R. Alcoberro, “Jonas (contra Nietzsche y contra Bloch) nos obliga a pensar los límites (siniestros) de la voluntad de poder y la ingenuidad de una utopía que tal vez, como el aprendiz de brujo, sepa cómo comienza el conjuro pero finalmente no sabe culminarlo y nos conduce, por ello, a la catástrofe”<sup>630</sup>. O, como señala D. Janicaud<sup>631</sup>, Jonas intenta responder de manera crítica y precisa a las grandes utopías modernas que en nuestro siglo cruel (donde han tenido lugar las más extremas y terribles experiencias, campos de concentración y exterminio del nazismo y del estalinismo, bombas atómicas, etc.), han arrastrado a enormes masas humanas. No se enzarza precipitada y confusamente en discusiones ideológicas, sino que intenta resituar seriamente esas discusiones en el seno de la reflexión histórica, antropológica y filosófica sobre la dimensión del obrar humano de cara a los límites de la naturaleza y a la irreversibilidad del tiempo.

---

utópico son de tal calibre que ningún diagnóstico puede eludir la constatación de su profunda crisis, la cual no puede ser soslayada por quienes, desde una tercera posición, piensan que, *a pesar de todo sigue siendo necesario el pensamiento utópico*, máxime atendiendo a cómo viven las mayorías de la humanidad, ubicadas en las antípodas de esa opulencia que sólo disfrutaban minorías de privilegiados. En este mundo nuestro, con tanta justicia pendiente, no está de más un pensar utópico que prosiga con la “crítica de lo existente” y la “la propuesta de lo que debería existir” En Pérez Tapias, J. Antonio, “Cambio de paradigma en el pensar utópico”, en *Diálogo Filosófico*, Madrid, 1999, n° 44, p. 181

<sup>629</sup> La parte final del cap. 5 y el cap. 6 íntegramente dedica Jonas a la crítica de la utopía. Muestra su rechazo a las escatologías utópico-políticas de la historia, es decir, aquellos que ven la historia como una meta de la que todo lo anterior fue etapa preparatoria. PR, pp. 46-48; 187. Sobre la necesidad de despedirse del ideal utópico por considerarlo un obstáculo para lo que debe hacerse y un sueño juvenil. PR, pp. 264-265 La técnica contiene una dimensión “utopía” que alienta el dinamismo ideológico de un progreso permanente, hacia una meta sin fin. PR, pp. 55-57; 271-272

<sup>630</sup> Ramón Alcoberro, <http://www.alcoberro.info/jonas2.htm> consultado el 14/12/2004

<sup>631</sup> Janicaud, D., « L'adieu critique aux utopies », en G. Hottois (ed.), *Aux fonde ments d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », París, 1993, p.93. Con objeto de apreciar mejor la crítica que Jonas dirige a las utopías modernas D. Janicaud repara en la diferencia que Jonas establece con las utopías antiguas, entre las cuales la “República” de Platón sería una referencia insoslayable. Cuya filosofía representa la más poderosa contraposición a la ontología y la ética de la modernidad. A diferencia del deseo prometeico y voluntad de dominio que anida en el corazón mismo de la acción tecnológica moderna, el *eros* platónico en tanto impulso afectivo hacia el bien (PR, p. 209), aspiración al ser perfecto no buscaba tanto transformar la naturaleza cuanto actuar de acuerdo con ella, conforme a una *Dike* y con vistas a una armonía profunda del cosmos. (PR cap. 2º, nota 1), Tiene pues, razón Jonas al poner de manifiesto que Platón no quiere que lo eterno devenga temporal sino que “por la mediación del Eros lo temporal devenga eterno” (“en la medida de lo posible”) (PR, p. 209) Esta precisión es capital porque la disciplina e instrucción que propone Platón no se propone transformar (perjudicar) la naturaleza, sino por el contrario para hacer reinar una economía de instintos, de fuerzas y capacidades conformes a la *Dike* y con vistas a una armonía profunda del cosmos. El platonismo (de Platón!) no es pues, absolutamente escatológico en el sentido moderno; y sí es una utopía, pero no en el sentido literal de “en ninguna parte” sino una utopía relativa, en cierto sentido realista, la cual se inscribe en un orden ontológico que sobrepasa al hombre. (PR., p. 234)

Tal como apunta D. Müller el rechazo de la utopía se inscribe, para Jonas, en la perspectiva de una valoración de la temporalidad como lugar de la responsabilidad: “la responsabilidad no es otra cosa que el complemento moral de la naturaleza ontológica de nuestro ser *temporales*”<sup>632</sup> Tanto las utopías religiosas que cifran su cumplimiento último en el más allá como las utopías modernas, post-marxistas, dejan a un lado la auténtica significación del presente, reduciéndolo a una simple preparación del futuro<sup>633</sup>. Esto no significa que Jonas se repliegue sobre la dimensión puramente presente de la ética, por el contrario, él ha criticado las éticas modernas por ser éticas de la inmediatez y simultaneidad; y ha contribuido a elaborar una ética de la responsabilidad que desde el presente tiene en cuenta el futuro. El presente aparece pues, como el lugar central de la ética de la responsabilidad, pero no como su criterio, en el sentido de que no se reduce a una forma de egoísmo o individualismo que busca su perfección ascética o bien un interés limitado por lo actual, sin considerar la perspectiva futura y a largo plazo de las consecuencias de sus acciones presentes. Para las éticas pasadas “el largo curso de las consecuencias quedaba a merced de la casualidad, el destino o la Providencia. Así la ética tenía que ver con el aquí y el ahora, con las situaciones que se presentan entre los hombres. El universo moral se compone de los contemporáneos y su horizonte de futuro está limitado a la previsible duración de la vida”<sup>634</sup>. Así pues, a diferencia de las utopías, la historia no es aquella del sacrificio necesario del presente en el altar del progreso. Por el contrario, para Jonas el presente no se concibe como mera transición, ni se sitúa bajo la advocación de un posible fin de la historia, cada presente aparece como un tiempo-pleno que contiene su propia verdad y sentido, sin necesidad de remitirlo a un hipotético futuro utópico. El presente aparece como el horizonte que abre la posibilidad de edificar la responsabilidad de cara al futuro.

Jonas recoge el desafío de la utopía moderna. Eso significa medirse con la significación escatológica y con el proceso moderno de secularización. La utopía moderna se fragua y tiene su antecedente en las escatologías religiosas. Dentro de éstas últimas distingue entre un mesianismo, que no exige ninguna política mesiánica, sino que deja el advenimiento del Mesías al arbitrio de la voluntad divina; mientras que por otra parte, estaban los movimientos quiliastas que veían en el hombre un impulsor del Reino esperado. Así lo refleja el texto siguiente:

“De hecho algunos movimientos quiliastas, especialmente al comienzo de la Edad Moderna, se acercan a políticas utópicas, particularmente cuando no se contentan con preparar el camino, sino que comienzan ya a establecer positivamente el Reino de Dios, acerca de cuyo contenido tienen una precisa idea. En la medida en que los conceptos de igualdad y justicia social desempeñan un papel en esa idea, se encuentra ya ahí la motivación característica de la ética utópica moderna; pero no aparece todavía el abismo abierto generación tras generación entre el ahora y el después, el

---

<sup>632</sup> Müller, D., “L’horizon temporel de l’éthique et la poids de la responsabilité” en Hottois, G., (ed.) *Aux fondements d’une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt.*, París, Vrin, 1993, p. 225

<sup>633</sup> Véase el párrafo titulado “La utopía moderna” en PR, p. 46

<sup>634</sup> PR, p. 30

medio y el fin, la acción y la meta, el abismo que es característico de la escatología secularizada, es decir, del utopismo político moderno”<sup>635</sup>

Las utopías modernas secularizan completamente la escatología estableciendo, según Jonas, un abismo entre el ahora y el después, el medio y el fin, la acción y la meta. Pese a esta distorsión temporal la ética continúa siendo una ética orientada al presente, no una ética orientada al futuro, y por tanto, incapaz de considerar la responsabilidad en toda su amplitud. El último paso hacia la ética utópica intramundana aún no se ha dado. Con la aparición de la idea de progreso en la modernidad surge la posibilidad de concebir todo lo anterior como paso previo hacia lo actual y lo actual como paso previo hacia el futuro<sup>636</sup>.

### 8.1.- Crítica del utopismo marxista

Jonas dirigirá sus críticas al marxismo en tanto éste representa una “ética escatológica secularizada” orientada al futuro, cuya acción se realiza con vistas a un futuro que ni el agente ni el resto de lo coetáneos disfrutarán. La obligación para con el ahora brota de allí, no del dolor de su mundo contemporáneo.

En el marxismo la razón instrumental y la pulsión utópica concurren ambas al servicio del ideal revolucionario. De un lado recoge la influencia del ideal baconiano de hacer del hombre el señor de la historia; de otro los ideales quiliásticos-milenaristas de realizar en el mundo la justicia integral, instaurando la sociedad sin clases. “Por primera vez – dice Jonas-- aparece aquí en el panorama ético la *responsabilidad por el futuro histórico bajo el signo del dinamismo*, como algo dotado de inteligibilidad racional”<sup>637</sup>. Como acertadamente señala el prof. Pedro Cerezo al comentar la polémica de Jonas con el marxismo: “Tal inteligibilidad la aportan al marxismo, en primer lugar, su creencia ilustrada en las fuerzas liberadoras de la tecnociencia, puestas al servicio de la idea revolucionaria; en segundo lugar, la aceptación de una filosofía dialéctica de la historia, capaz de construir, desde bases radicalmente secularistas, el sentido inmanente al curso del mundo y, por último, la polarización de las exigencias éticas del humanismo, antes ideales, en un proceso revolucionario, ya en marcha conforme a la misma dialéctica de lo real. Este vínculo entre progreso científico-técnico y visión dialéctica de la historia, puestos al servicio de una voluntad revolucionaria, constituye la originalidad teórica del marxismo”<sup>638</sup> Y además, no es extraño, que esta mezcla explosiva, esto es, revolucionaria, de ciencia y ética,

---

<sup>635</sup> PR., pp. 46-47

<sup>636</sup> “Cuando esta concepción se asocia a una escatología secularizada que señala un lugar finito en el tiempo al Absoluto definido como intramundano, apareciendo así la idea de un dinamismo teleológico del proceso que conduce al orden definitivo, cuando eso ocurre se dan las condiciones teóricas para la política utópica. El «establecer ya en la Tierra el reino de los cielos» (Heine) presupone tener ya una idea de en qué consistiría tal reino de los cielos, y aún a falta de tal idea, presupone una concepción del acontecer humano que matiza radicalmente todo lo anterior, lo convierte en vehículo para la consecución del auténtico valor que está por venir, hace de él un medio para el fin futuro, único válido” cfr. PR., p. 47

<sup>637</sup> PR., p. 211

<sup>638</sup> PR., p. 48, En Cerezo Galán, Pedro “La responsabilidad moral de la inteligencia en la era tecnológica” (Lección inaugural de la apertura del curso académico 2003/2004) Edita Secretaría General de la Universidad de Granada, Granada, 2003, pp. 42-47

ilustración y revolución, fuera realmente vivida como una religión laica. Jonas considera que se da cierto parecido, en cuanto a los objetivos, con su ética de la responsabilidad por eso intentará marcar diferencias con la ética marxista.<sup>639</sup>

Comienza pues, su crítica señalando que la ética de la escatología revolucionaria esta concebida a partir de un principio absoluto, de un fin en sí, invisible y por venir, pero que de hecho debe realizarse en la historia. Se trata de un proyecto utópico de escatología intramundana. Ambas, la ética revolucionaria y la ética de la responsabilidad tratan de las posibilidades utópicas de la tecnología, sin embargo, tal como señala Jonas el poder tecnológico ha alcanzado tal dimensión que ya no cabe que el comunismo no pueda servirse de ese poder para satisfacer sus propios fines, sino que se hace necesario una ética que no sea escatológica y en cierto sentido, antiutópica.<sup>640</sup>

En los últimos decenios la situación ha cambiado radicalmente: no sólo ha sido el utopismo aplastado (sobre todo en EEUU), sino que, también las Repúblicas Socialistas de la Europa del Este y de la antigua URSS se han disuelto. Aún así, esta doble convulsión no invalida los análisis de Jonas; si tenemos en cuenta que uno de los objetivos era elaborar una ética de la responsabilidad que se hiciera cargo de los problemas reales de la fragilidad del medioambiente y de la pervivencia de la humanidad, los cuales vienen cada vez más a primer plano. Toda esta evolución da la razón a Jonas frente a Bloch. Ahora bien, lo esencial de la crítica reside en que Jonas considera al marxismo el ejecutor testamentario del ideal de Bacon, en tanto que ha presupuesto y difundido (a la vez) la utopía tecnicista de la transformación ilimitada de la naturaleza y del hombre, utopía tecnicista envuelta en su propia utopía político-ideológica.<sup>641</sup> Guiado por un radical antropocentrismo y con la pretensión de realizar la sociedad utópica gracias al desarrollo tecnológico, el marxismo se proponía “humanizar la naturaleza”, es decir explotarla en función de las necesidades humanas. El dominio de la naturaleza debía conducir a una humanidad liberada de toda forma de

---

<sup>639</sup> Pero se trata de dos éticas cuyas diferencias son referidas por Jonas de esta manera: “La ética de la escatología revolucionaria se ve a sí misma como una ética de transición, mientras que la ética auténtica, entrará en vigor sólo cuando aquélla haya sentado las bases para ello y se haya después autoeliminado” y más adelante, “Tanto más importante será precisar la relación entre estos dos formas de ética que, como respuestas a la presente situación sin precedentes y, en especial, a la tecnología, tantas cosas tienen en común frente a la ética premoderna y son, sin embargo, tan distintas” En PR., p. 48

<sup>640</sup> “El poder de la técnica sobre el destino del hombre ha rebasado incluso el poder de la ética del comunismo, el cual pensaba sólo servirse de ese poder como de todos los demás poderes. Mientras ambas “éticas” tienen que ver con las posibilidades utópicas de esta tecnología, la ética que aquí buscamos *no* es escatológica y, en un sentido todavía por determinar, es antiutópica”. En PR., p. 48

<sup>641</sup> Janicaud, D., « L'adieu critique aux utopies », en G. Hottois (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine*. H. Jonas et H. T. Engelhardt, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », París, 1993, pp. 98

Jonas con ocasión de una entrevista lo expresa así: “En el caso del marxismo, la magia hizo que una magna visión utópica de una sociedad más justa, coincidiera con una promesa de felicidad completa para todos los individuos, gracias al dominio creciente de la naturaleza. Además se produjo la emergencia de una clase que tenía un interés particular porque había sido expoliada. Se puso en marcha un gran impulso ético que no deja de tener relación con la justicia y que, coincidió con una promesa material de felicidad. La promesa de felicidad tenía como verdadero objeto el mejor aprovechamiento material del mundo, es decir, que precisamente se ha orientado en la dirección que ahora se revela nefasta”. “Más próximos al desenlace fatal”, *Der Spiegel*, Conversación con Matthias Matussek y Wolfgang Keden. 11 mayo 1992. ; Traducción de Ramon Alcoberro en <http://www.alcoberro.info/jonas2.htm>

alienación. Y en el caso de Bloch, dice Jonas, con una concepción más matizada, la naturaleza se concibe como la patria de la libertad y los ocios humanos. Se trata, en todo caso de una naturaleza reconstruida, remodelada en función de las necesidades de un ser humano que deviene auténtico gracias a la utopía realizada. Jonas revela pertinentemente que se trata de una desnaturalización, que se hace presente, incluso hoy, en la creciente explotación de recursos naturales y degradación del planeta<sup>642</sup>.

El marxismo ya no representa la tentación más peligrosa. Y seguramente, el propio Jonas sería el primero en reconocer que no escribiría de la misma manera *El principio de responsabilidad*. Pero, si tiene algún interés la crítica al utopismo marxista pudiera ser en la medida en que no ha perdido vigencia ese ideal técnico prometeico, que bajo el empuje utópico de un progreso ilimitado hace peligrar a la humanidad misma. Es precisamente esa confianza desmedida en la tecnología como medio para conseguir la utopía, lo que permite esa falta de control y pone en peligro al género humano. El marxismo no llegó a sospechar que el desarrollo tecnológico planteaba serios desafíos y generaba factores de alienación que comprometían gravemente el ideal emancipatorio. El sueño utópico da por supuesto que no existen peligros ni límites en la tecnología. Un progreso ilimitado de abundancia material y bienestar para todos asentado sobre la inagotabilidad de la naturaleza y la creatividad técnica constituyen las falsas premisas que Jonas ataca.<sup>643</sup> Vincular progreso técnico material y perfección moral cómo si fuesen, tal como creía la Ilustración, dos aspectos indisociables, es una ingenuidad. Una ingenuidad sobre la que se asienta la utopía de creer que las aplicaciones técnicas pueden dar de sí a la medida de nuestros sueños, sin más límite ni restricción de la técnica que esa dinámica también ilimitada del deseo. Frente al utopismo, *El principio de responsabilidad* advierte, con su mensaje sobre la vulnerabilidad de la vida, a una humanidad que se ha hecho cada vez más prisionera de un progreso que ella misma ha engendrado, y cuya lógica de creciente dominio y explotación técnica le oculta la amenaza que se cierne sobre sí misma<sup>644</sup>. La utopía supone un

---

<sup>642</sup> Tal como refiere Jonas para el marxismo la “humanización de la naturaleza” significaba colocarla al servicio del hombre y encuadrándose teóricamente en el antropocentrismo. “La « humanización de la naturaleza » no es sino una huera e hipócrita palabrería que esconde la intención de su sometimiento y explotación totales para satisfacer las necesidades del hombre. [...] En cualquier caso el radical antropocentrismo del pensamiento marxista se halla predispuesto a ello y deja poco espacio para un romanticismo naturalista. Pero, Bloch, aun cuando no es menos antropocentrista ni menos pragmático, tiene sobre el *anthropos* en cuestión una idea más sensible, la idea de que su felicidad requiere también un entorno amable, una mayor *proximidad* a una naturaleza no experimentada « empresarialmente »; y así la naturaleza humanizada no representa para él únicamente la esclava del hombre, sino también la naturaleza ajustada a él, la *patria* adecuada para su *libertad* y su ocio”. En PR., pp. 339-341. Frente a tales planteamientos la ética jonasiana permitía gracias al anclaje onto-teleológico de los seres naturales reconocerles un valor intrínseco, y por tanto, impedía asimilar la ética jonasiana a un antropocentrismo en el sentido fuerte del término. En efecto, la naturaleza no posee un valor meramente instrumental donde la existencia de una entidad se justifica por el beneficio que reporta a otra. Hay un anclaje ontológico de los valores. La responsabilidad con relación a la naturaleza es consecuencia del reconocimiento de su fragilidad y de su valor intrínseco.

<sup>643</sup> PR., pp. 297, 300

<sup>644</sup> “Con la toma del poder por la tecnología (esta es una revolución no planeada por nadie, totalmente anónima e incontenible) el dinamismo ha adquirido aspectos que no se hallaban contemplados en ninguna noción suya anterior ni podían ser previstos por ninguna teoría (tampoco la marxista); ha tomado un rumbo que podría conducirnos, en vez de a una culminación, a una catástrofe universal, y ha adquirido un ritmo cuya impetuosa aceleración exponencial, percibida con espanto, amenaza con escapar a todo control.

crecimiento de la actividad técnica que la naturaleza no podría soportar. Frente a la utopía marxista de la felicidad asentada sobre la alianza entre una tecnología explotadora de la naturaleza y el ideal revolucionario socialista; propone Jonas, no sólo ya contra el marxismo, sino también contra la barbarie del sistema capitalista del consumismo, la moderación. No se puede olvidar que la explotación constante de la Tierra y sus recursos afecta a la supervivencia digna del hombre. Sin embargo, Jonas reconoce su propia limitación en este asunto:

“No tengo respuesta que aportar a la pregunta de saber cómo se puede apartar la amenaza que, sin duda, se perfila actualmente sobre el porvenir del hombre y sobre su relación con el medio ambiente terrestre. Sé tan sólo que esta cuestión no debe dejar de complicarnos la vida, que hay que ponerla en relieve, que no hay que dejar de pensar en ella, y que hay que contribuir incansablemente a una mala conciencia que socave el hedonismo inaudito de la cultura de consumo propia de la modernidad: en ello hay una obligación ineludible”<sup>645</sup>.

## 8.2.- La incapacidad de los regímenes políticos para orientar el progreso tecnológico

Los planteamientos anteriores de filosofía política, sostiene Jonas, tenían como cuestiones fundamentales:

“¿Cuál es la mejor educación?, ¿cuál la mejor organización para el Estado?, ¿cuáles las mejores leyes?, ¿cuál la mejor forma de gobierno? Pero en ninguna de estas filosofías, que se ocupan ante todo de cómo deben convivir los seres humanos, sean éstos filósofos, simples ciudadanos o súbditos, aparece la pregunta acerca de cómo el hombre debe comportarse con respecto a la naturaleza. Desde el esplendor de las culturas mediterráneas de la Antigüedad hasta el umbral de la Modernidad ésta fue una cuestión ajena a la filosofía”<sup>646</sup>

Frente a los planteamientos anteriores, al menos en un punto, resulta novedosa la filosofía política de Jonas al proponer como tarea la cuestión de cuál de las propuestas ideológicas y de los proyectos programáticos políticos es el mejor para el hombre y para su futuro, cuál de los modelos de sociedad existentes ofrece mejores garantías y solvencia para terminar con las nuevas amenazas a las que se enfrenta la humanidad: cómo debemos vivir para no aniquilar la naturaleza, para que ésta pueda subsistir a nuestro lado. ¿Qué forma de gobierno ofrece mejores perspectivas en aras de la conservación de la vida amenazada?

---

Lo que es seguro es que ya no podemos confiar más en ninguna inmanente « razón en la historia » y que sería una absoluta imprudencia hablar de un « sentido » del acontecer que se realiza a sí mismo; que, por tanto, careciendo de una *meta consciente*, hemos de tomar en nuestras manos de una manera totalmente diferente ese proceso que nos impulsa hacia delante.” En PR., pp. 211-212

<sup>645</sup> En “Más próximos al desenlace fatal”, *Der Spiegel*, Conversación con Matthias Matussek y Wolfgang Keden. 11 mayo 1992. Traducción de Ramon Alcoberro en <http://www.alcoberro.info/jonas2.htm>

<sup>646</sup> *Memorias*, p. 360. Sobre la cuestión de los sistemas políticos en *El principio de responsabilidad* véase las páginas: 198-215, 237-290

De acuerdo con este planteamiento Jonas examina los sistemas autoritarios y democráticos, del marxismo y de la economía libre de mercado, del comunismo y del capitalismo. Reconociéndole al marxismo “la posibilidad de ser un mejor administrador del destino humano, no a la vista de la consumación del “nuevo hombre”, sino en un sentido mucho más modesto y defensivo: la salvaguardia del hombre ante una catástrofe.”<sup>647</sup> Mientras, por otra parte, mostraba su escepticismo frente a la capacidad de las democracias para hacer frente a las exigencias del futuro. Aunque atemperó su crítica a las democracias liberales para implementar una ética de la renuncia su planteamiento no dejó de ser polémico. Lo que si tuvo claro fue su rechazo frontal al utopismo. Tal como él mismo reconoce:

“En fin, ése era mi punto de vista, y lo único que de la filosofía política rechazaba radicalmente era el utopismo”<sup>648</sup>.

Jonas insiste en que los umbrales de tolerancia de la naturaleza no podrá soportar una explotación tan agresiva. Lo cual impedirá que un estilo de vida como el de los países desarrollados occidentales se generalice a los demás pueblos. Todo ello conduce a Jonas al análisis de las capacidades de los regímenes políticos (principalmente se refiere a la década de 1970) para imponer una nueva orientación al progreso tecnológico y económico y adoptar un nuevo estilo de vida a población occidental. Sus análisis acerca de las condiciones políticas que permitirían operativizar sus propuestas éticas pasa por una contundente crítica a los sistemas capitalistas, comunistas, así como a los sistemas de las democracias liberales occidentales. En todo caso, el fondo de la crítica se dirige a la prometeica arrogancia del ideal utópico.

Denuncia que los sistemas democráticos occidentales se caracterizan por un consumismo irresponsable que genera siempre nuevas necesidades. Ciertamente el consumo hunde sus raíces en un hecho incontrovertible, como son las necesidades humanas y su satisfacción. Sin embargo, el problema económico esencial de las sociedades democráticas occidentales es el conflicto entre los deseos casi ilimitados de los individuos de obtener bienes y servicios, y los escasos o limitados recursos que pueden emplearse para satisfacerlos. Los limitados recursos de hoy condicionan los del mañana, generaciones futuras pueden pagar los excesos de las anteriores<sup>649</sup>. El hombre consumista se hace refractario a toda reflexión y lógica que no proceda de su propia praxis consumidora. Incapaz de proponerse otras metas que no sean las de multiplicar su insaciable deseo de acaparar y poseer. La incidencia en ciertos

---

<sup>647</sup> *Ibidem*, p. 361

<sup>648</sup> *Ibidem*, p. 362 Algunas de sus observaciones y matizaciones quedaron recogidas en “Revolte wider die Weltflucht. Reden un Gespräche” ed. Christian Wiese, Múnich, 2000. (Conversando con el filósofo Hans Jonas, interlocutor: Ingo Hermann) Este escepticismo junto con su neoristolismo hicieron que algunos, como Jürgen Habermas tacharan a Jonas de conservador. Mucho más si tenemos en cuenta como él mismo reconoce en sus *Memorias* que “para los que se identificaban con la Escuela de Frankfurt yo pareciera un conservador, aunque en realidad no encajaba en ninguna de las esferas existentes dentro de la escena filosófica alemana”. En *Memorias*, op., cit. p. 352

<sup>649</sup> Véase la entrevista “Sin espíritu de sacrificio, casi no hay esperanza” (1988) en <http://www.alcoberro.info/jonas2.htm> Allí se dice: “nuestro apetito de consumo no debe crecer ininterrumpidamente, como ha sucedido hasta ahora. Hemos de adoptar un estilo de vida más moderado. Sin espíritu de sacrificio, casi no hay esperanza”.

valores y actitudes se hace patente; así se acentúa la lógica del tener frente a la cultura del ser; la austeridad, el ahorro dejan de considerarse valores positivos y su lugar va siendo ocupado por un cierto hedonismo materialista; así pues, pasamos de la satisfacción de necesidades a la insaciabilidad de necesidades. En este sentido señala el profesor Ramón Alcoberro, “a propósito de la carrera desenfundada de consumo, que se debería poder controlar si se quiere preservar la naturaleza, Jonas evoca la posibilidad del ascetismo. El ascetismo de los primeros siglos de la era cristiana se justificaba por la creencia en el más allá de una religiosidad trascendente; ahora sería necesario un ascetismo de nuevo cuño, ante el peligro para la continuidad de la vida. Pero Jonas es escéptico ante la posibilidad de que los humanos prescindan de sus pequeños intereses inmediatos y privilegien una causa que ven demasiado lejana”<sup>650</sup>

Hace falta un contexto ético adecuado, es necesario que los sujetos e instituciones sociales sean virtuosos. Se da la paradoja de que la sociedad para su buen funcionamiento depende de condiciones que no puede exigir a sus miembros, como el que sean virtuosos. Sólo le queda tratar de fomentarlas mediante la educación y otras instituciones y esperar que prosperen. Pues, como afirma Jonas: “la sociedad no puede permitirse la falta de virtud en mitad de sí misma”<sup>651</sup> Y advierte muy gráficamente: “*¡no podemos permitir que la humanidad llegue a una situación de bote salvavidas!*”<sup>652</sup>

Al examinar el sistema democrático considera que puede ser un obstáculo que impida la toma de medidas urgentes que frenen la crisis ecológica<sup>653</sup>. Y va más lejos al considerar que la ética de la responsabilidad pueda suponer la renuncia a ciertas libertades individuales en aras de una vida humana auténtica. No estamos de acuerdo en este punto con Jonas. La democracia no ha de entenderse sólo como procedimiento sino que también cabe entenderla como participación y forma de vida social. De manera que la inoperancia en la toma de decisiones no ha de servir para invalidar el sistema democrático. En todo caso habrá que mejorar agilizando y dotando de eficacia la adopción de decisiones, pero no a costa de impugnar la democracia. Es más, los ciudadanos deberían participar en la toma de decisiones si no como expertos si, al menos, como personas a las que tales decisiones les pueden afectar.

Por otra parte, el sistema comunista caracterizado por una economía centralizada y planificada permite controlar las necesidades y limitar su satisfacción propiciando hipotéticamente un mejor trato y cuidado de la naturaleza. Además, señala Jonas, las decisiones de la cúpula dirigente podían ser tomadas sin la previa aquiescencia de los subordinados afectados,

---

<sup>650</sup> Ramón Alcoberro, <http://www.alcoberro.info/jonas2.htm>

<sup>651</sup> TME.,p. 85

<sup>652</sup> En alusión al dilema moral en que un bote salvavidas sólo tiene capacidad para x personas y no queda sitio para otras que están en el agua, y que tienen el mismo derecho a salvar su vida, pero que si se les acoge a bordo el bote se hundirá. Véase, “Posibilidades y límites de la cultura técnica” en TME, p. 193

<sup>653</sup> PR., “La democracia no es apta, al menos por el momento, para enfrentarse a la crudeza de una política de abnegación responsable” p. 248

no chocaban con ninguna resistencia del cuerpo social,<sup>654</sup> por lo que permitían adoptar decisiones con rapidez para hacer frente a la crisis ecológica. Sin embargo, con el derrumbe de las repúblicas socialistas de la Europa del este, se evidenció una catástrofe ecológica mucho más grave allí que en occidente<sup>655</sup>. Ahora bien, la crítica que Jonas dirige al régimen socialista no se centra en el triste legado de su hundimiento y crisis ecológica de dimensiones más alarmantes que la capitalista; sino que se dirige al centro mismo de la propuesta socialista realizada desde Marx hasta Bloch, la utópica liberación del ser humano mediante desarrollo industrial y tecnológico como medios para satisfacer sus necesidades<sup>656</sup>. Lo cual entra en colisión con un trato respetuoso y responsable que se le debe a la naturaleza. Con sus palabras:

“podemos, pues, afirmar que hasta hoy el marxismo -- «progresista» desde el comienzo, nacido bajo el signo del «principio de esperanza» y no del «principio de temor»-- no es menos fiel al ideal baconiano que el adversario capitalista con el que compite: el móvil de su realización fue siempre dar alcance al capitalismo y, finalmente, superarlo en los frutos que obtiene de la técnica”<sup>657</sup>

---

<sup>654</sup> PR., p. 242 Sobre este asunto, confróntese con el epígrafe “¿Quién puede afrontar mejor el peligro, el marxismo o el capitalismo?” pp. 237 y ss.

<sup>655</sup> Sobre este tema resulta interesante la obra de Carlos Taibo, *Crisis y cambio en la Europa del este*, Alianza (edición de bolsillo, n°1759), Madrid, 1995. Dedicó la tercera parte de su obra a las agresiones ecológicas cometidas en la antigua URSS. La explotación de recursos naturales de acuerdo con modelos de “planificación centralizada” produjo daños medioambientales, en muchos casos, irreversibles. No sólo Chernóbil evidenció los riesgos que se corrían con las “aventuras tecnológicas” en la extinta Unión Soviética, grandes superficies fueron utilizadas por las fuerzas armadas para pruebas balísticas y nucleares. El hundimiento de ingenios y unidades navales con carga nuclear han supuesto una grave contaminación. A todo ello, hay que unir la utilización indiscriminada y abusiva de masas hidráulicas en forma de desviación de ríos o “deseccación” causando irreparables desequilibrios a los ecosistemas de la zona afectada. Afortunadamente, hoy, la mayor conciencia ecológica ha propiciado la existencia de centros de investigación en materia medioambiental.

<sup>656</sup> “Una utopía de la satisfacción del hombre, de la consecución final de una asociación ideal, no nos la podemos permitir, y encierra en sí un peligro: en primer lugar es un fin arrogante y, en segundo lugar, dadas las circunstancias actuales, puede conducirnos a la perdición, en la medida justamente en que aumenta las expectativas del hombre en lugar de modelarlas. Esto es lo que yo objetaba al “principio de esperanza de Ernest Bloch” en PR., p. 239. Como señala Daniel Gutiérrez, a pesar de que Jonas reconoce que el marxismo disponía de mejores herramientas para evitar o atenuar una catástrofe tecno-ambiental; sin embargo niega que “el marxismo puesto en práctica en lo político y en lo económico vaya a tener el poder de “conjurar” el desastre avizorado a partir de la carrera tecnológica. Jonas ofrece dos razones básicas: i) el marxismo no es más que un producto del ideal baconiano de dominio de la naturaleza cuyo éxito en la sociedad burguesa significa paradójicamente una catástrofe, por tanto, ii) el marxismo habrá de multiplicar las consecuencias ambientales de todo ello puesto que su comprensión de la igualdad invita y estimula, sigue Jonas, a una gigantesca difusión de los hallazgos técnicos. Estos dos elementos parecieran configurar lo utópico del marxismo. De este modo la persecución de la abundancia con la ayuda técnica se convierte en un deber ineludible para un servidor de la utopía. Véase, Daniel Gutiérrez, “Bloch y la responsabilidad ambiental” en Revista *Theomai Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo*, número 9 (primer semestre de 2004) dirección electrónica, <http://revista-theomai.unq.edu.ar/numero9/artdanielgutierrez9.htm>

<sup>657</sup> Y continúa matizando, “en pocas palabras, el marxismo es por su origen el heredero de la revolución baconiana y, según su propia concepción, el que está llamado a llevarla a cabo de un modo mejor (esto es, más eficaz) que el capitalismo. Habrá que examinar si también puede dominarla mejor. Nuestra respuesta anticipada es que sólo podrá hacerlo si cambia su papel de portador de la salvación por el de conjurador del desastre; esto es, si renuncia a su aliento vital, la utopía.” En PR., p. 239 Y más adelante, refiere que en lugar de cifrar en la sociedad sin clases el cumplimiento del sueño de la humanidad, debería centrarlo en

Ante la inoperancia de los sistemas de gobierno analizados para llevar a cabo una actuación acorde con sus principios éticos propone lo que él denomina “tiranía benevolente”. Dicha tiranía pudiera parecer lejanamente sostenible si, de acuerdo con Jonas, la responsabilidad estuviera perfectamente fundada y estuviéramos en una situación apocalíptica (Jonas se encargó de activar la imaginación de lo peor mediante la heurística del temor), entonces los tiempos serían propicios para una política, que velando por la salud humana requiera utilizar los mejores y más eficaces medios para evitar lo peor. Ciertamente los medios autoritarios, sensatos e inspirados en la defensa del valor de la humanidad, podrían parecer aptos únicamente para ofrecer una respuesta rápida y eficaz a un peligro preciso e inminente.

Este es otro de los elementos de la tradición utópica: la aparición en casi todas ellas de una especie de elite dirigente que impone una disciplina a la población por el bien de ella. Esta elite, siempre actuaría para el bien de aquellos a quienes dice servir, se designa ella misma necesaria para guiar a los otros, generando una dictadura pedagógica, según H. Marcuse y E. Bloch, y la encontramos también en H. Jonas. Este último ironiza sobre la idea blochiana de la necesidad de una elite para aprender a utilizar el tiempo libre, el ocio; sin embargo, la elite que Jonas propone, con una legitimación más fuerte y más peligrosa, no guía a las masas para su propio bien, sino para su supervivencia. Lo que reivindica Jonas es la necesidad de una “tiranía benevolente”<sup>658</sup>(*eine wohlwollende Tyrannis*) como régimen apto para consensuar el objeto y los límites del poder tecnológico que amenaza con su dinámica someter la libertad y realizaciones humanas y acabar con las bases de la vida. Un régimen apto para contrarrestar el desarrollo industrial y técnico que amenaza tanto al medioambiente como a la integridad del ser humano. Pero no sólo eso, a nivel material, el complejo “democrático-liberal-

---

algo más modesto como la conservación de la humanidad, aunque ese ideal supondría perder una seña y fisonomía típicamente marxista.

<sup>658</sup> Jonas se refiere al tema de la tiranía en PR., “Se trata, pues, de las ventajas de toda tiranía, que en nuestro contexto ha de ser una tiranía benevolente, conocedora de la realidad y animada por una correcta inteligencia de las resoluciones que han de ser tomadas” pp. 243, 246, 248. (el subrayado es nuestro) Y alude a ella en una entrevista, donde toma distancias respecto de la idea de la “tiranía benevolente” situándola en el terreno de la hipótesis-ficción, señalando lo siguiente:

“Spiegel. – ¿Qué pueden hacer las elites políticas en las democracias para iniciar una conversión tal? ¿Las democracias no son capaces, allí donde eso es posible, de ejecutar una política orientada sobre la renuncia al consumo y sobre la protección de la naturaleza? ¿Una especie de dictadura económica ilustrada, en cuyo seno los filósofos fuesen reyes, sería útil, como exigen numerosos adeptos convencidos del medio ambiente?

H.J. – Se puede esbozar en abstracto un proyecto de dictadura dirigido a salvar la humanidad. ¿Pero, cómo imaginarse que una elite efectivamente altruista llegue al poder, que siga siendo altruista una vez lo logre y que su desinterés sea igualmente reconocido? Por mi parte, eso me supera completamente. Se trata de una especie de utopía que no puede traducirse en la realidad. En cambio, puedo imaginarme perfectamente que tengamos que hacer frente a situaciones mucho peores, que conducirán a acuerdos fundados sobre compromisos entre potentes grupos económicos, políticos y sociales: es perfectamente concebible unirse alrededor de un método que poco o mucho resulte aceptable tanto para el hombre como para la naturaleza. A eso intentan llegar las convenciones internacionales cuya meta es fomentar una renuncia global a la competición salvaje por los recursos limitados de la tierra.” En “Más próximos al desenlace fatal”, *Der Spiegel*, Conversación con Matthias Matussek y Wolfgang Keden. 11 mayo 1992.; Traducción de Ramon Alcobarro en <http://www.alcobarro.info/jonas2.htm>

capitalista<sup>659</sup> con su lógica de creciente consumismo y la cada vez más fuerte asociación democracia-mercado, le llevan a Jonas a considerar la necesidad de recuperar el espíritu ascético, la frugalidad, la austeridad<sup>660</sup> como freno al consumismo y esquilmación de recursos, como medios para alcanzar un reparto más justo de los recursos naturales.

Sin embargo, la “tiranía benevolente” encierra una utopía cercana a la platónica<sup>661</sup>, pues se trataría de unos sabios, expertos, políticos que con el objetivo de garantizar el futuro de la humanidad se erigen en máximos responsables.

“Sólo una elite – dice Jonas-- puede asumir moral e intelectualmente la responsabilidad orientada al futuro que hemos propuesto, ¿cómo se produce esa elite y como se dota del poder necesario para ejercer tal responsabilidad?”<sup>662</sup>

Apenas se detiene sobre estos extremos, sobre la forma de designar, de acceder al poder esta elite y sobre todo como garantizar su incorruptibilidad moral. “Una elite de lealtades secretas y objetivos secretos”<sup>663</sup>. Él es consciente de la polémica de sus palabras, siendo el principal argumento para defender esa tiranía la necesidad de adoptar decisiones rápidas y de manera eficaz. Y así lo expresa:

“Lo que un día dije en este contexto sobre el amenazante «fantasma de la tiranía» no fue interpretado como advertencia, sino como recomendación: como si hablara a favor de la dictadura para solucionar nuestros problemas. Lo que quise decir es que, en situaciones extremas, no queda espacio para los dilatados procesos de decisión propios de la democracia, y que no deberíamos llegar a tal situación. La libertad genérica del ser humano, su dote biológica, sólo

---

<sup>659</sup> PR., p. 243

<sup>660</sup> En este punto recuerda Jonas las ventajas del ascetismo del comunismo, un régimen cuyas masas estaban experimentadas en la frugalidad, en duras exigencias y renunciaciones; frente al capitalismo, que también participaba en sus inicios de ese mismo espíritu ascético, y que sin embargo, se ha convertido en el reino de la abundancia y del bienestar material, y donde resulta altamente improbable volver a ese espíritu de ascetismo. Sin embargo, dice Jonas, los tiempos que se avecinan son tiempos de sacrificio, de moderación, de austeridad dadas las dimensiones mundiales del problema del reparto de las riquezas y recursos naturales. Véase, PR., pp. 242-248

<sup>661</sup> “Surge -- dice Jonas-- la cuestión de las élites de poder y cómo han de ser educadas para que puedan guiar correctamente este monstruo o Leviatán o, dicho de manera simple y neutral, el colectivo. Es decir, hay que empezar por que estén animadas por el criterio correcto y la buena voluntad. Así que volvemos al viejo problema de Platón respecto a quién ejerce el poder en el Estado. Y su solución utópica se mantiene como regulador, a pesar del utopismo que el propio Platón admitía. El lo expresaba así: si los filósofos fueran reyes o los reyes filósofos, quizá se pudiera confiar en que se guiara correctamente la colectividad. Pero el hecho de que tales élites surjan y empiecen por ser el tipo correcto de élites, es decir, no simples *politburós* que lleguen a esas posiciones clave a través de un mecanismo de poder, sino seleccionadas por calificaciones en las que la calidad del criterio represente un papel, es uno de los problemas de la política, problema que tiene que abordarse muy, muy en serio e incluso sin miedo a un eventual menoscabo de los métodos democrático-parlamentarios puramente igualitarios.” En Jonas, H., “Posibilidades y límites de la cultura técnica” en TME, p. 191

<sup>662</sup> PR., p. 243

<sup>663</sup> PR., p. 246

puede sucumbir con él; pero la libertad política, una expresión peculiar e históricamente exigua de aquella, podría volver a perderse por ligereza”<sup>664</sup>.

Obviamente, esta idea fue muy contestada<sup>665</sup>. Reservar el poder político al secreto de una elite, al margen o fuera de todo control democrático, no parece el medio más eficaz y seguro de preservar el futuro de la humanidad. No podemos estar de acuerdo, de ninguna manera, con los análisis políticos en este punto, realizados por Jonas, y su defensa, aunque sea una tentativa hipotética, de una elite que para salir de la crisis ecológica restrinja las libertades individuales. Pues, como señala Dominique Bourg<sup>666</sup>, la idea de confiar el poder en algún consejo nocturno es una locura. Participa de esa ausencia total de sensibilidad a los azares dramáticos de la condición humana, a la conversión siempre posible del bien en mal. ¿Qué es lo que nos garantizaría contra una evolución funesta de estos ‘filósofos reyes’, al modo jonasiano?, ¿cómo resolverían ellos los disensos si no permiten intervenir a otros más que a ellos?, ¿qué régimen fomentarían ellos en el interior del ‘ecogoulags’? En definitiva, la crítica a la utopía realizada por Jonas parece ella misma manchada por un utopismo siniestro y peligroso.

Jonas no desarrolla suficientemente la cuestión de las relaciones entre poder tecnológico, poder político y ética que, a nuestro juicio, hubiera sido necesario conocer para ver como resolvería realmente el problema de la crisis ecológica. Su propuesta queda en este punto en un plano meramente teórico-ideológico sin capacidad de imponer sus orientaciones en una política concreta. No hay pues, una filosofía política operativizable en la que se pueda apreciar la aplicación de sus principios y orientaciones ecológicas.

### 8.3.- Futurología del deseo imaginado (Bloch) versus futurología de la advertencia (Jonas)

Refiere Janicaud<sup>667</sup> que, paradójicamente la obra de Bloch fue mal recibida en la RDA por aquellos que se suponen debían haberla comprendido mejor y sentir la fuerza de su mensaje para el comunismo. Bloch, sin embargo, tuvo un gran éxito

---

<sup>664</sup> CPF., en “Técnica, libertad y deber” p. 129 Y en otro momento, con ocasión de una entrevista, refiere corrigiendo su opinión lo siguiente: “Se puede esbozar en abstracto un proyecto de dictadura dirigido a salvar la humanidad. ¿Pero, cómo imaginarse que una elite efectivamente altruista llegue al poder, que siga siendo altruista una vez lo logre y que su desinterés sea igualmente reconocido? Por mi parte, eso me supera completamente. Se trata de una especie de utopía que no puede traducirse en la realidad. En cambio, puedo imaginarme perfectamente que tengamos que hacer frente a situaciones mucho peores, que conducirán a acuerdos fundados sobre compromisos entre potentes grupos económicos, políticos y sociales: es perfectamente concebible unirse alrededor de un método que poco o mucho resulte aceptable tanto para el hombre como para la naturaleza. A eso intentan llegar las convenciones internacionales cuya meta es fomentar una renuncia global a la competición salvaje por los recursos limitados de la tierra”. Cfr. <http://www.alcoberro.info/V1/jonas1.htm>

<sup>665</sup> Nos encontramos con una de las ideas que más desacuerdo ha suscitado. Véase al respecto: Bourg, D., “Faut-il avoir peur de la bioéthique?” en *Esprit*, nº 171, mayo 1991, p. 37-39. Y también, Achterhuis, H., “La responsabilité entre la crainte et l’utopie” en VVAA, *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, París, Vrin, 1993 p. 45

<sup>666</sup> Op. Cit., p. 39

<sup>667</sup> Janicaud, D., « L’adieu critique aux utopies », en G. Hottois (ed.), *Aux fondements d’une éthique contemporaine*. H. Jonas et H. T. Engelhardt, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », París, 1993, pp. 97-98

entre la juventud estudiantil de Alemania del Oeste, al menos hasta fecha relativamente reciente. Y esta es, ciertamente, la razón por la cual Jonas se dirige prioritariamente también al mismo público, la juventud estudiante, el intento de responder al *El principio de Esperanza* en el contexto histórico de los años setenta. No podemos olvidar que gran parte de su obra *El principio de responsabilidad* estaba escrita contra *El Principio de esperanza* de E. Bloch, el manifiesto utópico más celebrado de la modernidad. Ambos autores valoran de manera muy diferente el futuro. Para Bloch el futuro es considerado como la promesa de algo mejor; para Jonas, el futuro se ve como una amenaza, sobre todo después de la II Guerra Mundial, la bomba atómica, la contaminación, la experimentación genética. Ante los riesgos de desaparición de la humanidad opta por una responsable prudencia que garantice la existencia del ser de la humanidad.

La crítica a E. Bloch puede ser considerada en los términos generales de la contraposición que Jonas establece entre la futurología como deseo imaginado, como anticipación imaginativa de un mundo mejor<sup>668</sup>, y la futurología de la advertencia, como prospectiva científicamente instruida, la cual, siendo científicamente ilustrada aventura y anticipa la posible amenaza tecnológica con el fin de prevenirla.

“La ética del futuro – afirma Jonas-- está muy presente en sus normas, es decir que no es un tema de la futurología, pero necesita de la futurología – 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. Conocemos la *futurología del deseo* imaginado bajo el término de utopía; la futurología de la *advertencia*, en cambio, es algo que aún debemos aprender para dominar nuestros potenciales desenfrenados. Pero esta futurología sólo puede advertir a aquellos que, además de conocer la ciencia de las causas y de los efectos, tengan también una *imagen del ser humano* que implique un deber y a la que experimenten como algo confiado a su propia protección.”<sup>669</sup>

Sin embargo, una consideración más atenta de la crítica que Jonas dirige a Bloch nos hace reparar en el núcleo de la utopía blochiana, que a juicio de Jonas, radica en la construcción de la utópica sociedad del ocio, pero también en la concepción de la naturaleza humana (tematizada bajo el concepto de “hombre auténtico”) y de la historia. Sin entrar en la consideración de lo acertado o no de la interpretación que Jonas hace de Bloch nos interesa, más bien, valorar el alcance de la conclusión que extrae de la crítica al utopismo blochiano. No sólo va a cuestionar que sea deseable un estado utópico del ocio, sino sobre todo, la idea

---

<sup>668</sup> La noción de utopía en Bloch va más allá del mero e inocuo alarde imaginativo; se da en ella una pretensión de realidad, ésta anticipación imaginativa esta pregnada de “un realismo *sui generis*” (tomo I, prólogo, p. 34) Utopía fue un concepto acuñado por Tomás Moro, aunque no su concepto, filosóficamente mucho más amplio. Lo utópico no se reduce al alcance meramente político que le dio T. Moro, precisa de la totalidad de la filosofía. Bloch distingue varios modelos utópicos: arquitectónicos, tecnológicas, ideológicas, y hasta las antiutopías. Las referencias corresponden a la obra, *El principio de esperanza*, Trotta, Madrid, 2004, [1], prólogo, pp. 38 y ss. trad. Felipe González Vincen.

<sup>669</sup> PR, p. 136

del “hombre auténtico” que subyace en el planteamiento blochiano<sup>670</sup>. Ese “hombre nuevo o auténtico” que tiene como condición “la reconstrucción de la naturaleza” (del planeta Tierra) proyecta la ficción de una condición humana liberada del trabajo, del peso doloroso que supone transformar la materia, de la carga alienante que extravía, enajena y cosifica al hombre. Jonas dirige su crítica a la utopía blochiana, a la utópica construcción de una sociedad que tiene el ocio como meta irrenunciable. Una sociedad en la desaparecen las diferencias entre el trabajo manual y el mental, entre la ciudad y el campo, y sobre todo, en lo posible, la diferencia entre trabajo y ocio. En definitiva, una sociedad instalada en el privilegio de un tiempo de ocio, en la “cotidianidad festiva”<sup>671</sup>. Así, la utopía blochiana aparece como un “reino de libertad”, de creatividad, como el paraíso terrestre del ocio activo, donde los hobbies y las aficiones favoritas se convertirán en el eje vertebrador de toda vida humana.

Hans Jonas entiende que esta filosofía del ocio es atacable e insostenible porque entraría en contradicción con los caracteres más específicos de la condición humana. La expansión de las creativas capacidades humanas colisionaría con los límites naturales de tal pretensión. Convertir la afición favorita en oficio supondría una pérdida de espontaneidad, de libertad, de realidad y dignidad humana<sup>672</sup>. La afición favorita se caracteriza por ser espontánea; libremente elegida, se trata de una práctica adicional; realizada según el humor y las ganas que se tengan y del disfrute que reporte; es lúdica y carece de la seriedad de la profesión u ocupación principal. Pues bien, todo eso se perdería si, practicada de manera sistemática convertida en la sola actividad, acabaría con su propio carácter y condición de actividad de ocio. Es más, sólo podemos hablar de afición favorita por oposición a la ocupación principal o trabajo. De la misma manera que, nada festivo hay que

---

<sup>670</sup> “E. Bloch el gran *enfant terrible* del utopismo, quien durante toda su vida no se recató de profesar su fe en el sueño infantil de una Edad de Oro como *paraíso del ocio*. De la inevitabilidad de que la tecnología deje antiguada la fuerza de trabajo humana comienza a brotar y florecer el ideal de una fuerza de trabajo liberada del “sórdido” servicio a las necesidades externas y dedicadas a las necesidades “auténticas”, “por fin puramente humanas”, “únicas verdaderas” y “solamente dignas” (entre esas necesidades se encuentra su propio uso): el ideal desiderativo del *ocio activo*. A sus elocuentes profecías nos dirigimos ahora para obtener más detalles” En PR., p. 318

<sup>671</sup> Señala Jonas a este propósito que, “Bloch habla sin reparos de “el sueño despierto de una vida perfecta” (Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1959, que Jonas cita como P.H., p.1616; ), o también del *regnum humanum* (p.1619), de « protointención de la Edad de Oro » (p. 1621), de la « meta absoluta » (p. 1628) y – última palabra de toda una obra dedicada a la esperanza— de « algo que brilla para todos en la infancia y en donde nadie ha estado todavía: patria », esto es el *movens* último de las aspiraciones marxistas. [...] Todo esto – la vida perfecta, el *regnum humanum*, la Edad de Oro, la meta absoluta, la patria finalmente hallada – está ligado al ocio como estado universal” En PR., pp. 318-319

Y más adelante recoge dos citas de Bloch donde aparecen las ideas que va a criticar. “Al comienzo de un amplio párrafo titulado *el ocio como meta irrenunciable, sólo a medias investigada* se dice: Desaparecen las diferencias entre el trabajo manual y el mental, entre la ciudad y el campo, y sobre todo, en lo posible, la diferencia entre el trabajo y el ocio... [una sociedad sin clases] elimina del hombre la enajenación del trabajo, esa enajenación en la que el trabajador mismo se siente enajenado, alienado, convertido en mercancía cosificada, y desdichado, por eso, en su trabajo. La sociedad sin clases aleja del ocio, por medio de la des-enajenación, el vacío inane, el domingo que se corresponde (no que « contrasta ») perfectamente con la aridez del trabajo... (P.H., p. 1080 y ss.)

A esto hay que añadir una frase anterior: *Una sociedad que como tal se hallará ella misma más allá del trabajo no tendrá ya, por ello mismo, ningún domingo y ningún día festivo separados, pero así como tendrá la afición favorita como profesión, la fiesta popular como la más hermosa manifestación de su comunidad, así también podrá, en un desposorio feliz con el espíritu, experimentar con él su cotidianidad festiva ...* (P.H., p. 1071 y ss)

<sup>672</sup> Véase PR., pp. 327-333

celebrar cuando no existe nada penoso en el trasfondo de la existencia. Pensar que la seriedad de la realidad laboral desaparecería como consecuencia del desarrollo lúdico del ocio, que el ocio creativo dotaría de mayor libertad, que el juego como profesión dignificaría al ser humano; es todo ello, a juicio de Jonas, un error<sup>673</sup>. Es un error considerar que no existe ningún reino de la libertad fuera del ámbito de la necesidad. Pero, sobre todo, sostiene Jonas:

“es un error de la entera concepción utópica: el error de que *la libertad comienza donde acaba la necesidad* [...] la libertad consiste y vive, al contrario, en continua confrontación con la necesidad; también consiste sin duda en lo que le gana a ésta y que puede llenar después con contenidos propios; pero, aún más, y *en primer lugar*, consiste en esa lucha, con todas sus fatigas y su siempre incompleto éxito. El *apartamiento del reino de la necesidad despoja a la libertad de su objeto; sin éste la libertad será algo tan vano como una fuerza sin resistencia. Una libertad vacía – al igual que un poder vacío – se anula a sí misma y anula también el auténtico interés por la tarea que, pese a todo, ha emprendido.*”<sup>674</sup>

De acuerdo con el prof. I. Ayestarán, “el error común a Marx y a Ernst Bloch, según Jonas, es separar el reino de la libertad de aquel otro de la necesidad, de ver en la libertad un más allá del negativo de la necesidad, cuando en realidad se trata de hacer posible el encuentro positivo de la libertad y la necesidad. La esperanza de la utopía es demasiado tardía si no asume su responsabilidad actual. La utopía es un futuro que sacrifica el presente, mientras que para Jonas hay que unir el reino de la libertad (utopía) con el reino de la necesidad (presente), o como dice citando los versos de Bert Brecht: Primero la comida, después la moral. Primero la supervivencia de la humanidad sobre el planeta, después la utopía. Primero la urgencia de los condenados de la Tierra, después el cielo ideal de la utopía de las sociedad sin clases, pues, en caso contrario, la utopía lleva directamente a la catástrofe del determinismo tecnológico en el *homo faber fáustico*. Ya no es la esperanza utópica la que mueve al mundo, sino el temor a la catástrofe: heurística del temor *adversus* esperanza de la utopía. [...] Por todo ello, Jonas cree que la utopía sin responsabilidad (comunismo) y la libertad sin responsabilidad (capitalismo) equivalen a una catástrofe segura”<sup>675</sup>.

### 8.3.1.- Crítica a la utopía del “hombre auténtico” venidero

Frente a la fascinación ejercida en los años setenta por los temas utópicos -- en sus múltiples abordajes desde Reich a Marcuse, pasando por el Mayo del 68

---

<sup>673</sup> “El juego como profesión lejos de representar lo humanamente digno, lo excluye. De manera que podemos afirmar que no existe ningún « reino de la libertad » fuera del reino de la necesidad! Mientras la ocupación principal del ocio haya de ser la afición favorita, la utopía no traerá la libertad y la dignidad, sino que las perderá para siempre” En *PR.*, p. 334

<sup>674</sup> Véase *PR.*, p. 333 y ss, en concreto el párrafo titulado “Sin necesidad no hay libertad: la dignidad de la realidad”

<sup>675</sup> Ayestarán Uriz, I., “Hans Jonas: El principio de precaución y el principio de responsabilidad *adversus* el imperativo tecnológico” en *Debats*, Valencia, nº 89 verano 2005. p. 20

francés donde el radicalismo utópico alcanzaba una de sus más altas cotas--, Jonas supo resistirse a ese frenesí irracional y, sin ninguna demagogia, supo dismantelar la lógica que asistía al discurso utópico señalando el error antropológico que subyace en la utopía. Pasamos pues, a abordar la concepción del ser humano que subyace en la utopía bajo la tematización del "hombre auténtico".

Jonas considera que el error que comete la utopía es un error especialmente antropológico, un error en la concepción de la esencia del hombre.

"El error de la utopía es, pues, un error de la antropología supuesta por ella, un error de su concepción de la esencia del hombre. El presente del hombre – distinto del de la larva, cuyo destino es convertirse en mariposa – es siempre plenamente válido en ese *problematismo* que él es."<sup>676</sup>

Frente a la naturaleza unívoca del hombre que propone la utopía, defiende que la libertad, la temporalidad y la trascendencia constituyen al hombre como fenómeno límite de la naturaleza. Su inherente ambigüedad y problematismo, así como la capacidad de ser bueno o malo, ser lo uno o lo otro o como él mismo dice: "de ser lo uno con lo otro y esto forma parte de su esencia"<sup>677</sup>. Todos estos son, a su juicio, elementos que definen al hombre y que la utopía desecha.

Jonas desapruueba la noción de "hombre auténtico" tematizada por K. Marx y E. Bloch, a la vez que nos invita a pensar la naturaleza del ser humano. La concepción del ser humano auténtico se expresa en Bloch mediante la formula « S no es todavía P », « el sujeto no es todavía el predicado », <sup>678</sup> Además, sostiene que el ser humano esta condicionado por las circunstancias, las cuales si pudieran volverse buenas contribuirían, finalmente, a engendrar un ser humano auténtico.

La crítica de Jonas se funda sobre una concepción onto-teleológica del hombre. Su punto de divergencia principal se sitúa en el plano antropológico. A a su juicio el ser humano es esencialmente un ser libre, es decir, con capacidad para el bien y para el mal, un ser ambivalente, la ambigüedad le es indisociable<sup>679</sup>, sin cesar diferente y nuevo pero siempre auténtico en cada una de sus realizaciones. El ser humano no tiene una naturaleza unívocamente definida (esencialmente buena o esencialmente mala).

---

<sup>676</sup> En PR., p. 349

<sup>677</sup> PR., p. 351

<sup>678</sup> Véase, PR., p. 343; también en cap.5 nota 1. La ontología blochiana del no-ser-todavía incluye no sólo al hombre sino a todo el ser, a la materia misma, incluye una completa ontología. Por su parte, Jonas manifiesta que sólo se ocupará en lo que atañe al hombre y a la historia.

<sup>679</sup> "Ahí se encuentra el error fundamental de toda ontología del « no-ser-todavía » y del primado de la esperanza en ella fundado. La sencilla verdad, ni sublime ni humillante, pero que respetuosamente debemos aceptar, es que el « hombre auténtico » estuvo ahí presente desde siempre, con su nobleza y su bajeza, con su grandeza y su miseria, con su felicidad y su tormento, sus justificaciones y sus culpas, en definitiva, con la *ambigüedad* que le es indisociable. Pretender suprimirla equivale a acabar con el hombre en su insondable libertad. En virtud de ésta y del carácter irrepitable de cada una de las situaciones en que se encuentra, el hombre será nuevo y distinto del que fue, pero nunca « más auténtico »" En PR., p. 348 La « naturaleza » del hombre está abierta al bien y al mal. No existe una naturaleza unívoca del hombre. "La capacidad de ser bueno o ser malo, más aún, de ser lo uno *con* lo otro; y esto forma parte de su « esencia »." En PR., pp. 350-351

“Precisamente --dice Jonas--, ese problematismo que no es propio de ningún otro ser, con su inherente trascendencia permanente, con su franca libertad para elegir lo uno o lo otro, pero que tampoco escapa nunca al « tanto lo uno como lo otro » ni a sus irresolubles « por qué » y « para qué », es un *fenómeno-límite* de la naturaleza, que, como tal – según el saber humano --, no puede ser superado. El problematismo humano es su propio fundamento, que lo sostiene.”<sup>680</sup>

En una entrevista de mayo de 1991, Jonas vuelve sobre este tema de problematismo o ambigüedad constitutiva del ser humano en los siguientes términos:

“en su esencia, en su sustancia, el hombre tal y como ha surgido, sea de la voluntad divina o del azar de la evolución, no tiene necesidad de ser mejorado. Cada uno puede desarrollar las posibilidades más profundas de su ser. No hay que buscar sobrepasar a aquella, porque el hombre es irrebasable”<sup>681</sup>

Y añade interpretando la noción de superhombre nietzscheano que el superhombre no apunta a un más allá, sino que lo podemos reconocer de cuando en cuando encarnado en lo mejor de la humanidad. Miguel Ángel, Beethoven, Franciscos de Asis nos han hecho reconocer eso que Nietzsche apuntaba en el superhombre. En efecto, el superhombre no es más que una posibilidad del hombre, pero no un ser que podamos fabricar por manipulación genética.

Parece que, Jonas, partiendo de la distinción entre esencia y existencia, afirmará que ningún progreso tecnológico (ni político) puede mejorar la naturaleza humana. Se entiende que lo que puede ser mejorado es la existencia, pero no la esencia misma. Frente a la concepción antropológica subyacente a las utopías, donde el devenir histórico y el cambio y desarrollo tecnológico, social y cultural harían posible el advenimiento y transformación de la naturaleza humana, la llegada del “hombre auténtico”. Frente a ello, Jonas no parece dispuesto a aceptar la transformación de la naturaleza humana. La tesis de que el hombre es irrebasable es un prerrequisito ético no demostrado, y nos lleva a los límites mismos del poder de transformación de la tecnología aplicado al hombre. Como pertinentemente señala D. Janicaud, existe un intrínseco vínculo que une en la obra de Jonas la responsabilidad y la finitud humanas aunque subrayando la preeminencia de la esencia humana: “el aprendizaje de una ética de la responsabilidad pasa por la aceptación fundamental de la condición humana en su finitud y en su fragilidad. Y, en efecto, ¿cómo trabajar por la supervivencia de una de una vida humana sobre la tierra, si los caracteres específicos de esta vida humana son desconocidos?”<sup>682</sup>

---

<sup>680</sup> En PR., p. 349

<sup>681</sup> “De la Gnose au Principe responsabilité. Entretien avec Hans Jonas” en *Esprit*, n° 171, mayo, 1991, p. 19

<sup>682</sup> Janicaud, D., « L'adieu critique aux utopies », en G. Hottis (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », Paris, 1993, p. 101 Y la idea expresada en ese párrafo inspirada en, Lories Danielle y Depré O., *Vie et liberté: phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Suivi des fondements biologiques de l'individualité*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2003, pp. 161-162

La ética de la responsabilidad descansa sobre la aceptación fundamental de la condición humana en su finitud, en su fragilidad y en su ambigüedad constitutiva. Una ambigüedad que proviene de la mezcla sorprendente de libertad (posibilidad), finitud (de un ser incardinado en un determinado espacio-tiempo, incertidumbre), y la no fijación de su naturaleza. La existencia humana es errante, móvil, cambiante, un reto, una aventura; constituye un interrogante nunca resuelto definitivamente cuyas respuestas son apuestas siempre provisionales; capaces de lo mejor y de lo peor, somos seres de lo posible. No existe una naturaleza unívoca del hombre. Justamente este es el reproche que dirige al hombre utópico, cuando afirma:

“El hombre utópico, hecho ya, realmente unívoco, sólo puede ser un homúnculo de la futurología sociotecnológica, condicionado de manera infame para el buen comportamiento y el bienestar y ajustado a la regla hasta en lo más recóndito de su ser. Esta es una de las cosas que hemos de temer”<sup>683</sup>

La fascinación que despierta la utopía reposa, en parte, en esa concepción de la historia humana se concibe como la prehistoria en la que se manifiestan las huellas, las señales de aquello que se manifestará plenamente en la sociedad utópica. Para Jonas esas marcas no preludian la utopía sino que la constituyen. En consecuencia, todo hecho anterior a la utopía pertenece a la prehistoria puesto que la sociedad utópica producirá un ser humano auténtico distinto del hasta ahora conocido.

“Esto me parece a mí que es el sueño de la autenticidad humana, un sueño alimentado por el pasado, que nos la presenta *in actu*, y no alimentado por un futuro visto por anticipado; este procede en cada caso del atrevido juego de la autenticidad, de tal modo que no es el futuro primero que la produce, sino que, en el mejor de los casos, su papel consistirá en conservarla en su repetición íntegra, de forma que siga habiendo hombres y futuro. Nunca se podrá determinar como será el futuro, y no sólo a causa de las circunstancias históricas, únicas en cada caso, sino igualmente en razón de la cambiante naturaleza de aquella « autenticidad » del sujeto histórico”<sup>684</sup>

En definitiva, la finalidad del proceso histórico no es llegar a la utópica sociedad perfecta donde el ser humano viviría plenamente. Por el contrario, para Jonas la historia es expresión de la libertad, donde se manifiesta cada vez más y de manera totalmente imprevisible en el curso del tiempo. La historia es un devenir inanticipable y abierto hacia el futuro. Retrospectivamente, es posible reconstruir, extraer del pasado un sentido histórico que previamente se ha balizado.

“Pero -- dice Jonas--, no deberíamos desconfiar menos de aquellos que pretenden conocer el destino de su sociedad o de toda sociedad en el futuro, que dicen ver en la historia una meta, de la que todo lo anterior no fue sino una preparación y lo actual una fase de transición”<sup>685</sup>

---

<sup>683</sup> PR., p. 348

<sup>684</sup> PR., p. 349

<sup>685</sup> PR., p. 187; 283

Si retrospectivamente es posible interpretar el proceso histórico como una manifestación de un cierto sentido, eso no significa que haya sido determinado por aquel. La libertad traza su propio camino en la historia. Las escatologías utópicas hacen una lectura reduccionista al negar la libre creatividad del presente y su incidencia futura, y todo ello, en aras de la realización de una sociedad ideal, cerrando así todo horizonte futuro.

“Nuestra tesis es clara: el futuro (para no hablar de su esencial incognoscibilidad) no es menos – aunque tampoco más – « él mismo » que cada etapa del pasado (“Toda época se halla inmediata a Dios” Ranke contra Hegel). La evolución que, claro está, se da en la historia, si bien en modo alguno ininterrumpidamente, tiene un sentido del todo diferente a la evolución del individuo desde su germen hasta su madurez. La humanidad, desde que está ahí (lo que la precediera en la historia de la evolución es algo que no podemos representarnos desde dentro), ha estado siempre ahí y no ha habido que traerla. Y, aunque por su ser está sometida, por la fuerza de las circunstancias y por el libre obrar, a múltiples desarrollos – esto es, a la historia, que siempre ha sido humana en su sentido pleno --, no es objeto de una evolución programada total desde lo imperfecto a lo acabado, desde lo provisional a lo definitivo, como sucede con cada individuo concreto, que siempre comienza de nuevo. Al hablar de la humanidad no puede nunca hablarse (si no como ociosa especulación) de lo que ella « todavía » no es, sino solamente, volviendo la vista atrás, de lo que en este o el otro momento todavía no era; por ejemplo, de que el hombre medieval no era « todavía » científico, de que sus representaciones pictóricas del espacio carecían « todavía » de perspectiva, de que el nómada no cultivaba « todavía » la tierra. La humanidad era ciertamente diferente, pero no por ello « menos acabada » que hoy”<sup>686</sup>

Así pues, nos encontramos con una diferente concepción de la historia. En la concepción utópica ésta es interpretada y concebida como avance y preparación del advenimiento de la sociedad ideal, clausurando así, cualquier otro futuro posible. En el caso de Jonas, el futuro está abierto, éste no se clausura sobre la realización histórica del utópico “hombre auténtico” porque el hombre es auténtico en todas sus realizaciones históricas. Mientras que la utopía incluye un infundado optimismo que hace culminar la historia en un final preanunciado y asegurado. La responsabilidad, nos recuerda Jonas, se hace necesaria porque el hombre es por sí mismo un ser capaz de lo mejor como de lo peor, de manera que ningún futuro mejor está garantizado. Precisamente, porque ningún futuro mejor está garantizado se justifica la llamada de Jonas a la responsabilidad, a hacernos cargo de que el futuro siga siendo abierto. Al sustituir la responsabilidad por la utopía se está defendiendo que el porvenir no está orientado hacia un *telos* asignable como en el caso de la utopía blochiana. En todo caso la idea de humanidad, pero no se trata de una norma extrínseca al hombre o que corresponda a un objetivo que se tenga que realizar. Estrictamente, no hay deber ser más que porque el ser humano es el único *lugar* de toda normatividad posible. Jonas aboga por un

---

<sup>686</sup> PR., 187

finalismo sin fin, abierto sobre lo posible, y en todo caso, que ese *lugar* de lo posible sea, ha quedado encomendado a nuestra responsabilidad. La posibilidad de que la humanidad sea queda en manos de la arriesgada custodia del hombre.

#### **8.4.- Crítica al meliorismo y a la prometeica arrogancia del utopismo tecnológico: primacía de la responsabilidad sobre la esperanza**

Tras la crítica al utopismo marxista Jonas emprende la crítica a la única utopía que aún sigue en activo, esto es, la utopía tecnocientífica, “la crítica de la utopía era ya implícitamente una crítica de la tecnología en la visión anticipada de sus posibilidades extremas”<sup>687</sup>; y la crítica en tanto que ésta prolonga y completa el proyecto prometeico-baconiano de dominio de la naturaleza y autotransformación del hombre. La técnica resulta ella misma utópica, lleva en sí misma la *prometeica arrogancia del ideal utópico*<sup>688</sup> y los riesgos derivados de una utopía en la que la razón instrumental se pliega a los deseos y voluntad sin límite del hombre.

Jonas quiere llamar la atención sobre el sentido de ese dinamismo « utópico » del progreso técnico, sobre ese rasgo utópico que habita en el interior de la técnica moderna (... der modernen Technik innewohnenden “utopischen” Zug...). De alguna manera, lo que en el pasado se anunciaba como utópico ya se ha realizado, en parte la utopía ya ha sido realizada. Afirma que hay una “dinámica utópica” (seine utopische Treibtendenz) – importante éticamente –, asociada a la ideología del progreso tecnológico derivada de la situación en que se encuentra por primera vez la humanidad (en su universalidad planetaria), la cual, esta implicada en un potente proceso efectivo de transformación de la naturaleza y del ser humano mismo. Así lo expresa Jonas:

“La capacidad tecnológica nos empuja hacia metas otrora reservadas a las utopías. Dicho de otro modo, la capacidad tecnológica ha transformado lo que antes eran juegos experimentales y quizás instructivos de la razón especulativa en diseños competitivos de proyectos realizables. Y al elegir entre ellos hemos de elegir entre extremos con efectos remotos y en su mayor parte desconocidos. Lo único que podemos conocer de ellos es su carácter extremo, o sea: que afectan a la condición total de la naturaleza en nuestro planeta y a la clase de criaturas que deben o no probarlo. La inevitable dimensión “utópica” de la tecnología moderna hace que se reduzca cada vez más la saludable distancia entre los deseos cotidianos y los fines últimos, entre las ocasiones de ejercer la prudencia usual y las de ejercer una sabiduría iluminada. Dado que hoy en día vivimos a la sombra de un utopismo no querido, incorporado a nosotros, automático, continuamente estamos enfrentándonos a perspectivas últimas cuya elección positiva requiere de la mayor sabiduría.”<sup>689</sup>

---

<sup>687</sup> PR., p. 354

<sup>688</sup> PR; p. 238

<sup>689</sup> PR, p. 55

No se comprende la novedad y el carácter irreversible de la tecnología contemporánea si, tan sólo, se reduce al conjunto de sus resultados o al meliorismo procedente de la aplicación de sus innovaciones técnicas. Lo decisivo es esa *dinámica* -- que habiendo cruzado los umbrales que la convierten en irreversible, en automatismo inherente a la acción técnica, que implica efectos remotos, muchas veces desconocidos... --. "Se trataría de una « utopía » de la autosuperación permanente hacia una meta sin fin"<sup>690</sup>. Todo ese dinamismo no se puede desarrollar sin una cierta mistificación, es decir, todo ese halo utópico sería impensable sin una mitificación del progreso tecnológico<sup>691</sup>.

Jonas replica e intenta refutar las creencias melioristas asociadas al desarrollo tecnológico, a la ideología del progreso, tales como, el autoperfeccionamiento indefinido de la especie humana, ya sea por acción sobre el medio ambiente o por intervención en el patrimonio genético. Atacar la utopía es pues, atacar esa deriva de la tecnología en lo que ésta tiene de peligro e irresponsable creencia de que el progreso y desarrollo tecnológico son la panacea de la humanidad.

"Así pues, la crítica de la utopía era ya implícitamente una crítica de la tecnología en la visión anticipada de sus posibilidades extremas (...) Y por otra parte, la crítica a la utopía, en cuanto modelo extremo, no servía tanto a una refutación de una errónea idea siempre influyente cuanto a la fundamentación de la *alternativa* que se nos impone: la ética de la responsabilidad, que hoy tras varios siglos de euforia posbaconiana, prometeica (en la que también el marxismo tiene su origen), ha de poner freno al desbocado impulso hacia delante"<sup>692</sup>

Jonas se muestra muy contundente en este punto, sin embargo, no intenta salvar lo que de valioso pudiera tener el discurso utópico (la dimensión ética), sino que es rechazado cabalmente por considerarlo falso e irresponsable.

Pudiera parecer, a tenor de la objeción que Lothar Schäfer<sup>693</sup> dirige a Jonas, que éste no repara en la esencial dimensión ética que también posee la utopía. Al recusar el proyecto baconiano de dominio técnico de la naturaleza, proyecto que según Jonas, esta a la base del proyecto ilustrado, ¿no está obviando Jonas el principio de bondad que encierra el proyecto baconiano de dominio técnico de la naturaleza: la consecución de bienestar para todos los seres humanos y su liberación de las fuerzas naturales que los han sometido durante toda la historia? Si atendemos al bienestar de todos los seres humanos, que es lo que proponía F.

---

<sup>690</sup> PR., p. 272

<sup>691</sup> Un ejemplo ofrece D. Janicaud para ilustrar esta mixta dinámica de realidades y de mitificaciones: el programa espacial europeo Hermes, se viene a justificar con todo su operativo y útiles, como la lanzadera Ariane de satélites de telecomunicaciones, todo ello con el objetivo de colonizar Marte a partir de Luna. Por tanto, sobre un horizonte de expansión imaginario ilimitado se viene a justificar un programa técnico de colosales dimensiones. En Janicaud, D., « L'adieu critique aux utopies », en G. Hottois (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », París, 1993, p. 103

<sup>692</sup> PR. p. 354

<sup>693</sup> Véase, Schäfer, Lothar *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999. (El proyecto de Bacon. Del conocimiento, uso y cuidado de la naturaleza).

Bacon, ¿no cuidaremos necesariamente también de la naturaleza como es debido? Y en ese caso, la solución a los desafíos tecnológicos y deterioro ecológico ¿no requeriría tanto una nueva ética, cuanto pensar más a fondo en la ética ya disponible, fomentar la discusión y el diálogo en una sociedad instruida en sus derechos y deberes, una sociedad ilustrada y democrática capaz de decidir por sí misma hasta donde quiere llegar con la investigación y aplicaciones tecnológicas?

Sin embargo, hay que contrarreplicar en favor de Jonas que la crítica a la utopía era la crítica a la técnica en sus posibilidades extremas y peligrosas, era la crítica al extremismo tecnológico, en tanto que el dinamismo potencializador de la tecnología podía lanzarnos hacia puntos sin retorno, hacia aciagas irreversibilidades que podrían hacer peligrar a la propia humanidad. El rechazo del utopismo tecnológico se hace en función de la preservación del ideal moral. Jonas advierte que se ha entrado en un difícil e imparable dinamismo. La dinámica tecnológica está, hasta tal punto, lanzada hacia delante, con tal empuje que ningún político, ningún grupo, ninguna nación o entidad supranacional sería capaz de parar. El desarrollo tecnológico (y el capitalismo que lo sostiene) parece sordo a las advertencias que lanza el planeta bajo la forma de catástrofes medioambientales, las cuales nos deberían hacer reflexionar acerca de la necesidad de asumir nuestra responsabilidad. En este contexto se justifican las llamadas de Jonas a la instauración de una política responsable más allá de un mero ecologismo. La mistificación del dinamismo del progreso técnico está muy presente aún en las masas sociales, y ello dificulta la adopción de políticas que limiten la explotación, producción y consumo. El propio Jonas reconoce su propia limitación en este asunto:

“No tengo respuesta que aportar a la pregunta de saber cómo se puede apartar la amenaza que, sin duda, se perfila actualmente sobre el porvenir del hombre y sobre su relación con el medio ambiente terrestre. Sé tan sólo que esta cuestión no debe dejar de complicarnos la vida, que hay que ponerla en relieve, que no hay que dejar de pensar en ella, y que hay que contribuir incansablemente a una mala conciencia que socave el hedonismo inaudito de la cultura de consumo propia de la modernidad: en ello hay una obligación ineludible”.<sup>694</sup>

La crítica a las utopías podía ser considerada como una propedéutica o una catarsis para recuperar una racionalidad que haga primar la responsabilidad sobre la esperanza. Hay que reconocer la obligación de atender la llamada de la responsabilidad y actuar en consecuencia, precisamente para que la esperanza sea posible. Pues, sólo si renunciamos a nuestra responsabilidad entonces, tendremos razones para desesperar. El peligro de terminar con las condiciones de posibilidad de una vida digna en el futuro conduce a Jonas a proponer unos fines más modestos en cuanto a la explotación de la naturaleza y en cuanto a las ansias de perfección humanas. La ética de la responsabilidad nos compele a actuar, a

---

<sup>694</sup> Aunque, reconoce que tampoco tiene él la solución concreta a este problema, sin embargo, en otro momento reconoce el papel que puede jugar la educación ayudando a tomar conciencia del problema individualmente. En “Más próximos al desenlace fatal”, *Der Spiegel*, Conversación con Matthias Matussek y Wolfgang Keden. 11 mayo 1992; Traducción de Ramon Alcoberro en <http://www.alcoberro.info/jonas2.htm>

cuidar y hacernos cargo de un futuro abierto y frágil. De tal manera que, si renunciamos a nuestra responsabilidad diremos verdaderamente, adiós a la esperanza<sup>695</sup>. La propuesta jonasiana se hace no desde el pesimismo sino desde la esperanza en el hombre y de que éste será capaz de controlar su prometeico poder tecnológico imponiéndose como límite la perpetuación de la dignidad humana.

Los imperativos jonasianos ordenan preservar la existencia y la esencia del ser humano en función de una "imagen"<sup>696</sup>cuya custodia queda como una exigencia ética. El ser humano auténtico del cual se trata de asegurar su integridad, "mantenerla incólume a través de los peligros de los tiempos, más aún, frente al propio obrar del hombre, no es una meta utópica, pero tampoco es en absoluto una meta modesta de la responsabilidad por el futuro de los hombres"<sup>697</sup> No se trata, como en el caso de E. Bloch de un ser humano que adviene con el final de la historia, sino que el ser humano auténtico al que se refiere Jonas, es un ser libremente finalizador dotado de la capacidad de ser responsable. Para preservar la esencia libremente finalizada Jonas opta por conformar ese potencial creador a una cierta "imagen" de lo humano. Es decir, la indagación del sentido de lo humano aparece como una exigencia ética.

---

<sup>695</sup>Como señala R. Alcoberro, "La responsabilidad no contiene esperanza, pero tampoco nos lleva a la pasividad. la filosofía de Jonas es precisamente un intento de evitar que la humanidad sucumba al apocalipsis y en este sentido hay una esperanza humanística de fondo en toda su obra" en Ramón Alcoberro, *Hans Jonas (1903-1993)Vocabulario Básico*, dirección electrónica, <http://www.alcoberro.info/jonas2.htm>

<sup>696</sup> Véase el párrafo titulado, *Para la custodia de la « imagen fiel »*, PR, p. 358

<sup>697</sup> PR, p. 359

Situar la filosofía de Jonas en el panorama actual es una ardua tarea, su filosofía no se ajusta a encasillamientos fáciles, ¿cómo podemos clasificar a un filósofo tan original y ecléctico, de intereses tan prolijos y heterogéneos, que van desde el gnosticismo hasta la responsabilidad? No es fácil encontrar acomodo para un discurso que pretende justificar y orientar la acción humana sin renunciar a la metafísica. El planteamiento filosófico jonasiano entra en colisión con un pensamiento que considera que toda referencia a la totalidad, al ser, es ya imposible. En este sentido no es postmoderno ni su filosofía es una opción más del "pensamiento débil". A pesar de la amplitud y heterogeneidad de temas e intereses filosóficos, su obra no siempre siguió un curso rectilíneo, ordenado y sistemático. Sin embargo, una lectura atenta y cuidadosa nos ha permitido describir una unidad coherente en su pensamiento. Su propuesta filosófica nos ofrece una ética de la responsabilidad apoyada sobre una ontología del viviente para hacer frente al profundo desafío que representa la tecnología contemporánea.

La noción de responsabilidad ha sido el hilo hermenéutico que nos ha permitido vertebrar el pensamiento jonasiano, al ofrecernos un mirador privilegiado desde donde contemplar las diferentes sendas temáticas cursadas en su obra. Así hemos buscado la coherencia de su obra circundando sucesiva y progresivamente los diferentes sentidos y ámbitos de la responsabilidad: responsabilidad formal, responsabilidad sustancial, responsabilidad expresada como imperativo moral, responsabilidad ontológica por la idea de hombre, responsabilidad como prudencia, responsabilidad como cuidado, responsabilidad transindividual o colectiva, responsabilidad natural *versus* responsabilidad artificial, responsabilidad política y el paradigma de la responsabilidad cifrado en la responsabilidad parental. Los diferentes sentidos abiertos por Jonas para la noción de responsabilidad la convierten en un verdadero principio que abarca las amplias dimensiones de la naturaleza, el hombre, lo divino y el ser mismo dotando a dicho principio de un inédito alcance metafísico. Así pues, desde la altura de este mirador teórico se puede entender que la propuesta de Jonas vaya más allá de una ética, que tiene como punto de partida la transformación del obrar humano, caracterizado en la acción tecnológica, y la toma de conciencia de la vulnerabilidad de la naturaleza, para lograr una articulación de mayor alcance en torno al principio de responsabilidad, el cual queda caracterizado:

- Como un valor que incardinado en el ser exige ser preservado y se encuentra encomendado a la libertad humana.
- Como imperativo ético expresa (bajo cuatro formulaciones) la obligación de que la humanidad siga existiendo y una prescripción pragmática para hacer frente a la incertidumbre (la heurística del temor: en caso de duda atender al peor pronóstico)
- Asentado sobre un principio metafísico (el Ser es preferible al No-ser) propicia un sentido prospectivo de la responsabilidad vinculado al futuro y al poder de la acción humana.

- Finalmente, la responsabilidad que se halla encarnada en el ser humano ha de tomarse ella misma como su propio objeto debiendo procurar las condiciones que hagan posible una vida auténtica. La indagación del sentido (por qué debe ser) del ser humano aparece como una exigencia ética insoslayable.

Hans Jonas, como judío que vivió casi la totalidad del s. XX, conoció los horrores de la guerra, el ultraje infligido a la humanidad, como hijo de su tiempo y apremiado por él, intentó encarar al hombre con un mundo tecnificado. Reclamó denodadamente hacernos cargo de nuestra realidad factual colocando nuestras acciones en clave de eternidad, esto es, mostrando el alcance metafísico y significación inmortal de nuestras acciones. El recurso a la "imagen trascendente" (de origen gnóstico) le permitió, en un primer momento, ilustrar la apertura a la trascendencia de nuestras acciones. Nuestras acciones despliegan y extienden sus efectos más allá de nuestra condición mortal, nos trascienden y contribuyen – como en el retrato de Dorian Gray de Oscar Wilde --, a ocultar o desvelar la imagen de un ser que se hace depender enteramente de la libertad y responsabilidad del hombre. Siendo la acción tecnológica la que en nuestro momento histórico configura nuestra imagen epocal como civilización tecnológica y apela a nuestra responsabilidad para preservar la imagen de una humanidad que se ve amenazada por el voraz desarrollo tecnológico. A la luz de esta idea es cómo se logra entender la distinción jonasiana entre responsabilidad como criterio moral y responsabilidad como principio metafísico. Mientras una se hace cargo con arreglo a los criterios de la causalidad del mundo de los efectos de nuestros actos en un futuro más o menos largo donde acaban por perderse; la otra, alude a las repercusiones de nuestros actos en la esfera eterna, en la que jamás se pierden. Una se hace cargo de los efectos, las consecuencias de nuestros actos, y la responsabilidad moral consiguiente; mientras que la otra, alude a nuestra autocomprensión como seres humanos, al sentido del hombre, a la imagen de humanidad que es necesario preservar para que siga existiendo el futuro como futuro humano.

Su filosofía está profundamente marcada por un trasfondo religioso, que resuena como una melodía lancinante, en toda la amplitud de su obra. Pero, claramente se aprecia en su decisivo ensayo "El concepto de Dios después de Auschwitz". Un ensayo que suministra una de las claves hermenéuticas de su obra, y además una crucial aportación para pensar el drama y desgarramiento de una humanidad que desciende a los más crueles infiernos de la miseria e indignidad humanas. Pero, más allá de las controvertidas consecuencias filosóficas y teológicas que extrae Jonas, nos ha interesado para el propósito de nuestro estudio, poner de relieve las consecuencias éticas y metafísicas de su planteamiento. Su contribución a la teología postholocausto se hace desde la consistencia de su ética y ontología del ser vulnerable, un concepto de Dios desprovisto de la omnipotencia a la par que la responsabilidad adquiere un carácter teológico. Si Dios no es "omnipotente" entonces somos totalmente responsables, nuestra responsabilidad alcanza una nueva dimensión, la responsabilidad humana alcanza límites insospechados. El advenimiento y la posibilidad de que la divinidad sea queda en manos del hombre. Lo puesto en juego es el desplazamiento de la metafísica noción de omnipotencia hacia aquella de lo posible. Que la divinidad asuma el

riesgo del devenir y someterse a la temporalidad supone gravar sobre la acción humana la responsabilidad de que el devenir divino sea posible, que el rostro del ser eterno siga manifestándose en el curso de la historia. De alguna manera la ética fundamenta la teología, al medirse los actos humanos según contribuyan o no al desvelamiento del rostro divino, nuestra responsabilidad no viene determinada únicamente por las consecuencias que produzcamos en el mundo, sino por su contribución a perfeccionar o desfigurar esa imagen divina. El hombre no es tanto responsable ante Dios cuanto responsable de que Dios sea. Las consecuencias de nuestros actos pueden afectar al devenir cósmico, de Dios y de los seres humanos, e incluso del Ser mismo. Quizás el valor de este ensayo, que mezcla la reflexión filosófica, mitológica y religiosa, no sea su valor epistemológico sino la analogía a la que pretende servir, al ofrecer un modelo de libertad que vincula al ser que la ejerce a una trascendencia como límite y finalidad de su ejercicio. El hombre no es sólo libre porque puede decidir, sino por enlazar el ejercicio de su acción a un proyecto que lo vincula al cosmos, a la naturaleza, a la vida como patria de la que procede y debe hacerse cargo.

La fenomenología de la vida nos permitió descubrir el anclaje ontológico de la responsabilidad al poner de manifiesto cómo con el hombre la evolución se convierte en una decisión de orden ético: sólo él puede elegir entre continuar la marcha que la vida traía o ponerla en cuestión. Esta decisión va a inaugurar una nueva historia en la que el hombre se hace cargo (responsable) de la historia natural que le ha precedido y de la que ha surgido esa misma naturaleza que ha hecho posible una decisión libre y reflexiva de su protagonista. De manera que el destino humano ya no se inscribe en el ámbito natural sino ético. En este sentido, la filosofía de Jonas se puede concebir como una filosofía de la libertad asentada sobre una interpretación ontológica de los fenómenos biológicos. La vida misma se pone en juego con la aparición de la libertad. La vida no está asegurada de una vez y para siempre, es una posibilidad siempre precaria que exige de la responsabilidad humana para que cuide de su devenir. Más, por otra parte, la libertad no es sin valores, sino que más allá del nihilismo se haya vinculada a esa teleología que preside la naturaleza y que permite orientar sin determinar libertad humana.

La heurística del temor interpretada como un principio de precaución resultaba una exigencia útil para la preservación de las posibilidades humanas puestas en peligro por la tecnociencia. Igualmente nos descubría la importancia de la imaginación como facultad cognitiva en el terreno moral, al imaginar los efectos remotos de nuestras acciones debía suscitar los sentimientos adecuados a esos imaginados futuros contingentes. Se trataba de un temor instructivo y movilizador que debía contribuir a hacerse cargo (responsabilizarse) del largo alcance de las consecuencias posibles de nuestros actos. El énfasis en el temor a la catástrofe posible, al apocalipsis tecnológico, a la muerte global, a la desfiguración esencial de lo humano pretendía suscitar una actitud responsable para evitar un daño irreparable que hiciese inviable la vida de las generaciones futuras. En definitiva, el temor comparece así como el "primer deber" moral que busca una ética universalizable de cara al futuro.

La dimensión ecológica de su obra, es sin duda una importante contribución a la reflexión ética actual. Logra tensar armoniosamente la crítica a la tecnología y la preocupación por una naturaleza incólume – son las dos corrientes de que se nutre el pensamiento ecológico— ofreciendo un sustrato filosófico que permite articular y dar solidez al pensamiento ecologista.

La actitud de Jonas ante la ciencia y la técnica no ha sido ni de condena ni de pretender ponerle freno, como han sugerido algunos de sus críticos. No se opone al progreso tecnológico ni científico, pero defiende que éste debe ser responsable. Rechaza que el desarrollo tecnocientífico sea ineluctable e incontrolable, y condena que se oriente al servicio de un crecimiento ilimitado de poder y resultados, sin otras finalidades que no sean las del mercado económico.

Igualmente, nos parece acertado el cuestionamiento de la idea de progreso, Hans Jonas plantea el sentido del progreso al hilo de la experiencia de la vulnerabilidad de la naturaleza y de la propia esencia del hombre, para defender un concepto no mitificado de progreso. Frente a los “utópicos”, aquellos “urgidores del final” de la historia, defiende acertadamente un futuro abierto, basándose en esa esencial y ambigua libertad que caracteriza al hombre. El hombre no tiene una naturaleza unívocamente definida, el final de la historia no se clausura sobre el proyectado advenimiento del “hombre auténtico”, sino que todas las realizaciones del hombre pueden ser auténticas con relación a su tiempo histórico. La crítica a las utopías podía ser considerada como una propedéutica, una catarsis para recuperar una racionalidad que haga primar la responsabilidad sobre la esperanza. No se trata de valorar primero las posibilidades o perspectivas y luego, decidir; sino que hay que reconocer la obligación de atender la llamada de la responsabilidad y actuar en consecuencia, precisamente para que la esperanza sea posible. Es decir, la responsabilidad nos insta sin demora a hacernos cargo del porvenir. Pues, sólo si renunciamos a nuestra responsabilidad, entonces tendremos razones para desesperar. La ética de la responsabilidad nos compele a actuar, a cuidar y hacernos cargo de un futuro siempre abierto y frágil. De tal manera que, si renunciamos a nuestra responsabilidad diremos verdaderamente adiós a la esperanza.

Una de las aportaciones más decisivas de la reflexión jonasiana es la proyección de la responsabilidad hacia el futuro, es decir, haber hecho posible un sentido prospectivo de la misma sobre la base de superar un sentido angosto de la responsabilidad que quedaba restringida a la posibilidad de establecer nexos causales de imputación que vinculaban al sujeto con sus acciones, como un cálculo *ex post facto* se respondía por lo que había sido hecho, por la acción ejecutada. Pero, el poder de la acción tecnológica ha novado completamente el alcance de la responsabilidad. La ampliación del radio de las consecuencias de la acción, la expansión y proyección de cursos de acción que sobrepasan y escapan al estricto control del sujeto, la creación de nuevos ámbitos de fragilidad y vulnerabilidad exigen y reclaman una nueva responsabilidad. El deber esta pensado a partir de nuestro poder hacer. El poder de la acción humana determina nuestra responsabilidad. A partir del momento en que el hombre tiene el poder material, la posibilidad real de destruir la humanidad o las condiciones de vida sobre la tierra, surge también, al mismo tiempo, una nueva obligación para con las generaciones futuras. Esta obligación no participa de la reciprocidad de las

obligaciones contractuales porque las generaciones venideras están en una relación de dependencia de nuestro poder tecnológico, el cual puede condicionarlas e influir en su devenir. En Jonas pesa mucho los años de la guerra fría, el peligro de que se pudiera desencadenar una deflagración nuclear, la destrucción de las condiciones de la vida humana. Somos responsables del mundo que dejemos después de nosotros. El alcance de la responsabilidad se entiende tan lejano como los poderes tecnológicos se proyecten en el espacio y en el tiempo. La responsabilidad prospectiva se vincula a lo que se ha de hacer, a aquello que está dentro del campo de acción de nuestro poder; y como exigencia moral apela a hacerse cargo de ese objeto valioso y vulnerable, ya que sin cuidado perecería. El ser humano vive cuidándose de aquello que precisa cuidado, en este caso, de sí mismo, de la Tierra y especies vulnerables.

Existen, no obstante, aspectos controvertidos y cuestionables. Así por ejemplo, los temas abordados en *El principio de responsabilidad* reaparecen en varias partes de la misma obra, reiterando lo dicho en otros lugares, sin que haya una lógica o razón que permita explicar tales reiteraciones. En su estilo se mezclan pasajes descriptivos con otros prospectivos (véase por ejemplo, los dedicados a la heurística del temor, o cuando se pronuncia sobre las novedades y amenazas de la técnica moderna). También se echa en falta mayor precisión y rigor en el tratamiento de algunos conceptos que permita percatarnos de su sentido exacto, (por ejemplo, metafísica y ontología, en determinados pasajes se emplean como sinónimos, tampoco distingue entre temor y miedo, que hubiera sido importante para precisar el alcance y significación que pretende darle a la heurística del temor).

Otro asunto altamente discutible es la cuestión de la aplicabilidad práctica del principio de responsabilidad. En un primer momento su concreción se centraba en el campo de la política, sobre el tipo de organización política en que podría debutar. Pero, rechazada la "tiranía benevolente" su propuesta queda en este punto en un plano meramente teórico-ideológico sin capacidad de imponer sus orientaciones en una política operativizable. No hay una filosofía política concreta en la que se pueda ver la aplicación de sus principios y orientaciones ecológicas. Parece que Jonas decidió la aplicación práctica del principio de responsabilidad sobre el campo de la medicina y la bioética, como lo demuestra en su obra *Técnica, medicina y ética*.

Tampoco estaríamos de acuerdo en que Jonas haya superado el antropocentrismo, pese a la crítica al antropocentrismo ético su ética no deja de ser también antropocéntrica. Pues, al fin y al cabo la responsabilidad a la que nos convoca su imperativo sigue siendo eminentemente humana, aunque el interés moral se extienda a la biosfera entera. Por otra parte, al pensar al hombre en los términos de una dehiscente *transanimalidad* en la que culminan sus facultades definitorias: racionalidad, libertad y responsabilidad, no hace sino subrayar la diferencia antropológica y el puesto privilegiado que el hombre ocupa en el cosmos separándolo de ese pretendido fondo común compartido con los demás vivientes.

La fundamentación de la ética jonasiana es una de las cuestiones más interesantes y controvertidas de su propuesta filosófica. Ésta se logra partiendo de de la

ontología del viviente. Su interpretación fenomenológica de la vida, como ontología teleológicamente guiada por la libertad, había establecido que todo viviente se caracterizaba por su preocupación por sobrevivir o cuidado por ser. Es decir, el ser vivo tiene una finalidad, siendo el "fin de todos los fines" la preservación y persistencia de sí, la permanente lucha contra las fuerzas del aniquilamiento, contra el no-ser. La vida es el más alto fin de la naturaleza y reacciona contra todo aquello que atenta contra ella. En el cuidado de sí los seres manifiestan una teleología como determinación ontológica fundamental. Esta manera de ser indica, al mismo tiempo, un *deber* de conservación. En otros términos, "el ser no sólo testimonia eso que es, sino igualmente eso que le debemos", es decir, de la naturaleza se desprende una moral. Es preferible que haya algo antes que nada. Esta afirmación es a la vez ética y metafísica. Y pone de manifiesto que de la superioridad axiológica del ser sobre el no-ser deriva una exigencia ética. Jonas logra evitar la falacia naturalista (derivar un *deber-ser* del ser) señalando que la vida debe ser comprendida como una realidad que entraña un fin dentro de sí: la continuidad, su preservación; lo cual permite vislumbrar un deber irrecusable para todo ser racional. La existencia de este fin se considera un valor inherente o intrínseco a la vida misma. Mientras que en la naturaleza la continuidad vital se afirma de forma espontánea, es decir, no es lógico ni necesario que esa exigencia de conservación le sea ordenada a la naturaleza; en el hombre, como ser libre y racional, se transforma en objeto de elección. Esta exigencia adopta la forma de un imperativo moral que exhorta a la humanidad a la conservación del ser. Por otra parte, la concepción ontológica del ser que se deriva del planteamiento jonasiano es la de un ser histórico, lábil, frágil, valioso y vulnerable que apela a nuestra responsabilidad para que se haga cargo de aquello que siendo valioso y perecedero, y que sin cuidado, perecería. De esta forma nos encontramos ante una fundamentación que, al menos, pone de manifiesto la base ontológica de la moral.

Otras posibles líneas de investigación podrían ser cursadas a partir de las señaladas en este trabajo: a) la aplicación práctica del *principio de responsabilidad*, es decir, las cuestiones relativas al arte médico y la responsabilidad, sobre experimentos con sujetos humanos, el problema del consentimiento informado, eugenesia, clonación, técnicas de aplazamiento de la muerte y derecho a morir, etc. Se trataría de profundizar en aquellos temas Jonas desarrolló en la segunda parte de su obra "*Técnica, medicina y ética*". b) La confrontación del concepto de responsabilidad jonasiano con otros planteamientos tales como el desarrollado por E. Levinas y las éticas neocontractualistas y ética dialógica. c) Los análisis de H. Arendt sobre la acción podrían interpretarse como el fundamento ontológico-antropológico ausente en la propuesta ética jonasiana. Del mismo modo que las aportaciones de Jonas sobre el principio de responsabilidad podrían considerarse como el desarrollo ético más plausible a partir de las premisas de Arendt. Ambos planteamientos parecen coincidir en que la acción es indisoluble de la responsabilidad.

Finalmente, la concepción del ser humano como un ser esencialmente creativo, libre y responsable queda vinculada a lo que Jonas denomina "*la imagen fiel*" (en la que resuenan los ecos de sus estudios sobre el gnosticismo). El desarrollo

potencial del ser humano no debería colisionar con esa “*imagen fiel*” que queda bajo la arriesgada custodia del hombre. Esta “*imagen fiel*” representa lo más esencial y egregio del ser humano y funciona como un principio de humanidad reflejo de la dignidad y valor humano, el cual nos protege cuando el poder tecnológico ‘juega’ con la condición humana. Frente a planteamientos en los que el individuo, incluido la humanidad no son más que conceptos evolutivos, revisables, modelables por una razón instrumental que desdeña la pretensión de fijar uno de estos conceptos o sacralizarlo por formar parte de una mentalidad conservadora y tecnófoba, se erige el planteamiento de Jonas. No se lastra el progreso al imprimir al universo simbólico que acompaña a las tecnociencias una orientación teológica y teleológica determinada bajo la “*imagen fiel*” sino que parece necesario apuntar un sentido de lo que sea el ser humano, sobre todo cuando la acción tecnológica lo toma como objeto de un ilimitado modelaje. Cuando se están aboliendo los límites que acotaban y definían al ser humano, cuyos rasgos están siendo diluidos, y desde las modernas tecnociencias de la genética, informática, telemáticas, neurociencias, ciencias del conocimiento, etc., se asedia la *humanidad* del hombre; se hace más necesario que nunca, como una exigencia ética, la búsqueda del sentido del ser humano.

Así pues, la lección que nos deja Jonas es de capital importancia para comprender nuestro tiempo, para desvelar el alcance inédito y la honda proyección hacia el futuro que concede a la noción de responsabilidad al convertirla no sólo en una cuestión de moral prudencial, aunque lo sea, sino en un verdadero principio. Ciertamente es un principio ético, pero también – al menos así lo pretendía Jonas – un principio ontológico y un principio metafísico. También es importante su obra para confrontar al hombre con los importantes desafíos de nuestra época, para acometer una crítica profunda al utopismo del progreso científico-técnico; para aportar un sustrato filosófico sólido a la ecología, para desarrollar una futurología positiva y responsable, para hacer frente a los asedios de las tecnociencias; para ofrecer una respuesta al nihilismo tecnológico globalizante señalando nuestra responsabilidad en qué el sentido del ser sea posible. En definitiva, como él mismo dejó dicho: “que esta gran aventura del ser, que aquí se pone en juego, que la vida y el ser humano merecen la pena, que son dignos del esfuerzo y de la preocupación propios; incluyendo, el precio de la mortalidad en aras del rejuvenecimiento constante y repetido a través de las nuevas generaciones”<sup>698</sup>

---

<sup>698</sup> Jonas, Hans, “Ciencia como vivencia personal” trad. Illana Giner Comín, en la revista *Er*, II/2000, n° 28 p. 151



## APÉNDICE

### DEMARCACIÓN CRÍTICA DE LA POSICIÓN JONASIANA FRENTE A OTROS PLANTEAMIENTOS

---

*“La osadía de esa existencia, atemorizada por la muerte, alumbra a la luz prístina la empresa aventurada de la libertad, que la sustancia asume cuando se hace orgánica. El precio agresivo de la angustia, que se hubo de pagar desde el comienzo de la vida y que aumenta en paralelo a su mayor desarrollo, no permite acallar la pregunta acerca del sentido de tal empresa. Esta pregunta tan humana, tan temeraria como la sustancia que persigue ser forma en la penumbra de la vida, lo único que hace es dar expresión lingüística, tras millones de años, a la problematización originaria de la vida”*

Hans Jonas, *Memorias*

Determinar cual sea el lugar y concepción del hombre en el sistema jonasiano pudiera parecer, a primera vista, problemático: por una parte, rechaza toda ética antropocéntrica, pero, por otro lado, el ser humano lo coloca en el centro de su imperativo: “que la humanidad sea”. La cuestión antropológica en el sistema jonasiano tal como apunta C. Foppa no es una cuestión menor; “puesto que el imperativo ontológico, que se deriva de su ética de la responsabilidad, ordena que una humanidad sea; sin embargo Jonas se opone, al mismo tiempo, vigorosamente a una ética antropocéntrica, de ahí, por tanto, la importancia de definir la posición del ser humano en el sistema jonasiano”<sup>699</sup>.

Tal como acierta a expresar el prof. José M<sup>a</sup> Gómez-Heras “el antropocentrismo de las éticas convencionales, se dice, tanto en su versión cristiana como en la utilitarista o kantiana, restringe el campo de lo moral al hombre y a sus relaciones con sus semejantes. Sólo los actos humanos referidos a sí mismo o a los demás son dignos de consideración moral. Sólo el hombre posee el rango de « fin en sí mismo », mientras el resto de las cosas son reducidas a bienes de los que el hombre goza o a instrumentos que él utiliza. La soberanía y señorío del hombre sobre la naturaleza, con la figura del « *homo technicus* » como explotador y gestor de sus recursos, es la raíz profunda de los males de la tierra. El principal problema del ecologismo sería el hombre mismo. Procede pues, destronar al hombre del sitio privilegiado que se le ha otorgado en el cosmos y restringir los valores morales, que monopoliza. En lugar de « soberano del cosmos », el hombre debe

---

<sup>699</sup> Foppa, C., “L’être humain dans la philosophie de la biologie de H. Jonas” en Hottois, G., y Pinsart, M. G., (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Vrin, París, 1993. p. 169 Y más adelante precisa: “Eso que se puede decir del ser, también se puede decir sobre la ética, no existe más que por el hombre; pero, contrariamente a su ontología que parte del ser humano para comprender el ser – sin devenir, por eso, antropocéntrica –, su ética se dice por el hombre pero no parte de él, porque parte del ser. Así pues, si como hemos visto su ontología – que funda la ética – parte del ser humano sin ser antropocéntrica, *a fortiori*, su ética, que no parte del hombre sino del ser, no será tampoco antropocéntrica” p. 188.

contentarse con el modesto puesto de « ciudadano de la comunidad biótica », compartiendo solidariamente suerte y destino con el resto de los seres vivos de la misma. Para ello es preciso que un nuevo modelo de ética, construido con categorías extraídas de la ciencia ecológica o de la biología, sustituya al caduco modelo antropocéntrico, incapaz para digerir los problemas acarreados por la civilización tecnológica<sup>700</sup>.

Ciertamente, anticipando lo que pretendemos defender, la ética jonasiana no es antropocéntrica, pero sí antropológica pues, al fin y al cabo la obligación moral sigue siendo humana. Para el antropocentrismo ético los intereses humanos dominan absolutamente los del mundo natural no humano. Mientras que, con el matiz de “ética antropológica” introducido para calificar la posición jonasiana, estamos defendiendo que la ética procede de los seres humanos porque sólo ellos tienen aptitud para la moral, sin embargo no se considera que los intereses humanos tengan que dominar absolutamente los del mundo natural no-humano. Es decir, que lo constituye el interés moral afecta no sólo al hombre sino que incluye la biosfera entera. Y dado que el interés del hombre coincide con el resto de lo vivo, el deber para con el hombre y el deber para con la biosfera podemos contemplarlo como un solo deber sin caer en un reduccionismo antropocentrista<sup>701</sup>

En lo que sigue intentaremos mostrar cuál es la concepción del hombre que subyace a la propuesta jonasiana demarcándola de otras posiciones. En primer lugar, abordaremos la crisis del humanismo en la ciencia moderna; la ciencia moderna no sólo no agota todo cuanto se pueda decir sobre el ser del hombre, sino que el desarrollo científico-técnico que se implanta y desarrolla en la modernidad amenaza y pone en peligro la propia esencia de la humanidad. En segundo lugar, intentamos mostrar hasta que punto la posición jonasiana es deudora de la desarrollada por Heidegger en su “Carta sobre el humanismo”. Y finalmente, al contraponer la postura de Hans Jonas en torno a la “ecología profunda” y concepción del hombre con algunos planteamientos contemporáneos nos permitirá situar la posición jonasiana como una postura intermedia entre el humanismo antropocéntrico moderno y el antihumanismo radical de P. Singer, y otros.

### 1.- La crisis del humanismo provocada por la ciencia moderna

La reducción de la vida a lo objetivable por el método científico y su ineficacia para discernir la cuestión del sentido tuvo graves consecuencias en la imagen del hombre que nos legó la modernidad. El dominio técnico del mundo, el olvido de la vida provocado por el objetivismo mecanicista moderno, la exigencia epistemológica de la ciencia moderna de dar cuenta sólo de los hechos no podía

---

<sup>700</sup> Gómez-Heras, José M<sup>a</sup> en “el problema de una ética del medio ambiente” en Gómez-Heras, José M<sup>a</sup> (coord.) *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*. Tecnos, Madrid, 1997 pp. 37-38

<sup>701</sup> PR, pp. 227-228 André Dumas reprochaba a Jonas su consideración del antropocentrismo, a su juicio, era imposible eliminar el antropocentrismo sin caer en un cierto naturalismo, y además, sin antropocentrismo ¿cómo podríamos hablar de un mundo propiamente humano? ¿habría hábitat sin habitantes? Por nuestra parte, consideramos que Jonas resuelve bien estas cuestiones, obviamente sigue siendo el hombre el protagonista de la moral, pero la esfera moral se extiende a la biosfera. Cfr. Dumas, A., “Technologie et responsabilité”, *Esprit*, n<sup>o</sup>42, septiembre, 1974, p. 192

dejar de incidir negativamente en la imagen del hombre. En un mundo en el que la única explicación admisible es la científica, y una ciencia que sólo conoce de los hechos y es refractaria a otros valores que no sean los del dominio técnico y productivo; en una situación así el hombre acaba cosificado y empobrecido, reducido a los aspectos cuantificables susceptibles de un tratamiento acorde con tal método científico.

La concepción epistemológica de la modernidad trae consigo una crisis antropológica. En primer lugar, el olvido de la vida, como realidad ontológica primordial no resulta atrapable por las redes metodológicas modernas, la vida queda como una realidad no abordada en toda su amplitud y, por tanto, como una tarea para el pensamiento. La implantación de una epistemología que sólo conoce de hechos junto con el desarrollo y colonización técnica de la naturaleza, con su creciente artificialización ha desdibujado fronteras y colocado a la naturaleza en una situación de riesgo convirtiendo en un reto apremiante el lograr un mundo como lugar apto para vivir. En segundo lugar, considerar la racionalidad científica instaurada en la modernidad como paradigma y modelo de la racionalidad implica la promoción de una idea del ser humano en la que éste ya no cuenta sino como mero hecho del mundo.

A juicio de Hans Jonas estamos viviendo de esas consecuencias, es decir la creencia en la ciencia como panacea de todos nuestros problemas, la confianza ciega en la tecnología ha llevado a la colonización del mundo de la vida hasta extremos que ha terminado por poner en peligro la propia subsistencia de la especie humana, y poner en tela de juicio la propia idea de humanidad. Por todo ello ya no es posible asumir acríticamente el antropocéntrico moderno<sup>702</sup>.

Su objetivo al rehabilitar lo viviente en el *El principio de vida* dotándolo de un nuevo *estatus* era apreciar el valor de la vida en cuanto tal, para a partir de ahí construir un imperativo que convierte la preservación de la dignidad humana en una exigencia moral, y ello en el contexto de la civilización tecnológica donde el poder alcanzado puede poner en peligro al propio hombre. Así pues, su peculiar biocentrismo reconocía y otorgaba valor a todo viviente haciéndolo merecedor de respeto moral. Esto suponía ampliar el campo de la consideración moral, si bien haciendo prevalecer la excelencia de la vida humana sobre las demás formas vivientes.

## 2.- De la ontología fundamental heideggeriana a la antropotecnica jonasiana

En la *"Carta sobre el Humanismo"* Heidegger crítica la esencia humana que el humanismo se atribuye y le opone su propia ontología. Había relacionado humanismo y metafísica afirmando que, "todo humanismo o se funda en una metafísica o se convierte en fundamento de una metafísica. Toda determinación

---

<sup>702</sup> Cabría plantearse si realmente H. Jonas supera la modernidad, es decir, si su postura es pre o postmoderna. Parece claro que a tenor de algunas tesis aristotélicas suscritas por Jonas y su actitud frente a la modernidad su posición ha sido catalogada como "ruptura premoderna" por J. A. Nicolás "Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna" en Nicolás, J. A. y Frápolli (eds) *Evaluando la modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual*. Comares, Granada, 2001, p 97. Y sobre la cuestión aristotélica puede consultarse Hottois, G., "Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas" en *L'AVANT-Théologique et Philosophie* Vol., 50, n° 1, février, 1994, p. 95

de la esencia del hombre, al presuponer una interpretación del ente sin plantearse la pregunta por la verdad del ser, es, lo sepa o no, una metafísica. De ahí que – precisamente en vista del modo en que es determinada la esencia del hombre – lo propio y característico de toda metafísica sea que es humanista. Por eso todo humanismo es y será metafísico”<sup>703</sup>

Heidegger reprocha al humanismo haber interpretado de tal manera al hombre que ocultaba su verdadera esencia. Las interpretaciones realizadas hasta ahora definían su esencia como “lo social” (Marx), como su condición de “hijo de Dios” (cristianismo) o por su pertenencia a un pueblo, así en Roma donde encontramos el primer humanismo, el *homo humanus* se contraponen al *homo barbarus*. Las interpretaciones realizadas hasta ahora de la esencia humana han impedido pensar la verdadera esencia del hombre. Su obra “*Ser y Tiempo*” esta concebida, en parte, contra el humanismo imperante, no porque haya sobrevalorado la naturaleza humana sino porque no la ha situado a la altura suficiente.<sup>704</sup> Poner la esencia del hombre, la *humanitas* a la altura suficiente significa, en primer lugar, renunciar a un falso rebajamiento en que la metafísica occidental coloca la esencia del hombre al interpretarlo como *animal rationale*. Con esta explicación no deja de entenderse al hombre desde la animalidad, ciertamente una animalidad dotada de atributos espirituales. Se le concibe como un animal dotado de extraordinarias facultades: alma, mente, espíritu, etc., y se le entiende como sujeto y persona. Contra esta imagen metafísica del hombre Heidegger dirige su crítica y ensaya su análisis ontológico-existencial.

Para Heidegger el hombre difiere del animal de un modo ontológico, y no específico o genérico, por lo cual no se le puede comprender como un animal aderezado con aditivos espirituales, como un animal al que se le sobrepone una cultura o metafísica. El modo de ser propio de lo humano difiere esencial y ontológicamente del resto de los seres vivos<sup>705</sup>. El hombre tiene mundo (sentido); mientras que la planta o el animal tienen medio. El animal se acopla y ajusta al medio natural repitiendo una técnica heredada, mientras que el hombre crea e inventa nuevas técnicas que permiten transformar el entorno natural o incluso a él

<sup>703</sup> Heidegger, M., *Carta sobre el Humanismo*, trad. R., Gutiérrez Girardot, Taurus, Madrid, 1959, pp, 16 y ss.

<sup>704</sup> Ibídem, pp 26 y ss. Sobre la interpretación y comentario de la Carta sobre el Humanismo, y en concreto este pasaje, resulta muy sugerente la obra de Sloterdijk, P, *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2000, pp, 36 y ss. Igualmente pertinente a este respecto es el artículo de Félix Duque, “La descendencia de Heidegger. Del pastor del ser al hombre auto-operable” en *Revista de Filosofía*, nº 22, 2001, pp. 17-40. El artículo parte de la crítica heideggeriana del subjetivismo moderno como nihilismo, Heidegger pone en entredicho el modelo antropocéntrico del humanismo, describiendo al hombre como “pastor del ser”. La guarda del ser esta reservada al poeta, al pensador y al fundador de estados, ellos aparecen como los verdaderos *conductores*. La segunda parte del artículo desarrolla la postura de Gadamer y de Sloterdijk. Gadamer – nos dice el prof. Duque – fijará el sentido del ser en la “tradicción”, allí donde coinciden historia y lenguaje: así, ser un hombre equivaldría a ser un buen *traductor* de mensajes. Finalmente, Sloterdijk fijará el sentido del ser en la técnica y su historia, siendo en este caso el hombre agente transformador de señales sensibles – procedentes del entorno en signos primero lingüísticos, luego electrónicos y ahora biotecnogénicos. El hombre podría hoy ser definido como un convertidor de señales, o sea: un *transductor*.

<sup>705</sup> Véase a este respecto las dos primeras apartados del ensayo “La teoría del organismo y la condición excepcional de la especie humana”; cuyo primer apartado está dedicado a la “Evolución y libertad” y el segundo, “Herramienta, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano”; se encuentra en Jonas, Hans, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1998, pp.15-57. En p. 41 afirma “Ha llegado el tiempo para la tarea de la antropología filosófica de volver a reflexionar sobre lo esencialmente transanimal del ser humano, pero sin negar su animalidad”

mismo. Aún, cabría considerar al hombre como un ser que ha fracasado en su ser animal.<sup>706</sup> El hombre carece de mecanismos que lo ajusten al medio de la misma manera que el animal, la inteligencia suple la falta de instintos, precipita al hombre fuera de su entorno natural y de este modo logra adquirir el mundo en un sentido ontológico.

La grandeza y dignidad del hombre proviene – a juicio de Heidegger -- de su interpelación por el ser, lo que determina su verdadera *humanitas*, lo que determina al hombre como hombre es su compromiso con el ser. La dignidad del hombre consiste en haber sido llamado por el ser mismo al cuidado de su verdad. Su concepción ontológica del hombre queda recogida en el texto siguiente: “La esencia del hombre consiste en que es más que mero hombre... Esto quiere decir: el hombre, como *ek-sistente* contragolpe (*Gegenwurf*) del ser es más que *animal rationale*, precisamente porque es menos que el hombre, tal como lo entiende la subjetividad. El hombre no es el señor del ente. El hombre es el pastor del ser. Con este “menos” el hombre no pierde nada, sino que más bien gana, porque accede a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad estriba en ser llamado por el ser mismo a la custodia de su verdad. Esta llamada viene como el golpe (*Wurf*) del que arranca la deyección del ser-ahí. El hombre en esencia histórico-ontológica es aquel ente cuyo ser, en cuanto *ek-sistencia*<sup>707</sup>, consiste en habitar en la cercanía del ser. El hombre es el vecino del ser”<sup>708</sup> Estas metáforas e imágenes de entorno rural permiten a Heidegger ilustrar la misión del hombre que constituye su esencia y la esencia humana de la que deriva esa misión de guardar al ser y corresponder al ser. Ciertamente, el hombre guarda al ser como el pastor su rebaño, con la diferencia de que aquí, en la época de la técnica, lo que hay que vigilar y guardar es el mundo como hecho abierto. Además, esta labor de custodia no ha sido libremente elegida, sino que los hombres han sido colocados como guardianes por el propio ser; el ser no cuida o guarda, sino que se da a guardar, se ofrece al cuidado del hombre. En esto consiste la dignidad del hombre en haber sido llamado por el ser al cuidado de su verdad.

A pesar del extraño y hermético lenguaje heideggeriano, su reflexión tiene el valor de criticar y superar los humanismos anteriores proponiendo un nuevo pensar al hombre desde el ser, no siempre bien comprendido. Mientras en Heidegger entiende que no puede haber una alternativa ética a la técnica si se mantienen los supuestos del humanismo antropocéntrico moderno que hace del hombre la medida, criterio y fundamento de todo valor, que encarna y representa la voluntad de poder dando lugar a esa metafísica de la subjetividad de la que ha surgido la

---

<sup>706</sup> Reacuérdesse a este respecto la diferencia que establecía H. Bersong entre inteligencia e instinto en su obra *La evolución creadora* Planeta-Agostini, Barcelona, 1994

<sup>707</sup> El término “Existenz” no tiene la significación del vocablo latino “existencia”, fue interpretado por Heidegger como “sostenerse en el ser, a la luz del ser, en la verdad del ser”; con este término se esta refiriendo, precisamente, a la apertura del hombre al requerimiento del ser. Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, prfo. 9, pp. 53 y ss. También en *¿Qué es metafísica?*, Siglo veinte, Buenos Aires, 1986, p. 49 Podemos decir que al *Dasein* en su ser le va su ser, esto es, porque es existencia le es inherente una “relación con el ser” (*Bezug zu sein*) como “comprensión del ser” (*Seinsverständnis*), al *Dasein* le es inherente ser-en-el-mundo.

<sup>708</sup> Heidegger, M., *Carta sobre el Humanismo*, trad, R., Gutiérrez Girardot, Taurus, Madrid, 1959, pp 40 y ss

tecnociencia<sup>709</sup>. No obstante, como señala el profesor Pedro Cerezo, en la obra heideggeriana podemos encontrar una propuesta superadora del humanismo antropocéntrico y tecnológico, que consiste en promover una nueva actitud, un nuevo modo de estar en el mundo capaz de sobreponerse a la técnica, esto es, se trata de *habitar* la tierra como lo contrario de la voluntad de disponer y dominio. Esta renuncia a la voluntad de domeñar la naturaleza, así como la aceptación y cuidado respetuoso por todo lo que existe queda ilustrada mediante la *serenidad* (*Gelassenheit*). Frente a la tensión y violencia de la técnica la *serenidad* representa una cercanía respetuosa del hombre con la naturaleza, no es tanto una ascesis del individuo cuanto la aceptación de ese milagro ontológico de la vida<sup>710</sup>.

En el caso de Jonas su intento tiene el mérito de haber hecho posible una actitud más adecuada para hacer frente al desafío que la acción tecnológica despliega en nuestra época (el desafío no sólo es tecnológico también es nihilista); propiciando la toma de conciencia de su carácter novedoso y de la necesidad de una ética que esté a la altura del tiempo que nos toca vivir y responda con solvencia al desafío planteado. Así pues, Jonas construye la ética desde la ontología y desde una

---

<sup>709</sup> El profesor Pedro Cerezo Galán explica en estos términos la posición heideggeriana “En suma, según Heidegger, la subjetividad moderna, autocreativa y demiúrgica, encarna el inicio de aquella voluntad de poder, de prevalecer e imponerse en todo, de instituirse omnímodamente como fundamento de valor, cuya consumación estaría en la figura del superhombre de Nietzsche. La técnica lleva, pues, a cumplimiento efectivo la voluntad práctico/evaluadora y transformadora, que había puesto en movimiento el humanismo. Desde estas premisas, se comprende por qué Heidegger insiste en la incapacidad de la ética para gobernar la tecnociencia. Ni cabe un límite técnico a la técnica puesto que es un proceso de autopotenciación indefinida, improgramable; ni cabe un límite ético mientras esté vigente la ética del humanismo. En tanto se conciba al hombre como señor del mundo, por muchas que sean las mediaciones y contrapesos que se introduzcan en esta soberanía, está asegurado el reinado de la técnica. Mientras se entienda que el criterio ético supremo es la utilidad, como defendió la Ilustración, ya sea individual o colectiva, esto es, la colonización del mundo en usufructo del hombre; mientras se niegue la existencia de bienes objetivos, y se mantenga la reducción de todo valor a fungibilidad y consumo, se está alimentando el poderío de la tecnociencia. No hay, pues, una alternativa ética a la técnica, a juicio de Heidegger, si se mantiene la premisa ontológica de una subjetividad evaluadora y calculadora” en Cerezo Galán, Pedro “La responsabilidad moral de la inteligencia en la era tecnológica” Cfr. Cerezo Galán, P., Lección inaugural de la apertura del curso académico 2003/2004 Edita Secretaría General de la Universidad de Granada, Granada, 2003, pp. 48-49

<sup>710</sup> Así lo expresa el prof. Pedro Cerezo: “En contraposición a la arrogancia humanista que, aliada a la técnica, sueña con poder superar un día la muerte, la nueva actitud es la serena aceptación del ser mortal, que puede habitar, en cuanto mortal, la tierra, en sintonía y reconciliación con la vida universal de la naturaleza, admitiendo que ésta tiene su propia medida. Habitar es lo contrario del disponer de dominio. Supone la conciencia de la pertenencia a un todo, con su propia legalidad inmanente. Pero, sobre todo, exige una renuncia a la voluntad de poder mediante la conversión existencial en la no-voluntad. Es lo que llama Heidegger con un término de abolengo místico, la “serenidad” (*Gelassenheit*), la actitud de confianza en el orden del ser y de cuidado respetuoso por todo lo que existe. La serenidad es un nuevo *ethos*, polarmente opuesto al *ethos* del trabajo y la dominación en la modernidad. Frente al distanciamiento extrañante con la realidad, que ocasiona la técnica, la serenidad representa la cercanía de convivencialidad del hombre con la naturaleza en el equilibrio de todas sus criaturas, así como el desapego del interés propio en contraste con la primacía del cálculo y la utilidad. En fin, la serenidad no es tanto una ascesis moral del individuo cuanto la transformación consecuente al descubrimiento gratuito del fondo misterioso de la realidad. [...] Aun cuando Heidegger ha precisado en algunas ocasiones que no se trata de saltar fuera de la técnica, al modo de una evasión romántica, sino de encontrar una “relación satisfactoria” con ella, preservando algunas de sus posibilidades en la nueva actitud del habitar, lo cierto es que su abrupta denuncia de la civilización industrial y su ruptura con el humanismo lo confinan en un pensamiento meditativo, muy afín a la poesía y a la religión, y sin capacidad para dialogar y mediar en concreto con los grandes problemas de la era tecnológica, salvo la retirada en la “serenidad”. *Ibidem*, pp. 49-50

metafísica teleológica de los fenómenos naturales (restituyendo el valor del ser como un bien y exigencia ética de la que hay que hacerse cargo), para así superar el antropocentrismo.

Veamos a continuación algunas otras diferencias entre el planteamiento de Jonas y el realizado por Heidegger.

### 2.1.- Jonas fuera de la senda de Heidegger

Jonas hereda el planteamiento esbozado de Heidegger, pero marca diferencias muy importantes<sup>711</sup>. En primer lugar, la intención de Heidegger era pensar la relación originaria del *Dasein*<sup>712</sup> y el ser, pensar una relación prístina con el ser libre de la objetivación antropocéntrica. El hombre no es un ente privilegiado, no funda, sino que como “pastor del ser” esta a la guarda y cuidado del ser, entregado a la tarea de hacer posible que el ser acontezca. En Jonas el planteamiento sigue siendo antropológico, reconoce con Heidegger los peligros de la tecnología actual, que esta puede anular los espacios natural y vital de la humanidad; pero a diferencia de Heidegger no se trata de que la técnica haya consumado la metafísica occidental y culminada el ‘olvido del ser’. Para Jonas es mucho más radical el olvido de la pregunta que interroga por el ser del hombre es tan radical en la época de la técnica que nos impide apreciar el verdadero alcance de la cuestión; se ha olvidado de tal forma la cuestión del ser del hombre que no percibimos siquiera lo negativo de dicho olvido. En definitiva, se trata de responder a la cuestión esencial que interroga por el verdadero ser del hombre en cuanto hombre, se trataba de responder a la cuestión de cómo el hombre puede convertirse verdadero ser humano.

En segundo lugar, la cuestión del humanismo es, obviamente, -- y de acuerdo con Heidegger-- de mucho mayor calado que la simple definición del hombre como animal racional. Pero, a diferencia del pensador de Selva Negra-- Jonas subraya y reconoce que el hombre no podría desarrollar plenamente su humanidad sin el concurso del pensamiento y actividad tecnocientífica. La ciencia también contribuye a la humanización, la racionalidad científica ha contribuido al “desencantamiento del mundo”<sup>713</sup>, a la eliminación de prejuicios, a la liberación de concepciones mágicas, en definitiva ha contribuido a la libertad. Tal como se ha desarrollado la civilización occidental, sin la tecnociencia sería imposible su

---

<sup>711</sup> Sobre esta cuestión Jacob, E., *Martin Heidegger und Hans Jonas. Die Metaphysik der Subjektivität und Krise der technologischen Zivilisation*, Univ. Diss., Tübingen, 1996. Si Heidegger primaba el tiempo frente al ser, en Jonas nos encontramos con el primado del ser, para él la dignidad del ser, la perennidad del ser prima infinitamente sobre la ontología del tiempo. Se puede decir, que eso que él combate como nihilismo no es otra cosa que una primacía radical del tiempo sobre el ser. El tiempo, a su parecer, debe quedar contenido, cerrado sobre el ser, el cual se quiere a si mismo y nada más que a él mismo.

<sup>712</sup> Precisamente el *Dasein*, el ser ahí, expresa en Heidegger el lugar ontológico de la apertura, es el lugar de sentido, pero sentidos del ser. Como señala el prof. Pedro Cerezo, “la analítica existencial heideggeriana se entendió a sí misma como una “ontología fundamental”. Pero el título encerraba una equivocidad, porque bajo él se podía entender tanto una analítica del ente, que juega como fundamento, o bien del ente en que se juega o se pone en obra el fundamento. El carácter fundamental del *Dasein* varía de una a otra interpretación, porque la primera es *antropologista* y sólo la segunda alcanza un planeamiento realmente *ontológico*” Cerezo, P., *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 332

<sup>713</sup> Weber, M., *La ciencia como vocación*, Alianza, Madrid, 1967, p. 229

subsistencia. Pero, la reflexión jonasiana situada en una perspectiva antropológica y humanista alerta de los peligros de una tecnociencia que no este al servicio del hombre, y sobre todo, en nuestro tiempo, en que no hay un modelo de humanismo, como tampoco se tiene claro cuales pueden ser los fines humanos dignos de ser preservados, y a los que deba someterse la tecnociencia. Una tecnociencia que se proclama autónoma, que opera, manipula y produce prescindiendo muchas veces de las consecuencias para el hombre y la naturaleza, que parece situarse por encima del bien y del mal, como señala J. Ellul, "la ciencia es la supresión de los límites. No existe para ella operación alguna ni imposible ni prohibida"<sup>714</sup>. Por ejemplo, la experimentación biosanitaria puede, obviamente, contribuir a la prevención, diagnosis y curación de enfermedades, pero el precio de la manipulación y mejora es la transmutación del hombre, con repercusiones morales, sociales y políticas insoslayables que cuestionan la imagen del hombre tal y como la hemos conocido hasta ahora.

Las nuevas dudas sobre el humanismo proceden actualmente del ámbito de la propia ciencia, de la biología a las neurociencias, de la genética o de las investigaciones sobre la inteligencia artificial. Todos estos saberes nos cuestionan y hacen vacilar las pocas certezas a las que aún nos aferramos. Del peligro de la tecnociencia para el ser humano se desprenden algunas cuestiones, que en línea con Leibniz<sup>715</sup>, se plantea Jonas, esto es:

"¿Por qué ha de existir el ser humano? La nueva dimensión alcanzada por la tecnología moderna supone un cuestionamiento radical, no sólo del mundo que el hombre construye, o de los recursos naturales, sino del puesto del hombre en el mundo. El poder tecnológico transforma las relaciones entre el hombre y la naturaleza, pero también modifica y cuestiona nuestras ideas acerca del hombre socavando la "imagen", la concepción de la humanidad tal como la hemos conocido hasta ahora. "¿Quiénes serán los escultores de esa imagen, según que modelos y sobre la base de qué conocimientos? Se plantea también la cuestión del derecho a experimentar con los seres humanos futuros. Estas y parecidas preguntas, que exigen una respuesta *antes* de que emprendamos viaje a lo desconocido, muestran de la forma más enérgica en qué medida nuestro poder de acción desborda los conceptos de toda ética anterior"<sup>716</sup>

## 2.2.- La cuestión de la 'humanitas' planteada por la tecnociencia moderna. El ser del hombre entre la nada y la eternidad

Entre la nada y la eternidad coloca Jonas el ser del hombre en el mundo; entre la nada con que las tecnociencias amenazan la propia esencia del hombre y la eternidad como metáfora del alcance de su propia imagen. Las ciencias ponen en cuestión el modo tradicional de entender al hombre desplazando las fronteras que delimitan lo humano y cercenando su condición metafísica. Así lo pone de manifiesto el ensayista francés Jean Claude Guillebaud, "¿dónde situar el

---

<sup>714</sup> Ellul, J., *Le système technicien*, Calman-Lèvy, París, 1977, p. 167

<sup>715</sup> PR, p. 92-97

<sup>716</sup> PR, p. 54

auténtico límite de lo humano?, ¿Cómo definir la humanidad del hombre? ¿Dónde situar la genuina singularidad de la especie humana cuando hoy todo parece confabularse para su disolución en la diversidad biogenética del ser vivo?, ¿no nos conduce la genética a una sociedad indiferenciada de hombres y animales? En cuanto a las ciencias cognitivas, ¿no nos hablan del cerebro en términos de un hipotético ordenador o de una posible inteligencia artificial, es decir, de una proximidad entre el hombre y la máquina?, ¿no postula la física molecular una continuidad de la propia materia desde su principio mismo que incluye toda materia viviente y al hombre?, ¿Y bien? Pronto nos quedaremos con las manos vacías cuando queramos definir al hombre. Quizá ya no tenemos nada..." Y más adelante se pregunta: "¿cómo podremos promover los derechos del hombre si la ciencia pone en duda la definición del hombre?, ¿cómo conjurar los crímenes contra la humanidad si la definición de humanidad resulta tan problemática.?"<sup>717</sup> Los grandes avances tecnológicos de nuestro tiempo se están convirtiendo cada vez más en problemas político-morales que superan las posibilidades de las ciencias. ¿Quién nos dirá que hacer en un tiempo postmetafísico en que podemos más que sabemos?

Lo que esta paradoja nos plantea es algo más que una simple definición del hombre. Tampoco se trata de una mera defensa ecológica del planeta amenazado por los cambios climáticos y otros desastres. No se trata sólo de supervivencia la humanidad que habita el planeta sino de la persistencia de la humanidad del hombre, lo que Kant denominaba *Menschheit*, algo que hace verdaderamente persona al ser humano.<sup>718</sup>

Jonas se hace eco de todas estas cuestiones ofreciendo una "ética ecológica profunda"<sup>719</sup> frente a la ecología meramente ambientalista, y asentada sobre la responsabilidad. Concebida ésta como una exigencia ética para atender la llamada de la naturaleza vulnerable, que para seguir existiendo necesita de la solidaridad humana. La responsabilidad se erige en la pieza clave de la concepción antropológica jonasiana. Una responsabilidad adecuada a la

---

<sup>717</sup> Guillebaud, Jean Claude, *El principio de humanidad*, Espasa Forum, Madrid, 2002, pp, 19-21 Se trata de un excelente ensayo que aborda la cuestión del ser humano, de la humanidad amenazada y cuestionada por los tres revolucionarios saberes de nuestra época, la economía, la informática y la genética.

<sup>718</sup> Abundando en la cuestión planteada traemos a colación los textos siguientes: "Se pensaba en el hombre como concepto fijo, al menos en los miles de años durante los cuales la especie humana, madura en su evolución biológica, entraba en la historia. [...] La biolítica es el inicio de la evolución dirigida, de una biología transformada, de un ser humano hijo de sus obras y no ya de la potestad y tutela de la naturaleza" Kempf, Hervé, *La Revolution Biolithique. Humains artificiels et machines animées*, Albin Michel, 1998 "Después de haber roto con los tabúes de la asfixiante cultura burguesa, ahora hace falta romper el ser, la unicidad del género humano, mediante la explosión inminente de una bomba genética que será a la biología como la bomba atómica a la física" Virilio, Paul, *La Procédure silence*, Galilée, 2000; ambos autores citados en Guillebaud, Jean Claude, *El principio de humanidad*, Espasa Forum, Madrid, 2002, p 22

<sup>719</sup> Dominique Bourg, filósofa y directora del Centro de Estudios Interdisciplinarios sobre el Desarrollo Sostenible de la Universidad Tecnológica de Troyes (Francia), señala y matiza el sentido en que Jonas reclama explícitamente la ecología profunda. La ecología profunda contribuye a una reinscripción del ser humano en la naturaleza, atacando o provocando a los derechos humanos y la tradición humanista. Pues, ¿cómo pensar y respetar al hombre si no es más que una parte de la naturaleza y esta le concede valores que no dependen ya de su libertad? Véase, Bourg, D., « Hans Jonas et l'écologie », en *La Recherche*, 1993, 24, pp. 886-890

situación actual en la que la técnica puede transformar la “imagen del hombre” tal como la hemos conocido hasta ahora.

### 3.- Recusación del antropocentrismo y la opción por la “ecología profunda”: el sentido de una “ecología profunda” en H. Jonas y P. Singer

El antropocentrismo afirma la superioridad y trascendencia del hombre respecto de los animales y demás seres vivos, concibe al hombre ocupando un privilegiado puesto en el cosmos. La superioridad de la especie humana legitimaba el sometimiento y transformación de la naturaleza. Esta supuesta superioridad se ha justificado apelando a las ideas judeocristianas que describían al hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, o apelando al mandato divino: “someted la tierra y dominar los animales”. Esta tradición fue heredada por Descartes quien equiparaba los animales a “máquinas” vivas<sup>720</sup>. El antropocentrismo ha subrayado una privilegiada posición del hombre con respecto a la naturaleza, todo ello en el contexto de una concepción de la razón --- tal como han puesto de relieve la Escuela de Frankfurt – instrumental, dominadora y expoliadora de la naturaleza, una razón que sólo emplea su lado autoritario en detrimento de su potencial emancipador y reconciliador. Siendo la principal consecuencia del antropocentrismo autorizar al hombre a tomarse la naturaleza entera a su disposición y beneficiársela en pro de sus intereses.

Tradicionalmente se ha descrito al hombre por su capacidad de lenguaje, o como animal político, o como ser capaz de emplear utensilios técnicos y manejar símbolos abstractos. En definitiva, como ser capaz de cultura. Todo ello ha contribuido a marcar distancias entre el hombre y el resto de los seres y la naturaleza, y ha reforzado el monopolio exclusivo del hombre en la utilización y explotación de la naturaleza.

Jonas rebatió el antropocentrismo<sup>721</sup> apelando al reconocimiento de un interés ético y valor en sí de la naturaleza. Su opción por la “ecología profunda” conduce a una defensa del valor de lo humano en su relación solidaria con la naturaleza. Reconoce que hombre como especie natural pertenece y es producto de la naturaleza, esto le induce a pensar la diferencia antropológica y especificidad humana: el lenguaje, la consciencia, el pensamiento, etc., como inmanente al desarrollo teleológico de la evolución tal como lo describió en su ontología del viviente. Es decir, permite explicar la naturaleza sin necesidad de recurrir a una “sobrenaturaleza”, o un ser divino y trascendente. Pero, por otra parte, el hecho de que haya emergido un ser así invita a pensar esa evolución en términos o

---

<sup>720</sup> Sobre este asunto resulta muy sugerente la compilación realizada por Carmen García-Trevijano “Selección histórica de textos sobre el estatuto ético de los animales” en *Teorema*, vol. XVIII/3, 1999, pp.151-192. En una carta a Maupertius, Descartes afirmaba que matar a un animal equivale a romper un reloj, comportamiento que juzga estúpido pero en ningún caso reprobable.

<sup>721</sup> Respecto a este punto Lawrence Vogel argumenta que la ética de Jonas puede ser considerada tanto no antropocéntrica, porque la naturaleza es considerada como teniendo una finalidad o propósito objetivo, independiente de las aspiraciones humanas; como antropocéntrica, porque los seres humanos son los únicos agentes capaces de ser receptivos a esos fines. Es decir, podría considerarse un antropocentrismo por cuanto que la vida queda limitada a la vida humana como expresión más alta y más valiosa de la vida, y aceptar la dignidad como la dignidad únicamente humana. En Vogel, L., “Hans Jona’s Exodus: From German Existentialism to Post Holocaust Theology” introducción a Vogel, L (ed.), *Mortality and Morality: A Search for the Good After Auschwitz*, Evanston, Northwestern University Press, Illinois, 1996, pp. 17-18

conceptos reductores, como materia, mecanicismo, determinismo, etc.; como una “naturaleza material” afectada de propiedades, virtualidades, que hace posible la emergencia de seres conscientes. Pero, también, extrae una consecuencia ética: si el hombre tiene valor y es resultado de una evolución, estos no pueden quedar fuera del valor y dignidad, so pena de defender que lo específicamente humano procede de una realidad sobrenatural; lo que valoriza al hombre pero desvaloriza a la naturaleza. Aunque sea posible reconocer diferentes grados en las formas de vida eso no es obstáculo para reconocer a la naturaleza y al hombre un valor en sí. Así pues, el sentido de la ecología profunda en Jonas es claramente diferente de otros planteamientos. Comparte con ellos su refutación del antropocentrismo, pero se diferencia en el reconocimiento de la diferencia onto-antropológica y en subrayar el valor de lo humano solidariamente con la naturaleza.

A diferencia de otros autores como Arne Ness<sup>722</sup>, P. Singer<sup>723</sup>, en ellos la defensa de la “ecología profunda” deriva en un antihumanismo. Arne Ness y sus discípulos proponen dejar de considerar al hombre como fin del universo, sustituir este “egocentrismo” de la especie humana por un nuevo “igualitarismo biofésico” capaz de tener en cuenta a los demás seres de la naturaleza. El hombre no tendría un estatus diferente a cualquier otro ser vivo en general. Condenan la Declaración Universal de los Derechos del Hombre por considerarla un instrumento al servicio de la dominación creado por la modernidad contra otros seres vivos y contra la naturaleza.

Por su parte Peter Singer continuando la línea utilitarista emprendida por Jeremy Bentham insistirá en que la cuestión crucial es el sufrimiento de los animales, los seres humanos no son los únicos seres capaces de sentir dolor<sup>724</sup>, insistían en el

---

<sup>722</sup> Ness, Arne autor del libro *Ecology, Community and Lifestyle* forjó y popularizó la expresión *deep ecology* para indicar la ruptura con la ecología “superficial” acusada de seguir los prejuicios antropocéntricos. Defensor del “biocentrismo” es decir, el derecho a vivir en igualdad de condiciones de todos los seres vivos. Esta corriente mezcla inspiraciones místicas, panteístas, new age, con interpretaciones nuevas del budismo zen, y apela a autores como Spinoza o Heidegger. Por otra parte, Leopold, Aldo, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, Univ. Press, Oxford-Londres, [1949],1968, versión castellana, *Ética de la tierra*, pp. 201-226 donde anticipa el ideario de la *deep ecology*. La obra de Aldo Leopold suele consignarse como un texto clásico que contiene buena parte de los tópicos que se repetirán en los debates posteriores: crítica al antropocentrismo, el puesto del hombre en la comunidad de seres vivientes, protesta contra los desmanes del desarrollo tecnológico, denuncia de la degradación medioambiental, entusiasmo por los valores de la naturaleza, empatía con la misma... Confróntese con el cap. V “Hacia una ética menos excluyente: los límites de la comunidad moral” y, en concreto, el apartado 10 *ni demasiado antropocentrismo ni demasiado biocentrismo* de Riechmann, Jorge, *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnología*, Los libros de la catarata, Madrid, 2000 pp. 148 y ss.

<sup>723</sup> Sobre este asunto y su resonancia en nuestro país véase la publicación del libro de Jesús Mosterín “¡Vivan los animales! Debate, Madrid, 1998. Y, resulta muy interesante para conocer el estado de la cuestión el monográfico de la revista Teorema Vol. XVIII/3 1999

<sup>724</sup> Singer, Peter, *Una vida ética. Escritos*, Taurus, Madrid, 2002 cap IV *Todos los animales son iguales...* o por qué el principio ético sobre el que descansa la igualdad humana nos exige extender la igual consideración también a los animales, de este capítulo extraemos la siguiente cita: “Bentham escribió: “puede llegar el día en el que el resto de la creación animal adquiera aquellos derechos que nunca habrían podido serles negado sino por la mano de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que la oscuridad de la piel no supone una razón para que un ser humano pueda ser dejado sin remedio a merced del capricho de su torturador. ¿Llegará el día en el que se reconozca que el número de patas, la pilosidad de la piel o la terminación del hueso sacro son razones igualmente insuficientes para abandonar a la misma suerte a un ser sensible? ¿Qué otra cosa ha de marcar las fronteras infranqueables? ¿Es la facultad de la razón, o, quizá, la capacidad lingüística? Pero un caballo plenamente desarrollado o un perro es, sin comparación posible, un animal más racional y también más interlocutor que un niño de un día, una semana o un mes incluso. Supongamos sin

sufrimiento animal para afirmar que el hombre, en el seno de la naturaleza, no es el único titular de derechos. Por esta vía pretendían superar el antropomorfismo, bajando al hombre de su privilegiado puesto en el cosmos, resituándolo a su sitio "natural" entre los demás seres vivos, eliminando las barreras entre especies, reconociendo una complejidad en la vida animal comparable a la humana, lo que lleva a algunos autores a convertir a los animales en sujetos de derechos<sup>725</sup>. Esta beligerante ecología profunda conlleva algo más que una crítica al antropocentrismo, aboga a un antihumanismo<sup>726</sup>.

Veamos cuales son los principales argumentos que esgrime y caracterizan esta posición. En su obra *liberación animal*<sup>727</sup> Peter Singer criticaba duramente como la fatuidad de los hombres les lleva a otorgarles a los animales un estatuto inferior en la escala de los derechos y en la balanza moral. Se trata, pues, de liberar a los animales víctimas de la dominación de los humanos.

A juicio de Singer, los defensores de los derechos del hombre resultan culpables de un racismo y discriminación contra las demás criaturas. A este modo de racismo lo denominó *especieísmo* entendido como una actitud que lleva a los humanos a instrumentalizar, o a practicar los más salvajes experimentos científicos con animales, experimentos que a su vez se prohíben practicar sobre sí mismos. "El especieísmo es una forma de discriminación éticamente indefendible contra determinados seres sobre la base de su pertenencia a una especie distinta de la nuestra"<sup>728</sup>

Pero fue en otra obra posterior *The Great Ape Project*<sup>729</sup> donde se radicalizaría aún más su postura. Dicho proyecto tenía como finalidad condenar el especieísmo y hacer extensiva la Declaración de los Derechos del Hombre a los grandes simios

---

embargo que las cosas no fueran así, ¿qué cambiaría? La cuestión no es: ¿pueden *razonar*? ni ¿pueden *hablar*? Sino ¿*sufren*?" pp 52-53

<sup>725</sup> En este sentido Tom Regan defiende derechos morales en los animales en su libro *The Case of Animal Right*, University of California Press, Berkeley, 1983

<sup>726</sup> Esta es la tesis defendida por el filósofo francés Ferry, L., *Le nouvel ordre écologique*, Grasset, París, 1992. Muy interesante la polémica mantenida sobre este asunto y acerca de los pretendidos derechos de los animales entre Paola Cavalieri y Élisabeth de Fontenay. Cavalieri, Paola "Humanité et égalité" (respuesta a Élisabeth de Fontenay) *Le Débat*, n° 109, marzo-abril de 2000. Y Élisabeth de Fontenay "Pourquoi les animaux n'auraient-ils pas droit à un Droit des animaux?", *Le Débat*, n° 109, marzo-abril de 2000.

<sup>727</sup> Singer, P., *Animal Liberation*, New York Review of Books, New York, 1975; trad. española *Liberación Animal*, Trotta, Madrid, 1999; un acertado resumen de la posición defendida en su libro se encuentra en el artículo del propio P Singer "Ética más allá de los límites de la especie" en *Teorema* vol. XVIII/3, 1999, pp, 5-15

<sup>728</sup> Según refiere Guillebaud, "parece ser que la expresión inglesa *speciesism* fue acuñada por el ensayista escocés R. Ryder, autor en 1974 de un libro en que denunciaba la vivisección de los animales: *Speciesism: the Ethics of Vivisection*, publicado en Edimburgo por la Scottish Society for the Prevention of Vivisection." Op. Cit, p. 55. P. Singer define el especieísmo así: "sesgo o prejuicio a favor de los animales de nuestra propia especie, y contra los miembros de otras especies. El especieísmo es una forma de discriminación éticamente indefendible contra determinados seres sobre la base de su pertenencia a una especie distinta de la nuestra." *Teorema*, vol. XVIII, 1999, p. 5. Por su parte, Jesús Mosterín siguiendo esta línea argumental, señala que, "los animales siguen siendo mal tratados... en nombre de un especieísmo mafioso y supersticioso, basado en la ignorancia científica y la irresponsabilidad moral" *Vivan los animales*, Debate, Madrid, 1998, p. 7

<sup>729</sup> Cavalieri, P., y Singer, P., *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*, Saint-Martin's Press, New York, 1994; versión castellana: *El proyecto "gran simio". La igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid, 1998,

antropoides. Es decir, se planteaba la cuestión sobre si los animales, algunas especies consideradas parientes próximos al hombre, podían ser titulares de derechos o ser considerados al mismo nivel de derechos que las personas. Lo cual avivó un intenso debate entre juristas y especialistas de distintas disciplinas científicas que reabrieron el discurso darwiniano evolucionista sobre el origen común y parentesco genético de los humanos con otras especies. La controversia suscitada cuestionaba la consideración que el derecho positivo hacía de los seres humanos como únicos sujetos de relaciones jurídicas. Y proponía convertir a los animales en sujetos y titulares de derechos, rompiendo así con el antropocentrismo que regulaba las relaciones jurídicas. Sólo tienen derechos los individuos autónomos capaces de sentir. Esta posición defendida por Peter Singer tiene implicaciones para la eutanasia, el aborto, el infanticidio, etc. Como el embrión no tiene conciencia, se justifica su destrucción puesto que ni siente ni tiene intereses por sí mismo.

El argumento empleado retomaba la comparación sugerida por Bentham. Ambos autores equiparaban la condición inferior de los animales a la de los esclavos de antaño y de la misma manera que llegó un momento en la historia en que nos conmovimos por la suerte de los esclavos, acabaremos por suavizar la de los animales que sirven a nuestros intereses y necesidades. Así pues, se presentaba la liberación animal como una gesta comparable a la de la abolición de la esclavitud. El naturalismo ecologista defensor de los derechos de los animales acaba oponiéndose al antropocentrismo arrogante de la especie humana.

Por otra parte, para cuestionar la arrogancia especieísta o poner en tela de juicio la exagerada exclusividad de la condición humana se ha recurrido, por parte de Peter Singer, a la cuestión de los deficientes psíquicos o de las personas con traumas cerebrales severos. Estima que si se otorgan derechos ligados al estatuto humano a estas personas que tienen disminuido el entendimiento, habría que otorgar esta misma condición o privilegio a algunos animales, pues algunos animales – por ejemplo, los chimpancés – superan con creces a un niño que tenga dañado gravemente el cerebro. Desde el punto de vista de la capacidad, aún con los cuidados más intensos y estimulación precoz, algunos niños con graves deficiencias no podrán alcanzar el nivel de inteligencia de un animal. A juicio de Singer resulta evidente que algunos humanos –deficientes gravemente afectados, por ejemplo --- poseen capacidades mentales inferiores a los animales. Y considera injusto que se beneficie a los deficientes otorgándoles un estatuto superior que no se corresponde con sus capacidades mentales reales. Singer y sus adeptos no hacen sino devaluar el concepto de humanidad al revisar a la baja los derechos inalienables que todo ser humano tiene por el mero hecho de serlo y no por su capacidad o talentos.

### *3.1.- Objeciones al planteamiento de Peter Singer*

Veamos a continuación algunas objeciones a este planteamiento: en primer lugar, podemos aceptar que los animales son, evidentemente, tan capaces de sentir dolor como los hombres. El imperativo ético debe alcanzar también a ellos y tomar en serio el sufrimiento que en los animales provoca el hombre. Ya nos lo recuerda P. Singer con sus descripciones sobre el funcionamiento de las industrias

alimenticias y sobre el tratamiento que reciben los animales durante el transporte y en las granjas. Establece, además, que no es posible realizar una distinción esencial entre hombres y animales, y que lo único que debemos considerar es la capacidad de sentir dolor. Ahora bien, el error de Singer estriba en su mismo punto de partida, "el dolor y el sufrimiento son malos en sí mismos y deben evitarse o minimizarse, al margen de la raza, el sexo o la especie del ser que sufre"<sup>730</sup> El dolor nos lo presenta como intrínsecamente malo y se impone el deber de evitarlo.

Sin embargo, la concepción puramente materialista de Singer le impide considerar la cuestión del sentido, es decir, la capacidad de proponerse fines más allá del plano puramente material; y esto es justamente lo que nos diferencia de los animales. Los hombres somos capaces de perseguir fines no materiales, y en esa búsqueda somos capaces de sufrir y padecer dolor. (Por ejemplo, el dolor se puede experimentar voluntariamente, la madre que asiste a su hijo enfermo durante la noche, su sacrificio adquiere sentido por el bien de su hijo). No sólo sentimos el dolor sino que somos capaces de otorgarle un sentido, que está más allá de la mera percepción sensible a la que puede llegar un animal.

El que los animales y hombres puedan ser objeto de sufrimiento de modo natural o infligido por agentes externos ciertamente, compartir esa dolorosa posibilidad nos une. Y desde el punto de vista de los seres humanos debería implicar una mayor exigencia de respeto al trato de los animales. Compartir la posibilidad de sufrir además de un innegable parentesco no es suficiente para anular las diferencias entre el animal y el hombre: el hombre puede ser o sentirse responsable de los animales, pero es bastante improbable que se dé en sentido inverso. Incluso, aquí se detecta una sustantiva diferencia. El sufrimiento que puede causar un animal se mantiene en el ámbito de lo instintivo y mera animalidad, mientras que el provocado por el ser humano tiene un asiento en su conciencia y libertad, y puede convertirse en una perversión del ser humano y en algo inhumano.

En segundo lugar, aunque la ciencia moderna nos informa sobre la proximidad genética entre el hombre y el animal. La insistencia actual en hacer hincapié en el gen o genoma hasta llegar a hacer de él un criterio de identidad no deja de ser controvertido y falto de rigor. La biología y la genética, hoy más sabias que nunca, no agotan la definición del hombre. Así, decir que la diferencia genética que nos separa de los chimpancés es de un cinco por ciento, no es decir gran cosa, el parámetro genético es demasiado estrecho para identificar a una criatura viva. Significa que el factor de diferencia no reside en los genes, los genes no aportan lo más esencial de la naturaleza humana. La definición de lo humano no se reduce a un dato puramente material, a la mera constatación de su individualidad biológica, sino que también cuenta, y mucho, la mediación simbólica, la creación cultural y su inserción histórica. La humanidad no es un estado ni un privilegio ni una especie ni una característica mensurable; más bien es un proyecto, una creación inacabada y siempre amenazada. La biología o la genética no es suficiente para convertirnos en seres humanos, para serlo tenemos que estar instituidos simbólicamente e inscritos en una historia. Todos nacemos

---

<sup>730</sup> Singer, Peter, *Una vida ética. Escritos*, Taurus, Madrid, 2002, p. 62

biológicamente equipados para acceder a la *humanitas*. El más inteligente de los monos no puede “hacerse hombre” mientras que los deficientes psíquicos sí pueden. Además, en el acceso a la humanidad entra en juego la elección ética, la voluntad y adhesión a la comunidad humana. “No por una fe racional-universal a priori, sino por los sentimientos de piedad y de respeto que aprendemos de la experiencia de la Historia es por lo que en la época posmoderna nos vemos obligados a conservar esta creencia indefectible y mínima según la cual todo ser humano detenta la singularidad de ser único y de formar parte, en igualdad con todos los demás, de la humanidad”<sup>731</sup>

En tercer lugar, los esfuerzos de Peter Singer y sus discípulos por anular las fronteras de la humanidad (la que nos separa del mundo animal), el empeño por anteponer la parte de animalidad del hombre alberga una intención netamente ideológica. Exaltar la animalidad significa muchas veces rechazar la humanización que nos aleja de la ley de la selva.

En cuarto lugar, rechazar los análisis de los defensores de los “derechos de los animales” no significa que neguemos la necesidad de protegerlos y evitar su sufrimiento. No se trata de negar que los animales puedan tener derecho al respeto, a la integridad, y deban ser jurídicamente protegidos frente al trato cruel. Sobre lo que habría que reparar no es tanto en la justificación de esos derechos, sino de su fundamento. Es aquí, donde habría que matizar que el animal no puede ser *sujeto de derecho*, en todo caso beneficiario de “derechos”. Si los animales tienen derechos es porque nosotros se los otorgamos, de nuestra propia humanidad, que es de donde proceden dichos derechos y no de un pretendido pacto natural que nos ligara a la naturaleza. Por lo tanto, respetar a los animales significa, en realidad, respetar la humanidad que representamos y de la que somos depositarios. El animal se convierte en beneficiario de un derecho solo bajo el auspicio del hombre y no, por ejemplo, frente a sus congéneres o depredadores. La humanidad es el único *sujeto* posible de derechos y deberes, pero no es el único *objeto* posible, esto no quiere decir que sólo haya deberes y derechos *del* hombre<sup>732</sup>.

Jonas no reconoce a la naturaleza como sujeto de derecho, tal como él mismo dice:

“La naturaleza no es un sujeto de derecho. No es sujeto de derecho, más que aquel sujeto que puede emitir reivindicaciones en algún aspecto y reconocer que tengo también, frente a él derechos; derechos sometidos a un arbitraje en razón de la reciprocidad de derechos y deberes. No teniendo obligaciones con respecto a nosotros, la naturaleza no tiene pues, derechos en el sentido de un sujeto de derecho”<sup>733</sup>

Para Jonas la vida no existe en virtud de un derecho sino de una decisión de la naturaleza, que yo sea aquí viviendo o cualquier otro viviente, es un hecho puro y

---

<sup>731</sup> Élisabeth de Fontenay “Pourquoi les animaux n’auraient-ils pas droit à un Droit des animaux?”, *Le Débat*, n° 109, marzo-abril de 2000.

<sup>732</sup> Comte-Sponville, André, “Sur les droits des animaux”, *Esprit*, Diciembre, 1995

<sup>733</sup> Greisch, J., “De la gnose au Principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas”, *Esprit*, mayo, 1991, p. 15

simple, no es fruto de un derecho, otra cosa es que una vez aquí requiera de la sanción del derecho.

### 3.2.- Valoración Crítica

La crítica y rechazo del humanismo antropocéntrico<sup>734</sup> tanto ética como científicamente hubiese sido un punto compartido por Singer y Jonas; ese rechazo del humanismo antropocéntrico les conduce a la necesidad de elaborar una ética de mayor alcance que tenga en cuenta la naturaleza y seres vivos. Pero en ese mismo punto, también surgen las diferencias a la hora de considerar el alcance y repercusión de la ética. Jonas insiste en la necesidad de elaborar una ética basada en una *imagen del hombre* en solidaridad con la naturaleza. Una concepción del hombre que no rechaza su condición metafísica. La crítica del humanismo antropocéntrico conduce a Singer al rechazo de todo trasfondo ideológico o religioso, así como al rechazo de cualquier esencialismo metafísico, y aboga basándose en la compasión por el sufrimiento de los animales, por una liberación animal y equiparación de sus derechos con el hombre.

Precisamente este humanismo moderno ha puesto en crisis ecológica al planeta: cambio climático, agujero en la capa de ozono, extinción de especies, etc. Ha hecho necesario plantearse una nueva relación moral con la naturaleza. Las grandes líneas de esta ecología profunda, defendida por Singer y sus adeptos, si hubieran podido ser asumidas por Jonas, esto es, un cambio de consideración de la naturaleza, tradicionalmente considerada de manera instrumental, sometida al expolio y explotación, para pasar a considerarla como un valor en sí y reconocer en ella un interés ético. En definitiva, pasar de una consideración antropocéntrica a una concepción ecocéntrica o biocéntrica.

Ahora bien, si ese cambio de paradigma supone una devaluación del concepto de humanidad revisando a la baja los derechos imprescriptibles vinculados a la humanidad, y todo ello para elevar o dar cabida en dicho concepto la condición de ciertos animales. Jonas no habría estado de acuerdo con esa propuesta de hacer de los animales sujetos de derechos, si ésta, la humanización del animal se hace a costa de la pérdida de dignidad del hombre, entonces se abriría una brecha simbólica en el principio de humanidad difícil de restaurar y con la que, en absoluto, habría estado de acuerdo Jonas.

### 4.- La apuesta por la libertad: dejar ser al hombre

A pesar de la refutación del antropocentrismo moderno, hay que destacar a un autor que en los inicios de la modernidad supo defender una teoría del hombre que aunaba la profunda relación entre la dignidad humana y la libertad, y cuyas resonancias aún hoy apreciamos. Nos estamos refiriendo a Giovanni Pico della Mirandola.

La *humanitas* no la cifra Pico en las razones aducidas por otras escuelas de su época, que insistían en el puesto privilegiado del hombre en el cosmos, así lo definían como microcosmos, como ser inteligente, como cópula del mundo,

---

<sup>734</sup> TME, pp. 34-35. Jonas dedica un epígrafe a explicar este tema, titulado: “Ruptura del antropocentrismo”

etc. La novedad del planteamiento de G. Pico residía en hacer del hombre un ser radicalmente libre, “modelador y escultor de sí mismo”<sup>735</sup>, capaz de darse a sí mismo la forma que él decida. Frente a los demás seres a los que Dios habría dado un puesto fijo en la escala de los seres, Pico nos presenta una imagen del hombre entregado a su propia libertad de decidir sobre su propio ser y su destino. Pero, a diferencia del existencialismo moderno este hecho no representa una condena trágica, sino una gozosa realidad que le permite un haz de posibilidades en las que poder realizarse. Pues, como señala Kristeller gracias a esta defensa tan radical de la libertad hace que el hombre no tenga una naturaleza determinada, ni un puesto fijo en la jerarquía de los seres, sino que de alguna manera se encuentra situado fuera de ella.<sup>736</sup>

En una obra posterior *Heptaplus*,<sup>737</sup> en la que se aprecia una mayor preocupación por los problemas religiosos y morales, defiende con énfasis la vocación a la perfección del hombre. En el destino de perfección a que el hombre está llamado matiza que no todas las opciones que la libertad ofrece son igualmente deseables y valiosas pues, claro está, no todas contribuyen de la misma manera a la perfección del hombre.

A poco que reparemos en la defensa que hace Pico de la libertad como constitutivo esencial de la *humanitas* y dignidad del hombre y lo comparemos con la defensa que de la misma hace Jonas apreciamos indudables consonancias. Así el arte de esculpir del hombre viene hoy mediado por la tecnociencia. Jonas ha repetido en numerosas ocasiones que el peligro de la tecnociencia es precisamente que ahogue la propia libertad, garantizar que siga existiendo el hombre, salvaguardar su libertad como su constitutivo ontológico esencial ha sido una constante en toda su obra<sup>738</sup>.

Recordando lo dicho en otra parte de este trabajo en que referíamos algunas de las tesis de su obra *Organismo y libertad*. Esta libertad podría verse amenazada por una técnica que planifique y controle el destino del individuo desde antes de su nacimiento – tal podría ser el caso de un mal uso de los conocimientos de la herencia y manipulación genética --, es decir, la posibilidad de planificar y controlar el destino del individuo desde antes de su nacimiento privaría al hombre de la angustia de su propia indefinición que emana de su libertad. Un futuro así, carente de alternativas se hace unidimensional y opresivo, se acabaría con la aventura de la vida. La libertad era la clave que guiaba su interpretación de la vida. Con sus palabras:

---

<sup>735</sup> Pico della Mirandola, G., *De la dignidad del hombre*, trad., L. Martínez Gómez, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 105

<sup>736</sup> Kristeller, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, F.C.E., México, 1982, pp. 237-238

<sup>737</sup> Pico della Mirandola, G., *Heptaplus*, trad. italiana de E. Garin, Arktos, Carmagnola, 1980, Muy interesante sobre el pensamiento de G. Pico la obra de Garin, E., “Pico della Mirandola”, en *La revolución cultural del renacimiento*, Crítica, Barcelona, 1981

<sup>738</sup> “Uno de los deberes más nobles y autoimpuestos del principio de responsabilidad es, en efecto, prevenir la futura necesidad de una privación de la libertad con actuaciones plenamente libres en el presente. De esta manera conservamos el mayor espacio para nosotros y también para nuestros descendientes” Cfr., PSD, p. 153

“La “libertad” es una característica ontológica fundamental de la vida como tal, y también, según resulta patente, el principio omnipresente – o al menos el resultado a que se llega en cada ocasión – de su progreso hacia niveles más altos.”<sup>739</sup>

La libertad como rasgo constitutivo esencial de la dignidad del ser humano escapa a toda racionalidad instrumental. No es fruto de una comprobación verificable ni resultado de una investigación ni un legado: es un proyecto. “Entre la nada y la eternidad” tal es la situación del hombre según Jonas, un proyecto sin final, abierto al futuro, frágil y siempre amenazado. Un proyecto cuestionado por las tecnociencias geonómica, telemática, económica; y encomendado a nuestra responsabilidad y a la opción por la dignidad frente a la barbarie y deshumanización. Pues, el tratamiento que se dispensa al hombre se corresponde con la idea de humanidad que se tenga de él; de la misma manera que nos hacemos una idea del hombre según la manera en que le tratemos. Esta circularidad nos remite a una responsabilidad que, Jonas considera ineludible, afecta a todos y cada uno de nosotros, y que ninguna ciencia, técnica o fatalidad mecánica o genética serían capaces de eliminar.

La ética de Jonas es una llamada a que no se cierre la posibilidad que hizo posible la dehiscencia del hombre, y por tanto a que el hombre asuma responsablemente todas las posibilidades que la técnica le brinda. Su respuesta es clara en este sentido, el principio de responsabilidad se expresa aquí como *dejar ser*, en el doble sentido de hacer que algo sea, de permitir que surja, posibilitando un espacio en el que tenga lugar la humanidad; pero también, *dejar ser* incluye “dejar de hacer” todo aquello que destruye o impide que la humanidad sea. Con otras palabras, se trata de que siga siendo posible la libertad, la dignidad y la creatividad, en definitiva el ser humano<sup>740</sup>.

##### **5.- Indagar el sentido del ser humano como exigencia ética**

Al naufragio de la visión antropocéntrica que colocaba al hombre en el centro del universo como ente supremo que juzga, dirige y dispone de los demás entes, hay que unir la pretensión de abolir definitivamente los límites que acotaban y definían al ser humano. Los rasgos del rostro humano están siendo diluidos desde las modernas tecnociencias. Desde la genética, informática, telemáticas, neurociencias, ciencias del conocimiento, etc., se asedia la humanidad del hombre.

“¿Qué sea el hombre?” – se preguntaba G. Hottis-- no es sólo cuestión de palabras, de hermenéutica, de símbolos, sino también tiene que ver con la experimentación tecnocientífica. Ciertamente, no es lo mismo ensayar nuevos discursos, abrir nuevas perspectivas teóricas sobre la esencia del ser humano que interpretar y manipular el genoma humano. Aunque ambas cosas estén interrelacionadas, pues cierta concepción de la esencia humana podría conducir a renunciar a una empresa como la secuenciación del genoma o a lastrar la investigación y desarrollo científico. Inversamente, una empresa así,

---

<sup>739</sup> P V., p. 129

<sup>740</sup> PR, pp 53, 80 y ss

indudablemente repercutirá sobre la concepción de la esencia del hombre: lo que es, lo que podría ser y lo que será.<sup>741</sup> En planteamientos posteriores a sus primeras obras G. Hottois parece inclinado claramente sobre la segunda opción.

La “muerte tecnológica del hombre” como la pérdida de su capacidad para proponer fines parece ahora más factible. La tecnologización total de la experiencia y convivencia humana tiene un efecto deshumanizador que puede contribuir a que los seres humanos olviden su humanidad mortal, pierdan conciencia de su dignidad y sean abandonados al destino de meros objetos manipulables tecnológicamente. Tal como propone G. Hottois al liberar hombre no ya de cualquier obligación ontoteológica, sino incluso de sí mismo. “¿Qué queda del hombre que podamos afirmar escapa o escapará a la acción de los posibles constructores y reconstructores de la tecnociencia? La humanidad ya no se presenta como hecho dado al que hay que perfeccionar, sino como una materia indefinidamente plástica”<sup>742</sup> Hottois, al igual que otros muchos defensores de las biotecnologías, consideran la investigación y desarrollo científico como el motor de la historia, rechaza toda búsqueda de fundamentos o de ontología, y advierte ciertas ventajas en el nihilismo contemporáneo. “Vivimos en un mundo en el que la ontología, la metafísica, el fundamentalismo y todas las nociones que surgen de ellos y que nos servían de guías – como Dios, la verdad, el ser, la Naturaleza, la esencia, lo valioso por sí, etc.-- están en crisis. Y consideramos que esta crisis no es el mal. El nihilismo al que se la asocia presenta muchos aspectos positivos, emancipadores, diversificadores: una creatividad de posibilidades y de esperanzas que permite la verdadera realización de la persona.”<sup>743</sup> Para Hottois, el universo simbólico, las manifestaciones de la cultura humana en general (historia, arte, filosofía, moral, etc.,) no son más que empresas que acompañan a una realidad en movimiento. El individuo, incluida la humanidad no son más, que conceptos evolutivos, revisables. Pretender fijar uno de estos conceptos o sacralizarlo forma parte de una mentalidad conservadora y tecnófoba. Y esto es precisamente, lo que ocurre con el planteamiento de Jonas, al imprimir al universo simbólico que acompaña a las tecnociencias una orientación teológica y teleológica determinada bajo la “imagen fiel”. Esta mentalidad conservadora o reaccionaria que defiende como “verdaderos” valores fijados de manera ontoteológica en el pasado resulta un pesado lastre para una tecnociencia que aspira más a tener éxito que a lograr una fundamentación. Frente a la tecnociencia – G. Hottois -- recomienda una actitud positiva, una adhesión no lastrada por una filosofía incapaz de articular de manera satisfactoria el ser-en-el-mundo tecnocientífico. Para Hottois las cosas están claras hay que sustituir la filosofía por la investigación y desarrollo tecnológico; es decir, la tecnociencia aliada con el mercado. Para él, el mundo se halla dominado por dos grandes

---

<sup>741</sup> Hottois, G., *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*. Antrhopos, Barcelona, 1991. pp. 164-165

<sup>742</sup> Hottois, G., “Éthique et technoscience; entre humanisme et évolutionisme”, en *Science et Éthique*, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1987 citado en J. C. Guillebeau, op. cit, p 156

<sup>743</sup> Hottois, G., *Essais de philosophie et biopolitique*, Vrin, París, 1999. Citado en J. G. Guillebeau, op. cit., pp. 311 y ss.

Nietzsche proponía como superación del nihilismo el arte. El arte aparece como un proceso creador y transformador capaz de hacer que las cosas lleguen a ser de otra manera. En el proceso artístico creador se niegan los valores existentes y se crean otros nuevos otorgando un nuevo sentido vital.

resortes: el dinero y la técnica. La ontología se destruye bajo su presión, y los valores y las creencias pierden su valencia simbólica y se ponen a disposición de un voraz mercado que todo lo transforma. La historia humana tal como la presenta Hottois, no es más que una realidad construida y reconstruida indefinidamente bajo el impulso de la técnica y el mercado. "Los órdenes y las jerarquías simbólicas surgen en el espacio caótico de la movilización mercantil universal, influyen en ella durante un tiempo concreto y de manera local, pero no pueden estructurarla de manera perdurable ni estabilizarla globalmente. La potencia o libertad o el deseo no conocen límites"<sup>744</sup> Esta negación de los límites resulta determinante de ese relativismo sin límite de los nihilismos humanistas y de la voluntad de dominio tecnocientífico. Tal como afirma Hottois, las tecnociencias hacen posible una *trascendencia funcional* de la especie, pues, permiten superar los límites naturales asociados a la condición humana.

Sin embargo, a nuestro juicio, para Jonas la búsqueda de la naturaleza del hombre va más allá de la estricta consideración de la experimentación humana y sus posibilidades. El control biológico del ser humano, particularmente el control genético, suscita cuestiones éticas totalmente nuevas que hasta entonces no se habían planteado. De tal manera que, a juicio de Jonas, lo que aquí se pone en juego son las últimas cuestiones sobre nuestra humanidad, la vida y la muerte, la dignidad de la persona, la misma naturaleza humana. Su reflexión se sitúa en un marco mucho más amplio: el de los encuentros del hombre con el ser. Una reflexión en la que resuenan los ecos del apotegma heideggeriano: el hombre es el "pastor del ser". En esos encuentros comparece la naturaleza buscada y en ellos cobra realidad. La capacidad para ese encuentro es la libertad humana y su lugar propio es la historia, a lo largo de la cual se van configurando las distintas imágenes epocales (del ser).

"Desde siempre, – dice Jonas -- en las imágenes del ser se subraya el "entre" del hombre: entre el animal y el ángel, entre el pasado y el futuro, entre la condenación y la redención... Platón veía el devenir como algo intermedio entre el no ser y el ser y que participaba de ambos, y el alma inmersa en el devenir como abierta para el ser eterno en el saber de la razón. El devenir, devenido todopoderoso y separado del ser eterno y racional, ha entregado al yo al vértigo de su libertad y ha hecho que el encuentro con el ser se convirtiese en el encuentro con la nada. El nihilismo moderno, cuyas huellas rastrea Nietzsche, nos fuerza en esta época post-platónica a replantear la pregunta acerca del ser"<sup>745</sup>.

El devenir ha llegado a ser todopoderoso con el advenimiento del poder tecnológico, cuya acción no conoce más valores que los que ella misma instaura. El hombre de la época tecnológica ha quedado abandonado y dejado en manos de sí mismo, sin más referencia que su propia libertad, puesto que el hombre no es más que su propio proyecto y todo le está permitido. Los valores ya no se descubren en la contemplación del ser, sino que se ponen como proyectos de una voluntad de poder desnortada. Frente al nihilismo con que la acción tecnológica amenaza al hombre, Jonas abunda en la idea del hombre como cuidado o *Sorge*

---

<sup>744</sup> *Ibidem*, p. 313

<sup>745</sup> PV., p. 252

por el ser. El hombre es un ser proyectado pero también por él y a través de él se proyecta el ser mismo. La posibilidad de que comparezca el ser convierte al hombre en responsable de dicho acontecer.

Sin embargo, la ética de la responsabilidad es todo lo contrario de una voluntad de poder nihilista y de un proyecto utópico de planificación futura. Se trata de preservar la radical y esencial apertura del porvenir en lo que éste tiene de incierto, no cerrar la apertura del horizonte a la comparecencia del ser, sabiendo que el estallido tecnológico amenaza y compromete la suerte de lo que se desea preservar. El cuidado que anima a la responsabilidad no es como el “eros platónico”: el ser inmortal, sino el ser caduco y perecedero; tal y como aparece en el hombre como ser vulnerable y perecedero que en su caducidad esencial y como posibilidad realizada es digna de preservarse. Así pues, el objeto de la responsabilidad es lo temporal o lo perecedero, y no lo eterno.

“La responsabilidad – sostiene Jonas--, ha de contemplar las cosas no *sub specie aeternitatis*, sino *sub specie temporis*, y puede perder todo lo suyo en un instante. En el caso, como es éste, de una vulnerabilidad del ser en permanente situación crítica, la responsabilidad se convierte en un continuo de tales instantes”<sup>746</sup>.

Se trata de una consideración del tiempo muy peculiar, el cual es considerado como un principio que engendra temporalizaciones siempre nuevas y sorprendentes. Sería un error querer fijar eso que por naturaleza no puede tener lugar más que como aparición imprevisible, sorprendente y única mostrando así el trascender de la condición humana. Esto queda ilustrado por Jonas mediante la natalidad que caracteriza a la humanidad en tanto que recomienzo perpetuo. Por eso, la relación con el recién nacido se toma como paradigma.

“En cada niño que nace la humanidad da comienzo de nuevo frente a la muerte y, por tanto, entra en juego la responsabilidad por la continuidad del hombre. [...] En él queda ejemplarmente mostrado que el lugar propio de la responsabilidad es el ser que se sumerge en el devenir, el ser abandonado a la fugacidad y amenazado de destrucción”<sup>747</sup>.

El recién nacido aparece como el ejemplo en el que coincide el “ser” con el “deber ser”, representa la más extrema fragilidad del ser desde la que se nos dirige una llamada ineluctable a hacernos cargo de aquello que sin cuidado perecería.

La posición de Jonas parece clara, frente a la voluntad técnica de dominio que caracteriza nuestra época y el nihilismo que anida en la acción transformadora de la tecnociencia, apela a lo que denomina la custodia de la « imagen fiel » (es el último párrafo con el que se cierra la obra *El Principio de responsabilidad*, “para la custodia de la « imagen fiel »”). Repara en este tema en el que resuenan los ecos tan del gusto de Jonas de lo religioso y del gnosticismo. La imagen fiel representa un principio de humanidad, reflejo de la dignidad y valor de lo humano. Sólo la custodia de esa « imagen fiel » en su exigencia ética nos puede proteger del nihilismo de un poder tecnológico que ‘juega’ con la condición humana. La

---

<sup>746</sup> PR, pp. 221-222

<sup>747</sup> PR., p. 221. Confróntese, PR., cap. IV, párrafo VII, “El “debes” elemental en el “es” del recién nacido” p. 215

tecnología puede afectar a la condición humana, interferir con la dimensión simbólica del ser humano, sobre todo cuando aquella sobrepasa los límites prescritos por las leyes naturales y teleología manifiesta en el proceso vital.

El hombre crea imágenes para representar e interpretar el mundo y a sí mismo. La utilización del término "imagen" es significativa del trasfondo religioso y espiritualidad judeo-cristiana ("*el hombre hecho a imagen de Dios*") que asiste la obra de Jonas. En el texto "*Homo pictor and the differentia of man*" definía la diferencia antropológica como la capacidad de producir imágenes. Esta capacidad no tenía utilidad biológica adaptativa, ella no aprehende el objeto de manera práctica, sino a través de un *eidos*. En su análisis, M. G. Pinsart aplica los caracteres que Jonas da a la noción de imagen, en general, a aquella otra de "imagen del hombre" mostrando el fundamento teleológico y divino del ser humano. La producción de imágenes supone distinguir entre el objeto representado, la imagen y el soporte. Supongamos que el objeto sea Dios y la imagen sea el hombre: hay imagen cuando la propiedad de la semejanza está presente; la semejanza es producida intencionalmente, es decir, hecha para evocar alguna cosa y con la intención de que el objeto evocado sea perceptible para el que la contempla. La semejanza cumple también una función en el terreno del saber como criterio de adecuación de la imagen y la cosa representada. Más por otra parte, la semejanza no puede ser completa, pues, supondría copiar el objeto mismo. La imitación o copia nos lleva a la confusión con el original, mientras que la imagen se realiza buscando la semejanza con miras a la verdad. Esto tiene consecuencias importantes para la significación de la clonación, una copia de este tipo es la reduplicación de una entidad y no una imagen. En este sentido, el científico se engaña si creía cumplir con el clon actos comparables a aquellos de intencionalidad divina, pues los seres humanos son absolutamente únicos y originales. El objetivo de la medicina es curar las enfermedades, restablecer un equilibrio, y no crear o jugar a ser Dios. Además, la incompletitud manifiesta una libertad de elección y selección de ciertos rasgos como representativos, característicos o significativos del objeto. La imagen es una concentración simbólica de lo esencial que remite al objeto representado. Y el ser humano es el vehículo que permite a través de su presencia psíquica aprehender el objeto que lo representa bajo el modo de la imagen. Eso que nosotros aprehendemos al mirar al ser humano-imagen, es la similitud, el *eidos*, la intencionalidad que lo vincula a su objeto. Por otro lado, la acción humana está afectada por todo esto, de manera que la intencionalidad que preside la existencia del ser humano-imagen está presente también en cada uno de los actos que realiza. En este sentido, la verdadera tecnología es aquella que favorece y se conforma con esa finalidad que preside la naturaleza y realiza el ser humano<sup>748</sup>.

Pero, ¿a qué se refiere Jonas con eso de la "imagen fiel"?, ¿cuál puede ser esa "imagen fiel del hombre"?, ¿se trata de una "naturaleza humana", de una "esencia", de un concepto o saber determinado que lo detente de manera eminente? Para responder a esta cuestión conviene detenerse en las siguientes

---

<sup>748</sup> El excelente artículo de M. G., Pinsart, "Nature humaine ou expérimentation humaine" en G. Hottois et M.G. Pinsart (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Vrin, coll. « Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles », París, 1993, pp. 69-91; responde expresamente a la cuestión aquí debatida.

consideraciones: a) la ética de la responsabilidad ordena como imperativo que la existencia de la humanidad sea preservada de manera categórica; pero también, puesto que no se trata de una simple supervivencia óptica, sino que posee una significación y alcance ontológico, en este sentido, se trata de preservar una "imagen" como símbolo de la integridad, dignidad y humanidad del hombre con la cual debe confrontarse.<sup>749</sup> b) Jonas con el recurso a la "imagen fiel", nos parece que ensaya una vía intermedia entre la posición de aquellos, como G. Hottos, quienes consideran al hombre como un ser evolutivamente moldeable, sumamente maleable, como si la naturaleza humana pudiera ser decidida únicamente mediante la investigación y experimentación humana y, en cualquier caso, ésta experimentación no debería estar lastrada por ningún esencialismo metafísico. En el otro extremo, se sitúan los que consideran que la naturaleza humana tiene una esencia dogmáticamente fijada que define a la humanidad. Jonas se sitúa entre ambas dos posturas mostrando que no se trata de conservar una idea de hombre como si de un esencialismo metafísico se tratara -- y éste es un elemento importante --, sino que se trata de mantener abierta una *posibilidad* que ha acontecido con el hombre.

"No se trata -- dice Jonas-- de perpetuar o elaborar una determinada imagen del hombre, sino primeramente de mantener abierto el horizonte de la *posibilidad*, horizonte que en el caso del hombre viene dado como tal con la existencia de la especie"<sup>750</sup>.

No defiende una ontología esencialista sino una ontología que descansa sobre la categoría de la *posibilidad*, habilitando así una ontología del ser temporal, lábil, frágil, que apela a nuestra responsabilidad. Así lo manifiesta Jonas cuando diferenciando su ontología de la platónica afirma:

"Pero nuestra ontología es distinta; no es una ontología de la eternidad, sino de lo temporal. La medida de la perfección no es la perpetuidad; casi podríamos decir lo contrario. Abandonados al "soberano devenir" (Nietzsche), condenados a él, tras haber "anulado" el ser trascendente, hemos de buscar lo auténtico en ello, esto es, en lo efímero. Con ello la responsabilidad se convierte en el principio moral dominante. El eros platónico orientado a la eternidad y no a la temporalidad, no es responsable de su objeto. Aquello a lo que en él se aspira es algo superior, que no "será", sino que ya "es". Pero algo a lo que el tiempo no puede hacer nada, a lo que no le ocurre nada, no puede ser objeto de responsabilidad. Sólo se puede ser responsable de lo mutable, de lo que se ve amenazado por la decadencia, es decir, de lo efímero en su caducidad (de igual manera que nuestro sentimiento sólo puede amar un objeto efímero). La postura de Platón es clara: no quiere que lo eterno se torne temporal, sino que mediante el eros lo temporal se torne eterno. Sed de eternidad: tal es, en última instancia, el sentido del eros, por mucho que

---

<sup>749</sup> "El hombre configura, experimenta y enjuicia su propio ser interno y su propio hacer externo con arreglo a una imagen de qué debe ser y cómo debe conducirse él mismo. Sea voluntariamente o a disgusto, lo cierto es que "vive" la idea del hombre: de conformidad o en conflicto con ella, de grado o por fuerza, reconociéndola o negándola." En PV. P. 250

<sup>750</sup> PR., pp. 231-232

se vea espoleado por imágenes perecederas. Nuestra preocupación por la conservación de la especie es, por el contrario, sed de temporalidad en sus productos siempre nuevos, no deducibles de ningún saber de esencias y que carecen de todo precedente”<sup>751</sup>

Jonas sustituye la aspiración a la perfección al bien absoluto eterno e inmutable por una dimensión de futuro con la que rehabilitar lo temporal como lugar de la responsabilidad. El tiempo es el campo de la responsabilidad. El futuro es el tiempo significativo sobre el que recae la responsabilidad. La aspiración al bien supremo, a lo absoluto como lo perfecto e inmutable se sustituye por una dimensión de futuro que tiene como objetivo el cuidado por lo frágil y vulnerable, la preservación de la temporalidad, la continuación de la historia humana como tal historia humana, así como la defensa de una naturaleza y un mundo habitable.

Así pues, con la expresión “custodia de la imagen fiel” se puede estar refiriendo al intento de mantener abierta la posibilidad dada con el hombre, hermenéuticamente nos convocaría a la tarea de pensar y discernir los sentidos no-pensados y no-dichos. La responsabilidad para con el futuro de la humanidad es una responsabilidad para con este “horizonte de posibilidad” independientemente de las realizaciones concretas en las que ella (la imagen) se revelará. No se trata tanto de conservar una imagen determinada cuanto que lo que importa preservar se revele, es decir, preocuparse porque el hombre sea humano, de reconducir al hombre a su *humanitas*<sup>752</sup>. En definitiva, tal como él mismo dejó dicho:

“Una herencia degradada degradará también a los herederos. La custodia de la herencia en su exigencia de preservar la « imagen fiel » o, expresado negativamente, la evitación de su degradación, es asunto de cada instante, no cejar en tal empeño es su mejor garantía de permanencia [...] Mantenerla incólume a través de los peligros de los tiempos, más aún, frente al propio obrar del hombre, no es una meta utópica, pero tampoco es en absoluto una meta modesta de la responsabilidad por el futuro de los hombres”<sup>753</sup>

---

<sup>751</sup> PR., pp. 208-209

<sup>752</sup> No está muy lejos Jonas de la posición manifestada por Heidegger, cuando éste dice: “¿no hay en este embargar (= interperlar), en este ensayo de disponer al hombre a este embargo, un empeñarse por el hombre? ¿hacia donde va el “cuidado” sino en el sentido de reconducir al hombre a su esencia? ¿Qué significa esto sino que el hombre (*homo*) se vuelva humano (*humanitas*)? Y así es la *humanitas* asunto de un pensar de esta clase; porque esto es humanismo: meditar y preocuparse – curarse – de que el hombre sea humano, y no humano, esto es, extraño a su esencia. ¿Pero en qué consiste la humanidad del hombre? Ella estriba en su esencia.” Heidegger, M., *Carta sobre el Humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires, 1984, pp. 71-72

<sup>753</sup> PR., 359

## BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

---

### A) REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DE HANS JONAS

*Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.* Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1984

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

*Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad,* trad. Carlos Fortea Gil, Paidós, Barcelona, 1997.

*Pensar sobre Dios y otros ensayos,* trad. Angela Ackermann, Herder, Barcelona, 1998.

"Heidegger et la théologie", trad. Louis Évrard, *Esprit*, jul-agost., 1988, nº 140-141, pp. 172-195

*La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo,* trad. Menchu Gutiérrez, Siruela. Madrid, 2000

*La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística,* trad. Jorge Navarro Pérez, Intitució, Alfons el Magnàmin, Valencia, 2000.

*El principio de vida. Hacia una biología filosófica,* trad. José Mardomingo Sierra, Madrid, Trotta, 2000.

*Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos, col., Clásicos del pensamiento,* trad. Illana Giner Comín ed. Los libros de la catarata. Madrid. 2001.

"Les fondements biologiques de l'individualité" traducción francesa publicada en Lories Danielle y Depré O., *Vie et liberté: phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Suivi des fondements biologiques de l'individualité,* Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2003, pp. 179-208

*Memorias,* trad. Illana Giner Comín, Losada, Oviedo, 2005.

*Poder o impotencia de la subjetividad,* trad. Illana Giner Comín Paidós, Barcelona, 2005.

### B) OBRAS DEL "CORPUS" CLÁSICO

Aristóteles, *Metafísica,* edición de Valentín García Yedra, Gredos, Madrid, 1982<sup>2</sup>

Aristóteles, *De Anima,* edición de T. García Calvo, Gredos, 1978

Bacon, F., *Instauratio Magna; Novum Organum; Nueva Atlantida,* ed. Porrúa, México, 2002<sup>5</sup>

Descartes, R. *Principios de la filosofía* trad., y notas de Quintás, G., Alianza editorial, Madrid. 1995

Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu,* Alianza editorial., Madrid, 1994

Descartes, R., *Discurso del método,* traducción y prólogo de Manuel G. Morente en <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/80282842219359506322202/>

- H. Bersong, *La evolución creadora*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994
- Heidegger, M, en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994
- Heidegger, M., *Essais et conférences*, Gallimard, París, 1958
- Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?*, Siglo veinte, Buenos Aires, 1986
- Heidegger, M., "Die Frage nach der Technik", en Heidegger, M "Die Technik und die Kehre" Pfulligen, G. Neske 1962; . "La pregunta por la técnica" traducción castellana, Barjau en Heidegger, M., *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37. Dirección electrónica:  
<http://www.nossa.unal.edu.co/biblos/PREGUNTATECNICA.doc>
- Heidegger, M., *Carta sobre el Humanismo*, trad, R., Gutiérrez Girardot, Taurus, Madrid, 1959
- Heidegger, M., *La autoafirmación de la Universidad Alemana*, Tecnos, Madrid, 1989
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Halle, 1927, edición castellana, *Ser y Tiempo*, FCE, México, 1980
- Hobbes, Th., *Leviatán*, Editora Nacional, Madrid, 1983
- Hume, David., *Tratado de la naturaleza humana*; traducción de Vicente Viqueira en <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01479429800114973089079/p0000009.htm#85>
- Kant, I., *Crítica de la Razón Práctica*, Sígueme, Salamanca, 1995
- Kant, M., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977  
<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01362842104592728687891/index.htm>
- Kant, I., *Crítica del Juicio*, segunda parte, "Crítica del juicio teleológico" Ed. Porrúa. México. 1973.  
[http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/57960731216137495222202/p0000008.htm#l\\_87](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/57960731216137495222202/p0000008.htm#l_87)
- Platón, *La República*; ed. M. Fdez. Galiano, Alianza, Madrid 1982.
- Platón, *Timeo*, ed. Gredos, t.6, Introducción, traducción y notas de M.ª Á Durán y F. Lisi. Revisión de M. López Salvá. Madrid, 2002
- Nietzsche, F., *Poesía completa*, Trotta, Madrid, 1998
- Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1976
- Ortega y Gasset, J., "Meditación sobre la técnica" [1939], en *Obras completas V*, Revista de Occidente, Madrid, 1970, pp. 326-342
- Ortega y Gasset, J., *El tema de nuestro tiempo*, cap. X.: "La doctrina del punto de vista", *Obras Completas*, vol. III, Revista de Occidente, Madrid, 1966, pp. 270-280
- Pascal, B., *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 1981
- Pico della Mirandola, G., *De la dignidad del hombre*, trad., L. Martínez Gómez, Editora Nacional, Madrid, 1984
- Pico della Mirandola, G., *Heptaplus*, trad, italiana de E. Garin, Arktos, Carmagnola, 1980
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2000
- Weber, M., *La ciencia como vocación*, Alianza, Madrid, 1967

Weber, M., *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1998

C) OBRAS INSTRUMENTALES

C.1) MONOGRAFÍAS

Anders, Günther, *Llámesese cobardía a esa esperanza*, Besatari, Bilbao, 1995

Artesano, E., *Historia ecológica y social de la humanidad*, ed, Castañeda, Buenos Aires, 1979

Balmory, Marie, *Abel ou la traversée de l'Éden*, Grasset, 1999

Beck, U, *La sociedad del riesgo* Paidós, Barcelona. 1998

Beck, U, *Políticas ecológicas en la sociedad del riesgo. Antídotos. La irresponsabilidad organizada*, El Roure, Barcelona, 1998

Beck, U., Giddens, A., Lash, S., *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética*, Alianza, Madrid, 1997

Beriaín J., (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1996

Berman, M., *El reencantamiento del mundo*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos

Broncano, F., *Nuevas meditaciones sobre la técnica*, Trotta, Madrid, 1995.

Bunge, M., *El problema mente-cerebro*, Tecnos, Madrid, 1985

Camps, Victoria, *Virtudes Públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990<sup>2</sup>

Capra, F., *El punto crucial*, Integral, Barcelona, 1985

Cavalieri, P., y Singer, P., *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*, Saint-Martin`s Press, New York, 1994; version castellana: *El proyecto "gran simio". La igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid, 1998

Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984

Couloubaritsis, L., *La proximité et la question de la souffrance humaine*, Ousia, Bruxelles, 2005

Cruz, M., *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*. Paidós, Barcelona, 1999

Cruz, M. y Aramayo, R., (coods) *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*. Trotta, Madrid, 1999

Cruz, M., *¿A quien pertenece lo ocurrido?*, Taurus, Barcelona, 1995

Damasio, A., *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona, 2001

Delumeau, Jean, *La peur en Occident*, Vrin, París, 1978

Deprè, O., Hans Jonas, Ellipses, París, 2003

Dobzhansky, F., *L'homme en évolution*, París, Flammarion, 1966

Dubos, René, *Un dios interior*, Barcelona, Salvat, 1986

Duch, Lluís., *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Trotta, Madrid, 2002

Echeverría, Javier, *Cosmopolitas domésticos*, Anagrama. Barcelona, 1995

- Echeverría, Javier, *Telepolis*, Anagrama, Barcelona, 1994
- Ellul, J., *Le système technicien*, Calman-Lévy, París, 1977
- Engelhardt, H. T., *The Foundations of Bioethics*, Univ. Press Oxford, 1986
- Farías, V., *Heidegger y el nazismo*, Muchnick Editores, Barcelona, 1989.
- Felton, J.N., *El desafío de los años 90*, Fundesco, Barcelona 1986
- Frederic Lenoir, *Le temps des responsabilités*, Fayard, París, 1991
- Frogneux, Nathalie, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, De Boeck Université, Belgique, 2001
- Garin, E., "Pico della Mirándola", en *La revolución cultural del renacimiento*, Crítica, Barcelona, 1981
- Gehlen, Arnold., *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme. Salamanca. 1980
- Giner Comín, Illana, Introducción a la edición española de *Poder o impotencia de la subjetividad*, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 13-70
- Globokar, Roman, *Verantwortung für alles, was lebt: von Albert Scheitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens*, Editrice Pontificia Universita Gregoriana, Roma, 2002
- Godard O., (dir) *Le principe de precaution dans la conduite des affaires humaines*, Éditions de la Maison des sciences d'homme, París, 1997
- Gómez-Heras, José M<sup>º</sup> (cood) *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*. Tecnos, Madrid, 1997
- González Quirós, J. Luis, *El porvenir de la razón en la era digital*, Síntesis, Madrid, 1998
- González R. Arnaiz (coord) *Derechos Humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica*, Tecnos, Madrid, 1999
- Gros F., Jacob, F., y Royer, P., *Sciences de la vie et société*, París, Seuil, 1979
- Guèry F., y Lapage C., *La politique de precaution*, PUF, París, 2001
- Guilead, R, *Ser y Libertad. Un estudio del último Heidegger*, [1965] G. del Toro, Madrid, 1969
- Guillebaud, Jean-Claude, *El principio de humanidad*, [2001] Espasa-forum, Madrid, 2002
- Habermas, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002
- Heller, Agnes, *Ética general*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995
- Hinkelammert, F., *Solidaridad o suicidio colectivo*, Ed. Universidad de Granada, Granada, 2005
- Hillesum, Etty, *El corazón pensante de los barracones. Cartas*, Anthropos, Barcelona, 2001
- Hottis, G- *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*, Anthropos, Barcelona, 1991
- Hottois, G., y Pinsart, M. G., (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, París, Vrin, 1993.

- Hotois, G., (ed.) *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt.*, París, Vrin, 1993
- Jacob, E., *Martin Heidegger und Hans Jonas. Die Metaphysik der Subjektivität und Krise der technologischen Zivilisation*, Univ. Diss., Tübingen, 1996
- Innerarity, Daniel, *La sociedad invisible*, Espasa-calpe, Madrid, 2004.
- López Cerezo, J. A. y Luján, J.L., *Ciencia y política del riesgo*, Alianza, Madrid, 2000
- Kempf, Hervé, *La Revolution Biolithique. Humains artificiels et machines animées*, Albin Michel, 1998
- Kristeller, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, F.C.E., México, 1982
- Küng, Hans, *El judaísmo. Pasado, presente y futuro*, Trotta, Madrid, 2004<sup>4</sup>
- Lories, Danielle, *Vie et liberté: phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Suivi de les fondements biologiques de l'individualité*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2003
- Lucien Sève, *Pour une critique de la raison bioéthique*, Odile, Jacob, 1994
- Marina, J.A., *Dictamen sobre Dios*, Anagrama, Barcelona, 2002
- Marcos, A., *Ética ambiental*, Secretariado de publicaciones e intercambio editorial. Universidad de Valladolid. Col., Acceso al saber. Serie filosofía, nº 3, 2000
- Mayor Zaragoza, F., y Alonso Bedate, C., (coords.), *Gen-Ética*, Ariel, Barcelona, 2003
- Mosterín, Jesús "¡Vivan los animales!", Debate, Madrid, 1998
- Muguerza, J., *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1986
- McNeil, John R., *Algo nuevo bajo el sol. Historia medioambiental del mundo en el siglo XX*. Trad. Gil Arista, José Luis, Alianza, Madrid, 2003
- Medina, M., *De la techne a la tecnología*, Valencia, Tirant lo Blanch, 1995
- Monette, Vacquin., (comp), *La responsabilité*, París, Éditions Autrement, 1994
- Oñate, Teresa, *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad. Una discusión con la herméutica nihilista de Gianni Vattimo*. Ediciones Alderabán, Madrid, 2000.
- Pacey, A., *La cultura de la tecnología*, [1983], F. C. E., México, 1990
- Packard, V., *The People Saphers*, Futura, Londres, 1978
- Passmore, J., *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Alianza, Madrid, 1978
- Pérez Tapias, J. A., *Filosofía y crítica de la cultura*, [1995] Trotta, Madrid, 2000
- Pérez Tapias, José A., *Internautas y naufragos. La búsqueda del sentido en la sociedad digital*, Trotta, Madrid, 2003.
- Pinsart, Marie-Geneviève, *Hans Jonas et la liberté : dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, J. Vrin, París, 2002
- Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1993.
- Pontara, Giuliano, *Ética y generaciones futuras*, Ariel, Barcelona, 1996
- Pontig, C., *Historia verde del mundo*, Paidós, Barcelona, 1992
- Popper, K., y Eccles, J.C., *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1980
- Quintanilla, M., *Tecnología: Un Enfoque Filosófico*, Fundesco, Madrid, 1.988

- Raffensperger, K. Tickner, J. (eds) *Protecting Public Health and the Environment. Implementing the Precautionary Principle*, Island Press, Washington, 1999
- Riechmann, Jorge, *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnología*, Los libros de la catarata, Madrid, 2000
- Rodríguez García, R. *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Cincel, Madrid, 1987
- Roqueplo, P, *Penser la technique*, Seuil, París, 1983
- Rubert de Ventós, Xavier, *Dios entre otros inconvenientes*, Anagrama, Barcelona, 2000
- Sáez Rueda, L., *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2001
- Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1999.
- Sanmartín, José, *Los nuevos redentores. Reflexiones sobre la ingeniería genética, la sociobiología y el mundo feliz que nos prometen*, [1987], Anthropos, Barcelona, 1992.
- Sanmartín, José, *Tecnología y Futuro humano*, Anthropos, Barcelona, 1990
- Schelsky, H., *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Munich, Goldmann, 1979
- Searle, J., *Mentes, cerebros y ciencia*, Cátedra, Madrid, 1986
- Segura Naya, A., *Heidegger en el contexto del pensamiento "debole" de Vattimo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada, 1996
- Regan, Tom, *The Case of Animal Right*, University of California Press, Berkeley, 1983
- Singer, P., *Animal Liberation*, New York Review of Books, New York, 1975; trad., española, *Liberación Animal*, Trotta, Madrid, 1999
- Singer, Peter, *Una vida ética, Escritos*, Taurus, Madrid, 2002
- Sloterdijk, P, *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2000
- Spaemann, R., *Bonheur et bienveillance. Essai sur l'éthique*, P.U.F., París, 1997
- Whitehead, A. N., *Proceso y realidad*, Losada, Buenos Aires, 1956

#### C. II) ARTÍCULOS, ENTREVISTAS Y OTRAS REFERENCIAS

- Alcoberro, Ramón, "lecturas de Hans Jonas" (1903-1993) en [www.alcoberro.info](http://www.alcoberro.info)
- Andreu, A. "Gnosticismo y mundo moderno" estudio introductorio a la obra de Jonas *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística*. Intitució, Alfons el Magnàmin, Valencia, 2000. pp. 13-50
- Apel, K. O. "¿Puede ser no-metafísica una fundamentación última del conocimiento?" traducción de José M. Carballido Cordero; ed. original "Can an ultimate Foundation of Knowledge be non-metaphysical?", en *The journal of speculative Philosophy*, VII/3 (1993) pp. 171-190
- Bourg, D., "Faut-il avoir peur de la bioéthique?" en *Esprit*, nº 171, mayo 1991
- Bulygin, E., "Omnipotencia, omnisciencia y libertad" en Alchourrón, C. E. y Bulygin, C. E., *Análisis lógico y derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991

- Carmen García-Trevijano "Selección histórica de textos sobre el estatuto ético de los animales" en *Teorema*, vol XVIII/3, 1999, pp.151-192
- Cerezo Galán, P., "Heidegger o el final de la filosofía", en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (Comp.), *Metafísica, técnica y humanismo*, Editorial Complutense, Madrid, 1997, pp. 59-92.
- Cerezo Galán, Pedro, "La responsabilidad moral de la inteligencia en la era tecnológica" (Lección inaugural de la apertura del curso académico 2003/2004) Edita Secretaría General de la Universidad de Granada, Granada, 2003
- Comentario de Ribas, Salvador al libro de Hans Jonas: "Técnica, Medicina y Ética" (Associació de Bioètica i Dret) 25/11/98 en [www.ub.es/fildt/edcl](http://www.ub.es/fildt/edcl)
- Comte-Sponville, André, "Sur les droits des animaux", *Esprit*, Diciembre, 1995
- Cortina, A., "Asumir responsabilidades globales: derechos y deberes de la humanidad" *Ideas*, nº 7, 2000.
- Shulte, Ch., "Gnostizismus heute?" recogida en Boehler, D. (ed) *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, Verlag, C. H. Beck, Munich, 1994. pp. 163-173.
- Domingo Moratalla, T., "El mundo en nuestras manos. La ética antropológica de Hans Jonas", en *Diálogo Filosófico*, Madrid, (49), 2001, pp.37-60
- Donnelley, S., "Hans Jonas. The Philosophy of Nature and the Ethics of Responsibility", *Social Research*, 1989, vol. 3, nº56,
- Dumas, A., "Technologie et responsabilité", *Esprit*, nº42, septiembre, 1974
- Élisabeth de Fontenay "Pourquoi les animaux n`auraient-ils pas droit à un Droit des animaux?", *Le Débat*, nº 109, marzo-abril de 2000.
- Elster, Jon, "Riesgo, incertidumbre y energía nuclear" en Elster, Jon, *El cambio tecnológico. Investigaciones sobre la racionalidad y la transformación social*, Gedisa, [1983], 2000, pp. 165-184
- Félix Duque, "La descendencia de Heidegger. Del pastor del ser al hombre auto-operable" en *Daimon, Revista de Filosofía*, nº 22, 2001, pp. 17-40.
- Fernández Buey, F., "El principio de responsabilidad: Hans Jonas" en [www.upf.es/iuc/buey/etica-c/tema8.htm](http://www.upf.es/iuc/buey/etica-c/tema8.htm)
- Fernández-Rañada, A., *Los muchos rostros de la ciencia*, ediciones Nobel, Oviedo, 1995
- Fernández, Sergio Pablo, "Heidegger y la Etica", en <http://www.antroposmoderno.com/biografias/Heidegger.html>
- Ferry, L., *Le nouvel Ordre Écologique*, Grassset, París, 1992
- "Filosofía de la técnica" revista *Diálogo Filosófico*, (40) 1998.
- Filosofía de la tecnología", revista *Anthropos*, (94-95) 1989
- Garzón Valdes, E. "Los enunciados de la responsabilidad" en Cruz, M. y Aramayo, R., (Coord) *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*. Trotta, Madrid, 1999, pp.181-214
- Giner Comín, I., estudio introductorio a *Hans Jonas, Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, Los libros de la catarata, Madrid, 2001, pp.7-33
- Giner Comín, Illana, Introducción a la edición española de *Poder o impotencia de la subjetividad*, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 13-70.

Goffi, J.Y., « Communauté éthique et communauté politique », en G. Hottois (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, Vrin, coll. «Problèmes & Controverses », París, 1993, pp. 205-222.

Goffi, J.Y., " Le principe de précaution: un moment nouveau dans la philosophie de la technique? », Missa J. N., y Zaccai E., *Le principe de précaution. Significations et conséquences*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2000

Greisch, J., "De la gnose au Principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas", *Esprit*, mayo, 1991, pp., 5-21

Greisch, Jean, "L'heuristique de la peur ou qui a peur de Hans Jonas" en Médévielle, Geneviève et Doré, Joseph, (eds), *Une parole pour la vie. Hommage à Xavier Thevenot*, Salvador-Cerf, París, 1998, pp.103-122

Hottois, G., "Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas" en *LAVAL Théologique et Philosophie* Vol., 50, n° 1, février, 1994, pp. 85-96

Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política, n° 32, (junio2005). Monográfico dedicado a «Ecología y moralidad»

J. A. López Cerezo, J.L., Luján, E. M. García Palacios (eds) "Filosofía de la tecnología" *Teorema*. Vol. XVII/3. 1998 Versión electrónica en <http://www.campus-oei.org/salactsi/teorema.htm>

Janicaud, Dominique, "En guise d'introduction à Hans Jonas" en *Esprit*, n°140-141, julio-agosto, 1988

Kass L. R., « Appreciating The Phenomenon of Life », en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 2001, vol. 23, n°1, pp.51-70.

Ladreda, Rosa M<sup>a</sup>, "La responsabilidad en la era de la civilización tecnológica" en *Alfa* revista de la Asociación Andaluza de Filosofía (8) Jul-Dic 2000

Leidlmaier, "From the philosophy of technology to a theory of media", en *Society for Philosophy and Technology Quarterly Electronic Journal* vol 4 (3) (<http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/SPT/v4-n3html/LEIDLMAI.html>). (18/01/2003)

Feito Grande, Lidia "La técnica y el ser humano", en *Diálogo Filosófico* (49) 2001, pp 5-23

Birulés, F., "Responsabilidad política. Reflexiones en torno a la acción y la memoria" en Cruz, M. y Aramayo, R., (coord) *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*. Trotta, Madrid, 1999, pp. 141-152

Lories, D., "Éléments pour une phénoménologie des sens" en *Études Phénoménologiques*, 2001, n° 33-34, pp.21-46

Marientrans, R. "Technologie et responsabilité" en *Esprit*, n° 42, septembre, 1974

Möhler, Johann Adam, "Parentesco del Protestantismo con el gnosticismo"(vol. I<sup>o</sup> pp.292-298); "el dualismo gnóstico de la doctrina luterana" (vol. II<sup>o</sup>, pp. 366-375). En *SYMBOLIK*, edición de J.R. Geiselman, Verl. Jacob Hegner, Colonia, 1961.

Nicolás, J A, "Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna", en Nicolás, J. A. y Frápolli (eds) *Evaluando la modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual*. Comares, Granada, 2001

Osorio, Carlos "Aproximaciones a la tecnología desde los enfoques en CTS" en <http://www.campus-oei.org/salactsi/osorio5.htm> consultado el 11/10/2003

- Ricoeur, Paul, "Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique" en *Esprit*, nº206, novembre, 1994, París, pp. 28-49
- Ricoeur, P., "Poder, fragilidad y responsabilidad" en Aranzueque, G., (ed) *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuaderno Gris, Madrid, 1997
- Ricoeur, Paul, "La responsabilité et la fragilité de la vie. Ethique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas", en *Le Messenger européen*, París, nº. 5, 1992, pp.203-218
- Rodríguez Duplá, Leonardo, "Una ética para la civilización tecnológica: la propuesta de H. Jonas" en García Gómez-Heras, José M<sup>a</sup> (coord.) *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*, Tecnos, Madrid, 1997
- Ropohl, G., "Technik –ein Problem der Philosophie" *Philosophie Naturalis*, 4 (1981)
- Roviello, A. M. "L'imperatif kantien face aux technologies nouvelles" en Hottois, G., y Pinsart, M. G., (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Vrin, París, 1993. pp. 49-68
- Sánchez Pacual, Andrés, Introducción a la obra de H. Jonas *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1995, pp. 5-11.
- Sève, Bernard, "Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité", *Esprit*, 1990, 53, pp. 72-88.
- Singer, P., "Ética más allá de los límites de la especie" en *Teorema* vol XVIII/3, 1999, pp,
- Thiebaut, C., "Responsabilidades cosmopolitas" *La balsa de la Medusa*, Madrid, nº 48, 1998, pp.3-17
- "Traitement des minorités dans démocraties; vers una éthique universaliste ? Hans Jonas en France" en *Revue d'éthique et théologie morale*. Le supplément. 194, [s.n.] 1995
- VVAA, "¿Hacia una sociedad del riesgo?", *Revista de Occidente*, (monográfico sobre el tema), Madrid, nº 150, 1933.
- Villey, Michel, "Esquisse historique sur le mot responsable", en *La responsabilité, Archives de philosophie du droit*, nº 22, éditions Sirey, París, 1977, pp. 215-229
- "Vigencia y singularidad de Auschwitz", *Anthropos*, nº 203 (abril-junio), Barcelona, 2004
- Virilio, Paul, *La Procédure silence*, Galilée, 2000
- W.E. Müller, "la responsabilité peut-elle être basée sur un impératif?", en Hottois, G., y Pinsart, M. G., (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, París, Vrin, 1993, pp. 141-154
- Winner, L., *La ballena y el reactor. Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*, [1986] Gedisa, Barcelona, 1987
- Winner, L., *Tecnología autónoma*, ed. Gustavo Gili, S. A., Barcelona, 1979,
- Wolin, R, Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwit, Hans Jonas y Herbert Marcuse, Cátedra, col. Teorema, Madrid, 2003.



Esta recopilación bibliográfica retoma y completa los trabajos realizados por N Frogneaux en su obra *Hans Jonas ou la vie dans le monde* De Boeck Université, Bruxelles, 2000; M-G. Pinsart en su obra *Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*. Vrin, París, 2002; y la recopilación realizada por Illana Giner Comín en *Hans Jonas Memorias*, Losada, Oviedo, 2005, pp. 453-465. Quienes a su vez se basan en las recopilaciones bibliográficas de Stuart Spicker en *Organism, Medicine and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday, May 10, 1978*, Reidel, Dordrecht/Boston, 1978, pp. 317-324; Barbara Aland (ed.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Gotinga, 1978, pp. 508-514; Dietrich Böhler en su obra *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Jonas*, C.H. Beck, München, 1994, pp. 460-466. Por nuestra parte, se ha procurado prestar especial atención a los aportes bibliográficos sobre Jonas en lengua castellana, y a los enlaces web, ambas cosas ausentes en los trabajos antes mencionados. Las entradas de las obras de Hans Jonas están ordenadas cronológicamente señalando la edición original, las reediciones y las diversas traducciones en otras lenguas.

## OBRAS DE HANS JONAS.

### A) LIBROS

1. *Der Begriff der Gnosis. Inugural-Disertation zur Erlangung der Doktoürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg*, Huber & Co., Göttingen, 1930<sup>754</sup>
2. *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophisches Beitrag zur Genesis der chrislichabendländischen Freiheitsidee*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen,[1930], 1965
3. *Gnosis und spätantiker Geist*,  
 Tomo 1. *Die mythologische Gnosis*. Con una introducción titulada "Zur Geschichte und Methodologie der Forschung", Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, [1934], 1954, 1964. Esta última edición revisada y aumentada con una *Ergänzungsheft zur ersten und Auflage*, pp. 377-456. La cuarta edición es de 1988

---

<sup>754</sup> Jonas se doctoró en 1928 con una tesis sobre el concepto de gnosis que fue parcialmente publicada dos años después (*Der Begriff der Gnosis*, Göttingen, 1930. Después Jonas proyectó ampliar la tesis hasta elaborar en dos volúmenes su interpretación de la *gnosis y el espíritu de la Antigüedad tardía*. Este proyecto estaba ya concluido cuando en 1933 el nazismo llegó al poder en Alemania, y se vio obligado a exiliarse. El exilio no afectó al primer volumen del libro, que se publicó en 1934 bajo el título *Gnosis und spätantiker Geist, Band 1. Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*. Pero el segundo volumen previsto para ese mismo año no pudo ser. Pasaron más de veinte años hasta que Jonas publicó la primera mitad del segundo volumen *Band 2.1. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* en 1954; este volumen no fue completado con su segunda mitad hasta el mismo año de la muerte de Jonas, mediante una recopilación de artículos sobre Plotino que sustituiría la interpretación de Plotino tal como se aventuraba en el proyecto inicial. La traducción castellana *La gnosis y el espíritu de la Antigüedad tardía* corresponde al texto de 1954, a la primera mitad del segundo volumen.

4. *Gnosis und spätantiker Geist*,  
 Tomo 2.1. *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, [1954], 1966, 1993 Esta última edición fue editada por K. Rudolph, y fue aumentada con una sexta y séptima parte.  
 Traducción castellana: *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística*. Traductor, Jorge Navarro Pérez, Institució Alfons el Magnàmin, Diputació de Valencia, 2000
  
5. *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston, [1958], ed. Myflower 1960, ed. Boston, 1963, (edición de bolsillo). Segunda edición revisada y corregida en 1970; Reimpresión: London, Routledge, 1992.  
 Traducción francesa: *La Religion gnostique. Le message du Dieu étranger et les debuts du christianisme*, trad. L. Évrard, Flammarion, París, 1977  
 Edición alemana: *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, Ch. Wiese (Hrsg.), Insel Verlag, Frankfurt am Main, Leipzig, 1999  
 Traducción castellana: *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, trad. Menchu Gutiérrez, ediciones, Siruela, Madrid, 2000
  
6. *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, [1963], reedición en formato de bolsillo en 1987  
 Traducción francesa parcial: *Entre le néant et l'éternité*, trad. S. Courtine-Denamy, Belin, París, 1966. Precedido del estudio, *Hans Jonas—Hannah Arendt. Histoire d'une complémentarité* de Sylvie Courtine-Denamy, (Le extrême contemporain), Belin, París, 1996, pp83-103.
  
7. *The Phenomenon of Life. Towards a Philosophical Biology*, Harper & Row, New York, 1966  
 Reedición: ed. Dell Publ., New York, 1968, y. University of Chicago Press, Chicago/London, (Phoenix Books), 1982  
 Traducción francesa: *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophie*, trad. D. Lories, De Boeck Université, Bruxelles, 2001
  
8. *Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, [1970]  
 Editada el mismo año en V. Klostermann (Hrsg.), *Durchblicke Martin Heidegger zum 80 Geburtstag*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, [1970] pp. 1-26  
 Versión abreviada: Alocución inaugural del Quinto Congreso de la Federación Internacional de Asociaciones de Estudios Clásicos (FIEC) en Bonn 1/ septiembre/1969  
 Traducción inglesa de esta versión abreviada: "Change and Permanence: On the Possibility of Understanding History", en W. Schmid (Hrsg.), *Die Interpretation in der Altertumswissenschaft*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1971, pp. 26-54
  
9. *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Aus den Englischen übertragen vom Verfasser und K. Dockhorn*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, [1973] Versión alemana de *The Phenomenon of Life*.

Reedición según Insel (Frankfurt am Main) en 1994 bajo el título *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* Edición en formato de bolsillo en 1997 por Suhrkamp (Frankfurt am Main), Suhrkamp Taschenbuch.

Traducción castellana: *El principio de vida. Hacia una biología filosófica*. Trad. J. Mardomingo Sierra, editorial Trotta, Madrid, 2000. Los doce capítulos que constituyen el libro se apartan considerablemente de los estudios originales, que se relacionan a continuación:

- Capítulo primero. *El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del ser*. Basado en «Life, Death, and the Body in the Theory of Being»: *Review of Metaphysics* 19/1 1965; «Das Problem des Lebens und des Leibes in der Lehre vom Sein»: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1965, 19/2.
  - Capítulo segundo (I). *Percepción, Causalidad y Teleología*. Basado en «Causality and Perception»: *The Journal of Philosophy* 47 (1950).
  - Capítulo tercero. *Aspectos filosóficos del darwinismo*. Construido sobre el estudio «Materialism and the Theory of Organism»: *University of Toronto Quarterly*, 1951, 21. Y el apéndice de este capítulo está basado en: «Spinoza and the Theory of Organism: *Journal of the History of Philosophy*, 1965, 3/1; también en St. F. Spicker (ed.), *The Philosophy of the Body*, 1970 (utilización parcial aquí).
  - Capítulo cuarto. *Armonía, equilibrio y devenir. El concepto de sistema y su aplicación al campo de la vida*. Basado en: «Bemerkungen zum Systembegriff und seiner Anwendung auf Lebendiges»: *Studium Generale*, 1957, 10/2.
  - Capítulo quinto. *¿Es Dios un matemático? Acerca del sentido del metabolismo*. Basado en: «Is God a Mathematician?»: *Measure*, 1951, 2.
  - Capítulo sexto. *Movimiento y sentimiento. Acerca del alma de los animales*. Elaborado sobre la base del estudio: «Motility and Emotion: *Proceedings of the XI<sup>th</sup> International Congress of Philosophy*, Brüssel, 1953, v. 7.
  - Capítulo séptimo. *Cibernética y fin. Una crítica*. Basado en: «A Critique of Cybernetics», *Social Research*, 1953, 20.
  - Capítulo octavo. *La nobleza de la vista. Una investigación de fenomenología de los sentidos*. Basado en: «The Nobility of Sight: *Philosophy and Phenomenological Research*, (1953/54); 14; también en St. F. Spicker (ed.), *The Philosophy of the Body*, 1970.
  - Capítulo noveno. *Homo Pictor: La libertad de la imagen*. Basado en: «Homo pictor und die differentia des Menschen»: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1961, 15/2; «Homo pictor and the Differentia of Man»: *Social Research*, 1962, 29; también en alemán en *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, 1963.
- Apéndice: *Acerca del origen de la experiencia de verdad*; «The Anthropological Foundation of the Experience of Truth, en *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, Mexico, 1964, v. 5.
- Capítulo décimo. *Acerca del uso práctico de la teoría*. Construido sobre la base del estudio: «The Practical Uses of Theory», *Social Research*, 1959, 26; también en M. Natanson (ed.), *Philosophy of the Social Sciences*, 1963.
  - Capítulo undécimo. *Gnosticismo, Existencialismo y Nihilismo*. Basado en: «Gnosticism and Modern Nihilism»: *Social Research*, 1952, 19; en alemán en *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, 1963

- Capítulo doceavo. *La inmortalidad y el concepto actual de existencia*. Basado en: "Immortality and the Modern Temper (The Ingersoll Lecture, 1961)"; *Harvard Theological Review*, 1962, 55; en alemán en *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, 1963.
10. *Philosophical Essays: From ancient Greed to Technological Man*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, [1974],  
Reedición: University of Chicago Press, Chicago/London, 1980
  11. *On Faith, Reason and Responsibility: Six Essays*, Institute for Antiquity and Christianity, Claremont Graduate School, [1981]
  12. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Insel Verlag, Frankfurt am Main, [1979], 1985, 1987, reedición en formato de bolsillo en 1984 por Suhrkamp (Frankfurt am Main ) « Suhrkamp Taschenbuch » ,1988  
  
Versión americana: *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, trans. by H. Jonas with the collaboration of D. Herr, University of Chicago Press, Chicago/London, [1984]  
  
Traducción francesa del alemán: *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Éditions du Cerf, París, 1990. Reedición de la tercera edición francesa en formato de bolsillo en 1998 por Flammarion, París, coll, « Champs »  
  
Traducción castellana del alemán: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, trad, Javier M<sup>a</sup> Fernández Retenaga, Herder. Barcelona, 1995
  13. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem in Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, [1981], reedición en formato de bolsillo en 1987 Traducción francesa: *Puissance o impuissance d la subjectivité? Le problème psycho-physique aux avant-postes du Principe responsabilité*, trad, Chr. Arnsperger, Éditions du Cerf, París, 2000  
  
Traducción castellana del alemán: *Poder o impotencia de la subjetividad*, trad., Illana Giner Comín, Paidós, Barcelona, 2005.
  14. *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Insel, Frankfurt am Main, [1985], reedición en formato de bolsillo en 1987 por Suhrkamp (Frankfurt am Main ) « Suhrkamp Taschenbuch »  
  
Traducción castellana: *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*, trad. Carlos Fortea Gil, Paidós, Barcelona, 1997. Los capítulos de la edición castellana corresponden a las publicaciones originales de los artículos en inglés y alemán, que más abajo se relacionan:
    - Capítulo 1. *Por qué la técnica moderna es objeto de la filosofía*. «Toward a Philosophy of Technology», *The Hastings Center Report*, 1979, 9/1. «Philosophisches zur modernen Technik», en Reinhard Low y otros; edicion a cargo de *Fortschritt ohne Maß*, (Civitas Resultate), R. Piper, Munich, 1981.
    - Capítulo 2. *Por qué la técnica moderna es objeto de la ética*. «Technology as a Subject for Ethics», *Social Research*, 1982, 49/4. «Technik, Ethik und biogenetische Kunst. Betrachtungen zur neuen Schopferrolle des Menschen» (I), *Die Pharmazeutische Industrie*, 1984, 46/47

- Capítulo 3. *En el umbral del futuro: valores de ayer y valores para mañana* «Auf der Schwelle der Zukunft: Werte von gestern und die Welt von morgen», en Hans Jonas/Dietmar Mieth, *Was für morgen lebenswichtig ist*, Herder, Friburgo, 1983
  - Capítulo 4. *Ciencia sin valores y responsabilidad: ¿autocensura de la investigación?* «Forschung und Verantwortung», *Aulavortrdge* 21, Hochschule St. Gallen, 1983.
  - Capítulo 5. *Libertad de investigación y bien público*. «Freedom of Scientific Inquiry and the Public Interest», *The Hastings Center Report* 6/4, 1976; y «Straddling the Boundaries of Theory and Practice», en John Richards (ed), *Recombinant DNA: Science, Ethics, and Politics*, Academic Press, Nueva York, 1983. «Freiheit der Forschung und öffentliches Wohl», *Scheidewege* 11/12, 1981.
  - Capítulo 6. *Al servicio del progreso médico: sobre experimentos en sujetos humanos*. «Philosophical Reflections on Experiments with Human Subjects », *Daedalus*, 1969, 98/2. «Philosophische Betrachtungen über Versuche an menschlichen Sub-jekten», en W. Doerr y otros (eds), *Recht und Ethik in der Medizin*, Springer, Berlin, 1982.
  - Capítulo 7. *Arte médico y responsabilidad humana*. «Artzliche Kunst und menschliche Verantwortung», *Renovatio* 39/4, 1983.
  - Capítulo 8. *Hagamos un hombre clónico: de la eugenesia*. «Biological Engineering—A Preview», en Hans Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1974 (University of Chicago Press, 1980). «Laßt uns einen Menschen klonieren. Betrachtungen zur Aussicht ge-netischer Versuche mit uns selbst», *Scheidewege* 1982, 12/3-4,
  - Capítulo 9. *Microbios, gametos y cigotos: más sobre el nuevo papel creador del ser humano*. «Technik, Ethik und biogenetische Kunst. Betrachtungen zur neuen Schöpferrolle des Menschen" (II), *Die Pharmazeutische Industrie*, 1984, 46/47.
  - Capítulo 10. *Muerte cerebral y banco de órganos humanos: sobre la definición pragmática de la muerte*. «On the Redefinition of Death»; apartado especial del artículo citado en el nº 6 en *Daedalus*, 1969; y «Against the Stream: Comments on the Definition and Redefinition of Death», Jonas, *Philosophical Essays*, 1974 y 1980.(véase nº 8)
  - Capítulo 11. *Técnicas de aplazamiento de la muerte y derecho a morir*. «The Right to Die», *Hastings Center Report* 1978, 8/4. «Das Recht zu sterben», *Scheidewege* 1984/1985, 14.
  - Capítulo 12. Esta constituido por una mesa redonda donde interviene Hans Jonas "Posibilidades y límites de la cultura técnica" (1981) Simposio en el Hotel Schloss Fuschl, Austria, 7-10 de mayo de 1981. Publicado como *Möglichkeit und Grenzen der technischen Kultur*, edición a cargo D. Rössler y E. Lindelomb, Stuttgart, Nueva York, Schattauer, 1982, (Simposia Medica Hoechst, 17); y una entrevista "¿En caso de duda, a favor de la libertad?" (*Nachrichten aus Chemie, Technik und Laboratorium*, 29 (1981), nº1, pp. 434-439)
15. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, [1987]

Reedición en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen y en Gedanken über Gott* (ver referencia completa más adelante)

Traducción inglesa: « The Concept of God After Auschwitz: A Jewish Voice », trad. de L. Vogel, en *Mortality and Morality*, pp. 131-143.

Traducción francesa: *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, trad. Ph. Ivernel, Rivages Poche, París, 1994.

Traducción castellana: *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1998, versión de Angela Ackermann de la obra *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel Verlag, Frankfurt del Meno y Leipzig, 1992. Contiene los siguientes textos:

- *Evolución y libertad*, título original: *Evolution und Freiheit*, en: *Scheidewege* 13, 1983/84, pp. 85-112
- *Herramienta, imagen y tumba*, título original: *Werkzeug, Bild und Grab*, conferencia ofrecida en los Salzburger Humanismusgespräche 1985; publicada en: *Scheidewege* 15. 1985/86, pp.47-58
- *Cambio y permanencia*, título original: *Wandel und Bestand*, conferencia inaugural del Quinto Congreso Internacional de Ciencias de la Antigüedad en Bonn, 1 de septiembre de 1969; publicado en *Wissenschaft und Gegenwart, Geisteswissenschaftliche Reihe*, cuaderno 46, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1970; también en: V. Klostermann (dir.), *Durchblicke*, Homenaje a Martin Heidegger en su 80 cumpleaños, Frankfurt/M. 1970, pp. 1-26
- *La carga y la bendición de la mortalidad*, título original: *Last und Segen der Sterblichkeit*, conferencia en inglés ("The Burden and Blessing of Mortality") pronunciada en The Royal Palace Foundation, en Amsterdam, el 19 de marzo de 1991. Traducción alemana de Reinhard Löw revisada por el autor en: *Scheidewege* 21, 1991/92, pp.26-40
- *De Copernico a Newton*, título original: *Von Kopernikus zu Newton*, conferencia festiva con motivo del 40 aniversario de la fundación de la Philosophische Gesellschaft Bremerhaven, Bremerhaven, el 9 de noviembre de 1990. Versión adaptada por el autor de "Seventeenth Century and After: The Meaning of Scientific and Technological Revolution", en: Hans Jonas, *Philosophical Essays*, 1974, 1980, pp. 45-80
- *La fundamentación ontológica de una ética cara al futuro*, título original: "Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik", conferencia ofrecida en las Jornadas "Sociedad industrial y ética del futuro" de la Fundación Friedrich-Ebert, el 25 y 26 de octubre de 1985, en Bonn. Impreso bajo el título "Das Prinzip Verantwortung- Zur Grundlegung einer Zukunftsethik", en: Th. Meyer/S. Miller (dirs.), *Zukunftsethik und Industriegesellschaft*, J. Schweitzer Verlag, Múnich 1986, pp. 3-14. El texto actual es una reelaboración en parte ampliada, en parte abreviada de la citada primera publicación.
- *Derechos, derecho y ética*, título original: "Rechte, Recht und Ethik", conferencia pronunciada ante el Sexto Congreso de Derecho Político del Partido Socialdemócrata Alemán, 20-22 de junio de 1986, en Essen. Publicado en: Däubler-Gmelin/Adlerstein (dirs.), *Menschenrecht. Arbeitswelt – Genforschung- Neue Technik – Lebensformen- Staatsgewalt*, C. F. Müller Juristischer Verlag, Heidelberg 1986, pp. 53-66

- *El pasado y la verdad*, título original: "Vergangenheit und Wahrheit", en: Scheidewege 20, 1990/91, pp. 1-13
  - *El concepto de Dios despues de Auschwitz*, título original: "Der Gottesbegriff nach Auschwitz", conferencia pronunciada con motivo del otorgación del premio Dr. Leopold Lucas para 1984 por la Facultad Evangélica Teológica de la Universidad Eberhard-Karl de Tubinga. Publicado en: O. Hofius (dir.) *Reflexionen finsterner Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern un Hans Jonas*, Tubinga 1984, pp. 61-86; asimismo en: Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Suhrkamp Taschenbuch 1516, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, 1987
  - *Materia, espíritu y creación*, título original: "Materie, Geist und Schöpfung; versión ampliada de la conferencia inaugural del Congreso Internacional "Espíritu y Naturaleza" de la Fundación Baja Sajonia en Hannover, mayo 1988. Publicado en: Hans Jonas, *Geist und Schöpfung*, Suhrkamp Taschenbuch 1580, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1988
16. *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen,[1987]  
 Traducción francesa : « La science comme vécu personnel », trad. R. Brisait, en *Études phénoménologiques*, 8 (1988), pp. 9-32.  
 Versión italiana: Jonas, Hans *Scienza come esperienza personale: autobiografia intellettuale* Brescia Morcelliana, 1992  
 Traducción castellana: « Ciencia como vivencia personal » trad. Illana Giner Comín, *Er*, revista de filosofía, Sevilla/Barcelona, II/2000, nº 28, pp.123-152
17. *Materie, Geist un Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmologische Vermutung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, [1988]  
 Reedición bajo el mismo título en: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*
18. *Erkenntnis und Verantwortung: Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe "Zeugen des Jahrhunderts"*, Hermann, I. (ed), Lamuv, Göttingen, [1991]
19. *Philosohische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel, Frankfurt am Main, [1992]  
 Reedición en formato de bolsillo en 1997 por Suhrkamp (Frankfurt am Main), «Suhrkamp Taschenbuch ».  
 Traducción francesa parcial: *Évolution et liberté*, trad. S. Cornille et Ph. Ivernel, Bibliothèque Rivages, París, 2000
20. *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschens zur Natur*, (ed.)Wolfgang Schneider, Suhrkamp, Frankfurt am Main, [1993]  
 Traducción francesa: *Une éthique pour la nature*, trad. S. Courtine-Denamy, Desclée de Brouwer, París, 2000.  
 Traducción castellana: *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, trad. Illana Giner Comín, ed Los Libros de la Catarata, col., Clásicos del pensamiento, Madrid, 2001. Contiene ocho entrevistas y una conferencia ofrecidas por Jonas entre 1981 y 1993, también incluye la conferencia ofrecida en Heidelberg en 1986, con motivo del 600 aniversario de la Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg; "Ciencia como vivencia personal". Además, los textos traducidos en esta obra son los siguientes:

- *Más cerca del perverso fin.* Conversión con Matthias Matussek y Wolfgang Kaden, *Der Spiegel*, 11 de mayo de 1992. Existe otra versión castellana de esta entrevista en Ramón Alcoberro, cuya dirección electrónica es <http://www.alcoberro.info/>, bajo el título, "Más próximos al desenlace fatal" (1992)
  - *Hay que añadir una nueva dimensión a la perspectiva ética.* Conversación con Mischka Dammaschke, Horst Gronke y Christoph Schulte, la entrevista fue realizada el 16 de junio de 1992, y publicada en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Cuaderno I, 1993. Esta entrevista está recogida también en Boehler, D. (ed) *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, Verlag C. H. Beck, Munich, 1994, pp. 34-45. Traducción francesa bajo el título: «Surcroît de responsabilité et perplexité. Entretien avec Hans Jonas », trad. L. Schlegel, in *Esprit*, 1994, 62, pp. 8-19.
  - *El mundo no está exento de valores ni disponible a voluntad.* Conversación con Christian Schütze, *Süddeutsche Zeitung*, 11 de febrero de 1992. Ch. Schütze es asimismo autor de un informe sobre Hans Jonas-Kolloquium en Jerusalén: "Von der Pflicht, gut zu sein", *Süddeutsche Zeitung*, 28 de enero de 1992
  - *Las máquinas jamás podrán tener consciencia.* Conversación con Nibert Lossau, *Die Welt*, 29 de noviembre de 1991
  - *No podemos hipotecar la vida apoltronándonos tranquilamente.* Conversación con Wolf Scheller, *Allgemeine Jüdische Wochenzeitung*, 18 de enero de 1990. Wolf Scheller entrevistó a Jonas en otras ocasiones, en este mismo semanario judío: "Die Sünde, vor der man sich hütten muss, ist der Fatalismus", 11 de febrero de 1993
  - *La mera compasión no fundamenta una ética.* Conversación con Marion Gräfin Dönhoff y Reinhard Merkel, *Die Zeit*, 25 de agosto de 1989. M. G. Dönhoff es autor de: "Versuch einer neuen Ethik: Zum Tod des Philosophen Hans Jonas", *Die Zeit*, 12 de febrero de 1993. R. Merkel es el editor, junto a R. Hegselmann, de *En torno al debate sobre la eutanasia*, Frankfurt/M., 1991
  - *Sin espíritu de sacrificio cabe poca esperanza.* Conversación con Christine Claussen y Heinrich Jaenecke, *Stern*, 23 de junio de 1988. También puede encontrarse otra traducción en Ramón Alcoberro, cuya dirección electrónica es <http://www.alcoberro.info/>, bajo el título, "Sin espíritu de sacrificio, casi no hay esperanza" (1988)
  - *La disposición al temor es un imperativo moral.* Conversación con Alexander U. Martens, *Süddeutsche Zeitung*, 7/8 de febrero de 1981.
  - *Técnica, libertad y deber.* Discurso de agradecimiento con motivo de la concesión del Premio de la Paz otorgado por el mundo editorial alemán, el 11 de octubre de 1987 en Frankfurt am Main. Se encuentra también en: Jonas, H., *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1987, pp. 32-47
21. *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, [1993]
- Traducción inglesa: « *Philosophy at the End of the Century: A Survey of Its Past and Future* », trans. by H. and H. Hannum, in *Social Research*, 61 (4), 1994, pp. 813-832.

Traducciones francesas: «*Philosophie. Rétrospective et prospective à la fin du siècle* », trad. J. Greisch, en *Le Messager européen*, 7, 1993, pp.331-348 ; y «*Philosophie. Regard en arrière et regard en avant à la fin du siècle* », trad. Ph. Ivernel, en H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, Rivages Poche, París, 1998, pp. 21-67.

22. *Gedanken über Gott. Drei Versuche*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994  
Reproducción de la tercera parte de *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel, Frankfurt am Main, [1992]
23. *Mortality and Morality. A Search for the Good After Auschwitz*, edited by L. Vogel, Evanston, Northwestern University Press, Illinois, 1996 (Reproducción en traducción inglesa de los señalados en 15 y 21)
24. *Erinnerungen*, Insel Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig, 2003  
Versión castellana: *Memorias*, Losada, Oviedo, 2005. Traducción de Illana Giner Comín [Bibliografía de las obras de H. Jonas, pp. 453-465]

## B) ARTÍCULOS

1. «Karl Mannheims Soziologie des Geistes», en *Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, 1929, 6, pp. 111-114.
2. «Edmund Husserl and the Problem of Ontology» [en hebreo], en *Mosnajim*, 1938, 7, pp. 581-589.
3. «In Memoriam Edmund Husserl» [en hebreo], *Turim*. 1938
4. Recension : « Karl Barth, eine schweizer Stimme », en *Yedioth*, 1946, 38, pp. 5 y ss.
5. «Origenes' Periarchon: ein System patristischer Gnosis», en *Theologische Zeitschrift*, 1948, 4, pp. 101-119.
6. «Die origenistische Spekulation und die Mystik», en *Theologische Zeitschrift*, 1949, 5, pp.24 sqq. Versión aumentada y definitiva: «Die Systeme des dritten Jahrhunderts: Origenes», in *Gnosis und Spätantiker Geist II* (ver en el apartado de libros el consignado con el número.4, capítulo, 5.) Traducción inglesa: «Origen's Metaphysics of Free Will, Fall and Redemption: A "Divine Comedy" of the Universe», in *Journal of the Universalist Historical Society*, 8, pp. 3-24. Reeditado en *Philosophical Essays* (ver libro señalado con el número 10, decimosexto ensayo)
7. «Problems of "Knowing God" in Philo Judeaus» [en hebreo], en *Sefer Yohanan Lewy* (Jérusalem), 1949, pp. 65-84. Version alemana anterior: «Gotteserkenntnis, Schau und Vollendung bei Philo von Alexandrien», in *Gnosis und Spätantiker Geist II* (ver libro 4, capítulo, 3).
8. «Causality and Perception», in *The Journal of Philosophy*, 1950, 47, pp. 319-324. Versión aumentada y definitiva, bajo el mismo título, en *The Phenomenon of Life* (ver apartado libros, el número 7, primer ensayo, anexo, 1) Versión alemana: «Kausalität und Wahrnehmung», en *Organismus und Freiheit* (ver libro 9, capítulo 2, sección I)
9. «Aeon», «Augustine», «Gnosticism», «Irenaeus» [en hebreo], en *Encyclopedia Hebraica*, Jérusalem, 1950

10. «Yiscor: To the Memory of Joseph Weiner», en *The Chicago Jewish Forum*, 1950, 9, pp.1 -8
11. «Materialism and the Theory of Organism», en *University of Toronto Quarterly*, 1951, 21, pp. 39-52.
12. «Is God a Mathematician?», en *Measure*, 1951, 2, pp. 404-426. Versión definitiva: «Is God a Mathematician? (The Meaning of Metabolism) », en *The Phenomenon of Life* (ver libro consignado con el número 7, tercer ensayo). Versión alemana: «Ist Gott ein Mathematiker? Vom Sinn des Stoffwechsels», en *Organismus und Freiheit* (ver libro 9, capítulo 5, ¿Es Dios un matemático? Acerca del sentido del metabolismo).
13. «Commenton von Bertalanffy's General System Theory», en *Human Biology*, 1951, 23, pp.328-335
14. «Gnosticism and Modern Nihilism», en *Social Research*, 1952, 19, pp. 452 ss.  
 Reedición en *The Gnostic Religion*, 2ª ed. (ver libro nº 5), bajo el título «Epílogo: Gnosticismo, Existencialismo, y Nihilismo», y también aparece en: *The Phenomenon of Life* (ver libro nº 7), noveno ensayo, bajo el título: «Gnosticismo, Existencialismo, y Nihilismo». Versión alemana: «Gnosis und moderner Nihilismus», en *Kerygma und Dogma*, 6, pp. 155-171. Versión definitiva: «Gnosis, Existentialismus und Nihilismus» en *Zwischen Nichts und Ewigkeit* (ver libro nº 6, sin número de capítulo, en *Organismus und Freiheit* (ver libro nº 9, cap. 11) y en *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1 y 2, pp. 359-379
15. Recensión: «Wolfson's Philo», in *Philosophy and Phenomenological Research*, 1952, 12, pp. 442-445.
16. «A Critique of Cybernetics », en *Social Research*, 1953, 20, pp. 172-192.  
 Versión definitiva: «Cybernetics and Purpose: A Critique», en *The Phenomenon of Life* (ver libro nº 7), quinto ensayo. Versión alemana: «Kybernetik und Zweck. Eine Kritik», en *Organismus und Freiheit* (ver libro nº 9, capítulo 7, *Cibernética y fin. Una crítica*).
17. « Motility and Emotion:An Essay in Philosophical Biology», en *Proceedings of theXI<sup>th</sup> International Congress of Philosophy*, , Vol. 7, Amsterdam-Louvain, North-Holland Publishing Company/Éditions E. Nauwelaerts, 1953, pp. 117-122. Versión definitiva: «To Move and to Feel: On the Animal Soul», en *The Phenomenon of Life* (ver libro referenciado con el nº 7, cuarto ensayo,). Versión alemana: «Bewegung und Gefühl. Über die Tierseele», in *Organismus und Freiheit* (ver libro nº 9, cap. 6).
18. «The Nobility of Sight: A Study in the Phenomenology of the Senses», en *Philosophy and Phenomenological Research*, 1953-4, 14, pp. 507-519.  
 Versión definitiva, bajo el mismo título, en *The Phenomenon of Life* (ver libro nº 7, sexto ensayo. Reeditado por S. Spicker, (ed.), *The Philosophy of the Body*, Chicago, Quadrangle Books, 1970, pp. 312-333.  
 Versión alemana: «Der Adel des Sehens. Eine Untersuchung zur Phänomenologie der Sinne», en *Organismus und Freiheit* (ver libro nº 9, capítulo 8).
19. Recensión: «Léon Roth: Jewish Thought as a Factor in Civilization», en *Review UNESCO Publications Committee*, 1954, 3, pp. 6-7.

20. «Bemerkungen zum Systembegriff und seiner Anwendung auf Lebendiges», en *Studium Generale*, 1957, 10, pp. 88-94. Reedición en *Organismus und Freiheit* (ver libro nº 9, capítulo 4, sous le titre «Harmonie, Gleichgewicht und Werden».
21. «Gnosticism», en *A Handbook of Christian Theology*, Meridian Books, New York, 1958, pp. 144-147.
22. «The Practical Uses of Theory», in *Social Research*, 1959, 26, pp. 127-150.  
 Versión aumentada, sin modificación del título, en M. Natanson (ed.), *Philosophy of the Social Sciences : A Reader*, New York, Random House, 1963, pp 199-224.  
 Versión definitiva, siempre bajo el mismo título, en *The Phenomenon of Life* (ver libro nº 7, octavo ensayo). Reeditado por C. Mitcham and R. Mackey (eds), *Philosophy and Technology*, New York, The Free Press, 1972, pp. 346-369.  
 Versión alemana: «Vom praktischen Gebrauch der Théorie», en *Organismus und Freiheit* (ver libro nº 9, capítulo 10).
23. «In Memoriam Alfred Schiütz», en *Social Research*, 1959, 26, pp. 471-474.
24. «Kurt Goldstein and Philosophy», en *American Journal of Psychoanalysis*, 1959, 19, pp. 161-164. Reedición en *Social Research*, 1965, 32, pp. 351-356.
25. Recensión: «Evangelium Veritatis», in *Gnomon*, 1960, 32, pp. 327-336.
26. «Homo pictor und die differentia des Menschen», en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1961, 15, pp. 161-176. Versión definitiva: «Homo Pictor: Von der Freiheit des Bildens», dans *Zwischen Nichts und Ewigkeit* (ver libro nº 6, sin número de capítulo, y también en *Organismus und Freiheit* (ver libro nº 9, cap. 9)).  
 Versión inglesa: «Homo Pictor and the Differentia of Man», en *Social Research*, 29, pp. 201-220. Versión definitiva: «Image-Making and the Freedom of Man», en *The Phenomenon of Life* (ver libro nº 7, séptimo ensayo).
27. «Immortality and the Modern Temper (The Ingersoll Lecture, 1961)», en *Harvard Theological Review*, 1962, 55, pp. 1-20. Versión definitiva, bajo el mismo título, en *The Phenomenon of Life* (ver libro nº 7, undécimo ensayo).  
 Versión alemana: «Unsterblichkeit und heutige Existenz», en *Zwischen Nichts und Ewigkeit* (ver libro nº 6, sin número de capítulo, y también en *Organismus und Freiheit*, ver libro nº 9, capítulo 12).
28. Recensión: «J. Doresse: The Secret Books of the Egyptian Gnostics», en *Journal of Religion*, 1962, 42, pp. 262-273.
29. «Evangelium Veritatis and the Valentinian Spéculation», en F.G. Cross (ed.), *Studia Patristica*, VI, Berlin, Akademie-Verlag (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 81), 1962, pp. 96-111.
30. «Plotin über Ewigkeit und Zeit», en A. Dempf, H. Arendt und F. Engel-Janosi (Hrsg.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin*, Munchen, Verlag C.H. Beck, 1962, pp. 295-319. Reeditado en *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1 et 2 (ver libro nº 4), pp. 289-312.
31. «Plotins Tugendlehre», en F. Wiedmann und A. Pustet (Hrsg.), *Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen*, Munchen, 1964, pp. 143-173.
32. «Philosophische Meditation über Paulus, Römerbrief, Kapitel 7», en E. Dinkler (Hrsg.), *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*,

Tübingen, J.C.B. Mohr, 1964, pp. 557-570. Reeditado en *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1 et 2 (ver libro referenciado con el nº .4), pp. 264-289.

Reedición en *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, segunda edición, 1965 (ver libro nº 2, anexo III). Versión inglesa: «Philosophical Méditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans», en J. R. Robinson (ed.), *The Future of our Religious Past : Essays in Honour of Rudolph Bultmann*, New York, Harper & Row, 1971. Reeditado bajo el título, «The Abyss of the Will» en *Philosophical Essays* (ver libro nº 10, decimotercero ensayo).

33. «The Anthropological Foundation of the Experience of Truth», en *Memorias del XIIIº Congreso Internacional de Filosofía*, 5, Mexico, 1964, pp. 507-517. Versión aumentada y definitiva: «On the Origins of the Experience of Truth», en *The Phenomenon of Life* (ver libro nº.7, séptimo ensayo, anexado) Versión alemana: «Vom Ursprung der Wahrheits-erfahrung», en *Organismus und Freiheit* (ver libro nº 9, cap. 9, anexado)

34. «Heidegger and Theology», en *The Review of Metaphysics*, 1964, 18, pp. 207-233.

Versión definitiva, bajo el mismo título, en *The Phenomenon of Life* (ver libro nº 7, décimo ensayo). Versión alemana: «Heidegger und die Théologie», en *Evangelische Théologie*, 1964, 24, pp. 621-642. Reedición en G. Noller (Hrsg.), *Heidegger und die Théologie: Beginn und Fortgang der Diskussion*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1967, pp. 316-340. Traducción francesa: «Heidegger et la théologie», trad. L. Evrard, con una introducción de D. Janicaud, en *Esprit*, 1988, 51, pp. 163-172.

35. «Spinoza and the Theory of Organism», en *Journal of the History of Philosophy*, 1965, 3, pp. 43-57. Reedición bajo el mismo título, en *Philosophical Essays* (ver libro nº10, décimo ensayo); en S. Spicker (ed.), *The Philosophy of the Body*, Quadrangle Books, Chicago, 1970, pp. 50-69 ; y también, en M. Grene (ed.), *Spinoza : A Collection of Critical Essays*, Garden City, Anchor Books, New York, 1973, pp. 259-278.

36. «Life, Death, and the Body in the Theory of Being», en *The Review of Metaphysics*, 1965, 19, pp. 1-23. Versión definitiva, bajo el mismo título, en *The Phenomenon of Life* (ver referencia del libro nº 7, primer ensayo). Versión alemana: «Das Problem des Lebens und des Leibes in der Lehre vom Sein. Prolegomena zu einer Philosophie des Organischen», en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 19, pp. 185-200. Versión definitiva: «Das Problem des Lebens und des Leibes in der Lehre vom Sein», en *Organismus und Freiheit* (libro referenciado nº 9, capítulo 1).

37. «Response to G. Quispel's "Gnosticism and the New Testament"», en J. Philip Hyatt (ed.), *The Bible in Modern Scholarship*, Abingdon Press, Nashville, 1965, pp. 279-293. Versión definitiva: «The "Hymn of the Pearl": Case Study of a Symbol, and the Claims for a Jewish Origin of Gnosticism», en *Philosophical Essays* (ver libro nº 10, cuarto ensayo, y también, en *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1 et 2 (ver libro nº4), pp. 346-359.

38. «Gnosticism», en *Encyclopaedia of Philosophy*, Vol. 3, Macmillan and Free Press, New York, 1967, pp. 336-342

39. «Délimitation of the Gnostic Phenomenon: Typological and Historical», en U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, E. J. Brill, Leiden, 1967, pp. 90-108. Reedición en *Philosophical Essays* (ver libro nº 10, decimotercer ensayo, bajo el título, «The Gnostic Syndrome: Typology of Its Thought, Imagination, and Mood».

- Traducción alemana: «Typologische und historische Abgrenzung des Phänomens der Gnosis», en K. Rudolph (Hrsg.), *Gnosis und Gnostizismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, pp. 626-645. Reeditado en *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1 et 2 (ver la referencia, libro nº 4), pp. 328-346. Traducción francesa: «Le Syndrome gnostique: typologie d'une imagination et d'une sensibilité», en *La Religion gnostique* (ver libro nº 5).
40. H. Jonas, U. Bianchi, C. Colpe, J. Daniélou, G. Widengren, «Documento finale. Proposte concernenti l'uso scientifico dei termini gnosi, gnosticismo» [texto italiano, francés, inglés, alemán], en U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, E. J. Brill, Leiden, 1967, pp. 20-32.
  41. «Jewish and Christian Elements in the Western Philosophical Tradition», en *Commentary*, 1967, 44, pp. 61-68. Versión corregida en D. O'Connor y F. Oakley (eds), *Creation : The Impact of an Idea*, Charles Scribner's Sons, New York, 1969, pp. 241-258. Versión aumentada y definitiva: «Jewish and Christian Elements in Philosophy: Their Share in the Emergence of the Modern Mind», en *Philosophical Essays* (ver libro nº 10, duodécimo ensayo). Traducción alemana: «Judentum, Christentum und die westliche Tradition», en *Evangelische Théologie*, 1968, 28, pp. 613-629.
  42. «Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective», en *Central Conference American Rabbis Journal*, 1968, 15, pp. 27-39. Versión revisada, con el mismo título, en *Central Conference American Rabbis Journal Anthology on Judaism and Ethics*, 1969. Versión definitiva, siempre bajo el mismo título, en *Philosophical Essays* (ver libro nº 10, octavo ensayo). Traducción alemana: «Aktuelle ethische Probleme aus jüdischer Sicht», en *Scheidewege*, 1994-95, 24.
  43. «The Concept of God after Auschwitz», en A.H. Friedlander (ed.), *Out of the Whirlwind*, Union of American Hebrew Congregations, New York, 1968, pp. 465-476. Reedicción en *On Faith, Reason, and Responsibility* (ver libro nº 11, duodécimo ensayo). Versión alemana, revisada y aumentada (ver libro nº 15); reeditada bajo el mismo título en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (ver libro nº 19, noveno ensayo) y también en *Gedanken über Gott* (ver libro nº 22, sin número de capítulo). Traducción francesa (ver libro referenciado nº 15).
  44. «Biological Foundations of Individuality», en *International Philosophical Quarterly*, 1968, 8, pp. 231-251. Reedicción bajo el mismo título, en *Philosophical Essays* (ver libro nº 10, noveno ensayo). Traducción francesa: «Les fondements biologiques de l'individualité», trad. D. Lories, in *Études phénoménologiques*, 1996, 23-24, pp. 99-130. También puede encontrarse la traducción en la parte final del libro Lories Danielle y Depré O., *Vie et liberté: phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Suivi des fondements biologiques de l'individualité*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2003, pp.179-207
  45. «Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects», en *Daedalus*, 1969, 98, pp. 219-247. Reedicción bajo el mismo título en E. Kuykendall (ed.), *Philosophy in the Age of Crisis*, Harper & Row, New York, 1970, pp. 81-100. Versión revisada, sin cambio de título, en P. Freund (ed.), *Experimentation with Human Subjects*, George Braziller, New York, 1970, pp. 1-31; reeditada por S. J. Reiser, A. J. Dyck and W. J. Curran (eds), *Ethics in Medicine*, M.I.T. Press, Cambridge, 1977, pp. 304-315. Versión definitiva, bajo el mismo título, en *Philosophical Essays* (ver libro nº 10, quinto ensayo). Reeditado en J. M. Humber and R. F. Almeder (eds), *Biomedical Ethics and the Law*, Plenum Press, New York, 1976, pp. 217-242. Versión alemana íntegra: «Im Dienste des medizinischen

- Fortschritts: Über Versuche an menschlichen Subjekten», en *Technik, Medizin und Ethik* (ver libro nº 14, sexto ensayo). Versión alemana abreviada: «Humanexperimente », en H.- M. Sass, *Medizin und Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1989, pp. 232-253. Traducción francesa: «Réflexions philosophiques sur l'expérimentation humaine», en *Médecine et expérimentation. Cahiers de Bioéthique*, 1982, 4, pp. 303-340.
46. «Economie Knowledge and Critique of Goals», en R. L. Heilbroner (ed.), *Economie Means and Social Ends*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, New Jersey, 1969, pp. 67-88. Versión definitiva: «Socio-Economie Knowledge and Ignorance of Goals», en *Philosophical Essays* (ver libro referenciado nº 10, cuarto ensayo).
  47. «Myth and Mysticism: A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought», en *The Journal of Religion*, 1969, 49, pp. 315-329. Reedición en *Philosophical Essays* (ver libro nº 10, quinto ensayo).
  48. «The Scientific and Technological Révolutions», en *Philosophy Today*, 1971, 15, pp. 79-101. Versión definitiva revisada y aumentada: «Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution», en *Philosophical Essays* (ver libro nº 10, tercer ensayo).
  49. Recensión: «Rudolph Arnheim on Visual Thinking», en *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1971, 30, pp. 111-117. Reedición bajo el mismo título en *Philosophical Essays* (ver libro referenciado nº 10, onceavo ensayo, bajo el título, «Sight and Thought: A Review of "Visual Thinking"»).
  50. «Change and Permanence: On the Possibility of Understanding History», en *Social Research*, 1971, 38, pp. 498-528. Reedición en D. Carr and E. S. Casey (eds), *Explorations in Phenomenology: Papers of the Society for Phenomenology and Existential Philosophy, The Hague*, Martinus Nijhoff, Netherlands, 1973, pp. 102-132 Incorporado en *Philosophical Essays* (ver libro nº10, doceavo ensayo). Para la edición original alemana, ver libro referenciado nº 8.
  51. «The Soul in Gnosticism and Plotinus», en *Le Néoplatonisme*, Éditions du CNRS, París, 1971, pp. 45-53. Reedición bajo el mismo título en *Philosophical Essays* (ver libro nº10, decimoséptimo ensayo) y también, en *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1 et 2 (ver libro nº4), pp. 312-322. [Para el *Le Néoplatonisme*, ver igualmente, «Discussion de la Conférence de M. Dörrie», pp. 29-33; «Discussion des Conférences de M. Jonas et de M. Blumenthal», pp. 65-66; «Discussion de la Conférence de M. Armstrong», pp. 75-76; «Discussion de la Conférence de Mme Charles », pp. 249-251; y «Discussion de la Conférence de M. Blumenberg», pp. 472-474.]
  52. «Testimony Before Subcommittee on Health, United States Senate: Hearings on Health, Science, and Human Rights, 1972, Nov. 9, 1971», *The National Advisory Commission on Health Science and Society Resolution, 92nd Congress, 1 st session, Washington, D.C., U.S. Government Printing Office, (73-191-0)*, pp. 119-123.
  53. «Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics», en *Social Research*, 1973, 40, pp. 31 -54. Reedición en *Philosophical Essays* (ver libro nº 10, primer ensayo). Traducción alemana: «Die Natur auf der moralischen Bühne: Überlegungen zur Ethik im technologischen Zeitalter», en *Evangelische Kommentare: Monatschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft*, 1973, 6, pp. 73-77. Reedición bajo el mismo título «Das veränderte Wesen menschlichen Handelns» en *Das Prinzip Verantwortung* (ver libro nº 12, primer capítulo: *El carácter modificado de la acción humana*). Traducción francesa: «Technologie et

- responsabilité. Pour une nouvelle éthique» en *Esprit*, n° 42, septembre, 1974, pp. 163-184.
54. «Hannah Arendt, 1906-1975», en *Social Research*, 1976, 43, pp. 3-5. Aparecido igualmente en *Partisan Review*, 1976, 42, pp. 12-13, bajo el título «Words Spoken at the Funeral Service for Hannah Arendt at the Riverside Mémorial Chapel en New York City on Monday, December 8, 1975». Traducción alemana en *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung Darmstadt (Jahrbuch 1975)*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1976, pp. 169-171.
  55. «Responsibility Today: The Ethics of an Endangered Future», en *Social Research*, 1976, 43, pp. 77-97. Reedición bajo el mismo título en *On Faith, Reason, and Responsibility* (ver libro n° 11, cuarto ensayo).
  56. «On the Power or Impotence of Subjectivity», en S.F. Spicker and H. T. Engelhardt (eds), *Philosophical Dimensions of the Neuro-Medical Sciences*, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht, 1976, pp. 143-161. Versión aumentada: «Impotence or Power of Subjectivity? A Reappraisal of the Psychophysical Problem», en *On Faith, Reason, and Responsibility* (ver libro n° 11, tercer ensayo). Versión alemana en: *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität ?* (ver libro n° 13).
  57. «Freedom of Scientific Inquiry and the Public Interest», en *The Hastings Center Report*, 1976, 6, pp. 15-17. Reedición bajo el mismo título en *Biomédical Research and the Public*, prepared for the Subcommittee on Health and Scientific Research of the Committee on Human Resources, United States Senate (May, 1977), U.S. Government Printing Office, Washington, D.C., 1977, (82-201), pp.33-38. Reedición bajo el mismo título «Straddling the Boundaries of Theory and Practice: Recombinant DNA Research as a Case of Action in the Process of Inquiry», en J. Richards (ed.), *Recombinant DNA: Science, Ethics and Politics*, Academic Press, New York, 1978, pp. 253-271. Traducción alemana: «Freiheit der Forschung und öffentliches Wohl», en *Scheidewege*, 11, pp. 255-269. Reedición bajo el mismo título en *Technik, Medizin und Ethik* (ver libro n° 14, quinto ensayo).
  58. «Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philoso-phischem Werk», en *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 1976. 30, pp. 921-935. Reedición en A. Reif (Hrsg.), *Hannah Arendt: Materialien zu ihrem Werk*, Wien, Europa Verlag, 1979. Versión americana: «Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work», en *Social Research*, 44, pp. 25-43. Traducción francesa: «Agir, connaître, penser: Contribution à l'œuvre philosophique de Hannah Arendt», en *Entre le néant et l'éternité* (ver libro n°6), pp. 83-103.
  59. «Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens. Erinnerungen an Rudolf Bultmann und Betrachtungen zum philosophischen Aspekt seines Werkes», en O. Kaiser (Hrsg.), *Gedenken an Rudolf Bultmann*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1977, pp. 41-70. Versión inglesa: «Is Faith Still Possible? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on Philosophical Aspects of his Work», en *On Faith, Reason, and Responsibility* (ver libro n° 11, primer ensayo). Reproducido bajo el mismo título en *Harvard Theological Review*, 1982, 75, pp.1-23. Traducción francesa: «Le combat pour la possibilité de la foi. Souvenirs concernant Rudolf Bultmann et réflexion sur les aspects philosophiques de son œuvre», en *Entre le néant et l'éternité* (ver libro n° 6), pp. 145-174.
  60. «The Concept of Responsibility: An Inquiry into the Foundations of an Ethics for our Age», en H.T. Engelhardt, Jr. and D. Callahan (eds), *Knowledge, Value, and Belief*,

- Hastings-on-Hudson, Institute of Society, Ethics and the Life Sciences, New York, 1977, pp. 169-198. Reedición bajo el mismo título en *On Faith, Reason, and Responsibility* (ver libro nº 11, quinto ensayo). Reproducido y aumentado bajo el título «Das Gute, das Sollen und das Sein: Théorie der Verantwortung» in *Das Prinzip Verantwortung* (ver libro nº 12, capítulo cuarto: *El bien, el deber y el ser: la teoría de la responsabilidad*)
61. «A Retrospective View», en G. Widengren (ed.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism* (Stockholm, August 20-25, 1973), E. J. Brill, Leiden, 1977, pp. 1-15. Reedición en *On Faith, Reason, and Responsibility* (ver libro nº 11, sexto ensayo, bajo el título, «Beginnings and Wanderings: A Retrospective View»).
  62. «The Right to Die», en *Hastings Center Report*, 1978, 8, pp. 31-36. Reedición en *Scheidewege*, (1984/85), 14. Versión aumentada y definitiva: «Techniken des Todes-aufschubs und das Recht zu sterben» en *Technik, Medizin und Ethik* (ver libro nº 14, undécimo ensayo: *Técnicas de aplazamiento de la muerte y derecho a morir*). Traducción francesa: *Le Droit de mourir*, trad. Ph. Ivernel, París, Rivages Poche, 1996.
  63. «Toward a Philosophy of Technology», in *Hastings Center Report*, 1979, 9, pp. 34-43. Versión alemana: «Philosophisches zur modernen Technologie», en R. Löw (Hrsg.), *Fortschritt ohne Mafi? Eine Ortsbestimmung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation*, Piper, München, 1981 ; reeditado bajo el título «Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist», en *Technik, Medizin und Ethik* (ver libro nº 14, primer ensayo: *Por qué la técnica moderna es objeto de la filosofía*).
  64. «The Heuristics of Fear», en M. Kranzberg (ed.), *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, Boulder, Westview Press, Colorado, 1980, pp. 213-221.
  65. «Response to James N. Gustavson», en H. T. Engelhardt and D. Callahan (eds), *Knowing and Valuing: The Search for Common Roots*, Hastings Center, Hastings-on-Hudson, 1980, pp. 203-217.
  66. «Parallelism and Complementarity: The Psycho-Physical Problem in Spinoza and in the Succession of Niels Bohr», en R. Kennington (ed.), *The Philosophy of Baruch Spinoza*, Catholic University of the Americas Press, Washington, D.C., 1980, pp. 121-130. Reedición en M. Grene and D. Nails, *Spinoza and the Sciences*, Reidel, Dordrecht/Boston, 1986, pp. 237-247. Versión alemana en *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität ?* (ver libro nº 13), pp. 101-106.
  67. Discussions: B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism*, 1980 (Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978). 1. *The School of Valentinius*, Leiden, Brill, 1980, pp. 95-102, 111-117, 141-145, 171-175, 189-193, 232-237, 342-353.
  68. «Reflexions on Technology, Progress and Utopia», en *Social Research*, 1981, 48, pp. 411-455
  69. «Im Zweifel für die Freiheit?», en *Nachrichten aus Chemie, Technik und Laboratorium*, 1981, 29. Reedición con el mismo título en *Technik, Medizin und Ethik* (ver libro nº 14), doceavo ensayo, sección b. Entrevista, *¿En caso de duda, a favor de la libertad?*
  70. «Technology as a Subject for Ethics», en *Social Research*, 1982, 49, pp. 891-898. Versión alemana: «Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist», en *Technik, Medizin und Ethik* (ver libro nº 14 segundo ensayo. Traducción

francesa: «La technique moderne comme sujet de réflexion éthique», trad. M. Neuberg, in M. Neuberg (ed.), *La responsabilité: Questions philosophiques*, Presses Universitaires de France, París, 1997, pp. 231-240.

71. «LaBtunseinenMenschenklonieren: BetrachtungenzurAussicht genetischer Versuche mit uns selbst», en *Scheidewege*, 1982, 12. Reedición en *Technik, Medizin und Ethik* (ver libro nº 14, octavo ensayo, sous le titre « La□t uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie»).
72. «Die Zukunft der technischen Kultur: Podiumsgespräch mit Hans Jonas», en D. Rössler und E. Lindenlaub (Hrsg.), *Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur*, Stuttgart, 1982, pp. 265-296. Reedición en *Technik, Medizin und Ethik* (ver libro nº 14, doceavo ensayo, sección a, bajo el título «Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur»).
73. «Ärztliche Kunst und menschliche Verantwortung», en *Renovatio*, 1983, 39. Reedición bajo el mismo título en *Technik, Medizin und Ethik* (ver libro nº 14, séptimo ensayo: *Arte médico y responsabilidad humana*).
74. «Forschung und Verantwortung», en *Aulavorträge*, 1983, 21, Hochschule St. Gallen. Reedición en *Technik, Medizin und Ethik* (ver libro nº 14, cuarto ensayo, bajo el título «Wertfreie Wissenschaft und Verantwortung: Selbstzensur der Forschung?»). (*Ciencia sin valores y responsabilidad: ¿autocensura de la investigación?*)
75. «Evolution und Freiheit», en *Scheidewege*, (1983-4),13, pp. 85-102. Reedición bajo el mismo título en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (ver libro nº 19, primer ensayo).
76. «Technik, Ethik und biogenetische Kunst: Betrachtung zur neuen Schöpferrolle des Menschen», en *Communio*, 1984, 13, pp. 501-517. Reedición en *Technik, Medizin und Ethik* (ver libro nº 14, noveno ensayo, bajo el título «Mikroben, Gameten und Zygoten: Weiteres zur neuen Schöpferrolle des Menschen». Traducción francesa: «Technique, morale et génétique», trad. R. Brague, en *Communio*, 9 (1984), pp. 46-65.
77. «Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen», en E. Ströker (Hrsg.), *Ethik der Wissenschaften ? Philosophische Fragen*, Fink, München, 1984, pp. 75-86.
78. «Ontological Grounding of a Political Ethics: On the Metaphysics of Commitment to the Future of Man», en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 1984, 10, pp. 47-62.
79. «Ethics and Biogenetic Art», en *Social Research*, 1985, 52, pp. 491-504.
80. «FromGnosticism to the Dangers of Modem Technology: An Interview with Hans Jonas» [entrevista con I. P. Culianu], en I. P. Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Roma, «L'Erma» di Breitschneider, 1985, pp. 133-153.
81. «Werkzeug, Bild und Grab: Vom Transanimalischen im Menschen», en *Scheidewege*, (1985-6), 15, pp.47-58. Reedición bajo el mismo título en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (ver libro nº 19, décimo ensayo).
82. «Prinzip Verantwortung. Zur Grundlegung einer Zukunftsethik», en Th. Meyer und S. Miller (Hrsg.), *Zukunftsethik und Industriegesellschaft*, J. Schweizer, München,1986, pp. 3-14. Versión modificada: «Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik», en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische*

- Vermutungen* (ver libro nº 19, sexto ensayo: *La fundamentación ontológica de una ética de cara al futuro*). Traducción francesa: «Sur le fondement ontologique d'une éthique du futur», in H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, trad. Ph. Ivernel, París, Rivages poche, 1998, pp. 69-116.
83. «Warum unsere Technik ein vordringliches Thema für die Ethik geworden ist », in H. Krautkrämer (Hrsg.), *Ethische Fragen an die moderne Naturwissenschaft*, J. Schweizer, München, 1987
  84. «Technik, Freiheit und Pflicht» en *Hans Jonas: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, Frankfurt am Main, Verlag der Deutschen Buchhändler-Vereinigung, 1987, pp. 35-46. Reedición en *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* (ver libro nº 16), pp. 32-46; y también en *Dem bösen Ende näher* (ver libro nº 20), pp. 91-102.
  85. «Wissenschaft und Forschungsfreiheit. Isterlaubt, was machbar ist?», en *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur*, 1987, 42. Versión revisada y abreviada, bajo el mismo título, en Lenk (Hrsg.), *Wissenschaft und Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1991, pp. 193-214.
  86. «Heideggers Entschlossenheit und Entschluß» [Gespräch mit A. Isenschmid], en G. Neske und E. Kettering (Hrsg.), *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch*, Verlag Günther Neske, Stuttgart, 1988. Traducción inglesa: «Heidegger's Resoluteness and Resolve», en G. Neske and E. Kettering (eds), *Martin Heidegger and National Socialism: Questions and Answers*, trans. L. Harries, Paragon House, New York, 1990, pp. 197-203.
  87. «Geist, Natur und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmologische Vermutung», en *Scheidewege*, (1988-9), 18, pp. 17-33. Versión aumentada: «Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmologische Vermutung» (ver libro nº 17). Reedición en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (ver libro nº 19, décimo ensayo).
  88. «Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen», en *Scheidewege*, 1990, 20, pp. 1-13. Reeditado bajo el mismo título en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (ver libro nº 19, octavo ensayo).
  89. «Das Prinzip Verantwortung in der technisch-industriellen Welt» [Gespräch mit R. Low und anderen], en B. Engholm und W. Röhrich (Hrsg.), *Ethik und Politik heute*, Leske und Budrich, Opladen, 1990, pp. 17-35
  90. «De la gnose au Principe responsabilité: Un entretien avec Hans Jonas» [entrevista con J. Greisch], in *Esprit*, mayo, 1991, 54, pp. 5-21. (La entrevista tuvo lugar el 14 de julio de 1990)
  91. «Last und Segen der Sterblichkeit», en *Scheidewege*, 1991, 21, pp. 26-40. Reedición bajo el mismo título en *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (ver libro nº 19, cuarto ensayo). Traducciones francesas: «Le fardeau et la grâce d'être mortel», trad. M.-G. Pinsart et G. Hottois, in G. Hottois (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt*, París, Vrin, 1993, pp. 39-53. «Fardeau et bénédiction de la mortalité», trad. S. Cornille et Ph. Ivernel, en *Évolution et liberté* (ver libro nº 19, cuarto ensayo).
  92. «Technologisches Zeitalter und Ethik. Podiumsdiskussion mit Hans Jonas, Ulrich Beck und Walter Ch. Zimmerli», en *Sprache und Ethik im technologischen Zeitalter*,

- Bamberger Hegelwoche 1990, Verlag Fränkischer Tag, Bamberg, 1991, pp. 39-64.
93. «La mia controutopia» [entrevista realizada por A. Bolaffi], en *L' Unità*, 1991, 5/9/91, p. 17.
  94. «Maschinen werden niemals ein Bewußtsein haben können» [Gespräch mit N. Lossau], in *Die Welt*, 1991, 29/11/91. Reeditada con el mismo título en *Dem bösen Ende näher* (ver libro nº 20), pp. 49-52
  95. *Wissenschaft und Verantwortung. Hans Jonas im Gespräch mit Rainer Hegsmann, Gerhard Roth, Hans-Jörg Sandkühler*, C. Marzahn (ed), Universität Bremen, Bremen, 1991
  96. «Fatalismus wäre Todsünde», en *Freie Universität-Info*, 7, Freie Universität, Berlin, 1992, pp.2-3. Reedición en D. Böhler und R. Neuberth (Hrsg.), *Herausforderung Zukunftsverantwortung: Hans Jonas zu Ehren*, Münster, Lit Verlag, 1993, pp. 49-51.
  97. «The Consumer's Responsibility», en A. Ofsti (ed.), *Ecology and Ethics. A Report front the Melbu Conference, 18-23 July 1990*, Nordland Akademi for Kunst og Vitenskap, Trondheim, 1992, pp. 215-218.
  98. «Dem bösen Ende näher», [Gespräch mit M. Matussek et W. Kaden], en *Der Spiegel*, 1992, 11/05/92. Reeditado bajo el mismo título en *Dem bösen Ende näher* (ver libro nº 20) pp. 10-23. Traducción castellana "Más próximos al desenlace fatal" (1992) traducción de Ramón Alcoberro; puede encontrarse en <http://www.alcoberro.info/> Conversación con Matthias Matussek y Wolfgang Keden. 11 mayo 1992. Texto extraído del website <http://www.hans-jonas-zentrum.de/>
  99. «Die Welt ist weder wertfrei noch beliebig verfügbar», [Gespräch mit Ch. Schütze], en *Süddeutsche Zeitung*, 1992, 11/2/92. Reeditado bajo el mismo título en *Dem bösen Ende näher* (ver libro nº 20), pp. 40-48.
  100. «Ansprache des Ehrendoktors», en *Hans Jonas zu Ehren*. Reden aus Anlass seiner Ehrenpromotion durch die Philosophische Fakultät der Universität Konstanz am 2. Juli 1991, Universitätsverlag Konstanz, 1992, pp. 40-43
  101. *Hoffnung auf eine Kosmopoliteia. Technik-Verantwortung im Unternehmen. Hans Jonas im Gespräch mit Mitarbeitern der Siemens AG* (21. Juli 1991), Siemens AG, München, 1992, 10 [la publicación de esta segunda entrevista procede de aquella primera propuesta en 1994 por D. Böhler (ver referencia, que más abajo se indica con el nº 107)
  102. «Der ethischen Perspektive muss eine neue Dimension hinzugefügt werden» [Gespräch mit M. Dammaschke, H. Gronke und Ch. Schulte], en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1993, 41, pp. 91 -99. Reedición bajo el mismo título en *Dem bösen Ende näher* (ver libro nº 20), pp. 24-39; y también, en D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, C. H. Beck, München, 1994, pp. 34-44. Traducción francesa bajo el título: «Surcroît de responsabilité et perplexité. Entretien avec Hans Jonas », trad. L. Schlegel, in *Esprit*, 1994, 62, pp. 8-19. (La entrevista fue realizada el 16 de junio de 1992)
  103. «Plädoyer für eine planetarische Zukunft» [Gespräch mit K.-H. Stamm], en D. Böhler und R. Neuberth (Hrsg.), *Herausforderung Zukunftsverantwortung: Hans Jonas zu Ehren*, Lit Verlag, Hamburg, 1993, pp. 97-101.

104. «Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas», en D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C. H. Beck, [1993], 1994, pp. 163-194
105. «The Outcry of Mute Things », discurso pronunciado con ocasión de la entrega del Premio Nonino el 30 enero 1993 en Udine (Italia), publicado por primera vez como epílogo a *Mortality and Morality* (ver libro nº 23), 1993, pp. 198-202. Traducción alemana: «Rassismus im Lichte der Menschheitsbedrohung. Ansprache bei der Entgegennahme des Premio Nonino am 30. Januar 1993 in Udine», übersetzt von R. Nall und K. Daske-Bentele, in D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, C. H. Beck, München, 1994, pp. 21-29.
106. «Plotins Stellung zur Welt und Abwehr der Gnosis» texto de 1959/1960 editado en *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1 et 2 (ver libro nº 4), 1993, pp. 251-264.
107. «Vom Profit zur Ethik und zurück. Technik-Verantwortung im Unternehmen» [im Gespräch mit W. Zimmerli und Mitarbeitern der Siemens AG], en D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, C. H. Beck, München, 1994, pp. 224-243. (Versión acortada y revisada de una entrevista realizada el 10 julio de 1990).
108. «Geist und Natur. Cari-Friedrich von Weizsäcker und Hans Jonas im Gespräch mit Walther Ch. Zimmerli», en U. Boehm (Hrsg.), *Philosophie heute. Gespräche mit Ulrich Beck, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Hans Jonas, Odo Marquard, Cari-Friedrich von Weizsäcker, Ulrich Wickert u. a.*, Frankfurt/New York, Campus, 1997, pp. 55-70. (Emisión difundida durante el verano de 1988).

C) ARTÍCULOS, RECENSIONES Y OBRAS EN FRANCÉS, INGLÉS, ALEMÁN, ITALIANO Y CASTELLANO ENTERA O PARCIALMENTE DEDICADAS A LA OBRA DE HANS JONAS

C.1.- FRANCÉS

- Abel., O., «La responsabilité incertaine», en *Esprit*, 1994, 57, pp. 20-27.
- Achterhuis, H., «La responsabilité entre la crainte et l'utopie», en G. Hottos et M.-G. Pinsart (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Vrin, coll. «Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles», Paris, 1993, pp. 37-47.
- Apel, K. O., « La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours », en G. Hottos et M.-G. Pinsart (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Vrin, coll. «Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles», Paris, 1993, pp. 93-130.
- Apel, K. O., *Discussion et responsabilité. 2. Contribution à une éthique de la responsabilité*, trd. Chr. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Éditions du Cerf, Paris, 1998.
- Baertschi B., «Le pseudo-naturalisme métaéthique de Jonas», en Müller D. y Simon, R. (eds), *Nature et descendance*, Labor et Fides, coll. «Le champ éthique», Genève, 1993, pp. 17-29
- Baertschi, B., «L'articulation de l'être et de la valeur», en D. Schulthess (ed.), *La Nature. Thèmes philosophiques, Thèmes d'actualité*, numéro especial de *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, 1996,18, pp. 303-307.
- Baertschi, B., «Le pseudo-naturalisme métaéthique de Jonas», en D. Müller y R. Simon (eds), *Nature et descendance*, Labor et Fides, coll. «Le champ éthique», Genève, 1993, pp. 17-29.
- Boissinot, C, « La réception française de l'œuvre de Hans Jonas », en *Revue d'éthique et de théologie morale*, 1995,194, pp. 180-206.
- Bourg, D., « Faut-il avoir peur de la bioéthique ? », en *Esprit*, 1991, n° 171, pp.22-40
- Bourg, D., « Hans Jonas et l'écologie », en *La Recherche*, 1993, 24, pp. 886-890.
- Bourguet, V., « Bioéthique et dualisme ontologique », en *Revue thomiste*, 1997, 97, pp. 619-639.
- Brissart R., (ed), « Hans Jonas », en *Études Phénoménologiques*, 1988, 8, pp. 3-90
- Chalier, C, « Dieu sans puissance », en H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz: une voix juive*, Rivages, coll. « Rivages/poche », Paris, 1994, pp.45-72.
- Ciaramelli F., « Sans abri. Phénoménologie de la liberté et question du mal chez Hans Jonas », en *Études Phénoménologiques*, 2001, 33-34, pp. 131-154.
- Corcuff, Ph., « De l'heuristique de la peur à l'éthique de l'inquiétude. Penser avec Hans Jonas, contre Hans Jonas », en Th. Ferenczi (ed.), *De quoi sommes-nous responsables?*, Le Monde Éditions, Paris, 1997, pp. 383-392.
- Courtine-Denamy, S., « Hans Jonas - Hannah Arendt: Histoire d'une complémentarité », en H. Jonas, *Entre le néant et l'éternité*, trad. S. Courtine-Denamy, Belin, coll. « L'extrême contemporain », Paris, 1996, pp. 5-74.
- Courtine-Denamy, S., *Hannah Arendt*, Belfond, Paris, 1994.

- Crouzel, H., « Origène est-il un systématique ? », en *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1959,2, pp. 81-116.
- Cunningham, H.-P., « À propos du sacré : Hans Jonas, H. Engelhardt Jr. et H. Küng », en *Éthique*, 1995,15, pp. 44-52.
- Cunningham, H.-P., « La sagesse pratique et les règles du concevable selon H. Jonas et P. Ricœur », en G. Hotois et M.-G. Pinsart (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Vrin, coll. « Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles », Paris, 1993, pp. 155-168.
- Delfosse M. L., *L'expérimentation médicale sur l' être humain. Construire les normes, construire l'éthique*, De Boeck Université, Bruxelles, 1993.
- Delumeau, Jean, *La peur en Occident*, Vrin, Paris, 1978
- Depré, O y Lories, D. (eds), « Hans Jonas dans le mouvement phénoménologique », en *Études phénoménologiques*, 2001, 33-34, pp. 3-162
- Depré, O., « Finalité et respect de la nature chez Hans Jonas », en D. Schultess (ed.), *La Nature. Thèmes philosophiques, Thèmes d'actualité*, numéro especial des Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 1996, 18, pp. 323-327.
- Depré, O., « Penser l'écologie entre métaphysique et éthique ? », en *La Revue Nouvelle* novembre, 1993, pp. 97-100.
- Depré, O., « Philosophie de la nature et écologie. À propos de Hans Jonas », en *Études phénoménologiques*, 1994, 19, pp. 85-108.
- Depré, O., « "Ce dont la possibilité contient l'exigence de sa réalité". De l'être au devoir-être chez Hans Jonas », en *Études phénoménologiques*, 2001, 111-129.
- Depré, O., *Hans Jonas*, Ellipses, Paris, 2003
- Dewitte, J., « Du refus à la réconciliation. A propos de l'acosmisme gnostique », en *Le temps de la réflexion*, Gallimard, Paris, 1989, pp. 151-173.
- Dewitte, J., «La redécouverte de la question téléologique », en *Études phénoménologiques*, 1996, 12, pp. 9-42.
- Dewitte, J., « La réfutation du nihilisme », en G. Hotois (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses», Paris, 1993, pp. 75-91.
- Dewitte, J., « Préservation de la nature et image de l'homme », en *Études phénoménologiques*, 1988, 8, pp. 13-68.
- Donneley, S., « Hans Jonas: la philosophie de la nature et l'éthique de la responsabilité », en *Études phénoménologiques*, 1988, 8, pp. 9-90.
- Duchesneau, F., « Modèle cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant », en *Cahiers Spinoza*, 1978, 2, pp. 241-285.
- Dumas, A., « La réponse à Hans Jonas », en *Esprit*, 1979, 42, pp. 190-192.
- Ewald F., « Le retour du malin génie. Esquisse d'une philosophie de la précaution », en Godard O., *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*. Ed. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1997, pp. 99-126.
- Faes, H. «Contrat social et contrat naturel. La nature comme objet de responsabilité », en P. Colin (ed.), *De la nature. De la physique classique au souci écologique*, Beauchesne, coll. «Philosophie », Paris, 1992, pp. 121-141.

- Fagot A., « L'expérimentation humaine et les questions d' autonomie, de don et de solidarité », dans *Les fondements de la bioéthique*, Parizeau M. H., De Boeck Université, Bruxelles, 1992, pp. 143-151
- Fagot A., *L'homme bio-éthique. Pour une déontologie de la recherche sur le vivant*, Maloine, Paris, 1985.
- Faribault, Y. M., « Un livre : Gnosis und spätantiker Geist », en *Études et Recherches*, 1937, 2, pp. 157-208.
- Ferry, J. M., *Les puissances de l'expérience*, Cerg, Paris, 1991,
- Folscheid, D., « Une éthique pour notre temps? Le "principe responsabilité" selon Hans Jonas », en *Éthique*, 1993, 9, pp. 23-35.
- Foppa, C., « L'analyse philosophique jonassienne de la théorie de l'évolution: aspects problématiques », en *Laval théologique et philosophique*, 1994, 50, pp. 575-593.
- Foppa, C., « L'être humain dans la philosophie de la biologie de H. Jonas : quelques aspects », in G. Hotois et M.-G. Pinsart (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Vrin, coll. « Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles », Paris, 1993, pp. 169-189.
- Foppa, C., « L'ontologie de Jonas à la lumière de la biologie contemporaine », en D. Müller et R. Simon (eds), *Nature et descendance*, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », Genève, 1993, pp. 51-72.
- Foppa, C., *Le Principe responsabilité de Hans Jonas. Fondements pour une hypothèse concernant l'émergence de l'éthique au fil de l'évolution*, Tesis doctoral no publicada, Facultad de Filosofía, Université Laval, Québec, 1993.
- Frederic Lenoir, *Le temps des responsabilités*, Fayard, Paris, 1991
- Frogneux, N., « Hans Jonas développe-t-il une anthropologie arendtienne ? », en *Revue philosophique de Louvain*, 1996, 94, pp. 677-686.
- Frogneux, N., « Présentation. La puissance de la subjectivité comme dignité de l'homme », en *Hans Jonas, Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* trad. Chr. Arnsperger, Éditions du Cerf, Paris, 2000, pp. 9-24.
- Frogneux, N., *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, De Boeck Université, Bruxelles, 2001
- Gilbert C., « La précaution dans "l'empire du milieu" », en Godard O., *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*. Ed. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1997, pp. 311-330.
- Giroux, Laurent, « Hans Jonas (1903-1993) : le Principe Responsabilité », *L'Agora*, vol. 7, no 2, janvier-février 2000.
- Godard O., *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*. Ed. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1997
- Goffi, J.Y., « Communauté éthique et communauté politique », en G. Hotois (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », Paris, 1993, pp. 205-222.
- Goffi, J.Y., « Le principe de précaution : un moment nouveau dans la philosophie de la technique », en Missa J. N. y Zaccai E. (eds), *Le principe de précaution. Significations et conséquences*, Éditions de l'université de Bruxelles, 2000, pp. 203-209.

- Grégoire, F., « Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I, 1934 », en *Revue néo-scholastique de philosophie*, 1936, pp. 97-102.
- Greisch, J., "De la gnose au Principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas", *Esprit*, mayo, 1991, pp., 5-21
- Greisch, J., « L'amour du monde et le principe responsabilité », en *Autrement-Séries morales*, París, 1995, 14, número monográfico « La responsabilité. La condition de notre humanité », pp. 72-93.
- Greisch, J., "«Serviteurs et otages de la nature»? La nature comme objet de responsabilité », en P. Colin (ed.), *De la nature. De la physique classique au souci écologique*, Beauchesne, coll. « Philosophie », París, 1992, pp. 319-359.
- Greisch, Jean, "L'heuristique de la peur ou qui a peur de Hans Jonas" en Médévielle, Geneviève et Doré, Joseph, (eds), *Une parole pour la vie. Hommage à Xavier Thevenot*, Salvador-Cerf, París, 1998, pp.103-122
- Gronke, H., « Epoché der Utopie », en D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », 1994, pp. 407-427.
- Guéry F., y Lepage C., *La politique de précaución*, PUF, París, 2001.
- Hottois, G. (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », París, 1993.
- Hottois, G. y Missa J. N., *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, De Boeck Université, 2001.
- Hottois, G., « Deux réactions bio-éthiques au nihilisme : H. Jonas et H. T. Engelhardt », en *Cahiers de l'école des sciences philosophiques et religieuses*, 1995, 17, pp. 99-122.
- Hottois, G., « Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas », en G. Hottois et M.-G. Pinsart (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Vrin, coll. «Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles », París, 1993, pp. 17-36. Y también, este mismo artículo en *LAVAL Théologique et Philosophie* Vol., 50, nº 1, février, 1994, pp. 85-96
- Hottois, G., *Essais de philosophie bioéthique et biologique*, PUF, París, 1999.
- Hottois, G., et Pinsart, M.-G. (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Vrin, coll. «Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles», París, 1993.
- Huber G., « Réflexions philosophiques sur la prudence et la précaution en biomédecine » en Godard O., *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*. Ed. de la Maison des sciences de l'homme, París, 1997, pp. 85-98.
- Jacques, R., *Dieu livré au pardon des humains*, Mediaspaul, Montréal, 1995.
- Janicaud, D., "En guise d'introduction à Hans Jonas" en *Esprit*, 1988, nº 140-141, julio-agosto, pp. 163-171.
- Janicaud, D., « L'adieu critique aux utopies », en G. Hottois (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine.H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses», París, 1993, pp. 93-105.
- Janicaud, D., « Le malaise autour de la Terre », en *Le Messager Européen*, 1991, 5, pp. 173-188.

- Lecourt D., *Contre la peur. De la science à l'éthique, une aventure infinie*, « Quadrige », Paris, P.U.F., [1990], 1999.
- Lenoir, Frederic, *Le temps des responsabilités*, Fayard, 1991
- Lievens, T., « Détresse et vocation : "J'ai entendu le cri de mon peuple" », en *Lumen Vitae*, 1993, 48, pp. 401-406.
- Lievens, T., « La peur comme boussole », en *Lumen Vitae*, 1994, 49, pp. 133-138.
- Lories Danielle y Depré O., *Vie et liberté: phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. Suivi des fondements biologiques de l'individualité*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2003
- Maeschalck, M., « L'éthique de la vie face au décisionnisme moderne », en *Recherches de Science Religieuse*, 1996, 84, pp. 541-558.
- Mann, F., « Un regard ratio-critique sur le rôle du sacré », en G. Hotois (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine, H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », Paris, 1993, pp. 237-248.
- Marienstras, R., « La réponse à Hans Jonas », en *Esprit*, 1979, 42, pp. 185-190.
- Mauron, A., « Le finalisme de Hans Jonas à la lumière de la biologie contemporaine », en D. Müller et R. Simon (eds), *Nature et descendance*, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », Genève, 1993, pp. 31-50.
- Missa J. N., y Zaccai E., *Le principe de précaution. Significations et conséquences*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2000.
- Monette, Vacquin., (comp), *La responsabilité*, Paris, Éditions Autrement, 1994
- Müller, D., « La fonction et le sens du sacré dans l'éthique de Jonas », en D. Müller et R. Simon (eds), *Nature et descendance*, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », Genève, 1993, pp. 85-100.
- Muller, D., « L'horizon temporel de l'éthique et le poids de la responsabilité », en G. Hotois (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », Paris, 1993, pp. 223-235.
- Müller, D., et Simon, R. (ed.), *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe « Responsabilité »*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 1993.
- Müller, W. E., « La responsabilité peut-elle être basée sur un impératif ? », en G. Hotois et M.-G. Pinsart (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Vrin, coll. « Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles », Paris, 1993, pp. 141-154.
- Pinsart, M.-G., « La nature, objet de réflexion philosophique: lecture du Principe responsabilité de Hans Jonas sous l'angle du Contrat naturel de Michel Serres », en D. Schulthess (ed.), *La Nature. Thèmes philosophiques, thèmes d'actualité*, numéro monographique de *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, 1996, 18, pp. 328-334.
- Pinsart, M.-G., « Nature humaine ou expérimentation humaine », en G. Hotois et M.G. Pinsart (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Vrin, coll. « Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles », Paris, 1993, pp. 69-91.
- Pinsart, M.-G., « Nature humaine ou expérimentation humaine chez Hans Jonas », en J.N. Missa (ed.), *Le devoir d'expérimenter*, De Boeck Université, coll. « Sciences, éthiques, sociétés », Bruxelles, 1996, pp. 187-205.

- Pinsart, Marie-Geneviève, *Hans Jonas et la liberté : dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, J. Vrin, Paris, 2002
- Rath, M., « La triple signification du mot "valeur" dans Das Prinzip Verantwortung de Hans Jonas et la psychologisation en éthique », en G. Hottos et M. G. Pinsart (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Vrin, coll. « Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles », Paris, 1993, pp. 131-140.
- Redeker, R., « Dieu après Auschwitz. La théologie faible de Hans Jonas », en *Les Temps Modernes*, 1995, 582, pp. 134-150.
- Ricœur, P., « La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas », en *Le Messager Européen*, 1991, 5, pp. 203-218.
- Ricœur, P., « Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique », en *Esprit*, 1994, 206, pp.28-49
- Ricot, Jacques, "Vulnérabilité du monde, vulnérabilité de Dieu selon Hans Jonas" en *Sens* 50 (1998), pp. 163-178
- Roviello, A. M. "L'imperatif kantien face aux technologies nouvelles" en Hottos, G., y Pinsart, M. G., (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Vrin, Paris, 1993. pp. 49-68
- Sève, B., « Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité », en *Esprit*, 1990, 53, pp. 72-88.
- Sève, B., « La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion », en G. Hottos (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », Paris, 1993, pp. 107-125.
- Sève, B., « L'imperatif de responsabilité comme instance critique de l'argumentation », in *Cahiers de l'école des sciences philosophiques et religieuses*, 1994, 16, pp. 55-76.
- Simon, R., « Le fondement ontologique de la responsabilité et de l'éthique du futur », en D. Müller et R. Simon (éds), *Nature et descendance*, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », Genève, 1993, pp. 101-107.
- Simon, R., *Éthique de la responsabilité*, Éditions du Cerf, coll. « Recherches morales », Paris, 1993.
- Solère, J.-L., «Le concept de Dieu avant Hans Jonas: histoire, création et toute-puissance», en *Mélanges de science religieuse*, 1996, 53, pp. 7-38.
- Taminiaux, J., « Les enjeux de la lecture gnostique de Sein und Zeit », en *Sillages phénoménologiques. Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, Ousia, Bruxelles, 2002, pp.133-152
- Taminiaux, J., « Sur une éthique pour l'âge technologique », en *Le Messager Européen*, 1991,5, pp. 187-202.
- Tavoillot, Ph., « Entre conviction et utopie. La fondation jonassienne de l'éthique de la responsabilité », en *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, 1996, 30, pp. 243-258.
- Theis, R., « Dieu éclaté. Hans Jonas et les dimensions d'une théologie philosophique après Auschwitz », en *Revue philosophique de Louvain*, 2000, 2, pp. 341-357.

- Thévoz, J.-M., « Générations présentes, générations futures, quelles priorités ? », en D. Müller et R. Simon (eds), *Nature et descendance*, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », Genève, 1993, pp. 73-84.
- Thorens A., « L'écocentrisme à l'épreuve de la question anthropologique dans la philosophie de Hans Jonas », en *Revue de Theologie et Philosophie*, Genève, 2001, II, vol. 133, pp.131-147
- Tinland, F., « L'exigence d'une nouvelle éthique de la nature », en G. Hottois (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », Paris, 1993, pp. 53-73.
- Uhlemann B., « Le Nachlass de Hans Jonas aux Archives philosophiques de l'Université de Constance », en *Études phénoménologiques*, 2001, 33-34, pp. 155-162.
- Villey Michel, "Esquisse historique sur le mot responsable", en *La responsabilité, Archives de philosophie du droit*, n° 22, éditions Sirey, Paris, 1977, pp. 215-229
- Volpi, F., « "Le paradigme perdu" : l'éthique contemporaine face à la technique », en G. Hottois (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, Paris, coll. « Problèmes & Controverses », Vrin, 1993, pp. 163-179.
- Weyembergh, M., « Before and After Virtue », en G. Hottois (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », Paris, 1993, pp.180-204.
- Weyembergh, M., *Entre politique et technique. Aspects de l'utopisme contemporain*, Vrin, coll. « Pour demain », Paris, 1991.

## C.2.- INGLÉS

- Bernstein, R. J., « Hans Jonas's Mortality and Morality », en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 1997, 19/20, pp. 315-321
- Bernstein, R. J., « Rethinking Responsibility », en *Hastings Center Report*, 1995, 25, pp. 13-20.
- Bernstein, R. J., « Rethinking Responsibility », en *Social Research*, 1994, 61, pp. 833-852.
- Bernstein, R. J., *Radical Evil. A Philosophical Interrogation*, Cambridge/Oxford, 2002 (respecto a Jonas, pp. 184-204)
- Bloom, H., « Lying Against Time: Gnosis, Poetry, Criticism », en B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism, 1. The School of Valentinus*, Brill, Leiden, 1980, pp. 57-72.
- Donneley, S., « Bioethical Troubles: Animal Individuals and Human Organism », en *Hastings Center Report*, 1995, 25, pp. 21-29.
- Donneley, S., « Natural Responsibilities. Philosophy, Biology, and Ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas », en *Hastings Center Report*, 1995, 25, pp. 21-29.
- Donnelley, S., « Hans Jonas. The Philosophy of Nature and the Ethics of Responsibility », en *Social Research*, vol. 3, nº56, 1989
- Engelhardt H.T., « Diagnosing Well and Treating Prudently: Randomized Clinical Trials and The Problem of Knowing Truly », en Spicker S. F. y otros. (eds), *The Use of Human Beings in Research. With Special Reference to Clinical Trials*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1998, vol. 28, pp. 123-141.
- Engelhardt H.T., *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York, 1996.
- Ezequiel A. Di Paolo., "The Phenomenon of Life", by Hans Jonas"., University of Sussex, Brighton en <http://www.cogs.susx.ac.uk/users/ezequiel/dipaolo-jonas.pdf#search='jonas%20hans'>
- Fagot A., «Epistemological Presuppositions Involved in the Programs of Human Research», en Spicker S. F. y otros. (eds), *The Use of Human Beings in Research. With Special Reference to Clinical Trials*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1998, vol. 28, pp. 161-187.
- Ferkiss, V., « Technology and a Metaphysics of Responsibility », en *The Review of Politics*, 1985, 2, pp. 288-289.
- Funk, R. W., « Colloquium on Hermeneutics », en *Theology Today*, 1964, octubre, pp. 287-306.
- Grant, R. M., « Gnosis und spätantiker Geist I and II/1, by Hans Jonas », en *The Journal of Theological Studies* 1956, pp. 308-313.
- Hardin, G., « When Technology Alters Nature: Two Kinds of Responsibility », en *Hastings Center Report*, 1984, 14, pp. 45-47.
- Harries, K., « Heidegger's Conception of the Holy », en *The Personalist*, 1966, 2, pp. 169-184.

- Höhle V., « Ontology and Ethics in Hans Jonas », en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 2001, vol. 23, n°1, pp.31-50
- Jonsen A. R., *The birth of Bioethics*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1998.
- Kass L. R., « Appreciating The Phenomenon of Life », en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 2001, vol. 23, n°1, pp.51-70.
- Kass, L. R., « Appreciating The Phenomenon of Life », en *Hastings Center Report*, 25(1995), pp. 3-12.
- Kass, L. R., « Teleology and Darwin's The Origin of Species: Beyond Chance and Necessity? », en S. F. Spicker (ed.), *Organism, Medicine, and Metaphysics*, Reidel, « Philosophy and Medicine » Dordrecht, 1978, pp. 97-120.
- Kersten F., « Image-Making and the Nature of the Imagination », en *Études phénoménologiques*, 2001, 33-34, pp. 47-89
- Lagadec Patrick, *La civilisation du risque*, Seuil, París, 1981
- Levine R. J. y Lebacqz K., « Respect for Persons and Informed Consent to Participate in Research », en *Bioethics. Basic Writings on the key Ethical Questions that Surround the Major, Modern Biological Possibilities and Problems*, Shannon T. A. (ed), 1976, pp. 345-356.
- Levy, David, *Hans Jonas. The Integrity of Thinking*, Columbia/Londres, 2002
- McKeon, R., "The Concept of Responsibility" en *Revue Internationale de Philosophie*, 1957, 39/1
- Merlan, Ph., « Death, Dying, and Immortality: Some Contemporary Catégories », en *Pacific Philosophy Forum*, 1964, 3, pp. 3-45.
- Merlan, Ph., « H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* II/1, 1954», en *The Journal of Philosophy*, 1958, 55, pp. 743-748
- Missa J. N., y Zaccari E., (eds) *Le principe de précaution. Significations et conséquences*, Éditions de l'Université de Bruxelles. Bruxelles, 2000
- Nikulin D., « Reconsidering Responsibility: Hans Jonas' Imperative for a New Ethics », en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 2001, vol. 23, n°1, pp.99-118.
- Portinaro, P. P., « The Prophet and the Tyrant: Considérations of H. Jonas' Philosophical Propositions », en W. R. S. & A. Spadafra (eds), *From the Twilight of Probability: Ethics and Politics*, Science History Publications, New York, 1992, pp. 68-88.
- Richardson, W. J., « Heidegger and God - and Professor Jonas », en *Thought. Fordham University Quarterly* 1965, pp. 13-40.
- Robinson, J. M., « Hermeneutics since Barth », en J. M. Robinson et J. B. Cobb (eds), *The New Hermeneutic*, New York, Harper and Row, 1964.
- Ruse M., « At What Level of Statistical Certainty Ought a Random Clinical Trial to Be Interrupted? », en Spicker S. F. y otros. (eds), *The Use of Human Beings in Research. With Special Reference to Clinical Trials*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1998, vol. 28, pp. 189-222
- Schütze, C, « The Political and Intellectual Influence of Hans Jonas », en *Hastings Center Report*, 1995, 25, pp. 40-43.

- Scott, Ch., « Heidegger Reconsidered: A Response to Professor Jonas », en *Harvard Theological Review*, 1966, 59, pp. 175-185.
- Smith, M., « The History of the Term Gnostikos », en B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. 2. Sethian Gnosticism*, Brill, Leiden, 1980, pp. 796-807.
- Smith, M., « The Origins of Gnosticism (Colloquium of Messina, 13-18 April 1966), éd. by Ugo Bianchi », en *The Journal of Biblical Literature*, 1970, 89, pp. 82-84.
- Spicker S. F., « Research Risks, Randomization, and Risks to Research: Reflections on the Prudential Use of "Pilot" Trials », en Spicker S. F. y otros. (eds), *The Use of Human Beings in Research. With Special Reference to Clinical Trials*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1998, vol. 28, pp. 143-160.
- Spinelli E., « Hans Jonas: Freedom and Determinism in the Ancient World », en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 2001, vol. 23, n°1, pp. 71-84.
- Taffel David, « A Meditation on Hans Jonas' "The Abyss of the Will: Philosophical Meditations on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romnans" », en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 2001, vol. 23, n°1, pp.165-180
- Tertulian, N., « Hans Jonas », en *Encyclopédia*, 1994, pp. 548-549.
- Vogel Lawrence, « Jewish Philosophies After Heidegger: Imagining a Dialogue Between Jonas and Levinas », en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 2001, vol. 23, n°1, pp. 119-146.
- Vogel, L., « Hans Jonas's Diagnosis of Nihilism: The Case of Heidegger », en *International Journal of Philosophical Studies*, 1995, 3, pp. 55-72.
- Vogel, L., «Does Enviromental Ethics Need a Metaphysical Grounding? », en *Hastings Center Report*, 1995, 25, pp. 30-39
- Vogel, L., «Hans Jonas's Exodus: From German Existentialism to PostHolocaustTheology », en L. Vogel (ed.), *Hans Jonas. Mortality and Morality: A Searchforthe Good After Auschwitz*, Northwestern University Press, Evanston,1996, pp. 1- 40.
- Wolters Gereon, « Hans Jonas' Philosophical Biology », en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 2001, vol. 23, n°1, pp. 85-98.

### C.3. - ALEMÁN

- Aland, B. (ed.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. In Verbindung mit Vgo Bianchi, Martin Krause, James M. Robinson und Geo Widengren*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978. [Bibliografía, pp. 508-514]
- Aland, B., «Gnosis und Christentum», en B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. 1. The School of Valentinus*, Brill, Leiden, 1980, pp. 319-342.
- Albert, Claudia, "Jonas, Hans" en Bernd Lutz (ed.), *Metzler-Philosophen-Lexicon*, Stuttgart, 1989, pp. 399-403
- Allo, E. B., «Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Teil I, 1934», en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1935, 24, pp. 508-512 y 526-528.
- Angelino, C., «Introduzione», en Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il melangolo, Genova, 1997, pp. 7-15.
- Apel, Karl-Otto, "Verantwortung heute nur noch ein Prinzip der Behwarung und Selbstbesxharänkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität?" en Thomas Meyer/Susanne Millar (eds.), *Zukunftsethik und Industrieregellschaft*, Frankfurt del Meno/munich, 1986, pp. 15-40
- Apel, Karl-Otto, " The Problem of Macroethics of Responsibility to the Future in the Crisis of Tecnological Civilization. An Attempt to Come to Terms with Hans Jonas's 'Principle of Responsibility" en *Man and World* 20 (1987), pp. 3-40
- Banhaf, G., « Kundschafter der Ethik », in *Evangelischer Kommentar*, 1987, 20, p. 598.
- Baum, W., *Gnostische Elemente im Denken Martin Heideggers ? Eine Studie aufder Grundiage der Religionsphilosophie von Hans Jonas*, Ars Una, Neuried, 1997.
- Beltz, W., «Der Religionswissenschaftler Hans Jonas», en *Zeitschrift fur Religions- und Geistesgeschichte*, 1995, 47, pp. 68-80.
- Birnbacher, D., « Hans Jonas, Prinzip Verantwortung », en *Zeitschrift fur philosophische Forschung*, 1983, 37, pp. 144-147.
- Birnbacher, D., « Rechte des Menschen oder Rechte der Natur? Die Stellung der Freiheit in de ökologischen Ethik » en *Studia filosofica*, 49, 1990, pp. 61-80
- Blumenberg, H., «Epochenschwelle und Rezeption, Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I, 19542, II/I, 1954», en *Philosophische Rundschau*, 1958, 6, pp. 107-120.
- Böhler, D. (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », 1994. Böhler, D., « Stationen, Einsichten und Herausforderungen eines Denklebens », en D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter», München, 1994, pp. 45-67. [Bibliografía pp. 460-478]
- Böhler, D., « Hans Jonas — Stationen eines Denkens. Von der Hermeneutik zum "Prinzip Verantwortung" », en D. Böhler und R. Neuberth (Hrsg.), *Herausforderung Zukunftsverantwortung : Hans Jonas zu Ehren*, LitVerlag, Münster, 1993, pp. 27-36.
- Böhler, D., « In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten», en D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft*.

- Im Diskurs mit Hans Jonas*, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », München, 1994, pp. 244-276.
- Böhler, D., *Verantwortung für das Menschliche. Hans Jonas und die Ethik in der Medizin*, Palm & Enke, Erlangen-Iena, 1998.
  - Brauchlin E., « Sichern Wettbewerb und Rechtsordnung die Befolgung ethischer Standards? » dans Steger U. (ed), *Unternehmensethik*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 1992, 95-112
  - Braun, D., « Mythos und Kerygma — eine Frage an Hans Jonas », en D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », München, 1994, pp. 191-194.
  - Bury, F., « Das Problem der Verantwortung bei Hans Jonas und Hans Küng », en *Theologische Zeitschrift*, 1981, 37, 164-172.
  - Buttiglione, R., Palous, R., y Selfert, J. (Hrsg.), *Die Verantwortung des Menschen in einem globalen Zeitalter. Radim Palous' und Hans Jonas' Entwürfe einer Ethik für ein neues Zeitalter*, Universitätsverlag C. Winter, Reihe « Akademie-Reden », Heidelberg, 1996.
  - Camelot, P. T., « Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I, 1954 ; Id.,II/1 1954 », en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1958, 42, pp. 562-563.
  - Campenhausen, H., « Hans Jonas, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem, 1930 », in *Deutsche Literaturzeitung*, 1931, pp. 2214-2217.
  - Cerfaux, L., « Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I, 1934 », en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 1935, pp. 369-372.
  - Colpe, C, «Die Hausforderung des gnostischen Denkens für Philosophie, Alchemie und Literatur», en. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter», München, 1994, pp. 129-150.
  - Colpe, C, «Erleuchtung, Klärung, Verdeutlichung », en D. Böhler und R. Neuberth (Hrsg.), *Herausforderung Zukunftsverantwortung : Hans Jonas zu Ehren*, Lit Verlag, Münster, 1993, pp. 36-48.
  - Colpe, C, «Verdunkelung im 'Buch der Natur'. Konsequenzen ökologischer Selbsterkenntnis aus dem Ende der Physikotheologie », en D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter», München, 1994, pp. 80-104.
  - Eysinga, V.D.B.V., « Hans Jonas, Gnosis und Spätantiker Geist I, 1934 », en *Nieuwe Theologische Tijdschrift*, 1934, pp. 74-77.
  - Gethmann-Siefert, Annemarie, "Ethos und metaphysisches Erbe. Zu den Grundlagen von Hans Jonas' Ethik" en Herbert Schnädelbach/Geert Keil (eds.) *Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie*, Hamburgo, 1993, pp. 171-251
  - Goldberg, Arnold, "Ist Gott allmächtig? Was die Rabiner Hans Jonas entgegen würden" en *Judaica* 47 (1991), pp. 51-58
  - Globokar, Roman, *Verantwortung für alles, was lebt: von Albert Scheitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens*, Editrice Pontificia Universita Gregoriana, Roma, 2002

- Henrix, H.H., « Machtentsagung Gottes ? Ein Gespräch mit Hans Jonas im Kontext der Theodizeefrage », en J.B.Metz (Hrsg.), *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz, 1995, pp. 118-143.
- Hirsch Hadorn, G., « Verantwortungsbegriff und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas », en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 2000, 54, 2, pp. 218-237.
- Hirsch Hadorn, G., *Umwelt, Natur und Moral. Eine Kritik an Hans Jonas, Vittorio Hösle und Georg Picht*, Friburgo/München, 2000
- Hösle, V., « Ontologie und Ethik bei Hans Jonas », en D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », München, 1994, pp. 105-125.
- Hösle, V., *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge*, Beck, München, 1991
- Jakob, E., *Martin Heidegger und Hans Jonas. Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation*, Francke Verlag, Reihe « Basler Studien zur Philosophie », Tübingen, 1996.
- Joos, E., « Ethik zwischen globaler Verantwortung und spekulativer Weltschematik », en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1990, 38, pp. 683-690.
- Kaupmann, U., « Und nun die freiwillige Zugelung des endgültig entfesselten Prometheus? Kritisches zu "Fortschritt" und "Utopie" bei Hans Jonas », en *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller- Universität*, 1989, 38, pp. 809-813.
- Koch, H., « Hans Jonas, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem, 1930 », en *Theologische Literaturzeitung*, 1930, pp. 469-470.
- Kress, H., « Die Kategorie ethischer "Verantwortung" in der neueren Diskussion », en *Theologische Rundschau*, 1988, 53, pp. 82-98.
- Kress, H., « Philosophische Théologie im Horizont des neuzeitlichen Nihilismus. Philosophie und Gottesgedanke bei Wilhelm Weischedel und Hans Jonas », en *Zeitschrift für Théologie und Kirche*, 1991, 88, pp. 101-120.
- Kuhlmann, W., « "Prinzip Verantwortung" versus Diskursethik », en D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », München, 1994, pp. 277-302.
- Küng H., *Le judaïsme*, Seuil, Paris, 1995.
- Kurreck, J., « Primat der Furcht. Medizinische Gentechnologie und "Prinzip Verantwortung" », en D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », München, 1994, pp. 428-454.
- Lenk, H., « Macht und Verantwortung », en D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », München, 1994, pp. 213-223.
- Lesch, W., « Ethische Argumentation im jüdischen Kontext. Zum Verständnis von Ethik bei Emmanuel Levinas und Hans Jonas », in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1991, 38, pp. 443-469.
- Lindenberg, C., « Hans Jonas - Freiheit und Verantwortung », en *Die Drei*, 1993, 63, pp. 223-224.

- Löw, R., « Zur Wiederbegründung der organischen Naturphilosophie durch Hans Jonas », en D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », München, 1994, pp. 68-79.
- Löwisch D. J., « "Das Prinzip Verantwortung" und die Recht des Menschen: ethische Abwägungen eines Zielkonfliktes aus pädagogischer Sicht », en Steger U. (ed), *Unternehmensethik*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 1992, pp.19-34.
- Lumpe, A., «H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I; II/1 1954», en *Philosophischer Literaturanzeiger*, 1957, 10, pp. 147-151.
- Meyer, M., « Ein mögliches Vermächtnis. Hans Jonas' philosophischer Ausblick », en D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, C.H. Beck, Reihe «Ethik im technischen Zeitalter », München,1994,pp. 30-34.
- Moorsel,G., « H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist II/1 1954 », en *Vigilae Christianae*, 1956, 10, pp. 239-241.
- Müller, Ch., « Verantwortungsethik », en A. Pieper (Hrsg.), *Geschichte der neueren Ethik 2*, Francke, Tübingen und Basel, 1992, pp. 103-131.
- Müller, W. E., «Weltbewußtsein und Schöpfungsglaube. Zur theologischen Auseinandersetzung mit Hans Jonas », en *Evangelische Kommentare*, 1990, 23, pp. 396-399.
- Müller, W. E., *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1988. Müller, W. E., « Zur Problematik des Verantwortungsbegriffes bei Hans Jonas », en *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 1989, 33, pp. 204-216.
- Müller, W. E., (ed), *Hans Jonas. Von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, Stuttgart, 2003
- Niggemeier, Frank, *Pflicht zur Bebutsamkeit? Hans Jonas' naturphilosophische Ethik für die technologische Zivilisation*, Wuzburgo, 2002
- Nock, A. D., « H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I, 1934 », en *Gnomon*, 1936, 12, pp. 605-612.
- Nock, A. D., « H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist II/1, 1954 », en *Gnomon*, 1956, 32, pp. 124-126.
- Obermeier, O. P., « Technologisches Zeitalter und das Problem der Ethik », en *Philosophisches Jahrbuch*, 1981, 88, pp. 426-441.
- Oelmüller, W., « Hans Jonas. Mythos - Gnosis - Prinzip Verantwortung », en *Stimmen der Zeit*, 1988, 206, pp. 343-351.
- Oelmüller, Willi, "Hans Jonas. Mythos-Gnosis-Prinzip Verantwortung" en *Stimmen der Zeit*, 206 (1988), pp. 343-351
- Patschow, A., « Anrede des Dekans der Philosophischen Fakultät », en *Hans Jonas zu Ehren. Reden aus Anlass seiner Ehrenpromotion durch die Philosophische Fakultät der Universität Konstanz am 2. Juli 1991*,Universitätsverlag Konstanz, 1992, pp. 7-10
- Rath, M., « Das "Prinzip Verantwortung" in der Spannung zwischen theoretischen Forderungen und gesellschaftlicher Wirklichkeit », en Steger U. (ed), *Unternehmensethik*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 1992, pp. 51-73.
- Rath, M., *Intuition und Modell: Hans Jonas' "Prinzip Verantwortung " und die Frage nach einer Ethik für das wissenschaftliche Zeitalter*, Lang, Europäische Hochschulschriften, Reihe « Philosophie », Frankfurt am Main, 1988.

- Robinson, J. M., « Einleitung », en Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Vandenhoeck & Ruprecht, Reihe « Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments », Göttingen, 1965, pp. 11-22.
- Robinson, J. M., « The Pre-History of Demythologization. An Introduction to the Second Edition of Hans Jonas' *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* », en *Interpretation*, 1966, 20, pp. 65-77.
- Ropohl, G., "Technik –ein Problem der Philosophie" *Philosophie Naturalis*, 1981, 4
- Roser, A., «"Das Prinzip Verantwortung" und seine Probleme. Kritische Anmerkungen zum Entwurf einer Zukunftsethik », en *Prima Philosophia*, Sonderheft I, 1990, pp. 25-53.
- Rudolph, K., « Auswahlbibliographie zu "Plotin und die Gnosis" », en K. Rudolph (Hrsg.), *Gnosis und spätantiker Geist, II*, von Hans Jonas, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993, pp. 222-227.
- Rudolph, K., « Rezension von H. Jonas, *The Gnostic Religion*, 1958 », en *Theologische Literaturzeitung*, 1961, pp. 26-31.
- Rudolph, K., « Vorbemerkungen des Herausgebers », en K. Rudolph (Hrsg.), *Gnosis und spätantiker Geist, II*, von Hans Jonas, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993, pp. 224-251.
- Rusche, Th., « Wider die verantwortungslose wirtschaftliche Unschuld », en D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », München, 1994, pp. 364-368.
- Schäfer, W., « Die Büchse der Pandora. Über Hans Jonas, Technik, Ethik und die Träume der Vernunft », en *Merkur*, 1989, 43, pp. 292-304.
- Schenke, H. M., « Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*, 1954<sup>2</sup> », en *Theologische Literaturzeitung*, 1959, 11, pp. 813-820
- Schieder, Th., *Weltabenteuer Gottes. Die Gottesfrage bei Hans Jonas*, Schöningh, Paderborn - München - Wien - Zürich, 1998.
- Schiwy, G., «Der ohnmächtige Gott. Theodizee im Zeitalter einer evolutiven Weltanschauung », en S. M. Daecke und C. Bresch (Hrsg.), *Gut und Böse in der Evolution. Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen im Disput*, Hirzel, Stuttgart, 1995, pp. 139-152.
- Schiwy, G., *Abschied vom allmächtigen Gott*, Kösel, München, 1995.
- Schubert, J., *Das « Prinzip Verantwortung » als verfassungsstaatliches Rechtsprinzip. Rechtsphilosophische und verfassungsrechtliche Betrachtungen zur Verantwortungsethik von Hans Jonas*, Nomos, Baden-Baden, 1998.
- Seifert, J., « Der entfesselte Prometheus und eine Ethik der Verantwortung -Gegen den Strom », en R. Buttiglione, R. Palous, J. Seifert (Hrsg.), *Die Verantwortung des Menschen in einem globalen Weltzeitalter. Radim Palous' und Hans Jonas' Entwürfe einer Ethik für ein neues Zeitalter*, Universitätsverlag C. Winter, Reihe « Akademie-Reden », Heidelberg, 1996, pp. 29-65.
- Shulte, Ch., "Gnostizismus heute?" recogido en Boehler, D. (ed) *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, Verlag, C. H. Beck, Munich, 1994. pp. 163-173.
- Song, Ahn-Jung, *Organismustheorie im ethischen Diskurs. Eine Untersuchung zur Philosophie des Lebens bei Hans Jonas*, München, 2000

- Spaemann, R., « Laudatio », en Hans Jonas: *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, Verlag der Deutschen Buchhändler-Vereinigung, Frankfurt am Main, 1987, pp. 17-32.
- Spinner, H.F., « Burgfrieden mit der Technik ? », en *Psychologie heute* (Octobre 1997), pp. 34-37.
- Steger U., « Das "Das Prinzip Verantwortung" als konsensstiftende Norm im Umweltschutz », en Steger U., (ed), *Unternehmensethik*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 1992, pp. 9-18
- Stitzel M., « Die ethische Dimension wirtschaftlich-technischen Handelns », en Steger U., (ed), *Unternehmensethik*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 1992, pp. 35-50.
- Szostak, W., *Teleologie des Lebendigen: Zu Karl Popper und Hans Jonas' Philosophie des Geistes*, Lang, Frankfurt am Main, 1997.
- Tönnies, S., « Hans Jonas zwischen Sein und Sollen », en *Rechtstheorie*, 1991, 22, pp. 370-381.
- Wendnagel, J., *Ethische Neubesinnung als Ausweg aus der Weltkrise ? Ein Gespräch mit dem "Prinzip Verantwortung" von Hans Jonas*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1990.
- Werner, M., « Das "Prinzip Verantwortung" und die Rechte der Natur: ethische Abwägungen eines Zielkonflikts aus naturphilosophischer Sicht », en Steger U. (ed), *Unternehmensethik*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 1992, pp. 74-94.
- Werner, M., « Dimensionen der Verantwortung. Ein Werkstattbericht zur Zukunftsethik von Hans Jonas », en D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », München, 1994, pp. 303-338.
- Werner, M., "Hans Jonas 'Prinzip Verantwortung'" en Düwell, M., K. Steigleder, (eds.) *Bioethik. Eine Einführung*. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 2003, pp.41-56
- Wetz, F.-J., *Hans Jonas zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1994.
- Wiese, Chr., « Révolte wider die Weltflucht », en Hans Jonas, *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, Insel Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig, 1999, pp. 401-429.
- Wiese, Chr., "Ein 'Bellum Judaicum' in des Wortes tiefster Bedeutung – Hans Jonas' Kriegsaufruf 1939 im Kontext seiner Biographie und seines philosophischen Denkens" en *LBI-Almanach 2001*, Frankfurt del Meno, 2000, pp. 92-107.
- Wiese, Chr., (ed.), *Hans Jonas: Revolte wider die Weltflucht. Reden und Gespräche*, München, 2000 (audición grabada)
- Wiese, Chr., (ed.) *Hans Jonas: Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*. Insel Verlag, Frankfurt, 2003.
- Wiese, Chr., Jacobson, Eric (ed.), *Weiterwohnlichkeit der Welt. Neue Perspektiven zu Hans Jonas*, Berlín, 2003
- Wille, B., *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, Dettelbach, Röhl, 1996.
- Wils J.P., *Verletzte Natur: ethische Prolegomena*, Lang, Frankfurt am Main, 1991

- Wolf, J.-Cl., "Hans Jonas. Eine naturphilosophische Begründung der Ethik" en Anton Hügli/Paul Lübcke (ed.), *Philosophische im 20. Jahrhundert*, vol. 1, Reinbek 1992, pp. 214-236
- Wolters G., « Laudatio », en *Hans Jonas zu Ehren. Reden aus Anlass seiner Ehrenpromotion durch die Philosophische Fakultät der Universität Konstanz am 2. Juli 1991*, Universitätsverlag Konstanz, 1992, pp. 11-19
- Zimmerli, W. Ch., « Philosophie in einer gottverlassenen Welt », en *Sprache und Ethik im technologischen Zeitalter*, Bamberger Hegelwoche 1990, Bamberg, Verlag Fränkischer Tag, pp. 85-94.
- Zimmerli, W., « Philosophie in einer Gott-Verlassenen Welt », en D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, CH. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », München, 1994, pp. 151-162.

#### C.4.- ITALIANO

- Accarino, B., « Il "daimon" di Robespierre e l'ombra di Edmund Burke. Tra Hannah Arendt e Hans Jonas », en *Filosofia politica*, 1997, 11, pp. 83-98.
- Alici, L., « Uomo e natura. L'educazione come "responsabilité totale" di Hans Jonas », en *Pedagogia e vita*, 1997, 3, pp. 68-89.
- Autiero, A., « Hans Jonas: l'appello alla responsabilité », en *Rivista di teologia morale*, 1988, 77, pp. 9-14.
- Becchi, P., « Introduzione », in Hans Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 9-26.
- Becchi, P., « Presentazione », in Hans Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino, 1999, pp. 9-20
- Benso, S., *Pensare dopo Auschwitz. Etica filosofica e teodicea ebraica*, Edizione Scientifiche Italiane, coll. « Filosofia e Città », Napoli, 1992.
- Berti, E., « il "neoaristotelismo" di Hans Jonas », en *Iride*, 1991, 6, pp. 227-231.
- Berti, E., « La filosofia pratica di Aristotele nell'odierna cultura anglo-americana », en *Nuova Civiltà delle Macchine*, 1992, 10, pp. 15-22.
- Bodei, R., « Principio speranza/Principio responsabilità », en *Iride*, 1991, 6, pp. 231-234.
- Caruso, S., « Hans Jonas : gli equivoci della "responsabilité" », en *Iride*, 1991, 6, pp. 235-242.
- Crinella, G., « L'antiutopia di Hans Jonas », en *Hermeneutica*, (1990-1991), 10 pp. 165-179.
- Culianu, I. P., *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, « L'Erma » di Bretschneider, coll. « Storia delle religioni », Roma, 1985.
- Culianu, I. P., « H. Jonas: Lo gnosticismo », en *Avum*, 1975, pp. 585-587.
- Dal Lago, A., « Responsabilità. A proposito di Hans Jonas », en *Aut Aut*, 1990, 227-228, pp. 92-96.
- Dell'Aquila, P., « Dalla fede antica all'uomo tecnologico: l'etica di Hans Jonas », en *Nuova Civiltà delle Macchine*, 1994, 45, pp. 221-224.

- Demichelis, L., « Jonas : la rinuncia di Dio », en *Il Mulino*, 1989, 326, pp. 1040-1044.
- Franco, V., « Hannah Arendt e Hans Jonas: per amore del mondo », en *Testimoniale*, 1998, 41, pp. 51-58.
- Galli, C., « Modernità délia paura. Jonas e la responsabilità », en *Il Mulino*, 1991, 40, pp. 185-194.
- Giro, F. M., « Saggi filosofici di Hans Jonas », en *Studium*, 1992, 6, pp. 904-908.
- Landkammer, J., « Le domande estreme e le risposte evanescenti di Hans Jonas », en *Filosofia Politica*, 1990, 4, pp. 423-429.
- Mancini, S., « Per una interpretazione fenomenologica di Jonas », en *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1993, 85, pp. 47-72.
- Mancini, S., *Umano e nonumano tra vita e storia. Lévi-Strauss, Jonas e la ragione dialettica*, Mimesis, Milano, 1996.
- Monaldi, Marcello, *Tecnica, vita, responsabilità. Qualche riflessione su Hans Jonas*, Nápoles, 2000.
- Mucci, Giandomenico, "Dopo Auschwitz. Il Dio impotente di Hans Jonas" en *Civiltà Católica* 3587 (1999), pp. 425-438
- Ostinelli, M., « Il principio responsabilità nelle etiche ambientaliste tedesche contemporanee: il caso dell' "etica del futuro" di Hans Jonas », en *Cenobio*, 1989, 4-6, pp. 101-107.
- Pagotto, Renato., *H.Jonas, 'Il Principio Responsabilita'*, Einaudi, Torino 1990. Dirección electrónica: <http://www.geocities.com/centrotobagi/libri3.htm>
- Pirola, G., « Fine della speranza? », en *La Civiltà Cattolica*, 1996, pp. 574-588.
- Portinaro, P. P., « Il profeta e il tiranno », en *Nuova Civiltà delle Macchine*, 1992, 10, pp. 100-111.
- Possenti, V., *Dio e il male*, Sei, coll. « Studi di filosofia », Torino, 1995.
- Prieri, A., *Hans Jonas. Il diritto del futuro e la responsabilità dell'uomo verso l'uomo*, Firenze Atheneum, Firenze, 1998.
- Prieri, A., *Hans Jonas*, Florencia, 1998
- Ruggerini, M., *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Bruno Mondadori, Milano, 1997.
- Sansonetti, G., « Un' etica della responsabilité : Hans Jonas », en *Humanitas*, 1990, 4, pp. 476-490
- Sito Web Italiano para la Filosofia de Hans Jonas. <http://lgxserver.uniba.it/lei/rassegna/jonas.htm>
- Vasconi, P., « Se il dogma inquina l'ecologismo », en *Mondo operaio*, 1991, 44, pp. 105-110.
- Zecchi, S., « La paura corne dovere », en *Giornale di Brescia*, 7 febrero de 1993, p. 3.

## C.5.- CASTELLANO

- Andreu, A. "Gnosticismo y mundo moderno" estudio introductorio a la obra de Jonas *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística*. Intitució, Alfons el Magnàmin, Valencia, 2000. pp. 13-50
- Apel O.K., "Ética y utopía" en VVAA, *Utopía hoy*, Instituto de Fe y Secularidad. Instituto Alemán de Cultura, ciclo de conferencias, noviembre de 1984, pp.83-106
- Ayestarán Uriz, I., "Hans Jonas: El principio de precaución y el principio de responsabilidad *adversus* el imperativo tecnológico" en *Debats*, Valencia, nº 89 verano 2005. pp. 8-23
- Becchi, Paolo, "La ética en la era de la técnica: elementos para una crítica a Karl-Otto Apel y Hans Jonas" en *Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho*, Nº 25, 2002, pags. 117-137
- Birulés, F., "Responsabilidad política. Reflexiones en torno a la acción y la memoria" en Cruz, M. y Aramayo, R., (cood) *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*. Trotta, Madrid, 1999, pp. 141-152
- Cerezo Galán, Pedro "La responsabilidad moral de la inteligencia en la era tecnológica" (Lección inaugural de la apertura del curso académico 2003/2004) Edita Secretaría General de la Universidad de Granada, Granada, 2003
- Cecchetto, Sergio "Responsabilidad en la era tecnológica. Hans Jonas" en [http://www.chasque.apc.org/frontpage/relacion/0311/hans\\_jonas.htm](http://www.chasque.apc.org/frontpage/relacion/0311/hans_jonas.htm)
- Cortina, A., "Asumir responsabilidades globales: derechos y deberes de la humanidad" *Ideas*, nº 7, 2000.
- Cruz, M. y Aramayo, R., (coods) *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*. Trotta, Madrid, 1999.
- Cruz, M., *¿A quien pertenece lo ocurrido?*, Taurus, Barcelona, 1995
- Cruz, M., *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad persnal*. Paidós, Barcelona, 1999
- Cruz, M., *Las malas pasadas del pasado: identidad, responsabilidad, historia*, Anagrama, Barcelona, 2005
- Domingo Moratalla, T., "El mundo en nuestras manos. La ética antropológica de Hans Jonas", en *Diálogo Filosófico*, Madrid, 2001, 49, , pp.37-60
- Feito Grande, Lidia "La técnica y el ser humano", en *Diálogo Filosófico*, 2001, 49 ,pp 5-23
- Fernández Buey, F., "El principio de responsabilidad: Hans Jonas" en [www.upf.es/iuc/buey/etica-c/tema8.htm](http://www.upf.es/iuc/buey/etica-c/tema8.htm)
- Garzón Valdes, E. "Los enunciados de la responsabilidad" en Cruz, M. y Aramayo, R., (Cood) *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*. Trotta, Madrid, 1999. pp.181-214
- Giner Comín, Illana, Introducción a la edición española de *Poder o impotencia de la subjetividad*, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 13-70
- Giner Comín, Illana, Introducción a la edición española de *Más cerca del perverso fin y otros ensayos*, Los libros de la catarata, Madrid, 2000, pp. 7-30

- Gómez-Heras, José M<sup>º</sup> "El problema de una ética del « medio ambiente » en Gómez-Heras, José M<sup>º</sup> (coord) *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*. Tecnos, Madrid, 1997. pp.17-70
- Gutierrez, Daniel., "Bloch y la responsabilidad ambiental", *Revista THEOMAI, Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo*, n<sup>º</sup>9 (primer semestre), 2004. Dirección electrónica: <http://revista-theomai.unq.edu.ar/numero9/artdanielgutierrez9.htm>
- Habermas, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002
- Hayden Godoy, Victor H., "Ética de la responsabilidad y voluntad de poder" en [http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id\\_articulo=715](http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=715)
- Hottis, G- *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*, Anthropos, Barcelona, 1991
- Isegoría. *Revista de Filosofía Moral y Política*, n<sup>º</sup> 29, (junio2003). Monográfico dedicado a «Ética y responsabilidad»
- Lanza Castelli, Graciela, "Acerca de la crítica de Hans Jonas al concepto de utopía" en *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*. N<sup>º</sup> 9 Año III Junio 2005; dirección electrónica: <http://www.konvergencias.net/jonas.htm>
- Ladreda, Rosa M<sup>º</sup>, "La responsabilidad en la era de la civilización tecnológica" en *Alfa revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, 8, Jul-Dic., 2000
- Marcos, A., *Ética ambiental*, Secretariado de publicaciones e intercambio editorial. Universidad de Valladolid. Col., Acceso al saber. Serie filosofía, 2000, n<sup>º</sup> 3,
- Passmore, J., *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Alianza, Madrid, 1978
- Pontara, Giuliano, *Ética y generaciones futuras*, Ariel, Barcelona, 1996
- Ribas Salvador., Comentario al libro de Hans Jonas: "Técnica, Medicina y Ética" (Associació de Bioètica i Dret) 25/11/98 en [www.ub.es/fildt/edcl](http://www.ub.es/fildt/edcl)
- Ricoeur, P., "Poder, fragilidad y responsabilidad" en Aranzueque, G., (ed) *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuaderno Gris, Madrid, 1997
- Riechmann, Jorge, *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnología*, Los libros de la catarata, Madrid, 2000 (especialmente los capítulos VI, y VII)
- Rodríguez Duplá, Leonardo, "Una ética para la civilización tecnológica: la propuesta de H. Jonas" en García Gómez-Heras, José M<sup>º</sup> (coord.) *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*, Tecnos, Madrid, 1997. pp.128-144
- Rodríguez Genovés, Fernando, "Responsabilidad y temporalidad: ensayo de una ética del presente", *Contrastes. Revista interdisciplinar de Filosofía*, vol. VII, 2002, pp. 135-147.
- Rosales Rodríguez, Aman, "Hans Jonas y el determinismo tecnológico", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1999, diciembre, XXXVII (93), pp. 313-320
- Rosales Rodríguez, Aman, "Naturaleza orgánica y responsabilidad ética: Hans Jonas y sus críticos", *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 2004, 27(2):97-111, (dirección electrónica: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v27n2/v27n2a06.pdf>)

- Rosales Rodríguez, Aman, "Nihilismo y tecnología: Hans Jonas y la filosofía de la historia" *Spientia*, LVI (209), 2001, pp.213-235
- Rosales Rodríguez, Aman, "Hans Jonas, 'El concepto de Dios después de Auschwitz' y su relación con la idea de un pensamiento postmetafísico" *Areté*, XV (2), 2003, pp.267-302
- Valdivieso Navarro, Joaquín, "La crisis de la naturaleza y la fundamentación ética en Hans Jonas", *Revista de Filosofía, La Laguna*, 1999, VI, pp. 209-223
- Vargas, Guillén, G., "La tecnología: estructura del mundo de la vida", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Enero-Diciembre, 1998, XXXVI (88/89), pp. 279-286
- Wolin, R, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwit, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Cátedra, col. Teorema, Madrid, 2003
- Yañez Canal, Jaime, "Técnica y responsabilidad: la propuesta de Hans Jonas", *Revista colombiana de psicología*, 1998, nº7, pp.122-131

## D.- ENLACES WEB SOBRE HANS JONAS

<http://www.hans-jonas-zentrum.de/>

<http://www.moenchengladbach.de/>

<http://spazioinwind.libero.it/albgaz/jonas/>

[http://agora.qc.ca/mot.nsf/Dossiers/Hans\\_Jonas](http://agora.qc.ca/mot.nsf/Dossiers/Hans_Jonas)

<http://perso.wanadoo.fr/denis.collin/jonas.htm>

<http://denis-collin.viabloga.com/news/12.shtml>

<http://www.germanembassy-india.org/news/may97/05gn05.htm>

[http://agora.qc.ca/mot.nsf/Dossiers/Hans\\_Jonas](http://agora.qc.ca/mot.nsf/Dossiers/Hans_Jonas)

<http://www.fes.de/kommunikation/recht/referent/jonas.html>

<http://www.fu-berlin.de/einrichtungen/fachbereiche/phil-geist/weitere/fpjonas.html>

<http://www.emsf.rai.it/biografie/anagrafico.asp?d=119>

<http://etpclot.jesuitescat.edu/~37272647/jonas.htm>

[http://www.espace-ethique.org/dossiers\\_them/finsdevie/fvie09.html](http://www.espace-ethique.org/dossiers_them/finsdevie/fvie09.html)

<http://www.c3.hu/~prophil/profi001/JONAS2.html>

<http://www.google.de/search?q=cache:GKUNtcb74VwC:etpclot.jesuitescat.edu/%7E37272647/Jonas.pdf+%22Hans+jonas%22&hl=de&ie=UTF-8>

<http://www.geocities.com/dyeg83/jonas.htm>

<http://www.uni-konstanz.de/struktur/campus/info/heft264/artikel7.html>

[http://members.fortunecity.com/xphilo/travaux\\_2000\\_2001/hans\\_dujean.htm](http://members.fortunecity.com/xphilo/travaux_2000_2001/hans_dujean.htm)

[http://www.huma-mg.de/huma\\_a\\_z/ehemalige/hansjonas\\_dt.html](http://www.huma-mg.de/huma_a_z/ehemalige/hansjonas_dt.html)

[http://www.juraver.net/Philosophie/Jonas/cours\\_jonas1.html](http://www.juraver.net/Philosophie/Jonas/cours_jonas1.html)

[http://homepage.mac.com/haroldsjursen/Jonas\\_Responsibility.htm](http://homepage.mac.com/haroldsjursen/Jonas_Responsibility.htm)

<http://www.ub.es/fildt/edc11.htm>

<http://www.ccsr.cse.dmu.ac.uk/conferences/ethicomp2002/abstracts/3.html>

<http://www.filosofico.net/intervistajonas.htm>

<http://www.swif.uniba.it/lei/recensioni/crono/2002-04/jonas.htm>

<http://progetti.webscuola.tin.it/multilab/udin02/cc/JonasAuschwitz02.html>

<http://www.tex.pro.br/wwwroot/33de020302/josenedelhansjonaseosinteressesdifusos.html>

<http://www.lesverts-lorraine.org/articles/a32prin.htm>

<http://ureda.digitalworx-ezine.de/php/lexikon/145.html>

<http://www.cnam.fr/depts/te/dso/lecture/jonas.htm>

[http://www.linguaggioglobale.com/filosofia/oriente/eb\\_jonas.htm](http://www.linguaggioglobale.com/filosofia/oriente/eb_jonas.htm)

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=790198>

<http://lgxserver.uniba.it/lei/recensioni/crono/2002-04/jonas.htm>

<http://www.cogs.susx.ac.uk/users/ezequiel/dipaolo-jonas.pdf#search='jonas%20hans'>

<http://www.scanner.it/libri/auschwitz719.php>

<http://www.biosphere.ouvaton.org/paroles.php?page=JONAS>



## ÍNDICE

---

INTRODUCCIÓN, 8

1.- GESTACIÓN Y CLAVES INTERPRETATIVAS DE LA OBRA DE HANS JONAS, 14

2.- PUNTO DE PARTIDA: LA HERENCIA DEL Gnosticismo. EL DUALISMO, LA SUBVERSIÓN DE LA PRIMACÍA ONTOLÓGICA DE LA VIDA Y LA TAREA DE SUPERAR EL NIHILISMO, 31

3.- DE LA ONTOLOGÍA DEL VIVIENTE A LA ÉTICA, SIN RENUNCIAR A LA METAFÍSICA, 50

4.- LA TRANSFORMACIÓN DEL OBRAR HUMANO EN LA ÉPOCA DE LA CIVILIZACIÓN TECNOLÓGICA Y LA EXIGENCIA DE UNA NUEVA ÉTICA, 103

5.- LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD, 138

6.- SOBRE LA FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA DE LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD Y SU APERTURA HACIA LA METAFÍSICA, 197

7.- LA RESPONSABILIDAD EN EL HORIZONTE FUTURO, 225

8.- RESPONSABILIDAD FRENTE A LA UTOPIA, 265

CONCLUSIONES Y VALORACIÓN CRÍTICA, 289

### APÉNDICE

DEMARCACIÓN CRÍTICA DE LA POSICIÓN JONASIANA FRENTE A OTROS PLANTEAMIENTOS, 296

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA, 320

ESTADO ACTUAL DE LA BIBLIOGRAFÍA JONASIANA, 329