

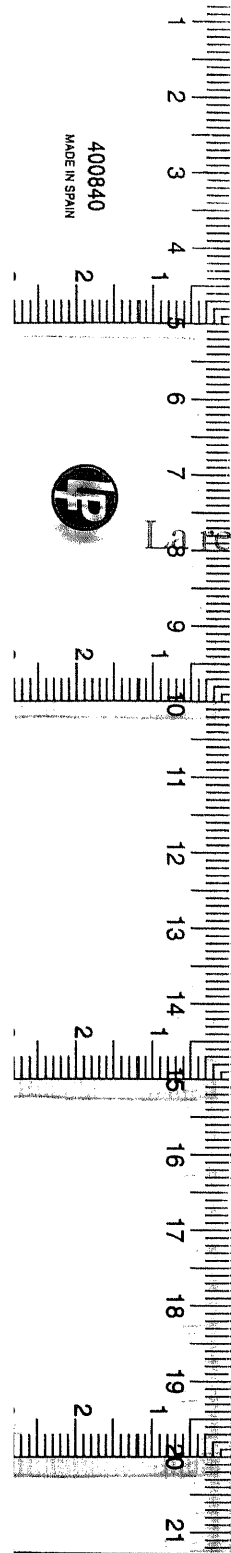
PEDRO CEREZO GALÁN



La responsabilidad moral de la inteligencia
en la era tecnológica



DISCURSO DE APERTURA
UNIVERSIDAD DE GRANADA
CURSO ACADÉMICO 2003-2004



PEDRO CEREZO GALÁN

La responsabilidad moral de la inteligencia
en la era tecnológica



DISCURSO DE APERTURA
UNIVERSIDAD DE GRANADA
CURSO ACADÉMICO 2003-2004

La responsabilidad moral de la inteligencia
en la era tecnológica

PEDRO CEREZO GALÁN

La responsabilidad moral de la inteligencia
en la era tecnológica

UNIVERSIDAD DE GRANADA
CURSO ACADÉMICO 2003-2004

Excmo. y Mgfc. Rector,
Ilustres y respetadas autoridades,
Claustro de Doctores,
Profesores y alumnos,
Señoras y Señores:

También la vida colectiva, al modo de la individual, tiene sus fechas relevantes y celebraciones públicas, sus cultos y sus ritos. Este de hoy congrega a la comunidad universitaria bajo su Rector, para escuchar una lección académica, más solemne que las de costumbre, pero no más rica y sustanciosa. El rito de inauguración del curso celebra lo más propio y genuino de toda enseñanza: el culto civil de la palabra que sustenta como el pan de cada día. Si hay un mito fundacional de la Universidad, al que debe su nombre de *universitas*, es este ayuntamiento de maestros y alumnos en el culto de la palabra, que actualizamos hoy en este rito inaugural. El rito implica un gesto, —el más propiamente universitario—, de escucha y meditación. Oírse unos a otros es el primer acto para poder compartir la palabra y emprender un camino de búsqueda en común. Y la meditación es la ponderación juiciosa de los argumentos hasta que de ellos, por fricción interna, según la bella metáfora platónica, brote de nuevo la llama. Esto exige dedicación y concentración, esto es, exigencia y disciplina, un tiempo intenso recogido en una tarea paciente y diligente. Mito y rito, comunidad de

© PEDRO CEREZO GALÁN.
© UNIVERSIDAD DE GRANADA.
CATEDRÁTICO DE FILOSOFÍA.
LECCIÓN INAUGURAL. APERTURA CURSO ACADÉMICO 2003-2004.
Edita: Secretaría General de la Universidad de Granada.
Imprime: Gráficas La Madraza.

Printed in Spain

Impreso en España

los que investigan en común en un horizonte de universalidad y gesto concentrado de meditación componen hoy este acto, que sólo merece llamarse inaugural, si realmente abre un camino de pensamiento, como cada día ha de acontecer en la inquietud de las aulas o en el sosiego de las bibliotecas y los laboratorios. Y toda esta celebración se realiza a puertas abiertas, no sólo ante la sociedad, aquí representada por sus legítimos dignatarios, sino en medio de la sociedad y encarando sus problemas y exigencias.

Esta última indicación me ha llevado a hablarles hoy de la responsabilidad moral de la inteligencia, —esto es, de la ciencia y del saber en general—, o lo que es lo mismo, del sentido moral y la trascendencia pública de este rito civil de la palabra compartida.

La Universidad —ha escrito Ortega— es el intelecto —y, por tanto, la ciencia— como institución, y esto —que del intelecto se haga una institución— ha sido la voluntad específica de Europa frente a otras razas, tierras y tiempos; significa la resolución misteriosa que el hombre europeo adoptó de vivir *de* su inteligencia y desde ella¹

Esta idea puede parecernos hoy muy grata y halagüeña, pero, a la vez, exigente y constrictiva. ¿Cuáles son los deberes sociales de una institución del intelecto? ¿Acaso sólo la capacitación profesional? ¿Y qué hay de la orientación normativa propia de una cultura superior?. ¿Ha renunciado la Universidad al liderazgo intelectual y moral específico de una institución de la inteligencia, para atender exclusiva-

¹ *Misión de la Universidad en Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, IV, 350.

mente a un seco profesionalismo?. Estas preguntas han de quedar resonando, con sorda vibración, al fondo de mis consideraciones. Ciertamente no es este el momento oportuno para una autocrítica, pero todavía menos para un panegírico de ocasión. Lo que necesitamos hoy no es una loa, sino la sobria reflexión sobre lo que somos y hacemos, a la luz de las permanentes exigencias del intelecto.

1.- El malestar de la cultura

Quisiera partir en mi reflexión, a modo de preludeo, de un texto o documento, que ya ha quedado perdido en nuestra memoria colectiva. En 1959, (va ya para medio siglo), el novelista y científico británico C.P. Snow pronunciaba una conferencia en la Universidad de Cambridge sobre las dos culturas, la científica y la literaria, y denunciaba “el abismo de incompreensión (...), de hostilidad y desagrado, pero más que nada falta de entendimiento recíproco”². Esta escisión se debía, a su juicio, a que los literatos o los humanistas habían vuelto la espalda a “la revolución industrial y a los cambios operados por ella en la transformación del mundo”³. En lugar de hacer frente a la nueva situación, habían preferido, según él, evadirse de ella, alarmados ante la creciente positivación y tecnificación de la vida con la pérdida consiguiente de sustancia espiritual. En aquella ocasión, como suele suceder cuando fracasa la voluntad de entendimiento, los duros reproches entre ambas partes fueron recíprocos. Por parte de los científicos y técnicos se censuraba

² *Las dos culturas*, Madrid, Alianza Editorial, 1977, pág. 14

³ *Ibidem*, 32-33 y 39.

a los humanistas por haberse enrocado en la torre marfileña de su interiorismo, desentendiéndose de la suerte real del mundo. Y a los científicos les reprochaban los humanistas su ceguera para las cuestiones de valor y su irresponsabilidad ante las consecuencias prácticas de su trabajo. Claro está que podían volverse las tornas. En muy pocos años los humanistas pasaron del desentendimiento al compromiso militante con políticas de cariz radical, mientras que los científicos se enrocaban en la soledad de sus laboratorios, ajenos, por lo general, a las circunstancias sociales y políticas, en que se desarrollaba su tarea. Pero hoy no me interesa reabrir un capítulo más de esta historia de agrios reproches, sino señalar tan sólo la persistencia del desentendimiento entre las humanidades y las ciencias, en una era marcada por el grave impacto sobre el mundo de la vida del desarrollo tecnológico. A nadie se le ocultan los peligros a que conduce esta falta de comunicación. “Se ha cumplido la profecía de Giambatista Vico, cuando anunció precozmente que el rápido desarrollo de las ciencias de la naturaleza y el estancamiento de las del espíritu produciría un grave desequilibrio de consecuencias catastróficas”⁴. Este desequilibrio interno de la cultura, y lo que es aún más grave, su escisión interna, acarrearán un estado de penuria vital (*Lebensnot*) por desorientación práctico normativa. El diagnóstico fue hecho por E. Husserl, a mediados de los años treinta del pasado siglo, en *La crisis de las ciencias europeas*. Nos alertaba allí sobre la crisis de la razón, fragmentada en sus diferentes usos o funciones, -teórico, valorativo y práctico, que otrora esta-

⁴ *En defensa de las humanidades*, Madrid, Fundación Tomás Moro, 1989, pág. 29.

ban unificados bajo la idea rectora de la metafísica, y ahora se hallaban enfrentados entre sí, y denunciaba cómo esta desintegración había ocasionado una crisis existencial sin precedentes, por pérdida de significación humana de la ciencia, que conlleva, a la postre, la desorientación práctica de la vida. Husserl constataba así el paradójico contraste entre la relevancia instrumental de la ciencia en el orden del dominio técnico del mundo, y su irrelevancia en cuestiones de significación y valor.

En nuestra indigencia vital —oímos decir— nada tiene esta ciencia que decimos. Las cuestiones que excluye por principio son precisamente las más candentes para unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana... ¿Qué tiene la ciencia que decimos sobre razón y sinrazón, qué sobre nosotros, los seres humanos, en cuanto sujetos de esta libertad?⁵

Propiamente, más que de crisis de las ciencias, en sentido interno, habría que hablar de una crisis de sentido de la vida, a causa de las ciencias, o por ser más exactos, del científicismo. Pero la responsable, en última instancia, de esta penuria existencial, no era tanto la ciencia como la filosofía moderna de la subjetividad, que había originado un asfixiante objetivismo, con su pretensión de reducir lo real a algo experimentable e identificable en “relaciones de orden y medida” (Descartes) Ahora bien, este modelo mate-

⁵ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, La Haye, Nijhoff, 1976, pr. 2; trad. esp. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991, pág. 6.

mático, en virtud de su propia orientación hacia la precisión del cálculo lógico y la eficacia de la medida, impuso, según Husserl, unas severas condiciones restrictivas a la tarea de la razón: de un lado, la idealización del mundo natural de la vida, sometándolo a un proceso de des-subjetivación y abstracción y vaciándolo así de toda significación y valor, y del otro, la tecnificación funcional del pensamiento, reducido a mera combinatoria universal. “A la esencia del método —precisa Husserl—pertenece la tendencia a enajenarse o cosificarse (*veräusserlichen*) con la tecnificación”⁶; es decir, a autonomizarse con respecto a la subjetividad creadora, y automatizarse, como mera técnica de trabajo, con independencia de su intencionalidad originaria. Surge así la tendencia a la tecnificación del espíritu, que ha alcanzado hoy hasta las actividades superiores del hombre, reproducidas en la cibernética contemporánea. Pero la consecuencia más grave de la nueva imagen del mundo, fue lo que ha llamado Husserl “el encubrimiento del mundo de la vida” (*Lebenswelt*), el mundo de nuestra experiencia natural subjetiva, que ha quedado revestido por las fórmulas ideales de la ciencia y sepultado bajo ellas en su estilo intuitivo originario, hasta el punto de que el mundo objetivo, impersonal y anónimo, de la ciencia aparece como el verdadero mundo en sí. Con ello estaba abierto el proceso del extrañamiento del mundo natural y su tecnificación progresiva hasta la idea límite de un mundo artefacto, plenamente disponible y colonizable por el hombre. Este encubrimiento del mundo vital implica, a su vez, un olvido de la subjetividad viviente originaria, que experimenta el mundo, reducida

⁶ *Ibidem*, pr. 8.

ahora a una cosa más entre los objetos del mundo, sometida a las mismas categorías y métodos objetivos, que rigen para el mundo de las cosas.

Denunciar esta situación no era sólo incumbencia de la filosofía. También la literatura ha sondeado imaginativamente esta penuria vital y desorientación práctica de la existencia. Bajo la forma de la utopía negativa del progreso tecnológico, ha descrito A. Huxley en *Brave new World* el estado de anomia valorativa y de ciego ajustamiento a lo existente, compensado con una coerción de las instituciones sociales: un mundo feliz, habitado por individuos condicionados y administrados, ajustados estrictamente a su trabajo y a su *role* social, en el que tienen que encerrar por loco a un rebelde salvaje que recita fragmentos de Shakespeare. Lo más grave del caso es que apenas quedan ya salvajes que encerrar, pues también los humanistas participan, por negligencia o complicidad, en la misma barbarie del especialismo. Como ha hecho notar G. Steiner lo verdaderamente monstruoso fue que los verdugos de Auschwitz no eran bárbaros incultos, sino gentes que se habían educado en las universidades europeas de más prestigio y leían a Shakespeare, a Goethe o a Schiller sin inquietar su conciencia de carniceros. Esta ha sido la paradoja esencial del siglo XX: la época de los grandes descubrimientos científicos y espectaculares éxitos de la técnica es también la época de las grandes hecatombes morales, de los campos de concentración nazis y los *Gulag* soviéticos, de las guerras nacionalistas de exterminio. No es mi propósito abrumarlos con un cuadro tan sombrío, sino mostrarles en su contraste la responsabilidad moral de la inteligencia en un mundo abrumado por tales catástrofes y desafíos

A este profundo desequilibrio interno y malestar de la cultura, lo ha llamado retóricamente K.O. Apel

el pecado capital, que acompaña el devenir humano, es decir, la quiebra de los límites animales instintivos, puede ser concebido como el comienzo de un permanente desafío a la *ratio* compensadora del *homo sapiens*, a la razón práctica, por parte de los resultados de la *ratio* técnica del *homo faber*⁷.

La ruptura ha llegado a ser hoy de una extrema gravedad. En una época en que la ciencia y la técnica determinan nuestra imagen del mundo y hasta nuestra suerte como especie biológica, no disponemos de criterios fundamentales para decidir nuestro destino. La ciencia, por su reducción metodológica a lo observable y experimentable, no puede suministrarlos porque escapan a su competencia, y las humanidades, cada vez más ensimismadas en su memoria histórica, no disponen de una palabra válida de orientación; incapaces de hacerse valer y mediar con las nuevas realidades, se enclaustran y bizantinizan. Pagan así su soledad e incomunicación con el precio de la esterilidad. El peligro de la ciencia es reincidir en la ceguera acerca de los presupuestos ideológicos y los contextos sociales, en que se lleva a cabo la investigación. En cambio, a las humanidades acecha el peligro de la evasión nostálgica a un mundo perdido o de la incriminación a la ciencia y a la técnica, creyendo eximirse así de toda responsabilidad. A su vez, la carencia de criterios normativos despeña a la cultura en el relativismo y el

⁷ "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia", recogido en *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986, pág. 107.

escepticismo. Al desafío tecnológico ha venido a sumarse otro desafío aún más profundo y decisivo, el nihilismo, que anula escépticamente todo criterio de enjuiciamiento y valor, condenándolo a la nada. Falta entonces de justificación, desasistida de la razón y des-orientada, la vida humana se mueve en el vacío.

2.- La era de la tecnociencia

Más que de ciencia y técnica, como dimensiones separadas, habría que hablar de la tecnociencia, como un complejo de actitudes existenciales, orientaciones teóricas y tendencias prácticas que constituyen el centro de gravedad de nuestra cultura, desplazando definitivamente a la religión o a la filosofía, que lo detentaron en otro tiempo. No hay una ciencia pura exenta de técnica. La ciencia moderna nació en contextos técnicos; sólo ha podido desarrollarse mediante instrumentos técnicos de observación, medida y experimentación, en la creación de nuevos artificios, que potencian su propio camino de progreso. La técnica, a su vez, gracias a la ciencia, ha podido dar un salto cualitativo único en la modernidad. Pero tan decisivo como el papel jugado por el medio técnico de la ciencia, ha sido su originaria inspiración práctica. En Bacon el nuevo saber va de la mano de la gran utopía renacentista de hacer del hombre señor y dominador de la naturaleza, y en términos análogos se expresa Descartes, vinculando la nueva conciencia de la libertad con la eficacia del nuevo método racional. En el origen, pues, de la modernidad hay en juego un gigantesco proyecto histórico, la *mathesis universalis*, que conjuga, a la vez, una filosofía de la subjetividad libre y activa con el poder de la

razón, canalizado según el método analítico y proyectado en una pretensión de soberanía sobre el mundo. Nació así el nuevo paradigma del saber/poder, saber de dominio y control, dotado de una dinámica progresiva y totalizadora. El acontecimiento fue tan decisivo que marcó la frontera de una nueva época histórica, la que surge con la primera revolución industrial, marcada por la incidencia planetaria de la técnica como un factor determinante, no sólo de la vida del hombre, sino de la totalidad de lo real. La era de la técnica no es sin más la era de la ciencia, a la que luego pueda añadirse o no, según convenga, su aplicación práctica, sino el complejo ciencia/técnica como un todo regulado o un sistema de proyectos, programas y acciones, capaz de poner a la naturaleza al descubierto y en orden, bajo el dictado de la acción productora. Se trata de la tecnociencia,

que acorta el espacio y acelera el tiempo, que sobrepasa el dolor y promete la salud, que moviliza la vida y los recursos del planeta según su imperativo inevitable, suministrar una conducta mucho más eficaz y apremiante del hacer que toda ética: impone una obligación que nos obliga más que todas las morales escritas en la historia de la humanidad, volviéndolas desde ahora superfluas. La tecnociencia organiza la vida sobre el planeta con la inexorabilidad y la potencia de un movimiento geológico. Confrontada con el fenómeno de la tecnociencia, la ética y la moral no tienen en lo sucesivo otra belleza que la de los fósiles ⁸

Para medir el alcance de esta revolución operada en la modernidad, basta con echar una simple mirada hacia lo que

⁸ Volpi, "Le paradigme perdu", en Gilbert Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, pág. 165.

la había precedido. El término "técnica" es, sin embargo, pobre para indicar el gigantesco salto cualitativo que va desde la técnica de los maestros artesanos, al comienzo del Renacimiento, a la moderna técnica de los ingenieros de hoy; más aún, si nos remontamos al sentido griego de la *téchne* como disposición intelectual para un saber-hacer, integrado plenamente por *mimesis* en el orden normativo de la naturaleza. Todavía la técnica artesanal era una manera de convivir con la naturaleza. Su acción liberadora estaba por entero al servicio del hombre y bajo su control, e integrada, a la vez, en un plan de conjunto, que no era más que el propio orden natural. Pero, como ya hizo ver Ortega, la acción técnica, tal como se concibe en la modernidad, no obedece a la ley del desarrollo orgánico adaptativo, sino a la nueva lógica de la pre-tensión existencial. A diferencia del valor funcional adaptativo, la tecnociencia juega una función inventiva y progresiva en la formación del hombre. Su objetivo no es adaptarse a la naturaleza, antes, al contrario, en sentido inverso, adaptar la naturaleza a las exigencias del hombre. No sólo le permite al hombre satisfacer sus necesidades elementales, como ser natural, sino que le abre nuevas posibilidades y le da recursos para llevar a cabo su propia vida. "La misión inicial de la técnica—señala Ortega— es ésta: dar franquía al hombre para poder vacar a ser sí mismo"⁹, esto es, poder ocuparse de sí, de hacer su vida e inscribir su programa vital en el medio de lo real. La técnica está bajo la dirección de una dimensión pre-técnica, propiamente pro-yectiva, esto es, existencial, de lo que el hombre quiere y pretende ser. "Sólo en una entidad donde la inteli-

⁹ *Meditación de la técnica*, en *Obras Completas*, V, 342.

gencia funciona al servicio de una imaginación, no técnica, sino creadora de proyectos vitales, puede constituirse la capacidad técnica”¹⁰. O en otros términos, el saber-hacer técnico está pre-orientado por el querer vivir de una manera determinada. Es el proyecto de ser hombre, según Ortega, de concebirse y programarse vitalmente el que determina en cada caso la técnica. En suma, las técnicas dependen de nuestras formas de vida, de nuestros deseos y proyectos, de nuestro modo de elegirnos como hombres. La *poiesis* queda así integrada en el orden de la *praxis* vital.

Al acentuar Ortega tan decisivamente la dimensión realizativa del hombre, a la que entiende como la pretensión extranatural, propia de un ser ex-pósito, esto es, puesto fuera, arrojado de la naturaleza y obligado a realizarse en el nuevo orden de la cultura, hacía virar la interpretación de la técnica en un sentido específicamente moderno. A su juicio, la técnica surge del “extrañamiento”¹¹ constitutivo del ser humano con la naturaleza, y se orienta, no a suprimir o compensar una desventaja inicial, sino a hacer surgir un nuevo mundo, una naturaleza humanizada o conformada por el propio proyecto humano. “Parece evidente —concluye Ortega— que (el hombre técnico) pretende crearse un mundo nuevo. La técnica, por tanto, es creación, *creatio*”¹². La visión orteguiana representa la interpretación humanística consecuente de la técnica en un sentido radical. De ser la técnica convivencial con el mundo, al modo griego, se pasa a una técnica de conformación activa de la naturaleza y de

¹⁰ *Ibidem*, 357.

¹¹ *El mito del hombre más allá de la técnica*, en *Obras Completas*, IX, 620.

¹² *Ibidem*, 618-9

formación del yo, y andando el tiempo, según avanza la conciencia de la soberanía del hombre sobre el mundo, y conjuntamente con ello, la capacidad técnica sobre la base de la nueva ciencia natural, se convierte la técnica finalmente en un poder demiúrgico de intervención en la naturaleza misma, forzándola a que se ponga a trabajar para el hombre, a que rinda según el principio de mayor eficacia.

Pero Ortega no supo ver, en su versión olímpica de la técnica, debido a sus ingenuos presupuestos humanistas, la verdadera y abisal dimensión del nuevo mundo que se abría por la acción tecnológica moderna, hasta el punto de originar una profunda mutación de nuestra conciencia misma de la realidad. Se trata de un cambio radical, con alcance ontológico, de la función de producir. Ahora la técnica reproduce los procesos naturales, de-construye y re-construye la naturaleza, produce, en suma, no sólo valor, sino realidad objetiva. Ha devenido así un verdadero *a priori* ontológico, porque encierra en sí la posibilidad de todo lo real. No es, pues, extraño que este *a priori* aporte una nueva concepción del ser y del hombre en el todo de la realidad, como ha mostrado Heidegger. La relación sujeto/objeto, que, a partir de su origen cartesiano, ha marcado toda la edad moderna, se transforma en la más originaria y compulsiva de sujeto demandante (*Besteller*) y material disponible (*Bestand*). Todo lo real aparece transido de esta relación, ya sea como sujeto compulsivo de demanda o ya como objeto disponible o dispuesto, mero material de un proceso incesante de productividad. Incluso el mismo sujeto demandante queda dis-puesto por el sistema o dis-positivo como objeto de demanda, y reducido, también él, a material disponible. La era de la técnica resulta ser así, según la compren-

sión de Heidegger, una época de la historia destinal del ser, en que éste se muestra en cuanto dispositivo/armazón (*Gestell*), como un ensamblaje de acciones y regulaciones, que determina, en su sentido y valor, el todo de lo real. Significa, pues, una época en que todos nuestros conceptos, nuestras actitudes básicas, nuestros sistemas de creencias y valoración, nuestros proyectos y expectativas, están conformados intrínsecamente por la técnica, como el acontecimiento decisivo, que ha modificado las bases mismas del acaecer histórico.

Contemplada a esta luz, la era de la técnica ofrece un rostro, a la vez fascinante y terrible en su turbadora ambigüedad. De un lado, supone la franquía de un horizonte ilimitado de posibilidades para la acción humana, volviéndolo, por vez primera y de modo consecuente, señor y dominador de la naturaleza, como habían soñado Bacon y Descartes; pero, del otro, indica, que el hombre está sujeto a un sistema, cuya lógica interna y plan conjunto de transformaciones puede escapar a su previsión y control. No es tanto el sujeto activo y responsable de un quehacer, cuya dirección y medida estuviera enteramente en su mano, sino el sujeto ligado, vinculado, en el sentido fuerte de esa palabra, a un orden de disposición, que lo trasciende. Lo que comenzó siendo la prolongación y potenciación orgánica y funcional de nuestro propio cuerpo, la técnica, después de haberse objetivado en un sistema de herramientas y llegada a su término en la cibernética, cobra un destino extraño ante su propio creador, se autonomiza y automatiza frente a su voluntad, y acaba finalmente por imponerse a él con la lógica de un sistema, que amenaza con escapar a su poder.

Ahora bien, así considerado, el desafío de la era tecnológica sobrepasa a todas las consideraciones acerca de la cri-

sis. A menudo se habla de la crisis ecológica por una sobreexplotación de los recursos de la naturaleza o bien por una modificación artificiosa de las condiciones climáticas y los ritmos naturales. No menos grave, aun cuando más difícil de ver, es la crisis política, determinada por el empleo tecnológico por parte del Estado de los sistemas de vigilancia y control, lo que supondría un reforzamiento del poder estatal en detrimento de la determinación democrática de la voluntad de los ciudadanos. En otro aspecto, la creciente robotización de las actividades del hombre, incluso de las superiores, y de las técnicas de condicionamiento y programación de la conducta hacen hoy verosímil un mundo totalmente administrado, en que la despersonalización de los individuos iría a la par con el incremento de su bienestar material. Todo esto ha dejado de ser el ensueño sombrío de una utopía negativa para devenir una posibilidad histórica. Pero, pese a estos desafíos y a cuantos otros pudiéramos imaginar, el verdadero desafío técnico reside en la técnica misma, en su omnímodo poder. No es un reto exterior o un peligro determinado, para lo que cree el hombre poder disponer, en el momento preciso, de los recursos técnicos para afrontarlo, sino en el poder mismo y en la creencia de que este creciente poderío lo tiene siempre a la mano y bajo su dirección. En términos más ordinarios y comprensibles, se diría que el hombre puede más de lo que sabe, porque no sabe o no puede encontrar los límites de su poder. No dispone de medida, con la que pudiera controlar la disposición, en la que está puesto. El grave desfase entre saber y poder adquiere ya de suyo, como ha advertido Hans Jonas, “una relevancia ética”:

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 poder¹³.

La gravedad del desafío tecnológico se ve realizada al coincidir con otro desafío, no menos grave y trascendente, interno a las mismas bases de la cultura occidental: el desafío nihilista. ¿Cómo afrontar esta situación?. ¿Quedamos ante ella inermes como ante un destino aciago, que seguirá inexorablemente su curso, o podremos afrontar los grandes desafíos de la tecnociencia?. Apel ha señalado a este respecto la apelación que se desprende de esta situación de penuria para la conciencia intelectual:

Y aquí el aumento de las distancias y la mediación técnico-instrumental de los efectos han tenido como consecuencia que la responsabilidad moral haya podido basarse cada vez menos en sentimientos espontáneos instintivos-residuales y, en creciente medida, haya sido asumida por una conciencia obtenida a través de la mediación de la fantasía racional¹⁴

¿Cómo concebir este nuevo tipo de responsabilidad?

3.- La responsabilidad moral de la inteligencia

Convendría aclarar, aun cuando sea sumariamente, los términos mismos del problema. Empleo el término "inteligencia" en un sentido equivalente al de razón, como aquella

¹³ *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, pág. 28; trad esp. *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995, pág. 34

¹⁴ "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia". art. cit., 107.

capacidad intencional in-específica, esto es, válida para todo, inserta en el mundo de la vida. Descartes la llamó certeramente *bon sens*, la capacidad de discriminar o distinguir en cualquier orden de actividad, lo que realmente importa y concierne a la vida. Lo propio de tal razón es asistir a la vida, esclarecerla en sus problemas y situaciones y guiarla en sus metas y aspiraciones, suministrándole criterios de orientación. En una palabra, una razón vital, como la definió certeramente Ortega, capaz de hacerse cargo de las circunstancias y recuperar su sentido inmanente, en función del interés primordial de la vida en su desarrollo intencional. La vida humana es constitutivamente un apetito de racionalidad, afán de saber y de comprender, como el único medio o elemento en que puede reproducirse y potenciarse hacia más y mejor vida. Y la razón, con anterioridad a sus distintos usos específicos, no es más que esclarecimiento, ilustración (*Aufklärung*), en el sentido más riguroso del término, que no es lustre y ornato, sino cultura vital, capaz de poner en forma a la vida, en plenitud de sus potencias y posesión de sí misma. Obviamente, esta razón germinal es ya un producto social: se ha educado y desarrollado en la experiencia común y en el medio de la palabra. Es hija de la ciudad y a ella ha de revertir sus creaciones. Con gran acierto la llamó Kant *sensus communis*, por el que pertenecemos a la comunidad de los hombres:

la idea de un sentido que *es común a todos*, de un juicio, que en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana¹⁵.

Razón que nunca está consumada, como si fuese la conquista de una cultura o de una época, sino en trance conti-

¹⁵ *Kritik der Urteilskraft*, pr. 40

nuo de realización, a lo largo de la historia y al filo de nuestras experiencias concretas, de nuestras vicisitudes y luchas por mejorar, aquí y ahora, la suerte de los hombres. Ahora bien, aun cuando esta razón es un patrimonio, que se hace en común, y en la que participa por derecho propio e inalienable todo hombre, en su desarrollo histórico específico según distintas áreas de interés, —el conocimiento científico, altamente especializado, la estimativa de valores, la acción técnica/instrumental o la realización práctica, el derecho, la ética o la política— ha sido cultivada por generaciones de expertos, que constituyen propiamente las fuerzas de la ilustración. Ni el sabio, ni el científico, ni el experto pueden erigirse como detentadores, en solitario y en exclusiva, de la razón. Su tarea es más bien la de asistir y fortalecer el sano sentido común humano, que está depositado, como primicia y exigencia, en el corazón de todo hombre

3.1.

De ahí la responsabilidad de la inteligencia ante el tribunal de la vida. Formalmente hablando, la responsabilidad está en función de la autonomía del agente y de su intencionalidad. Es responsable de sus actos quien tiene conciencia intencional de los mismos y capacidad para llevarlos a cabo. Como ha probado J.M. Fischer, la responsabilidad puede definirse en función de la responsividad a razones (*reasons-responsiveness*) de los agentes¹⁶, esto es, a su

¹⁶ "Responsiveness and moral responsibility", en Ferdinand Schoeman (ed.), *Responsibility, Character and the Emotions, New Essays in moral psychology*. Cambridge University Press, 1988, especialmente págs 82 a 90.

capacidad para hacerse cargo de motivaciones e intenciones. La conexión, de mayor o menor fuerza coherencial, entre las intenciones que están en juego, la elección y la acción determina el criterio intrínseco de responsabilidad¹⁷. Se ha de responder de algo hasta donde alcanza nuestro poder sobre ello y lo abarca intencionalmente nuestro saber. Si, pues, toda responsabilidad está en razón directa al saber/poder, esto es, en conformidad con la amplitud del conocimiento y la capacidad en él fundada de promover y dirigir determinadas acciones, puede inferirse con todo derecho que a las fuerzas de la ciencia y cultura les incumbe una gran responsabilidad social. Este es el sentido del nuevo "poder espiritual", basado en la autonomía de la razón, crítica y emancipadora, que viene a ser, a lo largo de la edad moderna, la alternativa ilustrada al poder eclesiástico. "Poder espiritual" porque concierne a las altas funciones directivas de la cultura, —el sistema de creencias, las costumbres sociales, los códigos de valor, las virtudes públicas— que ahora comienzan a secularizarse de modo progresivo e irreversible. Pero también porque se ejerce de modo espiritual, esto es, no despóticamente, sino mediante la educación y la orientación social. El signo democrático de la nueva cultura espiritual, abonada en el *sensus communis*, la aleja del antiguo saber oracular. Es ahora un saber fundado en la razón humana común, accesible a todos, público y abierto al intercambio de razones. De ahí que también su *status* político sea diferente en la época de la mayoría de edad de la razón. La

¹⁷ "Under circumstances in which there are sufficient reasons to the agent to do otherwise and the actual-sequence mechanism operates, three conditions must be satisfied: the agent must take reasons to be sufficient, choose in accordance with sufficient reasons, and act in accordance with the choice" (Ibidem, 86)

inteligencia no tiene por qué pretender ni ocupar el gobierno de la nación, conforme al modelo utópico platónico de los sabios guardianes. Su papel no es mandar, en sentido directo y propio, sino inspirar, orientar, dirigir. El lugar de la inteligencia en la *res publica* no es ni de sabio legislador ni de consejero áulico, aun cuando en ésta figura haya reinicido pertinazmente a lo largo de la historia, ni siquiera de tutor, sino de creador de opinión pública, o, en otros términos, de ilustración. Kant lo vincula expresamente con el “uso público” de la razón, que es aquel que hace el experto (*Gelehrter*), cuando en su condición de tal, y, por tanto, en la materia que es de su competencia, expone su pensamiento libremente, “ante el gran público *del mundo de los lectores*”¹⁸. Lo expone para el debate público con otros expertos, y a la vez, para la difusión de las luces en la sociedad civil. La publicidad es el espacio discursivo acerca de lo que interesa y concierne al interés público. Como ha señalado Ch. Taylor, “no es sólo la suma de nuestras opiniones individuales privadas, incluso donde estamos espontáneamente de acuerdo, sino que es algo elaborado en el debate y la discusión y reconocido por todos como algo sostenido en común”¹⁹. Este régimen abierto de las opiniones en un proceso de comunicación incesante es el signo inequívoco de la nueva cultura democrática. Publicidad de las opiniones, de las acciones y resoluciones que conciernen al interés de todos, y hasta de los mismos actos del gobierno, que de no ser públicos y susceptibles de debate, quedan exentos, según

¹⁸ *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*, Ed. de A. Maestre, Madrid, Tecnos, 1988, pág. 12.

¹⁹ *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997, pág. 284.

Kant, de la legitimidad jurídica de ejercicio. Este es el nuevo lugar y la función educadora de la inteligencia en la ciudad democrática. Aun cuando el romanticismo, llevado de su culto a los héroes, exageró la función del intelectual, invistiéndolo de tareas extraordinarias como profeta y conductor de su pueblo, en simbiosis espiritual con él, lo que ha prevalecido, sin embargo, históricamente, es la imagen ilustrada de una inteligencia paciente y militante, comprometida con su circunstancia social, a la que ilustra y reforma en la medida de sus posibilidades.

3. 2.

Ahora bien, la responsabilidad no tiene sólo el sentido meramente formal de responder *de* algo, en cuanto ser autónomo consciente de las propias opiniones y acciones. Sobre esta acepción formal, cabe un sentido sustantivo de responsabilidad, en cuanto respuesta *a* otro, *por* algo que ha de llevarse a cabo. Como advierte P. Laín,

no es un azar que en todos los idiomas cultos se hallen en mutua conexión etimológica y semántica la responsabilidad y la respuesta, la adhesión física y moral de una persona a sus actos y la acción de responder a la pregunta del otro. El verbo latino *respondere* expresa la acción recíproca de *spondere*, empeñarse, obligarse a, o prometer.²⁰

La responsabilidad es también responsividad a una interpelación que llega del otro con el apremio de que sea satisfecha. Esta demanda del otro viene, por lo demás, a anclarse en la tarea concreta, que ha de llevarse a cabo. Es algo que

²⁰ *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Revista de Occidente, 1968, II, 123.

requiere el otro en función de lo que le es debido, por la exigencia objetiva de la cosa o tarea que ha de ser hecha. Hans Jonas ha acentuado especialmente la necesidad de este anclaje en la cosa misma, de que hay que cuidarse.

“En la responsabilidad —piensa Jonas— lo primario es el deber-ser de la cosa, puesto que el objeto último de la responsabilidad, más allá del objeto directo —es decir, de la cosa propiamente dicha—, es la salvaguardia de las relaciones de fidelidad en general, sobre las que descansa la sociedad y la convivencia de los hombres: y eso es un bien sustantivo que obliga de por sí²¹.

No se trata sólo de la responsabilidad contractual, derivada de un pacto o encomienda concreta, sino también y fundamentalmente de la responsabilidad natural, que puede convertirse en moral, tal la del padre con respecto a sus hijos, al asumir libremente un vínculo ontológico de naturaleza. Por su parte, Pedro Laín ha insistido sobre todo en la dimensión intersubjetiva del requerimiento del otro, como fuente de la responsabilidad. Este requerimiento es ya una apelación moral pues me lo dirige un ser racional, finito y vulnerable, necesitado, que reclama de mi cuidado y solicitud. El fundamento de la demanda reposa en un vínculo de humanidad. Se diría que el sentimiento de responsabilidad, con anterioridad a toda encomienda determinada, lo es con el otro, por ser otro yo, semejante a mí, (alteridad) y, a la vez, otro que yo (otredad), un yo personal, que me llama y reclama desde la pertenencia a un destino humano común. Sólo de esta implícita o expresa presencia del otro interpelante, depende que mi respuesta a su demanda adquiera

²¹ *Das Prinzip Verantwortung*, op. cit., 179; trad, esp., 167-8

un carácter moral, positivo o negativo, según mi compromiso activo a su requerimiento o bien mi salida evasiva respectivamente. No hay responsabilidad sin esta dimensión, siempre de trasfondo, instante y apelante del otro sobre mí. Ante el otro tengo que rendir cuentas. Responder de mis actos es una forma, positiva o negativa según los casos, de responderle y comprometerme con él. Pero, además, toda respuesta tiene un sobre qué. Le respondo sobre algo que me ha sido solicitado o encomendado, explícita o tácitamente, por él. Se es responsable ante el otro por algo que está a nuestro cargo o cuidado, y que a él le concierne vitalmente. Toda encomienda supone una confianza del otro en mí, en el sentido de que puede contar conmigo y descansar en mi capacidad. Como ha escrito P. Laín,

Respondiendo a la presencia expresiva del otro —al verbo, al logos de su ser; toda responsabilidad que no responde a una palabra es, como dice Buber, una metáfora moral—, yo respondo *ante él*, respondo *de él*, y respondo *de mí*. Respondo ante él de que mi expresión es verdadera, de que yo estoy detrás de aquello que para responderle algo o digo; a su presencia recíproco con mi presencia. No quedo ahí. Ante una instancia que a los dos nos rebasa, respondo de él, porque mi respuesta va a determinar en alguna medida el curso posterior de su existencia. Y ante esa misma instancia suprema —Dios suelen llamarla los hombres— respondo de mí porque el hecho mismo de responder y lo que mi respuesta diga tienen parte, grande o pequeña, en la configuración moral de mi propia vida²².

La mención de Dios en las últimas líneas de esta cita introduce en el tema de la reciprocidad ética, en cuanto con-

²² *Teoría y realidad del otro*, op. cit., II, 124.

géneros, una dimensión metafísica, con alcance religioso. Nada menos que Dios mismo, una instancia absoluta e infinita, se vuelve testigo y garante de mi responsabilidad por el otro, como si por Él mismo me hubiera sido encomendada. Ya no se trata, sin más, de una comunidad de naturaleza sino de una vocación de fraternidad o solidaridad, que va más allá de los vínculos naturales. Pero ha sido Emmanuel Levinas quien inspirado por la fe judaica en la Trascendencia, ha llevado a cabo una fenomenología de la relación con el otro, que pone de manifiesto la profundidad ética y religiosa, a un tiempo, de este vínculo de otredad, que escapa a toda fundamentación en la subjetividad autónoma del *solus ipse*, o dicho en términos levinasianos, en la ontología del Mismo. El otro, presente en su rostro sensible, es la epifanía de la Trascendencia, el absolutamente Otro, que aborda al Mismo desde un afuera radical (exterioridad) y lo quebranta en su cerrada autosuficiencia:

El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro, en que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede ser común y cuyas virtualidades se inscriben en nuestra *naturaleza* y que desarrollamos también por nuestra existencia²³

El rostro del otro, a diferencia de la mera fachada objetiva, es la expresión de una profundidad inquietante en su radical alteridad. Se trata de una diferencia absoluta, incommensurable bajo ningún rótulo conceptual genérico. El ros-

²³ *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, pág. 168; trad. esp. *Totalidad e infinito, Ensayo sobre la exterioridad* (1971), Salamanca, Sígueme, 1999, pág. 208.

tro del otro me habla; en él se revela la palabra ética original, la palabra infinita, que pone en cuestión las pretensiones egoicas del goce y del poder propios:

La presencia de un ser, que no entra en la esfera del Mismo, presencia que lo desborda, fija su “jerarquía” de infinito. Este desbordamiento se distingue de la imagen del líquido desbordando el vaso porque esta presencia desbordante se efectúa como una posición *de cara* al Mismo. La oposición de cara, la oposición por excelencia, sólo es posible como juicio moral. Este movimiento parte del Otro. La idea de lo Infinito, infinitamente más contenida en lo menos, se produce concretamente en la modalidad de una relación con el rostro. Y sólo la idea de infinito mantiene la exterioridad del Otro con referencia al Mismo, a pesar de esta relación.²⁴

El rostro del otro, según Levinas, guarda “la *expresión original*”, la primera palabra, la que funda el discurso originario, que no es el apofántico del ser objetivo, sino el insurgente de la significación. Esta primera palabra es un imperativo: “no matarás”.²⁵ Esta palabra del otro se opone al Mismo con una resistencia sin violencia, —la resistencia ética—, que, al par que lo contiene en su poder, le urge y apremia al cuidado de lo otro del Mismo. La apelación del otro, en la expresión/palabra de su rostro, constituye para Levinas la experiencia moral originaria. Pero al quebrantar la autosuficiencia del Mismo, no violenta ni limita su libertad, sino que más bien la despierta y orienta en la dirección de una respuesta. La apelación del otro funda así mi libertad en cuanto responsabilidad. “Pero esta acción sobre mi liber-

²⁴ *Ibidem*, 169-170; trad. esp., 209.

²⁵ *Ibidem*, 173; trad. esp. 212.

tad pone precisamente fin a la violencia y a la contingencia y, en este sentido, instaura la Razón²⁶. De ahí que el nuevo espacio que se franquea sea real y verdaderamente un espacio social. Hay que descartar por ello el malentendido de que el encuentro con el otro acontece en el marco privado e interiorista de la relación yo/tu. La infinitud que se abre en el rostro del otro trasciende al tu concreto, determinado; remite más allá de él, a un tercero, a cualquier otro hombre, a la humanidad:

Todo lo que sucede entre nosotros concierne a todo el mundo, el rostro que lo mira se coloca en el pleno día del orden público, aun si me separo de él al buscar con el interlocutor la complicidad de una relación privada y una clandestinidad. El lenguaje, como presencia del rostro, no invita a la complicidad con el ser preferido, al yo/tu suficiente y que se olvida del universo; se niega en su franqueza a la clandestinidad del amor en el que pierde su franqueza y su sentido y se torna risa o arrullo. El tercero me mira en los ojos de otro: el lenguaje es justicia(...). La epifanía del rostro como rostro introduce la humanidad²⁷

En el recibimiento del rostro del otro se funda una responsabilidad de sentido universal: abre así a un espacio público donde es preciso realizar la justicia, como la encomienda adecuada a la infinitud de la interpelación. En suma: sobre una u otra base, ya sea la metafísica de compartir un mismo destino o bien la ético/religiosa de participar en una vocación de Trascendencia, por ambas vías, digo, la apelación del otro, bien sea como reciprocidad racional o como

²⁶ *Ibidem*, 178; trad. esp. 217.

²⁷ *Ibidem*, 188; trad. esp. 226.

fraternidad humana respectivamente, revela un vínculo ético universal. Sobre cualquiera de estas bases, y trasponiendo de nuevo analógicamente el argumento al orden social, hay que suponer una encomienda, expresa o tácita, de cuidar de la vida intencional en su conjunto, en la que se basa, en última instancia, la responsabilidad moral de la inteligencia. Sobre la base del pacto social constituyente, se funda este otro pacto tácito, no escrito, pero inviolable, entre las fuerzas de la cultura y la ciudad democrática, pues la encomienda de cuidar especialmente del cultivo de los intereses de la razón —el servicio de la inteligencia, por así decirlo— obliga por su especial trascendencia, más que ninguna otra función, a revertirla públicamente en utilidad social y en fortalecimiento de la convivencia democrática

3.3.

Conviene reparar ahora en una nueva dimensión del problema. Este servicio de la inteligencia se ejerce en la realidad y sobre la realidad. El imperativo de atenerse a la realidad, de respetarla y contar con ella, aun cuando sea para cambiarla, es el específico de la función intelectual. No hay inteligencia posible sin sentido de la realidad. En el conocimiento, se trata de discriminar lo verdadero de lo falso, esto es, lo que realmente existe, de lo que es y en cuanto es, frente a lo que no es; en la valoración, de encontrar el fundamento real de lo digno de ser estimado; en la acción técnica, de un saber/hacer de transformación, conforme a la estructura legal de las cosas; en la acción moral de realizar valores, que han de poder inscribirse en el curso real del mundo. Sin contar con la realidad, como su fuerza

gravitatoria, la inteligencia humana se vuelve literalmente loca e in-sensata. La lucidez de la inteligencia es el sentido de la realidad, pues la distinción entre lo real y lo irreal es la base de cualquier otra discriminación práctica o valorativa. El primado de la realidad, el respeto a la ley de las cosas, es el imperativo primordial de la inteligencia. Su fidelidad a la vida le obliga, a causa de la vida misma, de su viabilidad y progresión, incluso de su misma libertad y dignidad, a estar-en-realidad y hacerse cargo de ella. La encomienda que se hace a las fuerzas de la inteligencia es velar por la frontera de la realidad frente a la ficción o la quimera. Su modo de cuidar por el todo social es atenerse al poder de la realidad, como fundamento sustante y nutricio de toda vida. De ahí que la mayor irresponsabilidad de la inteligencia sea la pérdida de gravedad existencial por desarraigo de la realidad. Pero esto significa que la razón no es solo responsable *ante* el otro sino también *ante* la realidad. No se trata de un doble tribunal ante el que tuviera que rendir cuentas. La instancia instante e interpelante es la social, de donde procede la encomienda. Es ante el otro, a través de las instituciones que representen la comunidad social, donde la responsabilidad tiene que justificarse. Pero sus alegaciones han de buscar fundamento en el principio de realidad, pues el cultivo de los intereses de la razón exige que su sistema de creencias, sus códigos de valor, sus programas de acción, sus proyectos de dominio técnico, sus esfuerzos en pro del entendimiento recíproco, sepan mediarse con el factor de realidad. La responsabilidad es también responsividad, en un segundo sentido, en cuanto respuesta apropiada a lo que demanda la realidad. Ser responsable en la realidad obliga, en consecuencia, tanto a afrontar los desafíos reales como a cargar con las consecuencias efectivas de nuestros actos.

Ya Max Weber distinguió entre una ética de la convicción (*Gesinnungsethik*), que se atiene al puro imperativo del deber y quiere aplicarlo sin más contemplaciones ni mediaciones, y la ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*), que tiene en cuenta los efectos o el alcance real de la acción. Se trata de dos máximas o dos estilos de máximas “irremediamente opuestos”²⁸, pues llevados al límite engendran actitudes contrarias incompatibles, aun cuando hay que ver más bien esta oposición como una tensión inmanente al mundo moral, en la que es preciso arbitrar mediaciones incesantes de complementariedad.²⁹ Pretendía con ello Weber trazar una frontera entre la ética absoluta, que en la pura incondicionalidad del imperativo, se siente excusada de preguntarse por las consecuencias reales del acto, y la ética política o de la política, más pragmática y avisada, más atenta a la situación concreta y al juego de las fuerzas concurrentes, en una palabra, más responsable, pues ha de preocuparse del futuro. “En último término, —concluye Weber— no hay más que dos pecados mortales en la política: la ausencia de finalidades objetivas y la falta de responsabilidad, que frecuentemente, aunque no siempre, coincide con aquélla”³⁰. ¿Lo son también de la ética?. Hasta ahora, la ética podía centrarse exclusivamente en la cualidad moral del acto y desentenderse de las consecuencias, pues éstas parecían prácticamente irrelevantes. Hoy, sin embargo, no. En la época de la tecnociencia, adquiere por primera vez “relevancia éti-

²⁸ “La política como vocación”, en *El político y el científico*, Madrid, Alianza editorial, 1998, pág. 164.

²⁹ *Ibidem*, 177.

³⁰ *Ibidem*, 156.

ca”, como ha mostrado Jonas, la necesidad de calcular las consecuencias de nuestras acciones, por su grave incidencia en la entera biosfera y en la continuidad de la vida humana sobre la tierra: “Todo ello coloca la responsabilidad en el centro de la ética, dentro de unos horizontes espacio-temporales proporcionados a los actos³¹. A partir de ahora, una ética que no afronte este problema será una ética irresponsable:

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 desastre³²

Así comienza Hans Jonas su obra de madurez, *El principio de responsabilidad* (1988), con que se enfrenta lúcidamente a las éticas utópicas del progreso indefinido. En varias ocasiones me he referido a lo largo de estas páginas, casi como hilo conductor de mis reflexiones, a la crisis de la civilización tecnológica, que a su vez, se ha traducido en un profundo malestar de nuestra cultura. Paradójicamente, esta crisis se ha debido, como ha señalado el mismo Jonas, a su propio éxito económico y biológico, que ha potenciado la productividad en medida incalculable y aumentado la población mundial hasta límites que hacen temer por el futuro de la totalidad de la biosfera. La agresividad de nuestra civilización ha puesto de manifiesto, por vez primera, la vulnerabilidad de la naturaleza, que hasta ahora se vivía como

³¹ *Das Prinzip Verantwortung*, op. cit., 9 ;trad, esp., 17.

³² *Ibidem*,7; trad. esp., 15.

una fuente de vida inexhausta, y de la que ahora tenemos que cuidarnos como de un ser menesteroso. Igualmente, ha revelado la fragilidad del saber humano, que apenas encuentra hoy medidas para la amplitud de su poder. Y todo esto ocurre en un proceso de autonomización de la tecnociencia con el aire de un destino histórico, según Heidegger, que acontece por encima y más allá de nuestros cálculos y programas. En tonos menos dramáticos pero no menos constrictivos, se ha referido Jonas a este hecho decisivo:

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. Lo que ahora se ha vuelto necesario, si la catástrofe no le pone freno antes, es el poder sobre el poder, la superación de la impotencia frente a la auto alimentada coacción del poder a ejercerlo progresivamente³³

Ahora bien, este *poder sobre el poder*, esta necesaria autolimitación de nuestro poder tecnológico en vista de sus consecuencias negativas sobre el todo de la biosfera y la vida humana misma, sólo puede venir de un nuevo imperativo ético, muy distinto a todos los anteriores. Concibe Jonas una ética madura de la responsabilidad, firmemente anclada en la realidad, para poder afrontar los desafíos del presente. Se trata de un nuevo imperativo, material o sustancial, que no atienda a la forma interna del imperativo, cuanto al contenido material de su determinación, a lo que reclama o demanda de suyo ser hecho, en oposición al categorico kantiano, que en su puro formalismo no era capaz de dar

³³ *Ibidem*, 253-4; trad. esp., 235.

cuentas de las situaciones y coyunturas reales en que se ejerce la obligación moral. Por otra parte, el mismo concepto kantiano de autonomía, como una obligación o deber de pura razón, origina en Kant una ruptura metodológica, sin precedentes, con el orden sustantivo de lo real y con la voluntad real de bienes, a la que se juzga y desdeña por heterónoma. Pero en tal caso es imposible fundar una responsabilidad que me liga precisamente al otro y a lo otro, anclada en lo real objetivo y teniendo en cuenta la distensión temporal de nuestros actos.

Ciertamente se es responsable ahora, por nuestra actuación presente, pero con vistas a lo que luego ha de venir como consecuencia previsible de nuestras acciones. La responsabilidad se extiende a cuanto alcanza a mi poder, a cuanto depende en su ser de mi poder de causación, y, habiendo sido confiado a mi cuidado, se ha vuelto vulnerable por tratarse de un bien necesario, cuya viabilidad y continuidad pone en cuestión la desmesura de mi propio poder. Conforme a este planteamiento el concepto de responsabilidad moral experimenta un alargamiento ontológico. No es sólo responsabilidad por el otro y por las cosas, que el otro me demanda, sino responsabilidad por todo lo otro, por lo que encierra ya en sí una pretensión de valor y está necesitado, por su vulnerabilidad, de que se haga cargo de ello el poder de nuestra voluntad. “Responsabilidad es el cuidado, reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en preocupación”³⁴. El ejemplo por antonomasia es para H. Jonas la responsabilidad paternal por los hijos, que no es meramente natural,

³⁴ *Ibidem*, 391; trad. esp., 357.

puesto que está asumida y prolongada como un acto de libertad. Esta relación asimétrica del padre o la madre por el cuidado de su prole es el analogado *princeps* de cualquier otra responsabilidad. “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”³⁵. Es la paterna una responsabilidad caracterizada por la totalidad del objeto del cuidado, pues “abarca todos los aspectos, desde la existencia hasta los intereses más elevados”—; la continuidad en el tiempo, ya que “no se puede suspender su ejercicio”, y la orientación hacia el futuro, que trasciende su presente inmediato, para posibilitar que el otro llegue a ser responsable de sí mismo. Y, después de la paterna, la más relevante es para Jonas, la responsabilidad política, con la que encuentra una estrecha y profunda afinidad, (salvo en el carácter asimétrico de la relación paterno/filial), lo que viene a demostrar, conforme, por lo demás, con la advertencia de Weber, que la ética de la responsabilidad es fundamentalmente una ética política.

Me interesa subrayar ahora cómo ambas éticas de la responsabilidad, la de Levinas y la de H. Jonas, pese a partir de supuestos radicalmente distintos, implican una ruptura con el imperativo categórico kantiano o con el mero humanismo. En Levinas, por el carácter intrínsecamente trascendente de la expresión del rostro del Otro, que pone en cuestión la autarquía y autonomía del yo. Su apelación “no viene de nuestro fondo *a priori* y, por ello es la experiencia por exce-

³⁵ *Ibidem*, 185; trad. esp., 173.

lencia”³⁶. Experiencia original como encuentro con lo absolutamente Otro, cuya presencia no depende de condiciones algunas que pudiera poner la subjetividad, ni siquiera de la forma lógica para universalizar las máximas de su acción, sino de una irrupción en el yo autosuficiente de la exterioridad radical a él, que lo aborda y desborda, lo juzga y abre, a partir de un movimiento que procede exclusivamente de su iniciativa. Cualquier otra relación con el otro, por inducción o por construcción *a priori*, a partir de la mónada subjetiva, haría de él un reflejo del Mismo, y la subjetividad no podría traspasar por sí misma el espejo de su conciencia.” La idea del infinito sobrepasa mis poderes” —precisa Levinas—. Rompe la clausura del yo, a la par que lo limita. Lo mantiene abierto “en el deseo metafísico de lo absolutamente Otro” como está abierta y sangrante una herida. La llamada del Otro no es deducible ni construible a partir del yo, sino su experiencia ética originaria. Por motivos diversos, pero que tienen que ver también con la forma lógica y la autonomía del imperativo kantiano, se opone Jonas a ver en él un fundamento de la responsabilidad por el otro y lo otro. Desde el imperativo categórico kantiano, que es formal e instantáneo, pues sólo atiende al carácter no contradictorio de una legislación de la razón, sin tomar en consideración ni las consecuencias de la acción ni al horizonte del tiempo, sería imposible fundar una ética de la responsabilidad, pues ésta concierne esencialmente al futuro. La inversión que lleva a cabo Jonas del presupuesto formal kantiano es realmente decisiva, realiza un antigiro copernicano, arrojando incluso el reproche de comprometer la autonomía del hombre:

³⁶ *Totalité et infini*, op. cit., 170; trad. esp., 209.

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 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 acción³⁷.

4.- Una ética de la responsabilidad ante el futuro

Para entender mejor el alcance real de la propuesta jonasiana, sería conveniente contrastarla sumariamente con otras éticas contemporáneas de la responsabilidad ante el futuro, radicalmente opuestas entre sí. Me refiero a la ética marxista de la revolución, con la que polemiza Jonas, y a la ética neorromántica de la serenidad, defendida por Heidegger, con quien ha mantenido un discipulado rebelde.

4.1.

Me refería antes a los “pecados mortales de la política”, según Weber. Si cabe hablar de “un pecado capital de la ética”, por utilizar ahora la expresión gemela jonasiana, es el maximalista y absolutista “o todo o nada”,³⁸ que ha forzado los caminos de la utopía aun a costa del extravío y la violencia. A este pecado no ha sido ajeno el mismo exceso que genera la técnica. En este sentido, ha podido hablar Jonas de “un rasgo utópico” o “un potencial casi escatológico”³⁹

³⁷ *Das Prinzip Verantwortung*, 162; trad. esp. 153.

³⁸ *Ibidem*, 325; trad. esp., 298.

³⁹ *Ibidem*, 31 y 54-55; trad. esp., 36 y 55-56.

de la tecnociencia, que aporta un dinamismo indefinido, un “infinito impulso hacia delante”, con una tendencia a trascenderse en sus propias creaciones. No es, pues, extraño que el mito de Prometeo, con el robo sagrado a los dioses, que ha abierto la entera constelación simbólica del progreso, se remate hoy, en la pretensión del nuevo Prometeo desencadenado de liberarse de la muerte misma. Muy a menudo este potencial de progreso ha entrado en alianza con planteamientos emancipatorios éticos y políticos, que se proponían la realización en la tierra definitivamente del *regnum hominis*. A lo largo de su historia, la razón práctica ha estado tentada por el espíritu de la utopía, y, alimentada por el deseo, a instancias de la imaginación, se ha dejado seducir por el espejismo de lo ideal absoluto, lo que es de ningún tiempo y lugar, pero la impaciencia lo exige todo entero, aquí y ahora.

El marxismo es, según Jonas, el mejor exponente de una “ética escatológica secularizada”, orientada hacia el futuro, pero un futuro integral, donde la humanidad podría brillar con el genuino rostro del hombre. En él concurren dos orientaciones utópicas de distinto origen; de un lado, es el heredero moderno de la utopía baconiana de hacer del hombre, mediante el conocimiento y la industria, señor de la naturaleza; y del otro, se alimenta de los ideales quiliásticos-milenaristas de realizar en el mundo la justicia integral, instaurando una sociedad sin clases. Se trataba, pues, de superar todo régimen de servidumbre, ya sea a la naturaleza o al hombre, que había dominado en la prehistoria de la humanidad, superando la doble necesidad, física y política y alumbrando definitivamente la historia verdaderamente humana. “Por primera vez aparece aquí en el panorama ético

la *responsabilidad por el futuro histórico bajo el signo del dinamismo*, como algo dotado de inteligibilidad racional”⁴⁰. 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. Pero incluso la voluntad revolucionaria, fruto de la toma de conciencia de la miseria del presente, no era un factor decisionista irracional, pues, al cabo, tal voluntad tomaba su fuerza de la conciencia de la necesidad histórica. Libertad emancipatoria y necesidad racional de la historia coincidían en el comienzo de la historia humana. Sobre esta base podía creer el marxismo haber superado definitivamente la utopía por la revolución, pues estaba en trance de realizarla, o mantener que ya había desaparecido el deber ser abstracto, ya que el sentido ideal estaba inscrito realmente en el poder ser del curso real del mundo. Tecnociencia y humanismo podían celebrar así en el marxismo sus nupcias definitivas. El progreso científico/técnico y la conciencia ilustrada emancipatoria se convertían en los acólitos de la revolución. Faltaban unas gotas de religión, y se las brindó el profetismo

⁴⁰ *Ibidem*, 229; trad. esp., 211.

judío, con su agria denuncia de lo caduco/existente y la esperanza escatológica en una consumación definitiva. No es, pues, extraño, que esta mezcla explosiva, esto es, revolucionaria, de ciencia y ética, ilustración y revolución, fuera realmente vivida como una religión laica, en una conciencia desengañada de la religiosidad tradicional, donde sólo veía una fuente de alienación y servidumbre política.

Pese a su rechazo y a su enojo científicista contra el socialismo utópico, el marxismo no dejaba de traslucir que la utopía era su secreto, pues sólo podía acabar con ella mediante su realización. De ahí que según se fueron haciendo más laberínticos y tortuosos los caminos de la historia y la incipiente realización del gran proyecto revolucionario cosechara sus primeras frustraciones, se hiciera más perentorio apelar al espíritu de la utopía, como el impulso originario del marxismo. Tal es el caso de *El principio esperanza* de E. Bloch contra el que escribe H. Jonas su *Principio de responsabilidad*. La representación apoteósica del grandioso final, que le espera a la historia humana, cifrado en la reconciliación de la naturaleza y la historia, no puede ocultar el aliento utópico/escatológico que la anima. La creencia en que la tecnociencia y la moral emancipatoria podían hermanarse y trabajar de consuno en el advenimiento del nuevo reino del hombre es una inequívoca muestra de la herencia ilustrada en Marx, y constituye uno de los talones de Aquiles de su pensamiento. Creía que el progreso técnico era el aliado natural de la revolución política de modo que el desarrollo de las fuerzas productivas, vinculado con la tecnociencia, generaba de suyo las condiciones sociales necesarias para ello, —nuevos conflictos interiores a las relaciones de producción capitalista, que acabarían ocasionan-

do su quiebra definitiva. Libres ya de la perversa orientación utilitaria del capitalismo, el desarrollo tecnológico comenzaría a producir, bajo el régimen socialista de libertad, sus verdaderos frutos humanos. Como señala Jonas, la civilización técnico industrial era, pues, un supuesto necesario de la revolución marxista. Esta no era posible sin el estado de abundancia y de grandes recursos tecnológicos, promovido por la revolución industrial, esto es, sin un proceso de productividad creciente, como base para establecer la socialización progresiva de las relaciones humanas sobre una naturaleza sometida. Bajo la fórmula vaga pero de fuerte aliento retórico, de la “humanización de la naturaleza y la naturalización del hombre”, se anunciaba un paraíso a conquistar, al término de la revolución, donde reinaría el ocio creativo en un régimen de libertad, fuera del reino de la necesidad. Pero el ocio supone “abundancia disponible”, como objeta Jonas, y ésta sólo puede conquistarse al precio de una amplificación e intensificación del progreso tecnológico y la dirección política de la tecnocracia. La utopía de la humanización de la naturaleza no significa otra cosa que la exhaustiva colonización y hasta “reconstrucción” técnica de la naturaleza al servicio de un hombre plenamente naturalizado en sus potencias y exigencias, enteramente mundanizado, al margen de toda trascendencia posible:

Podemos, pues, afirmar que hasta hoy el marxismo —progresista desde el comienzo, nacido bajo el signo de la esperanza y no del principio del 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. 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 capitalismo⁴¹

Aun cuando añadiéramos a esta conclusión, “y también de un modo más justo”, en nada empece esta concesión a la tesis básica de la dependencia del marxismo de la revolución industrial, entronizada como una conquista definitiva, de la que sólo podían esperarse frutos ubérrimos para la humanidad. La fe marxista en el progreso tecnológico es tan ingenua y dogmática como la de la Ilustración o la del positivismo. El marxismo no llegó a sospechar siquiera la existencia del desafío tecnológico y la posibilidad de que el propio progreso científico-técnico generara factores de alienación, que comprometieran gravemente, al margen de las condiciones sociales, el ideal emancipatorio. La creencia en la identidad del *homo faber* con el *homo sapiens*, como ancestros del hombre nuevo, que había de surgir de la revolución, se mantuvo como una tesis esencial a su teoría.

En lo que concierne a nuestro tema, lo grave de la utopía no es sólo su propensión a la violencia revolucionaria⁴², fiel al lema absolutista del *fiat iustitia, pereat mundus* sino la irresponsabilidad práctica que supone vincular el crecimiento económico con la ética emancipatoria, progreso técnico material y perfección moral, como si fuesen, tal lo creía la Ilustración, dos aspectos indisociables de lo mismo. Pero sobre esta ingenuidad, campea la convicción utópica de que

⁴¹ *Ibidem*, 258-9; trad. esp., 239.

⁴² Véase en este punto el ensayo de Karl Popper “Utopía y violencia”, recogido en *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, Paidós, 1967, págs. 409-419.

la realidad puede dar de sí a la medida de nuestros sueños, y no impone límites ni restricción ni al poder de la técnica, que es de suyo ilimitado, ni a la dinámica, también infinita, del deseo. Guarda, pues, la técnica, un rasgo utópico, que se acelera bajo el impulso de las escatologías secularistas. El espíritu de la avidez ontológica desconoce, por principio, los límites. De ahí que la ontología dialéctica blochiana del “no ser todavía” consagre este potencial de desarrollo que encierra la realidad. “Tal cosa tiene como infraestructura ontológica el concepto de “tendencia-latencia”, según el cual S (todo sujeto) abraza un anhelo interno hacia su autorrealización”⁴³, cuya medida absoluta sólo conoce el espíritu de la utopía.

De signo radicalmente opuesto al progresismo utópico, es la ética heideggeriana de la serenidad. Heidegger ha atacado frontalmente los dos pilares del progresismo, el optimismo ilustrado y el progreso tecnológico, como dos aspectos que tienen sus raíces en la posición filosófica, con que inaugura Descartes la época moderna. Se trata de la nueva ontología del sujeto constituyente, surgida de una secularización de las funciones del fundamento ontoteológico del mundo, traspuestas ahora a la autoconciencia (*cogito*) humana, que se concibe a sí misma como soberana en su reino. El nuevo principio de autonomía consiste en la autodeterminación del sujeto moderno a no obligarse a nada más que a su propia obra, esto es, al sentido y al valor que él pueda instituir por sí mismo. En una palabra, es el humanismo, al que entiende Heidegger como una “Antropología moral-estética”⁴⁴ en tanto que hace del hombre la medida

⁴³ *Das Prinzip Verantwortung*, op. cit., 377; trad. esp., 343.

⁴⁴ *Die Zeit des Weltbildes*, en *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1963, pág. 86.

(*homo-mensura*) de todo valor y se dispone a establecer sobre este fundamento una nueva legislación universal. De esta metafísica de la subjetividad ha surgido la tecnociencia, como un nuevo destino epocal (*Geschick*) o una nueva configuración ontológica en la historia del ser. La técnica no es una mera acción instrumental, ni un programa de planificaciones y acciones con arreglo a un fin de dominio, sino toda una interpretación metafísica de la realidad. El pensamiento se concibe a sí mismo como un poder de representación y cálculo, que de todo puede dar cuenta al reducirlo metódicamente a relaciones de orden y medida, y la voluntad como la determinación de darse forma a sí misma y poner el mundo en forma, ajustándolo a la legislación práctica del nuevo soberano. 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/evaluatora 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 la individual o la 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. Frente a ello, la propuesta heideggeriana es promover una nueva actitud, capaz de sobreponerse a la técnica, por entender que ella "no es la única medida de una estancia del hombre en el mundo"⁴⁵. Se trata de relativizar la tecnociencia, despojándola de su pretensión de disponer de la verdad de todo lo real, y, a la vez, de superar la actitud antropocéntrica del humanismo, alumbrando un nuevo modo de estar en el mundo. 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

⁴⁵ "El final de la filosofía y la tarea del pensar", recogido en *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza editorial, 1966, pág. 137.

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. Como señala Heidegger, “la serenidad ante las cosas y la apertura al misterio se pertenecen conjuntamente”⁴⁶. Guarda, pues, inequívocamente una dimensión religiosa con su énfasis en la experiencia de lo sagrado, — lo indemne, “inmediable e in-apropiable”— como el único poder de salvación, que le queda al hombre, porque escapa precisamente a su disposición.

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 la religión, y sin capacidad para dialogar y mediarse en concreto con los grandes problemas de la era tecnológica, salvo la retirada en la “serenidad”. No es este el caso de H. Jonas, que pese al discipulado de Heidegger, ha sabido encontrar un nuevo camino, entre el utopismo escatológico y la renuncia. Como ha señalado Volpi, “el mérito

⁴⁶ *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1988, pág. 24.

to fundamental de Jonas es haber redefinido el objeto y la tarea de la ética de una manera que está a la altura de la tecnociencia, o dicho de otro modo, en haber enfocado la posibilidad de una macro-ética”⁴⁷. Y de una ética de nuevo cuño, de base ontológica y nearistotélica, que se distancia, no menos que la de Heidegger, de los planteamientos del mero humanismo. Aunque hay, sin duda, huellas heideggerianas en su obra, bien visibles en el fondo religioso que le subyace y en su reivindicación de lo sagrado, a veces en tonos muy explícitos:

La cuestión es si podemos tener una ética sin recuperar la categoría de lo sagrado, categoría que fue totalmente destruida por la ilustración científica; una ética que pueda poner freno a esas capacidades extremas que hoy poseemos y que nos sentimos casi obligados a aumentar⁴⁸

Pese a tales declaraciones, lo cierto es, con todo, que Jonas no renuncia a una ética racional, fundada en una visión metafísica del orden objetivo de los bienes, que reclaman ser preservados. Y, sobre esta base ontológica, cree poder hallar un límite ético a la tecnociencia, o, como dice muy gráficamente, “un poder sobre el poder”.

4.2.

Por lo demás, Jonas toma rigurosamente en cuenta el doble desafío contemporáneo, que como se ha dicho, no es sólo

⁴⁷ “Le paradigme perdu”, en Gilbert Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, pág. 167.

⁴⁸ *Das Prinzip Verantwortung*. op. cit., 57; trad. wsp., 58.

tecnológico, sino fundamentalmente nihilista, “ya sea bajo la forma del escepticismo o de un cinismo radical, o de una confusión o una desesperación completamente radicales. Si esto es verdad, —se pregunta Dewite— se plantea entonces la cuestión de las prioridades: ¿no será necesario confrontarse ante todo con el desafío nihilista para poder abordar el desafío tecnológico?”⁴⁹. En este sentido la ética de Jonas mantiene rigurosamente esta prioridad, y de ahí su orientación hacia una ética de base metafísica, que pueda reponer en toda su dignidad el concepto de bien en sí.

El planteamiento de Jonas va derechamente al fondo de la cuestión. Dada la relevancia ética del problema, en que está en juego la continuidad de la vida sobre la tierra, no basta para resolverlo con un simple cálculo utilitario. Este carecería de la fuerza moral vinculante necesaria para mover a la humanidad a tan drástica restricción de su poder, a costa incluso del propio bienestar, aparte de que tal cálculo podría extraviarse en su objetivo último, si se ponen en juego intereses más inmediatos a corto plazo. Pero, sobre todo, porque es preciso romper el cerco antropocéntrico de toda ética humanista precedente. Se requiere de un “interés moral” por la cosa misma que está en juego: la vida natural y la viabilidad de la especie humana:

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 ampliar el reconocimiento de fines en sí mismos más allá de

⁴⁹ “La réfutation du nihilisme”, en *Aux fondements d’une éthique contemporaine*, op. cit., 75.

la esfera humana e incorporar el concepto de bien humano al cuidado de ellos⁵⁰

Esto exige, en suma, volver a fundar la ética sobre una base metafísica. La responsabilidad ante lo real y por lo real mismo, fuerza a Jonas a restablecer la ecuación ontológica ser/bien/valor sobre la base de la metafísica teleológica de Aristóteles. La demanda se vuelve entonces objetiva. El bien es cuanto exige o reclama ser hecho en virtud de la exigencia interna de su propio ser:

Ninguna teoría de la voluntad o del apetito que defina el bien como aquello a lo que se aspira hace justicia a este fenómeno primordial del demandar. Como mera criatura de la voluntad, el bien carece de la autoridad que vincula a la voluntad. En vez de determinar él la elección de ella, está sujeto a ella, y unas veces es uno y otras veces es otro. Sólo su fundación en el ser lo coloca frente a la voluntad. El bien independiente demanda convertirse en fin⁵¹

Todo el intento de Jonas consiste en probar la existencia de estos bienes en sí, sobre los que recae la responsabilidad. No es posible recoger aquí la osada y hasta cierto punto problemática reconstrucción de una teleología de la naturaleza, que lleva a cabo Jonas a partir del *factum* de una subjetividad en el mundo, pro-positiva de fines, y en un momento en que la propia ciencia ha dejado de ser determinista. Se trata de recuperar el derecho de la subjetividad a entenderse a sí misma en su propia realidad y obrar, no como un

⁵⁰ *Das Prinzip Verantwortung*, op. cit., 29; trad. esp., 35.

⁵¹ *Ibidem*, 161; trad. esp., 152.

epifenómeno del mundo, sino como perteneciente a la entera economía de lo real.

Esa realidad —precisa Jonas— es tan objetiva en el mundo como las cosas corpóreas. Su realidad significa su eficiencia; esto es, su causalidad hacia dentro y hacia fuera; o sea, en el pensar, significa fuerza de autodeterminación del pensar; en el obrar, fuerza de determinación del cuerpo por el pensar. Mas con la determinación del cuerpo, que tiene su continuidad en la del mundo, también el papel objetivo de los fines subjetivos se halla inscrito en el tejido del acontecer y, en consecuencia, se crea en la naturaleza un espacio para tal dinamismo⁵²

Esto permite a Jonas recuperar la idea ontológica de la *natura naturans*, y reconciliar la tesis emergentista con la teleología de sentido aristotélico. Podría verse en este planteamiento metafísico una debilidad metodológica con respecto a la ética formal kantiana, pero no se advierte que sólo un planteamiento ontológico fuerte de esta naturaleza puede afrontar el desafío del nihilismo. Pero no es cuestión sólo de probar que hay también fines particulares y concretos en la naturaleza, y que la vida es, al menos, uno de ellos, sino de mostrar que la existencia de la finalidad misma es ya un valor en el ser. Desborda la dimensión de mero hecho particular para revelar una cualidad ontológica de suyo significativa en el orden del ser. “En la capacidad de tener en general fines podemos ver un bien-en-sí del cual es instintivamente seguro que es infinitamente superior a toda ausencia de fines en el ser”⁵³. Se trata de un axioma

⁵² *Ibidem*, 127; trad. esp., 120.

⁵³ *Ibidem*, 154; trad. esp., 146.

ontológico, fundado en una intuición racional (*Vernunftteinsicht*) acerca de lo que significa que se dé finalidad o conductas orientadas por el valor frente al puro no ser. En tal tipo de comportamiento resplandece un sentido y un valor internos al propio orden del ser. De modo que lo que es, en su empeño por serlo, en su apetito de autoconservación en lo que es, está verificando el axioma ontológico del valor o del bien de lo real. Dicho en términos de Jonas:

En la aspiración a la meta como tal (...) 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 sí⁵⁴

En esta autoafirmación originaria, en este sí del ser al ser, no hay que ver el nudo *factum* de la inercia, sino la corroboración o ratificación de una cualidad valiosa o de un bien, que persiste en la obra de sí. ¿Como este sí del ser llega a ser un sí ético, asumido libremente, del hombre al ser?. En otros términos, ¿cómo este bien en sí se convierte en un deber primario para el hombre de optar por el ser frente a la nada?. Es preciso reparar en que esta autoafirmación ontológica ha dejado de ser en el hombre un querer espontáneo e instintivo para volverse reflexivo, y, por ende, proble-

⁵⁴ *Ibidem*, 155; trad. esp., 147.

mático; que en y por la libertad humana, la misma teleología de la naturaleza puede entrar en crisis, y encontrar en ella su consumación en la obra del hombre o su quiebra definitiva. En fin, es preciso reconocer que la finalidad misma es un bien en sí, como lo es la propia idea del hombre como agente libre, pero que la realización de esta idea conlleva asumir en su obra el derecho intrínseco de los fines mismos de la naturaleza. La convicción reflexiva de esta doble demanda, de los fines de la naturaleza y de la propia libertad como un bien integral, motiva la conciencia del deber. “El hombre —escribe Jonas— ha de asumir en su querer ese sí e imponer a su poder el no al no ser”⁵⁵.

En tal caso el cuidado del ser por sí mismo, desde la vulnerabilidad en que lo ha expuesto la acción humana, queda transferido éticamente al cuidado responsable del hombre por el todo del ser:

Lo que está en juego toma la palabra. Lo siempre dado, lo aceptado como evidente, lo que nunca se pensó que hubiera de precisar nuestra acción —que hay hombres, que hay vida, que hay mundo— eso aparece súbitamente alumbrado por la luz tormentosa de los actos humanos. Precisamente a esa luz aparece el nuevo deber. Nacido del 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.⁵⁶

El nuevo imperativo consiste en un sí al ser. Un sí que implica desde los fines naturales valiosos por sí mismos hasta la misma autocapacidad propositiva de fines mediante li-

⁵⁵ *Ibidem*, 157; trad. esp., 149.

⁵⁶ *Ibidem*, 249; trad. esp., 230-231.

bertad. En suma, que debe haber vida, que debe haber hombre, que merece ser el hombre en función de la dignidad misma de su idea como agente libre racional. El nuevo imperativo categórico, verdaderamente incondicionado, “ordena *que* haya *hombres*, haciendo hincapié en igual medida en el *que* y en el *qué* del deber existir”⁵⁷. Como precisa muy certeramente Jonas, no se trata de que el hombre merezca ser en atención a lo que hasta hora ha conseguido realizar en su historia, lo que, aparte de fundar el deber en un hecho histórico, expondría el argumento a toda suerte de objeciones escépticas, sino en función de lo que implica la idea del hombre, esto es “mantener abierto el horizonte de la posibilidad”⁵⁸, —no cegar la innovación, la finalidad, la progresión de la conciencia—, “la posibilidad, intrínsecamente vinculante y siempre trascendente, como responsabilidad cósmica es lo que implica el deber de existencia”.⁵⁹

4.3.

Ahora bien, esta referencia al “horizonte de la posibilidad” es de una gran trascendencia. Se comprende así que el nuevo imperativo jonasiano lo recoja explícitamente: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra”⁶⁰. El calificativo de “auténtica” (*echt*) apunta indirectamente a las cuestiones relativas a la dignidad del hombre, que no estaban en el primer plano de consideración. A su

⁵⁷ *Ibidem* 91-92; trad. esp., 89.

⁵⁸ *Ibidem*, 250; trad. esp., 231.

⁵⁹ *Ibidem*, 186; trad. esp., 174.

⁶⁰ *Ibidem*, 36; trad. esp., 40.

modo, lo tiene en cuenta Jonas al referirse a la “idea ontológica” del hombre, esto es, al hombre en cuanto libertad y creatividad. “Sólo la idea del hombre, por cuanto nos dice por qué debe haber hombres, nos dice también cómo deben ser”⁶¹. Bien es verdad que Jonas no dilucida cuál sea la esencia del hombre, pero supone, al menos, su dignidad como esencia racional (*Vernunftwesen*), en lo que reside, kantianamente hablando, que el hombre ostente la dignidad de un fin en sí. Pero si es la dignidad del hombre la razón de que deba continuar una vida humana auténtica sobre la tierra, entonces el planteamiento jonasiano requiere ser completado kantianamente, pues el respeto a la dignidad exige tomar en consideración también aquellas condiciones de existencia, que hacen que la vida humana sea en efecto, una vida digna racional. Obviamente, no se puede ser responsable por estas concretas condiciones de existencia en relación a los hombres futuros, pues éstas escapan a nuestro poder, pero sí, a los hombres de hoy, de modo que se excluya el sacrificio del presente en aras a la responsabilidad del futuro, lo que ocurriría en una solución social darwiniana. Parece obvio que Jonas no se propone sustituir el radicalismo maximalista utópico, —*fiat iustitia, pereat mundus*—, por el radicalismo minimalista inverso del *fiat mundus, pereat iustitia*, dos fórmulas gemelas en su inversión de la misma pasión. Ni tampoco se le puede atribuir, en modo alguno, la idea de que cualquier medida sea justificable si conduce a garantizar el futuro de la humanidad sobre la tierra, lo que podría justificar como medio alguna fórmula de darwinismo social en el presente. Todo lo cual vuelve a abrir

⁶¹ *Ibidem*, 91; trad. esp., 88.

el flanco de las cuestiones, que conciernen directamente al ideal del progreso humano integral. Se comprende así la pregunta que a este propósito se formula Apel: “¿Es el principio de responsabilidad, que encierra una posible respuesta a la presente situación de crisis, incompatible con el principio esperanza, que estaba contenido en el punto de vista moral y socialmente emancipatorio en la idea de progreso de la modernidad?”⁶². La respuesta apeliana es negativa. Dejando al margen la crítica jonasiana, sin duda alguna correcta, al carácter formal del imperativo kantiano, (cuya fórmula ha sido corregida y reacuñada en la actualidad por obra de Habermas y Apel en una ética discursiva, que permita corregir el presupuesto monológico del kantismo por el nuevo paradigma dialógico o intersubjetivo), lo cierto es que el presupuesto kantiano del “reino de los fines” es ineliminable. No basta, como bien objeta Apel, con proclamar en abstracto el deber de responsabilidad con la vida humana en el futuro, sino que es preciso que “sean legitimadas las exigencias de derecho (*Rechts-Ansprüchen*), tanto las fácticas como las potenciales a la expectativa de tales exigencias, de todos los hombres, los que existen ahora y los que existan luego”⁶³, lo que presupone *el a priori* de una comunidad ideal de comunicación, como metanorma suprema de la moral. No se puede prescindir, por consiguiente del “principio de la universal reciprocidad de todos los hombres, en cuanto esencias racionales”, formando un todo. Y aun cuando sostenga Jonas que la responsabilidad no implica de suyo reciprocidad, como muestra el modelo privilegiado por él de la

⁶² *Discours und Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, pág. 182.

⁶³ *Ibidem*, 196.

paternidad, —que pertenece, por cierto, a la esfera natural instintiva— es, sin embargo, el modelo de la responsabilidad recíproca de unos por otros, en el todo concreto de la humanidad, el más adecuado para entender el imperativo moral mismo, y plantear a su luz las complejas relaciones de nuestro deber de humanidad con el próximo o con el lejano, en situaciones concretas de crisis.

Cuando hablo de progreso racional no me refiero tanto al progreso material o tecnológico cuanto al progreso moral, esto, a la promoción y extensión en la historia de la dignidad humana en las condiciones efectivas de existencia. Esto exige, sin duda, conseguir determinados niveles de bienestar material, como condición básica de más altas exigencias, pero en modo alguno se identifica con ello. Se trata de dos magnitudes distintas, —la material y la moral—, que a menudo confundieron los ilustrados y el marxismo histórico, pero que son completamente discernibles, de modo que, por ejemplo, un límite al desarrollo material puede, y en ocasiones, debe ser una exigencia moral en virtud del mantenimiento de la dignidad del hombre (Kant) o bien de la permanencia de la vida futura sobre la tierra (Jonas). Ya Kant enseñó que el dominio sobre la naturaleza debía estar sujeto, no al arbitrio del yo individual, sino al hombre en cuanto género (*Gattung*), esto es, a la totalidad de la comunidad de los hombres. Ahora bien, el género en Kant no es una categoría biológica, sino una idea moral, pues implica un ideal integral de la perfección humana, que sólo puede alcanzarse entre todos los hombres. El género es, piensa Kant, el fin de la historia y el sentido de la tierra, pues el fin, al que tiene que someterse la naturaleza, sólo puede estar determinado moralmente desde la idea del hombre como fin en sí, en su

dignidad y excelencia de agente racional, (ejercitándose en la comunidad de los hombres):

Sólo en el hombre, pero en este también en cuanto sujeto de moralidad, hay que encontrar la legislación incondicionada con respecto a los fines, la cual le hace a él solo capaz de ser un fin final (*ein Endzweck*), al que la naturaleza entera está teleológicamente ordenada⁶⁴

Deviene así la idea de “género” humano el fin de la creación, en el sentido en que toda relación con la naturaleza debe estar subordinada al mundo humano, como un reino incondicional de fines, capaz de instituir “el sentido de la tierra”. Fácilmente se advierte que resuena todavía, en el planteamiento kantiano, el acorde final del humanismo clásico que ve al hombre como señor de la creación. En este sentido, K. Marx completará la idea de género, como carácter de la razón humana, poniéndolo en relación con el todo de la realidad, cuyo cuidado está en manos del hombre:

El hombre es un ser genérico no sólo porque en la realidad y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también (...) porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser universal y por eso libre⁶⁵.

Dicho en otros términos, porque en su praxis puede orientarse y regirse por la idea de una totalidad, no ya humana,

⁶⁴ *Kritik der Urteilskraft*, pr. 84.

⁶⁵ *Manuscritos. Economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, pág. 110.

sino del todo del hombre con la naturaleza. “La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica —concluye Marx— es la vida que crea vida”⁶⁶. Ciertamente, el planteamiento marxiano estaba inmerso en la creencia ilustrada en un progreso conjunto de racionalidad técnica y racionalidad práctico/moral, que se ha mostrado completamente ilusorio, pero pese a ello, acertó a señalar la conexión necesaria en la praxis humana, por ser la actividad de un ser libre, que se sabe y se quiere universal, del interés por la totalidad de los hombres con el interés por el todo de la naturaleza. La actual crisis ecológica nos ha hecho más sensibles a la precariedad y vulnerabilidad de la tierra, nuestra única morada, y nos fuerza a cuidar de ella en su integridad, a la vez que a pensar el todo genérico humano en términos más concretos y vivientes, como el “amor al lejano”, según la certera expresión de Nietzsche, no sólo al prójimo o próximo, sino a las generaciones futuras, que han de asumir nuestra herencia. Pensar poniéndose en lugar de ellos, de los destinatarios de nuestro mundo, confiere a la idea de género humano su pleno perfil de humanidad.

No puede concluirse, por tanto, que la idea de progreso, entendido en el sentido emancipatorio, conduzca necesariamente a la utopía del crecimiento indefinido, como cree Jonas, al igual que tampoco, a la inversa, el progreso material en el orden del bienestar o de la utilidad, encaminen de suyo a un estadio de perfección humana, antes bien puede perjudicarlo o estorbarlo. Es preciso, por lo demás, no confundir, como suele hacerse, un ideal moral con una utopía, entre otras razones, porque una exigencia moral ha de ser

⁶⁶ *Ibidem*, 111.

posible en su realización, pero a la vez, nunca puede estar dada íntegramente en un estado fáctico, en razón del contenido infinito de su demanda. No se dejan realizar íntegramente, decía Kant de sus ideas regulativas, —los grandes ideales de la perfección moral—, pero guían y alumbran el camino de su realización en un movimiento asintótico. El ideal de la perfección humana, ya sea la propia o la ajena, al que Kant tomó entre los fines, que son a su vez deberes, esto es, que en función de su dignidad, “deben proponerse como fines”⁶⁷ es una de tales ideas regulativas de realización progresiva e indefinida. Creer en su realización histórica efectiva es un grave espejismo, creado por la impaciencia del deseo o por el apremio de la exigencia moral. Tales espejismos históricos acerca de la presencia en el tiempo del ideal moral son las utopías, que suelen acarrear perniciosos réditos, como la caída en el integrismo ético y el totalitarismo político. De ahí que se deba rechazar la utopía en función de la preservación de la dignidad y excelencia del mismo ideal moral que se quiere realizar, pero, sobre todo, en atención al rigor de nuestros conceptos ontológicos y morales. Muy a menudo las representaciones utópicas acaban afectando a nuestra percepción de la realidad y hasta a nuestras propias experiencias morales. Así, por ejemplo, la creencia utópica marxista en la existencia de un reino de la libertad más allá del reino de la necesidad distorsiona nuestro concepto de libertad hasta el punto de hacerlo irreconocible. Como ha mostrado Jonas

La libertad consiste y vive precisamente, al contrario, en continua confrontación con la necesidad(...). El apartamien-

⁶⁷ *Metaphysik der Sitten*, 385; trad. esp. en Madrid, Tecnos, 1989, pág. 236.

to del reino de la necesidad despoja a la libertad de su objeto; sin éste la libertad sería algo tan vano como una fuerza sin resistencia. Una libertad vacía —al igual que un poder vacío se anula a sí mismo y anula también el auténtico interés por la tarea que, pese a todo, ha emprendido (...) Al desaparecer la seriedad de la realidad, que es siempre también necesidad, se desvanecería asimismo la dignidad que se ofrece al hombre precisamente en relación con lo real-necesario⁶⁸

5.- La responsabilidad institucional de la inteligencia

5.1.

Volviendo a retomar el hilo principal del discurso, la responsabilidad de que aquí se habla, más allá de la esfera moral interna de cada conciencia, requiere una figura colectiva y pública de realización. Dicho en otros términos, el sujeto de esta responsabilidad por el futuro, no puede ser ya el individuo aislado, sino un sujeto colectivo político, con capacidad de tomas de decisión y de actuación concreta en este plano mundial. Y otro tanto cabe decir de la responsabilidad por el futuro de la dignidad del hombre o por la conquista y extensión de los derechos humanos, lo que exige la institucionalización de los movimientos de emancipación. Ahora bien, al privilegiar Jonas el modelo de la responsabilidad paterna, y proyectarlo analógicamente al orden de la política, surge necesariamente, como ha mostrado Volpi, una figura “despótica de poder” en la organización de la responsabilidad colectiva. Jonas cree a este respecto que los esta-

⁶⁸ *Das Prinzip Verantwortung*, op. cit. 364-5; trad, esp., 333-4

dos totalitarios de observancia socialista son más eficaces gestores de la escasez y la sobriedad que los estados democráticos, que han de atender y atemperar exigencias concretas de bienestar de la gente. “Detrás de esta reticencia —le reprocha Volpi— se oculta en realidad una duda radical en cuanto a la eficacia de una organización democrática de la responsabilidad”⁶⁹. A esta reticencia no es ajeno, por lo demás, su propio planteamiento moral, en que ha quedado marginado y desdibujado el sentido de la reciprocidad en el vínculo moral mismo. De ahí que, a partir de la necesaria complementariedad, aquí defendida, no exenta a veces de tensiones, entre el principio de responsabilidad y el principio de progreso racional, la configuración del sujeto colectivo se modifique radicalmente. Como ocurre en el orden individual, estará más capacitado para actuar responsablemente aquel sujeto que se haya formado en la disciplina de la reflexión y el autocontrol crítico de sus actuaciones. En términos políticos, y en contra del parecer de Jonas, creo que una democracia avanzada, participativa y comunicativa, está en mejores condiciones intelectuales y morales, que un régimen totalitario, para afrontar los desafíos del presente, gracias a su capacidad de autorregulación continua. La comunicación de ideas, el debate permanente y la movilización ciudadana son la garantía de esta autorregulación.

5.2.

A ello no puede ser en absoluto ajeno el “uso público” de la razón, al que ya se ha hecho referencia, como un pro-

⁶⁹ “Le paradigme perdu”, en *Aux fondements d’une éthique contemporaine*, op, cit., 177.

ceso continuo de Ilustración. Pero ésta es la función específica de científicos y humanistas, y hasta de las propias instituciones de enseñanza y cultura, entre ellas, la Universidad. Hay, pues, una responsabilidad social o colectiva, que no sólo está encarnada indivisamente en el macrosujeto político o en el Estado *pro toto*, sino participativamente, en todas sus instituciones, y muy especialmente en las del mundo de la cultura. Tal es el caso de la responsabilidad social de la Universidad. Es la propia institución, más que sus individuos aislados, la que esta llamada a jugar el papel de una élite intelectual y moral, orientadora y formadora en la responsabilidad de cara al futuro. La Universidad tiene que volver a ser, como en los tiempos más fecundos de su historia, un lugar de ilustración, y no sólo de mera formación técnico profesional. En su renombrada conferencia *Misión de la Universidad*, ponía Ortega especial énfasis en este punto:

De aquí la importancia histórica que tiene devolver a la Universidad su tarea central de *ilustración* del hombre, de enseñarle la plena cultura del tiempo, de descubrirle con claridad y precisión el gigantesco mundo del presente, donde tiene que encajarse su vida para ser auténtica⁷⁰

Ilustración vale aquí como cifra de un saber autorreflexivo y orientativo, frente al saber profesional de los especialistas y expertos. A esta tarea de la ilustración puede contribuir la ciencia cuando no se limita a aportar sus conocimientos altamente especializados, sino que los proyecta sobre el orden de su aplicación y utilidad social en el mundo de la vida; cuando enseña no sólo qué se sabe sino cómo se sabe,

⁷⁰ *Misión de la Universidad*, op. cit., en *Obras Completas*, IV, 344.

desde qué actitud y métodos surge la ciencia, y cuál es la moral específica de esta actitud. Como han mostrado Peirce y Dewey, entre otros, la ciencia misma requiere como condición de su existencia una moral específica, la moral de la ciencia, esto es, de la prueba y el debate, de la franqueza de los experimentos y la comunicación de los resultados, de la libre crítica y la publicidad, en suma, un juego de la verdad o de la objetividad, al que tienen que prestarse cuantos decidan participar en ella. E ilustración aportan también las ciencias sociales o humanas, si no pierden de vista su tarea de formación (*Bildung*)⁷¹, como dirección autorreflexiva de la propia vida en un sentido humano integral y en un horizonte progresivo de universalidad. Y tanto las ciencias naturales como las humanas producen ilustración si saben tener en cuenta las necesidades sociales y las exigencias que dimanan del mundo de la vida.

Antes me he referido al uso público de la razón, como esclarecimiento de la opinión pública en cuestiones que afectan al interés social de la comunidad y en las que el experto tiene la obligación de hacer valer su opinión acreditada. No fue ésta una contribución exclusiva del pensamiento ilustrado. Ya en nuestro siglo de oro existía en la institución universitaria el régimen abierto de la *quaestio disputata*, que, como indica su nombre, consistía en la intervención pública del docente en temas de gran actualidad, a lo que estaba obligado un par de veces al año. Sorprende saber que cues-

⁷¹ “La formación —precisa Gadamer— pasa a ser algo muy estrechamente vinculado al concepto de cultura, y designa, en primer lugar, el modo específicamente humano de dar forma a disposiciones y capacidades naturales del hombre” (*Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1993, pág. 39)

tiones de gran trascendencia social y política fueron objeto de tales intervenciones, en las que el docente tenía que mantener una opinión bien fundada. Sirva como ejemplo, la *quaestio disputata de Indis* sostenida por Francisco de Vitoria en la Universidad de Salamanca, en el momento crucial del debate ético-jurídico acerca de la legitimidad de la presencia de los españoles en el nuevo mundo. Es algo así como si hoy se nos exigiese que cada docente fijara su posición personal, en cuanto experto, en temas candentes de su especialidad o emitiera informes o participara en seminarios y debates, a petición de la propia institución universitaria. Se habría roto el mundo hermético de la cultura especializada. No habría que buscar una proyección social de la enseñanza universitaria, casi siempre artificiosamente superpuesta a las tareas ordinarias de docencia e investigación, sino que fluiría espontáneamente de ellas. Ni sería necesario programar un servicio de extensión cultural, con actividades de complemento, en las que se duplica la oferta cultural, a menudo meramente suntuaria, que llevan a cabo otras instituciones públicas, sino que toda la institución universitaria, en todos sus departamentos e institutos, estaría haciendo un servicio de creación cultural y de ilustración ciudadana a través de su obligada presencia en el debate público. Lo que propongo es un cambio radical de toda la política cultural de la Universidad, para que deje de ser una oferta meramente culturalista, y se despliegue en un conjunto de actividades, en que se investiguen y analicen los problemas vivos que de verdad interesan a la sociedad. Algunos institutos universitarios, tal como el de la mujer o el de la paz y los conflictos internacionales, organizándose en torno a temas centrales de nuestro tiempo, ya cumplen esta función. No es

necesario para ello contar con macroinstituciones de investigación y docencia, sino con una red flexible de órganos académicos, con escasa institucionalización, cuya misión sería precisamente la de crear cultura viva. No es una empresa de divulgación, como podría creerse, sino de verdadera innovación cultural, con trascendencia social, que podría proyectarse académicamente, según los casos y los temas, en disciplinas transversales a distintos *curricula*, cursos de doctorado o ciclos de conferencias abiertos a toda la ciudadanía. No hay que temer, por otra parte, al riesgo de la ideologización, pues se trata precisamente de evitarla, reconduciendo tales cuestiones a un saber de expertos. Cada órgano colectivo actuaría exclusivamente en temas de su competencia, esto es, en su calidad de experto y ante el mundo de los expertos, estando obligado a sostener una opinión bien acreditada. Más terrible, por otra parte, que cualquier contagio ideológico, es la esterilidad en que se consume un pensamiento, que se haya divorciado de los intereses reales de la vida.

5.3.

Partían estas reflexiones del estado de grave incomunicación, en que se encuentran las ciencias naturales y las humanas o sociales, contando entre ellas las humanidades, en una época caracterizada por el gran desafío tecnológico. Es precisamente la magnitud de este reto la que apremia y fuerza a buscar puentes de comunicación y cooperación, a la vista del profundo impacto que los descubrimientos tecnológicos están produciendo en el mundo social de la vida. La ciencia requiere cada vez más de la orientación moral de

sus actividades ante las enormes consecuencias prácticas de la aplicación técnica de sus conquistas, y cuando no reciben este auxilio de parte de las humanidades, son los mimos científicos los que se ven obligados a trasponer las lindes de su especialidad y oficiar de filósofos y humanistas. A su vez, las humanidades necesitan enfrentarse a los nuevos problemas, que desencadena la tecnología en el mundo social de la vida, porque sólo midiéndose con ellos tienen la oportunidad de salir de su enclaustramiento y convertirse realmente en un saber práctico efectivo de orientación. No apunto con ello a una tercera cultura, que fuera capaz de mantener una permanente alianza entre ambos continentes, el de las ciencias naturales y las sociales, en un plan de conjunto. Desde la metafísica ontoteológica de Leibniz, no disponemos de ninguna teoría capaz de acordar ambos reinos, la imagen matemática de la naturaleza y la república del espíritu, bajo el gobierno divino, racional y providente, del mundo. Kant, que desconfió de aquella grandiosa ontoteología leibniziana, no halló otra salida que supeditar el desarrollo científico/técnico al imperativo de la ética, o, dicho en otros términos, a la *teleologia rationis humanae*. Hoy tan sólo la Ética puede suministrar nos un hilo de orientación en nuestras perplejidades y fundar nuestra responsabilidad ante el futuro. Se trata de la ardua tarea de orientar prácticamente el todo de la cultura, la entera relación del hombre con la naturaleza y con los otros hombres, conforme a la exigencia moral. Sólo en tal exigencia podría darse el único *a priori*, el principio incondicionado de una legislación universal, surgida del corazón del propio hombre.

Dos son los ámbitos en que debe proyectarse esta responsabilidad, conforme a la tesis aquí mantenida de una do-

ble dirección del cuidado, tanto por lo otro y como por el otro. Llamaré al primero la responsabilidad ecológica, y entiendo por ella, la polarización de todos los esfuerzos intelectuales, -científicos, humanistas, filosóficos, éticos, jurídicos, etc- por encarar el desafío tecnológico y velar por la garantía y continuidad de la vida sobre la tierra. Dada la envergadura del problema, que afecta a la entera biosfera y a la viabilidad de la especie humana, se trata de un lugar obligado de entrecruzamiento y comunicación de muy diversas disciplinas e intereses. En el análisis de las consecuencias de nuestras acciones y omisiones de cara al futuro, será preciso conjugar el cálculo y previsibilidad que aporta la ciencia, en las distintas áreas del conocimiento, ya sean ciencias humanas o sociales, con la guía y orientación que puede venir de las humanidades y los criterios de enjuiciamiento y valoración propios de la ética. Como ha señalado K.O. Apel,

de este modo se obtiene la posibilidad y necesidad de una cooperación de la filosofía con las ciencias empíricas en dos dimensiones que están trazadas por la estructura del tiempo: por una parte se trata de cooperar con aquellas ciencias sociales y de la naturaleza que estén en situación de proporcionar un saber pronósticamente relevante y orientativo sobre el futuro(...). Por otra parte, con la ayuda de las ciencias sociales o de la historia se trata de reconstruir la situación histórica concreta a la que hay que conectar una aplicación política responsable (en el más amplio sentido de la ética del discurso) en el contexto de una forma de vida particular.⁷²

⁷² "La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant", en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991, pág. 169

Al otro ámbito de responsabilidad moral de la inteligencia lo voy a llamar responsabilidad cosmopolita, en el sentido kantiano, de promover y extender el universalismo práctico de la razón. Decía Levinas que el rostro del otro introduce la humanidad, y abre con ello el horizonte de la justicia. La responsabilidad por el otro alcanza, pues, a todo lo que le es debido en razón de la dignidad humana. La frontera de este cosmopolitismo la constituyen hoy los derechos humanos. Esta segunda responsabilidad afecta muy especialmente a las ciencias sociales y constituye, a mi juicio, el motivo más eficaz de su regeneración. A la pregunta de cómo lograr que las humanidades jueguen una función directiva en nuestra cultura, sólo veo una respuesta posible: sobre la base de su reconversión ética al espíritu del cosmopolitismo. Los derechos humanos definen hoy la conciencia moral de nuestra época y el criterio de un humanismo intercultural. Sólo en la medida en que las ciencias del hombre se dejen orientar por el espíritu de este humanismo podrán recuperar el lugar que les es exigido en la cultura espiritual de nuestro tiempo. El viejo humanismo del *solus ipse*, sujeto trascendental soberano en su reino, tiene que ser reconvertido éticamente en una nueva figura de existencia intersubjetiva, conforme a una nueva ética discursiva, como han mostrado Habermas y Apel, capaz de afrontar dialógicamente los problemas fundamentales de nuestro tiempo. Pero no basta con la mera adopción de la carta de los derechos humanos. Tales derechos han de ser interpretados y aplicados, conforme a la idiosincrasia y las condiciones particulares de cada cultura. Tienen, por lo demás, que extenderse a otros colectivos y pueblos, institucionalizarse progresivamente y positivizarse en códigos jurídicos que los

tutelen y apliquen. Para tal tarea es imprescindible el concurso de las ciencias sociales con la filosofía y las creencias religiosas. Habría que buscar los supuestos morales básicos, que comparten las distintas confesiones religiosas y códigos culturales, y buscar las mediaciones necesarias para promover un diálogo de alcance universal, bajo la inspiración de una ética de la responsabilidad. Y será preciso deliberar en común, promoviendo, dentro de la institución universitaria, institutos especializados, seminarios interdisciplinarios y comités mixtos de expertos, análogos a algunas comisiones técnicas de asesoramiento ya existentes, pero con un funcionamiento regular y ya integradas en el tejido institucional académico.

Ambas, ciencias humanas y sociales, en cuanto constituyen una comunidad de investigación, que pretende la validez objetiva de sus resultados, mediante la prueba y la argumentación, comparten una moral específica, que tiene que incardinarse en última instancia, como ha mostrado Apel, en el *a priori* moral de una comunidad de comunicación irrestricta, como su fundamento último. De ahí también que en este presupuesto moral tenga la clave de su orientación *in concreto*, pues su existencia institucional *de facto*, su proceso y desarrollo efectivo, su programación y ejecución tienen que preservar en concreto, cada día, en su tarea y en sus objetivos, en sus métodos, y en sus productos las condiciones trascendentales de su ejercicio. Dicho en los términos de un tajante dilema, la ciencia o participa en los hábitos de la democracia o se destruye a sí misma. Una ciencia dirigida y controlada políticamente, divorciada de los intereses de los ciudadanos y del rendimiento social de su investigación, ciega para las implicaciones de su trabajo en la vida

social, no puede subsistir por mucho tiempo, por falta de atmósfera vital, al faltarle el *ethos* de la ciudad democrática. Con tanta o más razón puede aplicarse el mismo argumento en lo que respecta a las humanidades. Como ya se ha mostrado, su función es alcanzar la comprensión del sentido de nuestra conducta, para lo que necesita, no solo simpatizar (*empatía* psicológica) con otros mundos humanos, sino con el estilo mismo de lo humano, participando en la práctica social del sentido, y contribuyendo a su formación y desarrollo. Las humanidades no pueden ser ajenas a las necesidades, exigencias y tareas que plantea aquí y ahora, ineludiblemente, la tarea de ser hombre. Las humanidades no son nada, si no conducen a una conciencia más crítica y más lúcida de lo que significa habitar humanamente el mundo. Y en esta conciencia, que atraviesa como un hilo rojo los problemas más graves y apremiantes de nuestra época, la reflexión filosófica ha de ser el *humus* fecundante. La tarea de reconversión ética de la filosofía al cosmopolitismo sería la punta de lanza para sacarla de su enclaustramiento y situarla en el centro del debate cultural y social de nuestro tiempo. Fundir la reflexión con la experiencia cotidiana y hacer que filosofen los intereses vitales más primarios y apremiantes de los hombres, pues sólo hay filosofía cuando dejamos de vivir ingenuamente en un mundo ya dado de hechos y valores, en una relación meramente objetivista, y nos tornamos hacia la intersubjetividad viviente, donde está la raíz de nuestros juicios teóricos y valorativos, de nuestros compromisos prácticos, de nuestros valores y normas.

Decía Antonio Machado, nuestro andaluz universal, con la certera intuición del poeta, que la cultura consiste en “difundir por el mundo el humano tesoro de una conciencia

vigilante”. No cabe una definición más sobria ni más bella del espíritu de la ilustración. Es este espíritu el que puede vincular a la Universidad, como institución de cultura superior, con la ciudad democrática. En suma: la pertenencia práctico/ institucional de la tecnociencia y de las humanidades al horizonte moral de la ciudad democrática es el requisito decisivo para preservar su función y garantizar su finalidad al servicio de la totalidad de los hombres, tanto los presentes como las generaciones futuras. Proclamar, aquí y ahora, esta exigencia constituye, a mi juicio, el sentido genuino de este rito civil de la palabra compartida que celebramos hoy.