

LA TEORÍA DE LA RESPONSABILIDAD COMO IMPERATIVO ÉTICO. HANS JONAS Y EL PRINCIPIO AXIOLÓGICO PARA LA TECNOCENCIA.

THE RESPONSIBILITY THEORY AS AN ETHICS IMPERATIVE. HANS JONAS AND THE AXIOLOGICAL PRINCIPLE FOR TECHNOSCIENCE.

Juan Camilo Restrepo Tamayo*

RESUMEN

La ética de la responsabilidad planteada por Hans Jonas responde a las demandas tecnocientíficas actuales a través de un imperativo axiológico, mediado por la denominada "heurística del temor", la prevalencia en la investigación de los pronósticos malos sobre los buenos y la conjunción del bien, el deber y el ser,

ABSTRACT

The ethic of responsibility structured by Hans Jonas responds to the current techno-scientific claims through axiological imperative, mediated by the so-called "heuristics of fear", the prevalence in the investigation of bad predictions over the good ones, and the conjunction of good, duty and being,

* Magister en Filosofía con énfasis en Ética de la Pontificia Universidad Bolivariana, filósofo y teólogo de la misma Universidad. Candidato a Doctor en Filosofía. Medellín, Colombia. Pertenece al Grupo de Investigación Epimeleia, Colciencias categoría B. Correo electrónico: jcrestrepot@gmail.com.

Artículo recibido el 13 de noviembre de 2010 y aprobado para su publicación el 21 de abril de 2011.

como soporte metafísico de la ética; la cual, aplicada y orientada al futuro, se presenta como una alternativa fiable para guiar los procesos y desarrollos de la tecnociencia, haciendo énfasis en el saber del progreso biomédico sobre el poder de la técnica y apelando a una prudencia responsable.

PALABRAS CLAVE

Responsabilidad, Imperativo axiológico, Tecnociencia, Poder, Futuro.

as a metaphysical support of the ethic; which applied and oriented to the future, is presented as a reliable alternative to guide the processes and developments of techno science, doing emphasis on the biomedical progress of knowledge over the power technique and appealing to a prudent responsibility.

KEY WORDS

Responsability, Axiological imperative, Technoscience, Power, Future.

“Solamente sabemos qué está en juego
cuando sabemos que está en juego.
Lo que aquí está implicado
es no sólo la suerte del hombre,
sino también el concepto que de él poseemos”
(JONAS 1995 16)

Introducción

A grandes rasgos, se aprecia cómo en el entramado histórico de la tradición científica hay un devenir de la *techné* a la tecnociencia, la cual es en última instancia tecnología más ciencia. Ésta se presenta como la configuración actual de la investigación y como el vector directriz de las políticas científicas (Mendiola 2006 13-14).

Hoy se percibe, además, una aproximación a la relación de esta modalidad de la ciencia con la ética como marco de referencia. También hoy se puede detectar que la ética tradicional, que media entre las relaciones

intersubjetivas, queda supeditada a la inmediatez de éstas, es decir, confinada al círculo de lo presente y, en este aspecto por su vacío, se ve desbordada por las nuevas demandas tecnocientíficas, a las cuales es preciso establecerles el Principio de responsabilidad planteado por Hans Jonas y situarlo en el centro de toda ética aplicada y en su misma referencia al futuro.

Algunas de las demandas tecnocientíficas actuales, concretamente la algemia y la eugenesia, como directrices de la ingeniería genética, por sí mismas y en aras de la cautela y la precaución en su aplicación, apelan a una teoría de la responsabilidad como imperativo ético y principio axiológico con el fin de salvaguardar la esencia del ser humano, postulando así la metafísica como fundamento de la ética, buscando una responsabilidad con las futuras generaciones.

Ahora bien, ¿en qué sentido plantea Jonas la responsabilidad en el centro de la ética? ¿Cómo entender este concepto de responsabilidad para con las instancias tecnocientíficas? ¿Acaso lo que hoy se denomina "bioética", la cual es una ética aplicada, no tiene unos "principios" propios? ¿Será que estos carecen de "responsabilidad"? (Engelhardt 1995 111-150) o, ¿en qué dirección debemos entender como imperativo ético el Principio de responsabilidad conjugado en el tejido de las éticas deontológicas?

Lo primero que es preciso esclarecer es bajo qué postulados entiende y orienta Jonas lo que él denomina "responsabilidad ante o de la técnica moderna", lo cual es sobre todo una cuestión de carácter filosófico y no simplemente político o social. La intención original es de fundamentación filosófica, ética y desde luego metafísica. Además, la cuestión metodológica y de fundamentación es primordial al sostener esta teoría, sin lo cual quedaría flotando en la abstracción.

Será menester demostrar en qué modo la responsabilidad es un imperativo ético, y qué relación guarda con el imperativo categórico kantiano, en tanto que el bien, el deber y el ser, se constituyen como los soportes

epistemológicos del Principio de responsabilidad. Con esto se busca que la ética jonasiana pueda presentarse como una alternativa fiable ante el problema del progreso fáustico de la Modernidad y de la tecnociencia como utopía postmoderna; para llegar a concluir que la teoría de la responsabilidad es un principio axiológico que como imperativo ético se sitúa ante la configuración de la ciencia actual, es decir, de la tecnociencia.

1. La responsabilidad como imperativo ético en el marco de la tradición deontológica: El imperativo categórico

La responsabilidad, como denuncia Jonas, no ha estado en el centro de la ética habida hasta entonces*, plantearla exige, por lo tanto, argumentar su sentido y su pertinencia en el debate ético; por eso en el prólogo de su célebre obra el pensador judío afirma lo siguiente:

El tema propiamente dicho del libro es ese mismo deber recién aparecido que se resume en el concepto de responsabilidad. No se trata ciertamente de un fenómeno nuevo para la moral; no obstante, la responsabilidad nunca antes tuvo un objeto de tal clase y hasta ahora había ocupado poco a la teoría ética. [...] El principio de responsabilidad contrapone una tarea decretada por el temor y el respeto: preservar la permanente ambigüedad de la libertad del hombre [...] preservar la integridad de su mundo y de su esencia frente a los abusos de su poder (1995 16-17).

El poder y el saber, hace unos siglos, eran demasiado limitados para prever el futuro remoto e incluir una conciencia de la causalidad a nivel global. No era importante ocuparse especulando sobre las consecuencias de un futuro desconocido, era necesario atender a la cualidad moral del

* El texto original de El Principio de responsabilidad data de 1979, por lo tanto, Jonas hace una referencia explícita a este momento histórico. El contexto político social es el de la Guerra Fría entre la URSS y los EEUU de Norteamérica, entre el bloque socialista y el capitalista hay la tensión por causa de un posible ataque atómico que lleve consigo una destrucción masiva del planeta, esta instancia bélica obsesiona a Jonas.

acto momentáneo, en el que había que tener en cuenta la búsqueda de la felicidad como bien supremo (eudaimonismo) y el derecho del otro en la con-vivencia.

Pero hoy, bajo el signo de la tecnociencia, la ética tiene que vérselas con acciones de un alcance causal sin precedentes y que no deja indiferente al futuro. También la magnitud evidente de los llamados “efectos remotos” y su irreversibilidad exigen colocar la responsabilidad como imperativo en el centro de la ética, más allá de un simple axioma apodíctico, ubicarla dentro de unos horizontes espacio-temporales proporcionados a los actos morales.

1.1. La revisión del imperativo categórico kantiano y la formulación del imperativo axiológico jonasiano.

La tradición de la teoría ética, como filosofía moral en el pensamiento de Occidente, ha estado marcada por dos tendencias: la teleológica y la deontológica. La primera fue expuesta en el siglo IV a. C. por el magno filósofo griego Aristóteles de Estagira y plantea que el fin de toda acción humana es la felicidad, mediada por el bien y la virtud. Así lo declara el Estagirita en la *Ética a Nicómaco*: “Pues bien, lo que andamos buscando [la estabilidad] se dará en el hombre feliz y será tal a lo largo de su vida. Pues siempre, o antes que nada, obrará y contemplará lo que concierne a la virtud [areté]; y sobrellevará los cambios de la fortuna de la mejor manera y siempre de manera completamente armoniosa” (1100b). Además, esta conjunción felicidad [eudaimonía], bien [agathos] y virtud [areté] define al hombre sensato [phronético] (1107a).

Entre esta postura y la deontológica distan alrededor de veinte siglos*; hasta que el destacado filósofo alemán Immanuel Kant, gran exponente de la

* El pensador alemán Axel Honneth, discípulo de Jürgen Habermas, profesor de filosofía de la Universidad Goethe de Frankfurt y actual representante del Instituto de Investigaciones Sociales, más conocida como la Escuela de Frankfurt y su “Teoría crítica”, tiende un lazo entre Aristóteles y Kant sobre la base de una ética del reconocimiento. (HONNETH 1998 17-38).

ética deontológica, con su filosofía crítica postulara que la acción humana está fundada en el deón (lo debido), es decir, el “deber”. Se produce así un paso de una concepción de lo “bueno” como lo que se adecúa al ser, a una concepción de lo “correcto” como lo que encaja con la ley.

Dentro de este ajuste de cuentas, en la filosofía moral kantiana aparece un concepto central que pretende ser un mandamiento autónomo, desligado de toda concepción religiosa o ideológica, de carácter autosuficiente, que puede ordenar la acción moral en todas sus manifestaciones y partir tanto de la razón como de la voluntad, es lo que él mismo en su obra de 1785, dentro del periodo de su pensamiento crítico, la “Fundamentación de la metafísica de las costumbres” (original alemán: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*), denominó: el imperativo categórico.

Para Kant, toda la moralidad del ser humano debía supeditarse a un solo mandamiento fundamental, central y rector; independiente de la autoridad divina y afincado exclusivamente en la razón, a partir del cual se pudieran derivar todas las demás obligaciones humanas. En primera instancia, la categoría imperativo se refiere a cualquier acción o inacción humana que se declara por sí misma como necesaria, que manda y obliga. Para Kant la verdad del imperativo sólo puede ser adjetivada como categórica, es decir, denotando su obligación absoluta e incondicional en toda circunstancia y ejerciendo una autoridad autosuficiente y sin justificación externa. A diferencia del imperativo hipotético, sobre el cual reposaban las éticas anteriores, el cual llevaría a una acción en determinadas circunstancias, de manera tal de que quien no comparta la condición no se ve obligado a dicha clase de imperativo, con lo cual sólo sería condicional y relativo.

En el capítulo segundo de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* titulado “Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres”*, Kant plantea de esta manera la primera formulación de su imperativo categórico:

* Por ejemplo, Ernst Cassirer afirma que ha sido Rousseau no solamente quien ha influenciado el contenido y el desarrollo sistemático de la deducción kantiana de la moral, sino que también le ha dado su lenguaje y su estilo. (CASSIRER 2007).

Pues como el imperativo, aparte de la ley, no contiene más que la necesidad de la máxima de conformarse con esa ley, y la ley, empero, no contiene ninguna condición a que esté limitada, no queda, pues, nada más que la universalidad de una ley en general, a la que ha de conformarse la máxima de la acción, y esa conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario. El imperativo categórico es, pues, único y es como sigue: Obra según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal (2003 56-57).

Un poco más adelante, Kant realiza una segunda formulación de su imperativo categórico en sentido práctico y situando a la humanidad como fin en sí misma, lo cual permite comprender en sentido amplio y completo la primera formulación de su imperativo:

El fundamento de este principio es: la naturaleza racional existe como fin en sí mismo. [...] El imperativo práctico será, pues, como sigue: obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio [...] pues todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a los demás, nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo** (2003 67. 73).

En sus años de juventud, Jonas tuvo como primera lectura filosófica precisamente la obra de Kant: "Fundamentación de la metafísica de las costumbres" (Sánchez 1995 6). Su influencia será no sólo evidente sino decisiva en el planteamiento de su imperativo ético-axiológico y en la formulación de una ética deontológica, pero al mismo tiempo teleologista.

En la parte cinco del primer capítulo de su obra capital (El principio de responsabilidad) titulado "Viejos y nuevos imperativos", Jonas sostiene que la formulación del imperativo categórico kantiano apoya su reflexión

** El filósofo alemán Ernst Tugendhat da una interpretación de esta formulación del imperativo categórico kantiano en estos términos: "La única manera posible de entender lo que ordena el imperativo categórico es reformulándolo de este modo: 'Nunca uses a los hombres, meramente como medios'. Esto es en términos positivos: 'Considera los fines de los demás'" (1997 139-140)

fundamental en la lógica: "El 'poder querer' o 'no poder querer' expresa autocompatibilidad o autoincompatibilidad lógica, no aprobación o desaprobación moral" (1995 39). Esto por sí mismo, según Jonas, es insuficiente ante el incrementado poder que resulta de la tecnociencia, de ahí que resulte necesario un imperativo que se adecúe al nuevo tipo de acciones humanas y de la misma manera al nuevo tipo de sujetos que realizan la acción.

De este modo Jonas decide formular, de varios modos, un nuevo imperativo que reza así: "Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra". También lo expresa en forma negativa: "Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida". O también en términos más simples: "No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra". Aunque, de un modo más positivo, diría así: "Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre" (40).

Este imperativo categórico que nos posibilita orientar el futuro consiste esencialmente en "que la humanidad sea posible". Como se puede colegir, posee una clara exigencia ontológica y una obligación hacia las generaciones futuras. La humanidad de nuestra época no puede considerar la responsabilidad como imperativo hipotético sin negarse a sí misma. Frente a algunas interpretaciones demasiado ligeras, la responsabilidad no es un problema de orden simplemente prudencial, al modo aristotélico, propio de una "ética de las virtudes", sino que conlleva un alcance estructural, propiamente imperativo.

Nótese bien que este nuevo imperativo formulado por el filósofo alemán de la responsabilidad, no implica contradicción racional alguna. Este nuevo imperativo dice precisamente que nos es lícito, en efecto, arriesgar nuestra vida, pero que no nos es lícito arriesgar la vida de la humanidad. Es evidente, desde esta perspectiva, que nosotros no tenemos derecho,

según el planteamiento de Jonas, a elegir y ni siquiera a arriesgar el no-ser de las generaciones futuras por causa del ser de la actual.

Este nuevo imperativo está orientado sobre todo a la política pública más que al comportamiento privado. El déficit del postulado kantiano es su individualismo y su criterio de inmediatez, se reduce al carácter instantáneo. Las consecuencias reales no son contempladas en absoluto y su principio no es el principio de la responsabilidad objetiva, sino el de la propia condición subjetiva de la propia autodeterminación (41).

Jonas hace ver con especial agudeza al hablar del lado emotivo de la moralidad y del respeto a la ley, que Kant redimió la mera formalidad de su imperativo categórico mediante un principio "material" de la conducta, un principio que presuntamente se sigue del imperativo, ¡pero que en verdad le está añadido: la atención a la dignidad de las personas como fines en sí mismos! (159)

El nuevo imperativo sostenido por Hans Jonas apela a otro tipo de concordancia; que no es a la del acto consigo mismo, en la individualidad, sino a la coherencia de sus efectos últimos con el fin de sostener la continuidad de la actividad humana en el futuro. La formulación universalista que tiene en cuenta no es hipotética, no es la proyección del "yo" intimista a una especie de "todo" de orden imaginario y que no tiene ninguna vinculación causal con todo ello.

Las acciones sometidas al nuevo imperativo, referentes a un Todo colectivo, hablan de su referencia universal en la medida de su eficacia. Esto permite añadir al cómputo moral la superficie temporal de la que adolece la operación inmediata del imperativo kantiano, la cual siempre remite a un orden presente de cierta compatibilidad abstracta, mientras que el imperativo jonasiense expide a un futuro real previsible, convirtiéndose en una dimensión abierta de la propia responsabilidad.

Fundamentalmente el imperativo ético jonasiano es axiológico, la responsabilidad es un deber categórico y un valor moral. Lo que significa que dicho imperativo introduce una valía esencial en el marco tanto del deontologismo como del teleologismo. No sólo considera el deber para con las futuras generaciones en la acción del sujeto moral, sino que demuestra las consecuencias previsibles o los "fines" mismos que conlleva la acción presente, escapando de todo inmediatez abstracto y abriendo el horizonte de los valores reales que están en juego en la operatividad de la tecnociencia contemporánea que se presenta como una modalidad "fáustica", es decir, de transformación algénica u ontogénica de las propiedades de la identidad del sujeto humano, de lo que lo define como tal, que en términos de la metafísica es su esencia.

La responsabilidad, expresada en el imperativo jonasiano, es tanto ética como axiológica. Como sostiene Richard Bernstein, de cuyo el imperativo jonasiano es ético porque tiene su vínculo indisoluble con la metafísica, ya que la ética de la responsabilidad es una respuesta al nihilismo radical (2004 271). De tal modo que no es posible hacer una separación radical e irreconciliable entre lo ético y lo axiológico, aunque sí una diferenciación que merece atención. No se trata de reducir ni la ética a la axiología, ni la axiología a la ética. Epistemológicamente esto sería un atentado, ya que fragmentaría perjudicialmente las mutuas relaciones, de hecho la axiología encuentra su fundamentación en la ética.

Es cierto que hay una axiología de la ciencia en sentido positivo, pero también es cierto que en la ciencia están involucrados los "actos humanos" que requieren de una consideración ética, ya que en ellos hay el nivel racional, la conciencia, como instancia moral y la libertad, como *capacitas sine qua* el ser humano es sujeto moral, presupuestos para el juicio de valor ético, y no simplemente de su neutralidad².

2 Al respecto Carl Mitcham, catedrático norteamericano de ética y filosofía de la tecnología, defiende la tesis de la responsabilidad en la investigación científica, no sólo en el ámbito de una axiología operativa, sino también ética. (Mitcham 2003 273-290).

Por lo tanto, el imperativo jonasiano que se establece para la tecnociencia, es de orden axiológico al apelar a la responsabilidad como valor sobre el cual ha de responder la acción tecnocientífica, pero esto hace que esté inscrito dentro del corpus de la reflexión de la eticidad y es por lo mismo un imperativo no sólo de orden operativo o funcional-positivo para la tecnociencia sino también decididamente ético.

El imperativo jonasiano entiende que toda teoría ética debe estar fundada metafísicamente en la existencia de unos bienes objetivos. Como afirma la catedrática española de filosofía Rosa María Rodríguez Ladreda:

La deliberación que lleva a Jonas a afirmar la presencia de fines en la naturaleza y a éstos como manifestación de la presencia de valores objetivos en ella le conduce, sin embargo, a cuestionarse si la naturaleza que tiene valores, puesto que tiene fines, tiene también autoridad para exigirnos la adhesión a su "decisión de valor". Jonas entiende la axiología como parte de la ontología. El deber brota de la inmanente exigencia de lo que es bueno o valioso por sí. Pero aunque la autoconservación no precisa ser mandada, dada la capacidad de elección del ser humano, es preciso hablar de un "deber", "de un imperativo hipotético de prudencia que atañe a los medios y no al fin mismo" (Rodríguez 2000).

De todo esto se deriva que Hans Jonas concibe la vida como el criterio supremo de la ética*, ya que el imperativo jonasiano, el cual intenta ir más allá del imperativo categórico kantiano, fundándose en la axiología,

* Sería interesante, al respecto, indagar sus consideraciones en su texto "El Principio vida" (Jonas 2000 334). En el "Principio vida" hay una concepción del mundo orgánico que busca superar la división entre lo material y lo espiritual (espíritu y materia) introducida por Descartes y que se ha convertido en la base de las ciencias de la naturaleza y la filosofía. Sobre el molde de un análisis crítico, la interpretación y la indagación filosófica de las facultades y metabolismos orgánicos demuestra que lo "orgánico" preconfigura ya en sus modos más elementales lo "espiritual" y que el espíritu, aún en sus más elevadas expresiones, continúa siendo parte de lo orgánico. Reducido a su mínima expresión, el texto de Jonas presenta una interpretación ontológica de los fenómenos biológicos. Con esto se busca que la lectura filosófica del hecho biológico recupere la dimensión interna y la correcta comprensión de los fenómenos orgánicos, para permitir que la unidad físico-psíquica de la vida regrese al lugar central en la totalidad de la vida teórica que se había difuminado desde hace tiempo. De la comprensión de lo orgánico se sacará un caudal provecho como un beneficio para la comprensión de lo humano.

situando la responsabilidad en su sentido moral en el centro de la ética y a ésta fundamentándola en la metafísica, procura en último término responder con un deber urgente al porqué es válido el imperativo incondicional de garantizar la existencia futura de la vida.

Será necesario establecer cómo se articulan el bien, el deber y el ser en la teoría de la responsabilidad, lo cual es el meollo del asunto de la ética jonasiana, para lo cual es indispensable plantear la cuestión de los principios y de la metodología que establezca una relación entre el saber real y el saber ideal de una "ética orientada al futuro", de la prevalencia de los pronósticos "malos" sobre los "buenos", del elemento de la apuesta en la modificación de la acción humana a merced de las variables tecnocientíficas, del deber que de estos planteamientos se deduce para con el futuro, de cómo efectuar el paso del "ser" al "deber" y, en último término, del problema de los fines.

2. El bien, el deber y el ser: la teoría de la responsabilidad

En consideración a lo anterior, la exposición teórica del Principio de responsabilidad tiene su máxima expresión en el trinomio del bien, el deber y el ser. La teoría de la responsabilidad se ocupa de la necesidad de establecer una estrecha relación, tanto directa como circular, entre la onto-metafísica, la deontología y la moral, de modo que abra la posibilidad real de sustentar una ética orientada al futuro. Esta ética no se deslinda del sustento metafísico*, ni de su categoría deontológico-moral, sino que

* El asilo metafísico le viene a Jonas del mismo Heidegger, del cual fue discípulo. Jonas afirmará categóricamente que la ética necesita de la metafísica y que "cualquier ética, incluso la más utilitarista, eudaimonista y mundana, esconde también tácitamente una metafísica". (Jonas 1995 90). El interés metafísico de Jonas en relación a la ética es capital, a lo largo de su obra volverá reiteradamente sobre este asunto. La pregunta metafísica fundamental es expresada por G. W Leibniz (1714) en función del principio de razón suficiente de este modo: "Hasta aquí hemos hablado, en calidad de simples físicos, en adelante hemos de elevarnos a la Metafísica sirviéndonos del Gran Principio, comúnmente poco usado, que nada se hace sin razón suficiente" [...] "Una vez puesto este principio, la primera cuestión

considera como necesario su amparo filosófico en tanto que si la ética ignora la metafísica, la deontología y la moral, se verá abocada a su propio vacío.

La pregunta más válida en este sentido sería: "¿Existe una fundamentación ontológica para el concepto de responsabilidad y para el derecho de exigirla a nosotros? Se trata en esta pregunta, en último término de si hay un puente lógico del ser al deber ser y, por tanto, si hay una objetividad de la moral" (Jonas 1998 137).

La noción de responsabilidad en la teoría ética de Jonas es bien particular. Su concepto de responsabilidad no funciona simplemente como un correlato de la libertad; más bien apunta a una dimensión de la responsabilidad de modo objetivo. Somos responsables, entre otras necesidades, de la preservación del planeta (ética ecológica) y de garantizar las condiciones dignas de la vida humana en el futuro (bioética) (Guerra 2003 36). La responsabilidad, según esta comprensión de Jonas, necesita de la ontología, la ética y la antropología, para que objetivamente direccionen políticas y principios válidos de acción.

En el trasfondo del problema del ser (ontología) hay una apología de la existencia de lo 'humano' frente al nihilismo*; respecto al asunto del deber,

que hay que plantearse será por qué hay más bien algo que nada". (Leibniz 2003, § 7-8). Pese al crepúsculo de la metafísica denunciado por Jesús Conill, profesor de la Universidad de Valencia, (Conill 1988 356), sigue latiendo como necesario el oráculo de las tesis metafísicas y de su pertinencia para la ética.

* La tesis doctoral de Hans Jonas titulada "La gnosis antigua como trasfondo espiritual del cristianismo primitivo a partir del análisis existencial de Heidegger" sugerida por Rudolf Bultmann y presentada en 1931, es una magnífica exposición sobre el gnosticismo antiguo, en el cual Jonas era una de las mayores autoridades a nivel mundial. Su mayor logro en este trabajo es haber mostrado cómo el gnosticismo antiguo con su literatura, su lenguaje simbólico y sus dogmas, comparte muchos puntos de encuentro con el existencialismo y el nihilismo de la Modernidad. Posteriormente se percibirá la influencia de esta obra en el desarrollo sucesivo de su pensamiento (Berstein 2004 274-275).

hay una ponderación frente a la irresponsabilidad por la desmesura del poder tecnocientífico; de cara a la moral hay una consideración del bien (bonum) como contraposición del mal (malum) cuya presencia, según Jonas, resulta más perceptible. Bajo estas representaciones teóricas, habrá que desentrañar inicialmente la metodología y la fundamentación que exige la ética de la responsabilidad.

2.1 Las condiciones de posibilidad de una teoría ética de la responsabilidad: la cuestión de su metodología y fundamentación.

Al ponderar las condiciones de posibilidad de una teoría ética de la responsabilidad, está claro que los principios de la moral son de aplicación al ámbito actual humano. Con esta premisa del tiempo presente, el futuro de la humanidad y del planeta se nos impone como una preocupación digna de ser tomada en serio. El axioma fundamental de la responsabilidad mira al futuro desde el presente: "Debe haber un futuro".

En este sentido es necesario elaborar, en la doctrina de los principios éticos, una ciencia de proyección hipotética, es decir, como la denomina Jonas, una "futurología comparada": "Solamente la prevista desfiguración del hombre nos ayuda a forjarnos la idea de hombre que ha de ser preservada de tal desfiguración; y necesitamos que ese concepto se vea amenazado para, ante el espanto que tal cosa nos produce, afianzar una imagen verdadera del hombre" (1995 65). La conciencia de una previsión se presenta como necesaria por el cálculo que nos obliga el temor a la "nada", el "horror vacui".

2.1.1 "La heurística del temor". Lo que Jonas designa "heurística del temor" no es otra posición humana que la capacidad para "prever" o "representar" con el saber propio, los efectos remotos de las catástrofes que una tecnociencia irresponsable puede acarrear sobre el planeta y la

humanidad (Jonas 1998 49)³. Se trata de un cálculo (heurística) de las amenazas que se ciernen sobre nosotros si no actuamos responsablemente, sabiendo que lo que está en juego es la misma continuidad de la vida. Este temor no es paralizante, sino conciencia clara y distinta de la responsabilidad de nuestros actos; no es una ética del miedo, sino la posibilidad de la evidencia del mal (malum)*.

El mal nos impone su conocimiento, es apremiante, mientras que lo bueno puede pasar desapercibido e ignorado, la heurística del temor está en función del bien (bonum). Como afirma Justino López Santamaría: “Es preciso fijarse en el mal. La disimetría entre el bien y el mal es escandalosa. El reconocimiento del mal es más sencillo que el reconocimiento del bien” (1998 14). Es por esto que es preciso recurrir a la conciencia del temor en tanto que el mal se nos hace evidente. La ética debe consultar antes a nuestros temores que a nuestros deseos, para saber de verdad qué es lo que realmente apreciamos. En el texto “Técnica, medicina y ética”, Jonas dirá que “una ética del temor a nuestro propio poder sería una ética de la modestia” (1997 192).

Por lo tanto, el primer deber de una “ética orientada al futuro” es la representación de los efectos remotos ya que el mal, lo temido, aún no es experimentado sino previsto. El segundo deber consiste en reconocer

3 “La heurística del temor es una regla fundamental para el tratamiento de la incertidumbre: in dubio pro malo -en caso de duda prestar oídos al peor pronóstico antes que al mejor, porque las apuestas se han vuelto demasiado elevadas como para juzgar”.

* Jonas dialoga con T. Hobbes, pero va más allá de él, para quien el punto de partida de toda moral es el temor a un summum malum. En su obra clásica “El Leviatán: o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil” de 1651, el pensador inglés, de notable influencia en la filosofía política occidental con su tesis del absolutismo político, centra en el miedo-temor y la inseguridad la legitimidad del orden público: “La Pasión que mueve los sentimientos es el miedo” y “De todas las pasiones la que en menor grado inclina al hombre a quebrantar las leyes es el miedo” (Hobbes, 2006 116. 244).

que este temor no es patológico, sino “espiritual” en tanto que es obra nuestra. Aunque las proyecciones sobre el futuro y sus pronósticos son por sí mismos totales, complejos e impredecibles, es impostergable su previsión: la sola posibilidad implica ya la necesidad de las consideraciones de estos principios.

La tarea de esta “heurística del temor” no es tanto presentar pruebas como ilustrarlas: “Se trata, por tanto, de una casuística imaginaria cuya función no es, como en la casuística propia del derecho y la moral, poner a prueba principios ya conocidos, sino rastrear y descubrir los todavía desconocidos” (Jonas 1995 69), se exige un “saber de lo posible”.

Ciertamente, el temor puede llegar a convertirse en un sentimiento per se negativo, aunque de su negatividad aparece un elemento positivo: prestando atención a la profecía de la desgracia más que a la felicidad utópica y obrando en consecuencia, se toma en serio el deber de responsabilidad por la continuidad y el futuro de la humanidad.

2.1.2 La imposición de los pronósticos del malum sobre el bonum y la apuesta del deber para con el futuro. Con la evidencia apocalíptica del mal como la desmesura del poder*, se hace necesario dar mayor crédito a las conjeturas catastróficas que a las optimistas, no porque sea la actitud permanente a asumir como talante existencial, sino porque como método de pronóstico permite la previsión. El mandato de la cautela y la vigilancia de los comienzos nos imponen como deber esencial la conservación de la vida en sentido general.

* La “visibilidad del mal” para Jonas es un asunto indiscutible por la experiencia histórica de la humanidad. Él ha conocido las dos guerras mundiales y continúa con la obsesión de una guerra atómica, pese a todo, esta posición de la catástrofe atómica queda matizada en el texto “Técnica, medicina y ética”, original alemán de 1985, escrito todavía en el contexto de la Guerra Fría.

Una pregunta se nos exige: ¿Qué apuesta nos es lícito hacer? Moralmente no es lícito apostar* nada que no nos pertenezca a nosotros, pero poner en juego lo propio es poner en juego lo ajeno, ya que si el otro está incluido en mi apuesta hace de la ligereza de la misma algo inaceptable. Al salvar aquello que es irrenunciable en la apuesta, nunca es lícito incluir la totalidad de los intereses de los otros implicados; por lo tanto, de cara al futuro, no es lícito poner en juego todo el interés de los otros que son afectados, en este caso los seres vivos-humanos del futuro.

El deber incondicional para con la existencia, como orientación metodológica, procura que hay que otorgar la decisión a los pronósticos catastrofistas y no a los favorables. El axioma ético que sostiene la licitud de una apuesta o de su omisión en este sentido, declara que nunca es lícito arriesgar en las apuestas de la acción humana la existencia o la esencia del hombre en su totalidad. Es por esta razón que es deber primario optar por el ser frente a la nada⁴.

* Cuando Jonas emplea el término “apuesta” evidentemente hay reminiscencias del famoso “argumento pascaliano”, aunque en otro nivel y bajo otra modalidad y al cual le hace algunas críticas. El argumento de Pascal reza así: “Usted tiene dos cosas que perder: la verdad y el bien, y dos cosas que comprometer: su razón y su voluntad, su conocimiento y su bienaventuranza; y su naturaleza posee dos cosas de las que debe huir: el error y la miseria. Su razón no está más dañada, eligiendo la una o la otra, puesto que es necesario elegir. He aquí un punto vacío. ¿Pero su bienaventuranza? Vamos a pesar la ganancia y la pérdida, eligiendo cruz (de cara o cruz) para el hecho de que Dios existe. Estimemos estos dos casos: si usted gana, usted gana todo; si usted pierde, usted no pierde nada. Apueste usted que Él existe, sin titubear”. (Pascal 2004 224). Hans Jonas, por su parte, objeta del propósito de Pascal y afirma que “su objeción no afecta a nuestro principio ético de la apuesta, pues éste prohíbe precisamente arriesgar la nada, esto es permitir su posibilidad en lo elegido; dicho con brevedad, prohíbe terminantemente el ‘todo o nada’ en los asuntos en los que se ve implicada la humanidad” (Jonas 1995 81).

4 (Heidegger 2000 108): “Darle espacio a lo ente en su totalidad, y, después, abandonarse a la nada, es decir, librarse de los ídolos que todos tenemos y en los que solemos evadirnos; finalmente, dejar también que sigamos siempre en suspenso a fin de que vuelva a vibrar siempre de nuevo esa pregunta fundamental de la metafísica, que surge obligada por la propia nada: ¿por qué hay ente y no más bien nada?”

Esto supone una inversión del principio de la duda cartesiana* en razón de la licitud de la apuesta moral del futuro de la humanidad. Para efectos de la decisión hay que tratar lo dudoso, pero posible, como si fuera cierto, es decir, de este modo la particularidad que ejercita Jonas consiste en hacer de lo "dudoso" frente al futuro y el riesgo que conlleva, una "certeza" previsor, ya que la ética de la responsabilidad tiene que ver con lo que "todavía no es" y su principio de responsabilidad habrá de ser independiente de cualquier idea de "derecho", pues no es posible la reciprocidad, es decir, actúa independiente de cualquier interés correspondiente.

Jonas (1995 83) utiliza la metáfora paterno-filial, del padre hacia el hijo, para demostrar cómo la ética de la responsabilidad no es recíproca. Los padres tienen el deber de la existencia de sus hijos y de su responsabilidad, independientemente de su mutua correspondencia, él lo denomina "el arquetipo de toda acción responsable".

El deber para con la existencia y el deber para con la esencia, se convierte en un imperativo, es el deber de conformar una auténtica humanidad, estableciendo nosotros con los hombres del futuro una "contemporaneidad ficticia" (87); es el derecho a una esencia humana aceptable. De ahí, y una vez más con el apelativo de imperativo, el primer precepto es que haya humanidad⁵.

La primera regla es que no es admisible ninguna esencia humana de los futuros descendientes de la especie humana que sea contraria al fundamento que exige la existencia de una humanidad. Así pues, el imperativo de que haya

* R. Descartes ha empleado el principio de la duda en el "Discurso del método" de un modo propedéutico y didáctico y en las "Meditaciones metafísicas" de una manera radical, con el fin de tratar todas las creencias adquiridas como si fueran falsas. Sólo se puede creer algo si se está absolutamente seguro de que es verdad, la más ligera duda sobre su veracidad es suficiente para rechazar cualquier cosa. La duda está en función de la certeza del saber real, es decir, como método. (Descartes 2003 24. 61).

5 El imperativo de que haya humanidad se presenta como un juicio necesario, dada la fragilidad que supone la vida misma y que reclama del ser humano la responsabilidad por el poder. Así lo sostiene, por ejemplo, Ricoeur (1999 304-319).

una humanidad es el primero, en tanto se trate sólo de los hombres. [...] Sólo la idea de hombre, por cuanto nos dice por que debe haber hombres, nos dice también cómo deben ser (Jonas 1995 88).

De aquí se desprende que en la metafísica, en cuanto doctrina del ser, hay una idea del hombre*, esta idea del hombre es la que Jonas defiende en la ontología de la ética de la responsabilidad, pese a los dogmas vociferados de la Modernidad: "No hay verdades metafísicas", "no hay caminos del 'es' al 'debe'", minando con estas posturas la amplitud metafísica del hombre y cerrando su horizonte a la comprensión de su misma realidad y esencia.

Finalmente, la necesidad de una metafísica es para Jonas una cuestión de carácter indiscutible e impostergable. En tanto la metafísica ha sido siempre asunto de la razón se le puede ordenar por sí misma que funcione, es decir, que opere en el campo de la ética, considerando la posibilidad de una metafísica racional. Para efectuar el paso del deber al deber-ser se requiere ponderar que el propio deber-ser de algo representa y significa la absoluta preeminencia del ser sobre el no-ser, es decir, hay una primacía del ser sobre la nada: "La posibilidad de elegir la desaparición* de la humanidad afecta a la cuestión del deber-ser de 'el hombre', y esta cuestión nos hace retroceder necesariamente a la cuestión de si debe haber algo en vez de nada" (Jonas 1995 93).

* Esta posición de Jonas se entiende en relación con la postura de Heidegger en la "Carta sobre el humanismo" cuando habla del hombre como el "pastor del ser". Afirma el filósofo de Friburgo: "El advenimiento de lo ente reside en el destino del ser. Pero al hombre le queda abierta la pregunta de si encontrará lo destinal y adecuado a su esencia, aquello que responde a dicho destino. Pues, en efecto, de acuerdo con ese destino, lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-sistente es cuidar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser. Esto es lo único que pretende pensar Ser y tiempo cuando experimenta la existencia extática como 'cuidado' (vid. § 44a, pp. 226 ss.)" (Heidegger 1970 27).

* La *sorge* heideggeriana tiene un aspecto interesante en la ética jonasiana, el cuidado del ser, el evitar su desaparición como consecuencia de la irresponsabilidad humana, abuso, exceso de poder y de libertad reclama una conciencia de "cura" ante la labilidad del ser (Heidegger 2009 213-215).

Jonas abre senderos a esta cuestión interpretándola en el sentido de una norma justificadora, es decir, sólo planteándose radicalmente la pregunta adyacente “¿es valioso ser?”, de este modo, el sentido de la pregunta de “por qué es algo y no más bien nada” ha de formularse así “por qué debe ser algo con preferencia a nada” independiente de la causa de que llegue a ser. Aquí es donde se percibe que todo radica en el sentido de ese “debe”.

Si se fundamenta a partir de este punto y en su más decisiva radicalidad el deber-ser donde el ser es objeto de una acción libremente elegida, lo convierte en deber. La posibilidad de conferir valor a lo que es determina la superioridad del ser sobre la nada, si hay algo –ser- es porque es valioso y si es valioso es porque hay una primacía del ser al no-ser. De ahí que el mismo Jonas aseverará: “Todo esto es válido sólo si está asegurado el concepto de valor” (96).

Ahora bien, lo anterior se transforma en la pregunta por el status del “valor”, con lo cual resulta de vital importancia determinar el carácter ontológico y epistemológico del valor y examinar la cuestión de su objetividad. Esto supone que la ética debe aventurarse en la teoría del valor transformando la pregunta ético-metafísica por un deber-ser del hombre en un mundo que debe ser.

2.1.3 La cuestión de los fines y el ser en la ética de la responsabilidad.

Con lo precedente, se abre la perspectiva de la relación entre valores y fines*. En sentido general, un fin es todo aquello con vistas a lo cual existe una cosa y para cuya producción o conservación se realiza un proceso o se emprende una acción. Todo fin responde a la pregunta “¿para qué?” y

* Al respecto Paul Ricoeur ha denunciado que “nuestra época está marcada por la hipertrofia de los medios y la atrofia de los fines, nuestra cultura oscila entre un Prometeo exacerbado y un Sísifo desalentado, agotándose en un Narciso abandonado” ya que nadie se pregunta por qué o para qué existen las cosas, mientras que los medios para satisfacer las necesidades inmediatas o remotas crecen exponencialmente en cantidad y calidad (Ricoeur 1991 254: “Nous vivons une époque marquée par l’hypertrophie des moyens et l’atrophie des fins”).

opera independientemente de su status como valor. El juicio de valor que se emite sobre los fines surge del reconocimiento de los mismos, este juicio de valor trata del "bien" como medida de idoneidad para un fin, de su valor relativo para algo.

Dos preguntas brotan espontáneamente en torno a los fines: "¿De quién son los fines que percibimos en las cosas? y ¿cuál es el valor de esos fines?"** Estas preguntas están en función de considerar la ética de la responsabilidad y sus alcances para medir su capacidad teleológica y ponderar su objetividad en el ámbito de la aplicación de sus valores.

Al discurrir sobre la relación entre ser y fin***, entre ontología y teleología que efectúa Jonas, Justino López Santamaría declara lo siguiente:

Hay en Hans Jonas esbozos de aristotelismo, quizá aprendido del magisterio de Heidegger. Si Hans Jonas retoma ciertas cosas de Aristóteles, no se trata propiamente de su filosofía práctica, sino más bien de ciertas intuiciones metafísicas, como por ejemplo, *operari sequitur esse* y la idea de una teleología del ser. Este finalismo está articulado en fines, valores y bienes [...] El abismo entre el ser y el deber ser, o entre el "ser" y el "bien", el valor, se hacen menos abisal porque el ser es sujeto de predicados axiológicos (López 1998 19).

Para ilustrar el fundamento de los fines, Jonas emplea cuatro metáforas con las que expone la fisonomía teleológica de la ética de la responsabilidad: el martillo, el tribunal de justicia, el caminar y el órgano de digestión (1995 103-136). Estas metáforas le vienen muy bien a Jonas con la intención de mostrar las diversas categorías de los fines y su relación con los valores que están en juego.

** En su "Crítica de la facultad de juzgar" Kant, en la segunda parte, se dedica a abordar el asunto del juicio teleológico tratando de tender un puente entre lo mecánico-causal, propio de las ciencias de la naturaleza y las consideraciones éticas en las que la libertad de la voluntad es tan importante. Al final traza un enlace entre los fines de la naturaleza y de la moral (Kant 2003 II. 335).

*** La expresión aristotélico-tomista-escolástica "*operari sequitur esse*" ("el obrar sigue al ser") late en el fondo de esta cuestión, buscando la vinculación entre el obrar y el ser, en la que se fundamenta la relación existente entre las ciencias correspondientes a la ética (el obrar) y la antropología y la metafísica que tratarían del ser del hombre.

El fin pertenece al concepto previo de algo, dicho concepto precede a su existencia y fue la causa de su llegar a ser, el concepto viene a ser aquí el fundamento del objeto, su fin es su *raison d'être*. Ahora bien, el objeto mismo no "tiene" el fin –la causa material en términos aristotélicos-, sino que sólo su fabricante lo "tiene" –la causa eficiente-. Esto vale, según Jonas, para la categorización de lo expresado en el martillo y el tribunal de justicia, que son dos elementos artificiales. Ambos fueron creados precisamente con un fin, pensados para él, tanto la invisible intención (subjética) del productor se deduce de la constitución visible (objetiva) del objeto. El fin no es algo que compete exclusivamente a lo objetivo en sí, sino que es también y en gran parte subjetivo*.

El aspecto común del martillo y el tribunal de justicia radica en que ambos fueron creados y pensados con vistas a un fin, los propios fines confiados a ellos son humanos, es decir, son los fines de quien los realiza y los usa, bien sea el individuo o la sociedad; en el utensilio el fin es externo, mientras que en la institución el fin es interno, en ambos casos se ha obtenido la misma respuesta a la pregunta "de quién" es el fin: del hombre.

* Jonas en el texto "Poder o impotencia de la subjetividad" intenta dar respuesta a esta cuestión enfrentándose de un modo nuevo al problema psicofísico y refutando el determinismo naturalista de la vida psíquica. De hecho debía formar parte de su obra capital "El Principio de responsabilidad", lo que nos da una idea de su importancia en el conjunto de la producción filosófica de nuestro autor. Este es un texto altamente especulativo, pero nos sitúa en el centro mismo del problema que plantea la fundamentación de la ética jonasiana: Para Jonas, demostrar que existe la interacción psicofísica y que ésta resulta compatible con la causalidad natural es esencial, y el fin que persigue con ello no es la elaboración de una nueva doctrina del ser, sino la fundamentación de la ética de la responsabilidad. La trayectoria intelectual de nuestro pensador -que inició su recorrido filosófico, como discípulo de Heidegger y Bultmann, con el estudio del gnosticismo, y que acabaría granjeándose fama mundial con la formulación de "una ética para la civilización tecnológica"- tiene como motor la elaboración de un pensamiento personal capaz de superar el dualismo propio de la filosofía occidental: conseguirlo le llevó a oponerse firmemente tanto al determinismo fisicalista como al idealismo, y no fue tanto en la ontología de nuevo cuño resultante, como en su propuesta ética que ha enriquecido el pensamiento contemporáneo.

Según Jonas, lo anterior tiene que ver perfectamente con la convicción moderna que acompaña la filosofía:

...de que "fin" es un concepto exclusivamente humano y sólo el hombre puede transmitírselo a otras cosas mediante la producción o atribuírselo mediante la interpretación, es decir, que no hay "fin" en ninguna otra parte del mundo. En cualquier caso, de las entidades mencionadas es cierto tanto que son inequívocamente entidades teleológicas como el fin es puesto y sustentado por sujetos humanos (1995 109).

Al distinguir entre artificial y natural hay una claridad respecto a la atribución de "fines", lo que trae consigo una distinción igualmente entre lo "voluntario" y lo "involuntario", de aquí las metáforas del caminar y el órgano de digestión. Todo fin tiene así que ver con un "para" que indica, además del mismo fin, un control por parte del sujeto, que se denomina "voluntad". La eficacia de los fines está ligada a la conciencia, a la subjetividad y a la volición.

Con esto queda claro que al filósofo le corresponde mostrar qué es lo que significa para el status del fin el hecho de que el testimonio de la subjetividad de su propia existencia no se limite a ella misma, sino que afecte al concepto entero de naturaleza y en razón de la ética extender la sede ontológica del fin desde lo que se manifiesta en el centro del sujeto hasta lo que se halla oculto en la simplicidad del ser (130).

Se puede concluir, en este aspecto de los fines y el ser, que a la ética lo que le interesa es la vigencia objetiva de los valores, que por lo mismo deben convertirse en fines, la ya tradicional cuestión de si el ser en general puede justificar un deber, ha exigido ocuparse del status de los valores. "Si el mundo tiene valores es cosa que ciertamente se sigue de modo directo del hecho de que tiene fines" (139).

Además, con el esclarecimiento de la relación que se da entre bien y ser (bonum y esse) es la manera como una doctrina del valor puede esperar fundamentar la circunstancial obligatoriedad de los valores, precisamente como fundamentación del bien en el ser. La naturaleza, como se ha

demostrado, alberga valores, puesto que abriga fines y que por tanto es cualquier cosa menos una naturaleza libre de valores, a partir de ahí es nuestro deber adherirnos a su “decisión de valor”, siendo la inmanencia del fin en el ser la que hizo posible esta demostración.

2.1.4 La responsabilidad jonasiana como un asunto axiológico. Al construir el fundamento del “bien” o el “deber” en el ser, se está tendiendo un puente por encima del aparente abismo entre deber y ser (Schiavetti 2004 267-288). Para reconocer que la axiología es una parte de la ontología es necesario partir de la inmanente exigencia de un bien-en-sí para que el ser-en-sí del bien, es decir su valor, signifiquen que pertenecen a la realidad del ser. En otras palabras, para unir la axiología y la ontología es preciso reconocer en el ser-en-sí un valor intrínseco que se hace “deber”.

Una vez más la primacía del ser sobre la nada, la axiología unida a la ontología, el valor intrínseco del ser y su preeminencia ronda en el pensamiento jonasiano. En palabras de la ya citada María José Guerra:

La invocación a la responsabilidad presente se troca en garante a la libertad futura. Asignemos al desastre posible la contundencia de la certeza para que esta operación nos disuada de la tentación de apostar lo finito con tal de alcanzar lo infinito. Jonas parece presentar otra versión del horror vacui: frente a la nada que se asume como riesgo, la fugaz existencia temporal de lo humano posee una magnitud infinita. El deber primario nos exige optar por el ser frente a la nada en franco desafío a la tentación nihilista (2003 46).

La autoacreditación del fin como tal en el ser es un axioma ontológico, lo que consiste en que por sí mismo el ser tiene una teleología* que se dirige y se orienta a establecer un deber que se pronuncia a favor de sí y en contra de la nada. Si al ser hay “algo que le importa” nos constata que

* El teleologismo aristotelista posee una inmanencia en el ser que Jonas reclama para la fundamentación del paso del ser al deber; si el ser es acreedor de unos fines en sí mismo, es porque impone un deber. En el libro de la Física afirma el propio Aristóteles: “Así pues, ya que se piensa que las cosas suceden o por coincidencia o por un fin, y puesto que no es posible que sucedan por coincidencia ni que se deban a la casualidad, sucederán entonces por un fin” (Aristóteles 1995).

en él hay una presencia de fines. En la imagen de la oposición de la vida a la muerte el ser se autoafirma. La vida es una confrontación constante y patente del ser con el no-ser, a pesar incluso de su menesterosidad. Su modo de ser es la conservación mediante el obrar (Jonas 1995 148).

El "valor", lo axiológico, designa la medida del querer y no inmediatamente la medida del deber, pero lo que descubro como fin es valioso, ya que entra en la elección que produce un bien que ya de por sí conlleva un sentido axiológico. En palabras de Pablo Arcas Díaz puede expresarse así:

La argumentación de Jonas podría resumirse en los siguientes términos: la presencia de fines en la naturaleza es interpretada como un valor y un bien en sí, como expresión de la superioridad axiológica del ser sobre el no-ser. Ahora bien, este ser del que habla Jonas no está asegurado de una vez y para siempre, se trata de una ontología del ser como ser frágil, labil, vulnerable, histórico, es decir, se trata de una posibilidad que requiere para existir del concurso de nuestra libertad y de nuestra responsabilidad para que nos hagamos cargo de él. De manera que siendo el ser un valor o un bien contiene la exigencia de su deber; "el ser debe ser". De ese valor y bien en sí nace el deber como mandato moral de tener que hacerse cargo de aquello que siendo valioso y vulnerable sin cuidado perecería. El deber consiste en cuidar la existencia del ser.

La responsabilidad aparece como expresión de un valor insito en el ser y de su exigencia –dirigida a nuestra libertad- de ser preservado, que reposa sobre un principio metafísico (el Ser es preferible al No-Ser) y un imperativo ético que hunde sus raíces en el ser mismo, esto es, del ser valioso y vulnerable nace el deber de velar por su pervivencia como un ejercicio (responsable) de nuestra libertad (Arcas 2007 223).

En relación con el bien y el ser en tanto componentes fundamentales de la ética jonasiana, está claro que el sujeto de la acción moral es la llamada del posible bien-en-sí en el mundo que se pone de frente a la voluntad y exige ser oído. En la propia esencia de la naturaleza moral esa llamada que la inteligencia transmite encuentra una respuesta en nuestro sentimiento, el sentimiento de la responsabilidad.

Como toda teoría ética, la teoría de la responsabilidad tiene en cuenta el fundamento racional de la obligación como el principio legitimador que subyace a la exigencia de un deber vinculante y el fundamento psicológico

de su capacidad para mover la voluntad. Esto significa que la ética tiene una cara objetiva y otra subjetiva: lo objetivo toca a la razón, lo subjetivo al sentimiento, pero no puede prescindir de ninguna de las dos.

Aunque en la tradición ética los filósofos se han ocupado más del modo racional, es decir, de su validez objetiva, ambos constituyen las dos caras de la misma moneda, ya que el dato fáctico del sentir configura, toca, roza la voluntad, elemento configurador de la acción moral, pues "los hombres son ya potencialmente 'seres morales', puesto que poseen esa capacidad para ser afectados, y sólo por ella pueden ser también inmorales" (Jonas 1995 154). El sentimiento, ese modo de sentir-me afectado, de un modo singular, puede mover la voluntad. En primer lugar se encuentra la validez de las obligaciones y el sentimiento responsivo en segundo lugar.

El sentimiento de la responsabilidad, más que ningún otro, puede producir en nosotros (el ser humano) una disposición a apoyar con el propio obrar la exigencia del objeto a la existencia. Mientras que el ser humano es responsable, el mero animal es responsivo. El cuidado de la prole, será el modelo básico de la coherencia entre la responsabilidad objetiva y su principio subjetivo.

Tal y como ha planteado Jonas en la más absoluta radicalidad y especificidad su teoría ética, es evidente que el concepto tradicional de la responsabilidad como la imputación causal de los actos cometidos -que es la acepción clásica y tradicional de la responsabilidad- es insuficiente por sí mismo para expresar la amplitud de alcance del significado dado a la responsabilidad introducido por el mismo Jonas para la civilización tecnocientífica.

La responsabilidad, entendida como imputación causal de actos cometidos, entra en la obligatoriedad del campo legal y moral, penal y jurídico, ya que responder por los actos cometidos siempre trae consigo

un ajuste de cuentas*. Esta responsabilidad, como bien lo dice Jonas, “no pone fines, sino que es la mera carga formal que pesa sobre toda acción causal y que dice que pueden pedirse cuentas de ella” (Jonas 1995 163).

Hay un concepto de responsabilidad diferente a este de responder por los hechos cometidos y es el de la determinación por lo que se ha de hacer. Se es responsable por la cosa que exige la propia acción. En otras palabras, aquello “por lo” que soy responsable está fuera de mí, pero se halla en el campo de acción de mi poder, remitido a él o amenazado por él. El poder es así lo que me hace objetivamente responsable ya que me ha sido encomendado; la ética orientada al futuro, hoy necesaria, hace referencia a esta clase de responsabilidad, la cual peculiarmente está comprometida con los fines.

De este modo lo expone Diego Tatián al señalar la consideración particular que tiene Jonas de la responsabilidad:

Este vocablo, que nunca antes había calificado la relación con la naturaleza sino únicamente la relación “política”, esto es, la relación con otros en el espacio de la polis, adquiere pues una acepción completamente distinta a la de su acepción moral clásica, según la cual en cuanto agente soy responsable de mis actos. En la perspectiva abierta por Jonas la responsabilidad no remite en primer lugar a la relación del agente con sus actos, sino más bien a la relación del hombre con lo amenazado como tal: la naturaleza. El movimiento de la responsabilidad es inverso al del “eros” platónico, en cuanto el objeto del eros es el bien en sí que trasciende el mundo, el devenir, el tiempo; tendencia pues hacia el ser perfecto, hacia lo permanente. La teoría de la responsabilidad, por el contrario, se articula no a una ontología de la eternidad sino a una ontología del tiempo: la responsabilidad sólo puede serlo respecto a lo perecedero, a lo amenazado, a lo que existe sub specie temporis (Tatián 1996 24).

La contraactuación de la responsabilidad es la “irresponsabilidad”, la cual consiste en un ejercicio del poder sin la lealtad al deber, es en definitiva una

* En un breve texto Paul Ricoeur examina cuidadosamente el concepto de responsabilidad en todas sus acepciones y su trayectoria en el pensamiento y el devenir de la Modernidad. (Ricoeur1997 39-69).

ruptura de la responsabilidad como relación de fidelidad. Al preguntarnos por la "actuación irresponsable" entonces se produce un acercamiento empírico a esta clase de concepto sustancial de responsabilidad.

De esta especie de responsabilidad se deriva su no reciprocidad, es decir, no hay una igualdad en la correspondencia de uno a otro, la unilateralidad aparece como su característica esencial. Esto conlleva a no cerrar la responsabilidad en el marco simplemente de un derecho, sino de modo especial a un deber, dado que el poder recibido necesariamente pide el ser de la responsabilidad⁶.

Además, esta responsabilidad considera tanto su carácter natural como su orden contractual. La responsabilidad natural encuentra su mejor prototipo en la de los padres hacia los hijos, ésta es irrevocable, irrescindible, global. La responsabilidad contractual queda circunscrita a la tarea, su fuerza obligatoria viene del acuerdo y contiene un elemento de elección y aceptación.

En todo caso "en la responsabilidad lo primero 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" (Jonas 1995 167). La responsabilidad por este bien, del cual su existencia nunca está garantizada del todo y que depende completamente de nosotros, es una responsabilidad tan incondicional e irrevocable como puede serlo la establecida por la naturaleza.

Hay una forma singular de responsabilidad y es aquella que es autoelegida por el político. Éste aspira al poder para obtener responsabilidad y aspira

6 En esta dirección un filósofo como Paul Ricoeur avala la contribución de Jonas al declarar que somos responsables hoy del futuro de la humanidad; lo expresa de esta manera: "La responsabilité, à l'âge technologique, s'étend aussi loin que le font nos pouvoirs dans l'espace et dans le temps, et dans les profondeurs de la vie. Et nous ne connaissons jamais les descendants que pourraient nous demander de comptes" (Ricoeur 1991 284).

al poder supremo para el fin de una responsabilidad a su altura. La responsabilidad unida al poder, posibilitada por él, es también querida cuando se aspira a él. Se exige para sí esta responsabilidad y luego, de todos modos, se queda sometido a las exigencias de ella.

Entre la responsabilidad paterna y la política hay, pues, unos contrastes. La una brota de la relación natural y es menos libre y la otra nace de una elección más libre. Conjuntamente nos hablan de la esencia de la responsabilidad. La primera se ejerce en el trato íntimo directo; y la segunda, en la distancia y a través del medio de la instrumentalidad de las organizaciones políticas.

La responsabilidad de los padres y del político son el paradigma eminente de la ética orientada hacia el futuro y por consiguiente de la teoría de la responsabilidad y ambos constituyen la responsabilidad del hombre por el hombre, lo común y definitivo está en los siguientes tres conceptos que responden a su esencia: totalidad, continuidad y futuro ante la precariedad, vulnerabilidad y transitoriedad: el hombre y sólo él puede tener también responsabilidad por el cuidado de su fin intrínseco, de donde se sigue que todo lo vivo, puede ser en general objeto de responsabilidad y ésta es la condición suficiente de su facticidad.

La existencia de la humanidad que se deriva de la responsabilidad de los padres y del político es lo primero que ha de ser mandado y reconocido en el campo de la ética de la responsabilidad, esta existencia es según Jonas "sencillamente que vivan hombres. El siguiente mandamiento es que vivan bien. El nudo factum óntico de que haya humanidad en general se convierte en mandamiento ontológico para los que no han sido preguntados antes sobre ello: en el mandamiento de que debe seguir habiendo humanidad" (Jonas 1995 174).

El primer aspecto reconocible tanto en la responsabilidad paterna como en la política como de su propiedad es la totalidad. Tales responsabilidades acogen el ser total de sus objetos, desde la existencia hasta sus

mismos intereses más elevados e incluso sus posibilidades. Estas dos responsabilidades no permanecen unidas sólo en su objeto a nivel total sino además en las condiciones del sujeto en relación al sentimiento, el cual hace al corazón receptivo del deber.

El segundo aspecto identificable en las dos responsabilidades arquetípicas, la paterna y la política, es la continuidad. El carácter total de la responsabilidad hace derivar su continuidad, dado que no se puede suspender su ejercicio. Esta continuidad es un empeño que da sus cuidados permanentes a la existencia y en la continuidad a través del tiempo –su horizonte histórico- hay una identidad que hay que defender.

El tercer aspecto destacable en la responsabilidad paterna y en la política, en su referencia a la vida individual o colectiva, es el futuro. Si esta responsabilidad es total y continua ha de ser orientada al futuro. La responsabilidad no sólo es determinante sino posibilitante, debe disponer y mantener abiertas las opciones. Bien lo afirma Jonas: “La responsabilidad no es otra cosa que el complemento moral de la naturaleza ontológica de nuestro ser temporales” (Jonas 1995 184). Sin embargo, la diferencia entre estas dos responsabilidades –la paterna y la política- respecto del futuro es necesaria. El futuro no es menos “él mismo” que cada etapa del pasado.

En referencia a la responsabilidad política y su nexo con el aspecto sustantivo del futuro, es perentorio matizar ciertas precisiones. Hay oportunidades históricas que tienen que ver con el destino colectivo de generaciones enteras, es necesario pasar de hacer conjeturas sobre el futuro a calcularlo. No siempre sucede que las predicciones mejor documentadas se han vuelto efectivamente más seguras. En el caso de la teoría marxista especulativa de la historia, por ejemplo, se intenta definir lo que todavía queda por suceder tras lo que ya ha sucedido (Le Goff 2005 192).

El agente político ha de responder no sólo de su obrar, sino también de la convicción que lo ha llevado a verse en tal disposición. Por eso hay

que considerar lo que siempre existe de inesperado e inanticipable en los fenómenos humanos y eso hace que nunca pueda prescindirse del gobernante, para que la responsabilidad de la política siga haciendo posible la política futura. Esto establece un principio que consiste en que cualquier responsabilidad total es también responsable de que, más allá de su propio cumplimiento, siga siendo posible en el futuro la acción responsable (Ricoeur 2006 325).

Toda la acción de la responsabilidad política en el futuro ha de reconocer el alcance causal característico de las acciones modernas. Hay ciertas posibilidades causales evidentes o eventualidades que pueden después escapar al propio control, pero además la magnitud de esas posibilidades es enorme, involucrando de suyo la suerte del hombre. De esto se deduce ciertamente las implicaciones éticas que para el momento presente tiene el exceso del poder sobre el saber, dado que hoy las circunstancias son más cambiantes que antes y que debemos vérnoslas con el paso de una realidad estática a una dinámica, ya que el dinamismo es un signo indiscutible de la modernidad. Esto significa en palabras del propio Jonas "que hemos de contar siempre con la novedad, pero que no podemos calcularla; que el cambio es seguro, pero que no es seguro lo que vendrá" (Jonas 1995 200). La precaución del gobernante es un motivo más poderoso que la misma promesa, no debe haber límites en el saber, sí en el poder y en el hacer.

De lo anterior se deduce que el conocimiento de los posibles efectos de nuestras acciones reclama una política que corrija el rumbo hacia lo catastrófico que se puede estar gestando, si se profetiza la catástrofe se impide que llegue y por lo menos que sus consecuencias sean lo mínimo perjudiciales posibles (Jonas 1997 177), de tal modo que esto también es objeto de la previsión política sobre lo que no es lícito hacer apuestas y menos aún cálculos desmesurados.

Las preguntas no pueden dejar de aparecer y resonar una y otra vez como en un tribunal: ¿A qué le es lícito al hombre habituarse? ¿A qué es lícito

forzarle o permitirle que se habitúe? ¿Qué condiciones de adaptación es lícito permitir? Estas cuestiones son medulares porque ponen en juego la idea de hombre. El centro de atención es, pues, el riesgo que nuestro poder causal exceda al saber previo.

Lo más importante es subrayar que la naturaleza de la acción humana se ha visto de tal manera modificada que la responsabilidad propia del campo del obrar político adquiere un sentido totalmente nuevo, en la medida en que con nuevos contenidos y un alcance en el futuro nunca antes conocido, se impone como un imperativo axiológico, un deber de valor inapelable e inaplazable.

Tanto el concepto como el sentimiento de responsabilidad se posicionan dentro de este horizonte epistemológico y axiológico en el centro de la teoría ética. La responsabilidad es una función del poder y del saber y en ella ambos han de ser considerados definitivamente. La ontología de la responsabilidad no es una ontología de la eternidad como en el ideario platónico, sino de lo temporal. Con gran lucidez el propio Hans Jonas lo declara de esta manera: "Sólo se puede ser responsable de lo mutable, de lo que se ve amenazado por la decadencia, de lo efímero en su caducidad (nuestro sentimiento sólo puede amar un objeto efímero)" (Jonas 1995 209).

Dentro de la pregunta por la teoría que ha introducido la idea del dinamismo en la historia con toda radicalidad, sobre todo en la historia de los dos últimos siglos, hay que decir que ha sido el marxismo el que por primera vez ha situado en el panorama ético de la modernidad la responsabilidad por el futuro histórico bajo el signo del dinamismo, como algo que está dotado de inteligibilidad racional; de ahí que en la búsqueda de una ética de la responsabilidad histórica haya que entrar en un diálogo con el marxismo. Aunque hoy haya que decir que el poder lo ha tomado la tecnocracia y que ha establecido una cierta dictadura de la tecnocracia.

Si la responsabilidad "es un correlato del poder de tal modo que la

clase y la magnitud del poder determinan la clase y la magnitud de la responsabilidad" (1995 212), está claro que los actos del poder producen el contenido del deber. Lo primero entonces en este sentido no es ya lo que el hombre debe ser y hacer, sino lo que él hace ya de hecho, porque puede hacerlo, y el deber se sigue del hacer. Con esto hay que ir más allá del propio Kant: "puedes, puesto que debes"* y decir hoy con Hans Jonas: "debes, puesto que haces, puesto que puedes; es decir, tu enorme poder está ya en acción" (Jonas 1995 212). Este poder significa liberar efectos en el mundo que después se confrontan al deber señalado por nuestra responsabilidad.

El poder del hombre es la raíz del deber de responsabilidad, pero el punto crítico de la teoría moral es cómo se pasa del querer al deber. Del querer, que persigue fines, y es por tanto un "bien en sí", al deber que es el que ordena o configura y por lo tanto prescribe o prohíbe lo fines. Del uno al otro, del querer al deber, el paso está mediado por el hecho del poder en el particular sentido humano, en el cual la capacidad causal está vinculada al saber y a la libertad.

Este "poder" en cuanto fuerza causal* regida por fines, está presente en toda forma de vida. El deber surge como autocontrol del propio poder, lo que hace que el hombre se convierta en el custodio de todo otro fin

* Christian Wolff (1679-1754), el célebre maestro racionalista de Immanuel Kant, tiene una visión retrospectiva del "Deber" que implica "poder" del conocido "ought implies can" ironizado por Friedrich Schiller (1759-1805) por su no menos célebre: "Du kannst, denn du sollst!" ("¡Puedes, puesto que debes!") en el poema *Die Philosophen* de 1796, deber implica poder. Ahora bien, aunque la frase es atribuida en su mayoría a Kant todo parece indicar que nunca llegó a decir algo tan conciso. En el capítulo ocho de la *Crítica de la razón práctica* hay una expresión cercana pero más complicada en la idea (2002 265).

* En alemán, la lengua materna de Jonas, 'poder' (Macht) y 'fuerza' (Kraft) poseen connotaciones singulares. Aunque ambas suelen traducirse indistintamente por "fuerza", es preciso matizar que Macht hace referencia a un "poder como fuerza y dominio de un ámbito" y Kraft a la "fuerza como "capacidad para conseguir unos fines".

en sí mismo que caiga bajo la ley de su poder; por lo tanto lo que une el querer y el deber, el poder, es lo mismo que pone a la responsabilidad en el centro de la teoría moral (214).

Asimismo, es necesario decir una vez más que el concepto y el sentimiento de responsabilidad implica el de deber, primero el de deber-ser de algo, después, el de deber-hacer de alguien en respuesta a ese deber-ser y que el "niño" en su acepción más simple e inocua es el objeto primordial de la responsabilidad, el recién nacido, cuyo mero respirar dirige un irreplicable "debes" al mundo que lo rodea: que lo acoja en su seno. En su mirada se sabrá**.

Finalmente, hay que afirmar que el deber-ser de lo que existe por sí mismo e independientemente de nosotros es relevante para nuestra conciencia metafísica. Por eso y desde aquí tiene sentido ciertamente decir que debe haber hombres en el futuro una vez que ya hay "el hombre". La responsabilidad en su sentido más originario y completo se sigue de la autoría del ser. En cada niño que nace, la humanidad da un comienzo de nuevo frente a la muerte y, por tanto, entra en juego la responsabilidad por la totalidad, la continuidad y el futuro del hombre. Es a éste, en su individualidad absolutamente contingente, al que la responsabilidad se refiere. La más extrema facticidad de la identidad individual, es el mayor derecho a ella y la más extrema fragilidad del ser. "El lugar propio de la responsabilidad es el ser que se sumerge en el devenir, el ser abandonado a la fugacidad y amenazado de destrucción. La responsabilidad ha de contemplar las cosas no sub specie aeternitatis, sino sub specie temporis" (Jonas 1995 221).

** En este sentido la expresión de Jonas tiene una gran vecindad con Emmanuel Levinas para quien "desde el momento que el otro me mira, yo soy responsable de él" (Levinas 1982 90), en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*.

3. La ética de la responsabilidad como alternativa fiable ante la utopía y el progreso sin horizonte.

La ética jonasiana de la responsabilidad, como lo ha declarado su propio autor, es una ética orientada al futuro (Jonas 1996 99). Esto significa no que haya que imaginar o representar una ética para que la practiquen los hombres futuros, sino que es una ética que debe regir precisamente para los hombres de hoy, “una ética actual que se cuida del futuro, que pretende proteger a nuestros descendientes de las consecuencias de nuestras acciones presentes”, ya que la promesa utópica de la tecnociencia moderna se ha convertido en una amenaza.

Esta ampliada dimensión de futuro de la responsabilidad actual entraña el problema de la utopía*. Asistimos a una dinámica tecnocientífica de progreso a escala planetaria que en su tendencia alberga un cierto utopismo implícito. Una ética como la proclamada por el marxismo, con visión global de futuro y con una dialéctica de la historia, ha elevado la utopía, unida a la técnica, como objetivo y categoría explícita y absoluta.

Esta connotación provoca una detenida y desprevenida crítica del ideal utópico y del progreso sin horizonte, por lo menos confuso en cuanto a sus fines e incoherente en cuanto a sus deberes, a partir de la ética de la responsabilidad. El utopismo tecnocientífico, heredado del marxismo como ideología, tiene en su favor los más viejos sueños y anhelos de la humanidad y ahora parece poseer también en las demandas tecnocientíficas los medios para convertir ese sueño en empresa efectiva y eficiente.

A la inmodestia del objetivo tecnocientífico, extraviado tanto en lo ecológico como en lo antropológico, se opone el Principio de responsabilidad con

* Tomás Moro (1478-1535) político y escritor inglés, introdujo en su obra titulada Utopía este concepto que deriva del griego u-topos. En sentido estricto, significa fuera de lugar, entendiendo las utopías como sueños irrealizables en el asidero de la realidad. Sin embargo, algunos de sus intérpretes sugieren comprenderla como eu-topos, literalmente “buen lugar”. En esta acepción la valida Ernst Bloch en su “Principio esperanza”.

una tarea más modesta de precaución y moderación, decretada por el temor y el respeto, buscando y procurando preservar la permanente ambigüedad de la libertad del hombre, cuidando la integridad de su mundo y de su esencia frente a los abusos y demandas de su poder.

La dialéctica reinante de un progreso que para solucionar los problemas ocasionados por él tiene que crear problemas nuevos, es una cuestión central de la planteada ética de la responsabilidad orientada al futuro (Jonas 1995 296). Ante esto la solución ha de ser la cautela, como un límite en el poder y un control en el hacer, y no la desmesura de la magia de la utopía, por lo que una sabia política de prevención constructiva es lo mejor para un logrado interés a largo plazo y en esto es necesario saber dónde están los "límites" y cuán cerca o lejos se encuentra de ellos.

Los umbrales críticos del riesgo, desatados por la tecnociencia, reclaman como ya se ha señalado la cautela, que en todo caso será siempre un mandamiento de la responsabilidad. La utopía que proclama el reino advenedizo de la libertad y del ocio tiene el problema de la saturación tecnocientífica en las condiciones de vida humanas y naturales, con esta pretensión se hace poco fiable ante las amenazas y consecuencias que sin ningún control pueden acarrear definitivamente el uso indiscriminado de ciertas técnicas que atentan contra las posibilidades reales de la existencia de la humanidad*.

La ética de la responsabilidad y su principio operativo y axiológico pretende situarse como una voz crítica y a la vez como un recurso fiable ante el mito del progreso y el utopismo tecnocientífico. El mismo Jonas lo dirá en estos términos: "No podemos permitirnos un aplazamiento a lo utópico porque las cosas están ya quemándonos los dedos, habrá que empezar por algún sitio y plantear la cuestión de una autocensura de la ciencia bajo el signo de la responsabilidad" (Jonas 1997 57).

* Entre los problemas de la bioética que destaca Hans Jonas en Técnica, medicina y ética (orig. 1985), se encuentran las formas de control genético, la eugenesia, las formas de control prenatal y la clonación entre otros. Además, hoy habría que señalar las modificaciones en la funcionalidad conductual, la criónica, la investigación con células madre y el ADN recombinante; además de los problemas ecológicos y medioambientales.

El dinamismo utópico de la tecnociencia moderna y de su progreso indefinido proclama como un dogma infalible la idea de una vida cada vez mejor. Es una idea que se nutre de los desarrollos y de los avances tecnocientíficos. La premisa que subyace en la tecnociencia actual es que puede progresarse ilimitadamente ya que siempre habrá algo nuevo y mejor que conseguir (Lezama 2002 41-43).

En el fondo de estas premisas utópicas científicas y tecnocientíficas se cuaja la idea de una escatología secularizada estrictamente humana, activa y dinámica, de cara a una suerte de Absoluto terrenal, dándole al proceso la idea de un telos tornadizo y que se obtiene a través de una acción generadora en el presente. En términos de Jonas, este elemento catalizador del progreso se puede denominar "política de la utopía" (Jonas 1995 245).

La crítica jonasiana a la utopía tecnocientífica radica sobre todo en que "su error es, pues, un error de la antropología supuesta por ella, un error de su concepción de la esencia del hombre. El presente del hombre es siempre plenamente válido en ese problematismo que él es [...] el problematismo humano es su propio fundamento, que lo sostiene" (349). Y la ambigüedad forma parte del hombre, pretender suprimirla equivale a acabar con el hombre en su insondable libertad.

En cambio la supuesta antropología del utopismo tecnocientífico presenta a un hombre que "sólo puede ser un homúnculo de la futurología sociotecnológica" (348) que está condicionado de manera infame para el buen comportamiento y el bienestar y ajustado en la regla hasta lo más recóndito de su ser. Lo que habrá que "esperarse" –al contrario de un Principio esperanza*– será que también en el futuro todo contento produzca su descontento, toda posesión su deseo, toda libertad su tentación, toda felicidad su infelicidad, lo cual se acerca más a la autenticidad humana. Además, insiste con ahínco Jonas, "la contradicción lógica que hay en

* Toda la severa y aguda crítica de Jonas a la utopía es en realidad un contrapeso al Principio esperanza del filósofo alemán neomarxista, también judío, Ernst Bloch (Bloch, 2004-2007. III vol).

que lo auténtico esté siempre por llegar y, sin embargo, según garantiza expresamente el utopismo, deba finalmente llegar (¿habrá a partir de entonces una nueva ontología?) es la objeción más nimia que puede hacersele" (353).

La crítica a la utopía y a su estrecha relación con la tecnociencia, bajo el signo del progreso y de su ímpetu escatológico, despierta un respeto avalado por el temor más que por la esperanza. La refutación hecha por la ética de la responsabilidad y su imperativo ético y axiológico es de este modo la alternativa que se impone. Hoy, tras varios siglos de euforia prometeica, posbaconiana y fáustica, la ética de la responsabilidad ha de poner freno a este incontenible impulso hacia adelante mediante una "prudencia juiciosa" bajo el signo de la modestia.

La ética de la responsabilidad como alternativa fiable procura, mediante su "heurística del temor" y la prevalencia de los pronósticos del malum sobre el bonum, establecer criterios operativos en los cuales se pueda desenmascarar el hecho de que gradualmente vamos quedando prisioneros de los procesos a que nosotros mismos damos inicio. Si le otorgamos a la responsabilidad en proporción al propio poder la cautela necesaria en los ámbitos tecnocientíficos, entonces eso establece:


...con toda seguridad en la conformación de nuestro "destino", en lo que tenga también de inevitable, una distinción entre si afrontamos una determinada perspectiva con júbilo o con inquietud, con nuestro asentimiento o nuestro rechazo, entre si fomentamos, por tanto, ciertos desarrollos o, por el contrario, les ponemos freno e intentamos encauzarlos de una u otra manera, aun cuando no seamos totalmente dueños de la situación (357).

Al principio de esperanza (Bloch) se opone no el principio de temor, sino el principio de responsabilidad (Jonas). Pero es cierto que el temor forma parte de la responsabilidad como de la esperanza, y dado que el temor es a veces poco atractivo, se le debe conceder nuevamente la palabra, pues hoy es más necesario que en otras épocas en las que, dada la confianza existente en la buena marcha de los asuntos humanos, podía ser despreciado como una debilidad muy propia de sujetos medrosos.

Este temor que está unido tanto a la responsabilidad como a la esperanza, no es el temor que inhibe la acción, sino el que anima a ella, el que forma parte esencial de la responsabilidad es un temor que teme por el objeto de ella. Ya que la responsabilidad es el cuidado, reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en "preocupación". Con esto se hace consciente la pregunta: "¿qué le sucederá a eso si yo no me ocupo de ello?"

La teoría ética de la responsabilidad no puede dejar de lado la representación del mal tanto como la del bien y más hoy cuando el mal se ha vuelto poco claro a nuestra mirada. El temor que ello impone se convertirá, pues, en el primer deber, en el deber preliminar de una ética de responsabilidad histórica. En este sentido el temor no es causa de acusación de pusilanimidad o negatividad al situar el temor como un deber, ya que es un temor fundado, mas no un amilanamiento; a lo mejor miedo, mas no angustia.

Respeto y estremecimiento son dos cosas que han de volver a ser aprendidas. El respeto se recobra a través del estremecimiento; lo realmente positivo se recupera a través de la representación de lo negativo y el respeto a lo que el hombre fue y es, por el camino del estremecimiento retrospectivo. Bellamente lo dice Jonas: "El respeto nos impedirá mancillar el presente en aras del futuro, impedirá que pretendamos comprar éste a precio de aquel" (358).

La custodia de la herencia es la exigencia de preservar lo que Jonas denomina la "imagen fiel", la evitación de su degradación, como un asunto en cada instante y como un empeño que garantiza su permanencia: Mantenerla incólume a través del peligro de los tiempos, es la meta de la responsabilidad por el futuro de la humanidad. 

Bibliografía.

- Arcas Díaz, Pablo. Hans Jonas y el Principio de responsabilidad. Del optimismo científico-técnico a la prudencia responsable. Granada, (2007). Trabajo de grado (Doctor en Filosofía) Universidad de Granada, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía.
- Aristóteles. Ética a Nicómaco. Traducción, introducción y notas a cargo de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza Editorial, (2001).
-----, Física, Libro Segundo, VIII. Traducción de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, (1995).
- Bernstein, Richard. El mal radical. Una indagación filosófica. Buenos Aires: Lilmod, 2004. p. 271.
- Bloch, Ernst. El Principio esperanza, Obra completa. Madrid: Trotta, (2004-2007). III vol.
- Conill Sancho, Jesús. El crepúsculo de la metafísica. Barcelona: Anthropos, (1988).
- Descartes, René. Discurso del método; Meditaciones metafísicas; Reglas para la dirección del espíritu; Principios de la filosofía. México: Porrúa, (2003).
- Engelhardt, H. Tristán. Los fundamentos de la bioética. Barcelona: Paidós, (1995).
- Guerra, María José. Responsabilidad ampliada y juicio moral. En: Isegoría 29, (2003).
- Heidegger, Martín. ¿Qué es metafísica? Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte Coello. En: HITOS, Madrid: Alianza, (2000).

- _____. Carta sobre el humanismo. Trad. Rafael Gutiérrez Girardot. Madrid: Taurus, (1970).
- _____. Ser y Tiempo. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, (2009).
- Hobbes, Thomas. El Leviatán: o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil. Trad. Manuel Sánchez Sarto. México: Fondo de la Cultura Económica, (2006).
- Jonas, Hans. El Principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Herder, (1995).
- _____. El Principio vida: Hacia una biología filosófica. Madrid: Trotta, (2000).
- _____. La fundamentación ontológica de una ética cara al futuro. En: Pensar sobre Dios y otros ensayos. Traducción de Ángela Ackermann. Barcelona: Herder, (1998).
- _____. Mortality and morality. Lawrence Vogel (ed). Illinois: Northwestern University Press, (1996).
- _____. Técnica, medicina y ética: Sobre la práctica del Principio de responsabilidad. Barcelona: Paidós, (1997).
- Kant, Immanuel. Crítica de la razón práctica. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, (2002).
- _____. Crítica del discernimiento. Madrid: Machado Libros, (2003 II).
- _____. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Trad. Manuel García Morente. Madrid: Encuentro, (2003).
- Le Goff, Jacques. Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso. Barcelona: Paidós, (2005).

Leibniz, G. W. Principios de la naturaleza y de la gracia. México: Porrúa, (2003).

Levinas, Emmanuel. Ética e infinito. Madrid: Fayard Espiritu Santo Radio-France, (1982).

_____. Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad. Trad. Daniel Guillot. Salamanca: Sígueme, (1997).

Lezama Q., José R. Antropología, bioética e ingeniería genética. Caracas: Universidad Andrés Bello, (2002).

López Santamaría, Justino. La reflexión ética a través del Principio de responsabilidad en Hans Jonas. Estudios filosóficos, Valladolid, 47, 134 (1998).

Mendiola, Ignacio. El jardín biotecnológico. Tecnociencia, transgénicos y biopolítica. Madrid: Catarata, (2006).

Mitcham, C. "Co-Responsability for Research Integrity", En: A Special Issue of Science and Engineering Ethics. The Role of Scientific Societies in Promoting Research Integrity, Opragem. Reino Unido, Vol. 9, No. 2, (2003).

Pascal, Blaise. Pensamientos. Madrid: Alianza, (2004).

Ricoeur, Paul. El concepto de responsabilidad. Ensayo de análisis semántico y la idea contemporánea de responsabilidad, un concepto en expansión. Lo justo. Trad. Carlos Gardini. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, (1997).

_____. La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas. Lectures 2. La contrée des philosophes, París: Seuil, (1999).

_____. Lectures. l'autour du politique. Coll. "La couleur des idées". París: Seuil, (1991).

_____. Postface au temps de la responsabilité. Lectures 1, París: Seuil, (1991).

_____. Sí mismo como otro. Madrid: Siglo XXI, (2006).

Rodríguez Ladreda, Rosa María. La responsabilidad en la era de la civilización tecnológica, según Hans Jonas. [en línea] Sevilla, 2000, <Disponible en <http://aafi.filosofia.net/ALFA/alfa8/alfa8i.htm>> [consulta: 28 abril. 2010].

Sánchez Pascual. Introducción al Principio de responsabilidad. Barcelona: Herder, (1995).

Schiavetti, Mauricio. Hans Jonas: La relación ser y deber. Revista Philosophica. Valparaíso. Año 26, N°. 27, (2004).

Tatián, Diego. Hans Jonas: Un rampante apocalipsis. Nombres, Revista de Filosofía. Córdoba, Año VI, N°. 7 (Abr. 1996).

Tugendhat, Ernst. Lecciones de Ética. Barcelona: Gedisa, (1997).

