

E

TICA

INDAGAÇÕES E HORIZONTES

Maria Formosinho
Paulo Jesus
Carlos Reis
(Coord.)



CAPÍTULO XI

ÉTICA, ECOLOGÍA Y UNA VIDA AUTÉNTICA SOBRE LA TIERRA. EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD DE HANS JONAS ANTE SUS CRÍTICOS

Angela Miranda¹ & Agustín Ferraro²

En respuesta directa a la agónica catástrofe histórica de la que Jonas había sido testigo [...] se impuso una ingente tarea intelectual: descubrir los orígenes filosóficos de la crisis de la civilización occidental y con ello sugerir, aunque sea de manera experimental, una nueva y positiva orientación a la humanidad.

(Richard Wolin, *Los hijos de Heidegger*)

Introducción

La década de los '70 fue una época de relativo escepticismo sobre las posibilidades de fundamentar filosóficamente una ética normativa, un clima de opinión académica que resultaba del triunfo del positivismo como orientación teórica dominante luego de la segunda guerra mundial. El criterio de validación de proposiciones filosóficas del positivismo, o bien empirista o bien puramente lógico, no dejaba lugar sino para una ética descriptiva, del tipo de las orientaciones emotivistas. En aquella época, por otra parte, los movimientos ecologistas y organizaciones políticas verdes eran muy incipientes; todavía se pensaba que la responsabilidad por el medio ambiente era una cuestión que podían resolver las élites científicas y políticas. En este contexto, Hans Jonas lanza a fines de la década una propuesta de ética normativa ligada directamente con la problemática ecológica, un verdadero llamado a la acción, que se sintetiza en

¹ Universidad del País Vasco.

² Universidad de Salamanca.

su famoso principio de la responsabilidad (*das Prinzip Verantwortung*): “obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra” (Jonas, 1995, p. 40). En muy poco tiempo, el pensamiento de Jonas habría de alcanzar una gran influencia, lo que le daría un estatuto fundacional para las nuevas corrientes de la ética normativa y para la creciente organización e impacto de movimientos políticos que colocaban a la responsabilidad ante el medio ambiente como principio fundamental de su visión del mundo. La obra de Jonas, verdaderamente, inicia una nueva época.

En el presente trabajo, vamos a considerar los orígenes teóricos del pensamiento de Jonas, atendiendo a su formación filosófica y a su trayectoria posterior. Vamos a destacar, en este contexto, la influencia de una *perspectiva fenomenológica* sobre su trabajo y su cercanía, en distintos aspectos, con las propuestas filosóficas de Martin Heidegger. Jonas y Heidegger continúan, en este sentido, la obra de Husserl, es decir, la revisión crítica de los fundamentos metafísicos de la ciencia occidental y de las sociedades modernas. En segundo lugar, vamos a analizar las críticas a Jonas elaboradas por dos filósofos contemporáneos, a partir de orientaciones filosóficas muy influyentes en ambos casos. Por una parte, Karl-Otto Apel, quien critica a Jonas desde la perspectiva específica de una ética del discurso, es decir, una orientación filosófica post-metafísica, fundada en el carácter deliberativo de la razón práctica. Por otra parte, Javier Echeverría, un filósofo español que es representativo de la tradición positivista, ya mencionada arriba, la que constituye todavía en nuestros días una de las corrientes filosóficas más extendidas e influyentes en el ámbito iberoamericano.

Luego de un análisis y discusión de las críticas mencionadas, intentaremos, en las conclusiones, realizar una evaluación sobre la actualidad del pensamiento de Jonas en nuestros días.

1. La trayectoria filosófica de Hans Jonas

1. 1. Filosofía y gnosis: los dos maestros

Hans Jonas nace en 1903 en Alemania y recibe una educación con mucha influencia de las tradiciones religiosas y culturales del judaísmo centroeuropeo. Dicha influencia se ve plenamente reflejada en sus textos sobre las posibilidades de la teología después del holocausto. La trayectoria filosófica de Jonas se inicia en los años veinte, cuando estudia con el joven profesor de la Universidad de Freiburg, Martin Heidegger. La influencia del “filósofo del ser” en el pensamiento del discípulo, el “filósofo del ser responsable” se hace notar en su obra posterior. Así es que, como veremos, la fundamentación teórica de una ética de la responsabilidad, propuesta por Jonas, tiene muchos puntos de contacto con la ontología heideggeriana del cuidado (*Sorge*).

En 1924, Jonas se traslada a Marburgo, donde conoce al destacado teólogo Rudolf Bultmann, que también ejerce sobre él una importante influencia intelectual, sobre todo en lo que respecta a los estudios sobre la gnosis. Jonas defiende una brillante tesis doctoral, dirigida por Heidegger y autorizada por Bultmann, sobre la religión gnóstica en la antigüedad tardía y su influencia en el cristianismo primitivo. La influencia de Bultmann se marca también en el posterior desarrollo del principio de la responsabilidad. Así por ejemplo, cuando Jonas sostiene que la ética necesita tanto de la representación del bien, cuanto de la representación del mal. Este principio gnóstico inspira a Jonas para desarrollar una ética ecológica como *heurística del temor*, un principio que consulta antes a nuestros temores que a nuestros deseos y presupone que el conocimiento del *malum* es infinitamente superior al del *bonum*.

En la década del treinta, Jonas se ve obligado a abandonar Alemania, refugiándose en Londres y después en Palestina. Jonas ingresa en una organización judía de autodefensa y, como oficial en la Brigada Judía del ejército británico, vuelve a Alemania en 1945 para combatir al nazismo. Se entera entonces de que su madre había sido asesinada en Auschwitz. Tras cumplir su misión bélica, que según el propio Jonas se basaba en un juramento que había hecho para sí mismo, a saber, que solamente pisaría su tierra natal nuevamente para combatir a los nazis, volvió a Israel y continuó con su interés por la teología judía, sobre todo la lectura de los profetas hebreos.

En 1955 se traslada a Nueva York para enseñar en la *New School for Social Research*. Por sus estudios sobre la gnosis, Jonas era ya una figura reconocida en ámbitos especializados. Pero es con la publicación de su obra *El Principio de la Responsabilidad* (1979) que Jonas gana un lugar destacado entre los intelectuales de su tiempo. Su fama se extiende sobre todo entre los movimientos ecologistas y los seguidores del Partido Verde en Alemania. Por ironía o justicia del destino, Jonas alcanza su mayor relevancia pública en el país que tuvo que abandonar bajo amenaza de muerte en 1933.

1.2. De discípulo de Heidegger a soldado en la guerra.

Observa Wolin que, así como Hannah Arendt, Karl Löwith y Herbert Marcuse, por las circunstancias históricas que les ha tocado en esta época, Jonas es también uno de estos hijos que filosofaron *con Heidegger contra Heidegger* (Wolin, 2003, p. 33). Esa postura filosófica y política está muy presente en los discípulos de Heidegger, *tras* el conocido episodio de su rectorado en la universidad y su complicidad con el régimen de Hitler.

Jonas reconoce, sobre todo al final de su vida, cuando hace una retrospectiva de su trayectoria como alumno de Heidegger, que las experiencias vividas en el período del régimen nazi lo han distanciado de su maestro. Evalúa, además, que en el período en que ha sido soldado, alejado de los libros, y obligado a

interrumpir su vida académica, se topa con lo más inmediato y corpóreo: lo práctico de una vida en tiempo de guerra, el peligro físico. Jonas reconoce que su experiencia de combate alteró profundamente su modo de concebir la filosofía y, por consiguiente, sus opiniones filosóficas. Incluso logra superar la falta de atención al cuerpo y a la naturaleza que, según él, era una de esas debilidades de los cursos de filosofía, incluyendo aquí las clases de Heidegger, con su militancia como soldado durante la guerra (Jonas, 1987, p. 20).

Pero si es verdad que Jonas filosofa contra Heidegger, también es verdad que desarrolla sus propias inquietudes y convicciones filosóficas sirviéndose de su formación en fenomenología, adquirida en el período de sus estudios en Friburgo y Marburgo. Entre estas inquietudes filosóficas está la intención de establecer una relación *auténtica* entre hombre y naturaleza que, según Jonas, ha sido sofocada durante muchos siglos por el dominio tecnológico de la naturaleza y la negligencia del ser. Se trata de una crítica de la modernidad tecnológica cuya inspiración heideggeriana resulta evidente.

Jonas admite que, en la primera fase de su trayectoria académica, la formación en Friburgo con Heidegger y después en Marburgo con Bultmann ejercieron fuerte influencia en su pensamiento filosófico, pero este reconocimiento no se repite en la mirada retrospectiva hacia Heidegger. Al final de su vida, cuando Jonas examina su trayectoria personal y académica en una entrevista, es implacable en la crítica a su maestro, llegando a afirmar que Heidegger ejercía una capacidad casi hipnótica sobre sus alumnos, que no les permitía penetrar a fondo en su discurso. También acusa a la filosofía de Heidegger por propiciar afinidades políticas con el régimen nazi, de lo él mismo no se había dado cuenta en un primer momento, cuando aún era su discípulo (Jonas, 1988, p.227).

A pesar de lo dicho, a pesar de las fuertes razones que tenía Jonas para tomar distancia de Heidegger, puede mostrarse, como veremos, que el principio de responsabilidad de Jonas tiene una clara influencia de la fenomenología heideggeriana, en uno de sus aspectos más elementales. Se trata de la idea de que la propia condición fáctica o existencial del ser humano establece su obligación ética fundamental, es decir, que el deber humano de responsabilidad está directamente basado en su condición ontológica, su existencia. Esto equivale al intento por superar la distinción entre una esfera práctica y una esfera teórica de la razón, que los críticos positivistas de Jonas denunciarían, previsiblemente, como una *falacia naturalista*.

1. 3. De la gnosis a la ética de la responsabilidad.

Hemos dicho que el tema de la gnosis es una de las inquietudes filosóficas fundamentales que acompañan a Jonas desde su juventud. La gnosis ocupa también un lugar destacado en la madurez de su pensamiento filosófico, informando su tratamiento de la responsabilidad para con el medio ambiente,

frente a los desarrollos tecnológicos. Para Jonas, hay un paralelismo muy significativo entre la época del gnosticismo y la ciencia moderna. Ambas sufren una profunda crisis de “carencia de hogar”. Al dualismo gnóstico fundamental entre Dios y el mundo, que genera el sentimiento acósmico en la antigüedad tardía, corresponde el dualismo científico entre hombre y naturaleza, que genera el sentimiento tecnológico en la era moderna (Jonas, 2001, p.214).

A partir de su formación filosófica y teológica, Jonas busca analizar el problema de la ciencia moderna, que en su opinión ha dado con Darwin el golpe definitivo para eliminar a la teleología de la naturaleza. He aquí en definitiva que se rompe el mundo aristotélico, y triunfa por completo el mundo moderno de Galileo y Bacon. Jonas tiene en claro que esta ruptura transforma radicalmente la imagen de la naturaleza y la percepción misma de la subjetividad. Como hace notar Rodríguez, la nueva concepción de la naturaleza que describe Jonas comienza por reducir la naturaleza a mera *res extensa*, para terminar aboliendo la dimensión de la consciencia en el ser humano. Es así que los estados de consciencia son considerados en nuestros días, bajo la perspectiva tecnocientífica, como el mero efecto de interacciones químicas:

Bajo el lema saber es poder, el “programa baconiano” acomete la conquista de la naturaleza por el hombre. A la base de este intento se halla una metafísica de la naturaleza que entiende a ésta como pura extensión inerte, privada de interioridad y finalidad [...] Naturaleza como *res extensa*: negación cartesiana de la conciencia animal que no tarda en ceder el paso a la abolición de la subjetividad en el mismo hombre, o al menos a la negación de su eficacia en la determinación de su conducta. (Rodríguez, 1997, p.131)

Para Jonas, se trata de recuperar el *imperativo de la vida* y superar así el déficit promovido por la ciencia moderna. Para dicha tarea filosófica, Jonas intenta rescatar el sentido teleológico de la naturaleza. Es una propuesta extremadamente provocadora, por cierto, si se tiene en cuenta la actitud totalmente adversa a una tal empresa por parte de sus contemporáneos. Hay que recordar que, en este período, el entorno y el espacio geopolítico de Jonas es el mundo anglosajón, donde dominan el empirismo, positivismo y utilitarismo modernos, sobre todo en los Estados Unidos. Desde esta segunda patria suya, lugar de exilio, Jonas elabora los principios de una ética de fundamentación metafísica. Así, mientras los programas de investigación en biología y física hace tiempo que presuponian la ausencia de finalidad en la naturaleza, Jonas, por su lado, se propone restablecer el lugar del significado y del sentido de las entidades naturales. Para él, tanto la vida en la naturaleza cuanto la vida de los hombres están cargadas de finalidad.

Se trata de uno de los aspectos de la ética de Jonas que más han atacado sus críticos. Pero también es cierto que, hoy día, hay una tendencia de la propia cien-

cia empírica positiva a considerar que las reflexiones jonasianas no carecían de fundamento. Algunas teorías científicas avanzan en esta dirección. Sabemos que la teoría de la complejidad no descarta la trama de la vida y la complejidad de los sistemas orgánicos, al modo que enuncian científicos tales como Prigogine (1990, 1997, 1998) en la química, por medio de la teoría de las estructuras disipativas; los hallazgos de Maturana y Varela (1984, 2003) en la biología o la teoría cinética de Haken (1983) en la física, los estudios en epistemología y sociobiología de Morin (1984, 1996) entre otros. En ellos perfectamente se pueden encontrar resonancias de aquello que defendía Jonas ya en los años setenta.

En resumen, considerando su tiempo, sus pares y el contexto en que vivía, Jonas ha navegado contra la corriente. Esto le ha costado cierto exilio filosófico, por otra paradoja de la historia, en el país que le ha acogido en su exilio político. Tal vez por eso su reconocimiento como pensador ha llegado tan tarde, y desde un país paradójicamente distante, su tierra natal.

Jonas define tres fases de su vida intelectual. La primera fue su época de estudiante en Friburgo y Marburgo, que tuvo como resultado la publicación de su tesis doctoral, *Gnosis und Spätantiker Geist*, en 1934. La segunda fase se centra en la publicación de su obra *The phenomenon of life* en 1966 y se continúa con una tercera y última fase de su tarea filosófica, cuando publica *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation* en 1979, traducido al inglés en 1984³.

En el epílogo de la obra principal de la segunda fase de su vida intelectual, Jonas aclara que con “la continuidad de la mente con el organismo y del organismo con la naturaleza, la ética se vuelve parte de la filosofía de la naturaleza [...] solamente una ética fundada en la amplitud del ser, no solamente en la singularidad del hombre [...] puede tener significado en el gran esquema de las cosas” (Jonas, 2001, pp.282-284). Como se puede observar, en estas formulaciones ya se dibujan los presupuestos de lo que más tarde va a llamar *principio de la responsabilidad*.

Es evidente que la trayectoria intelectual de Jonas está marcada por las cuestiones políticas de su tiempo. Como señala Wolin, Jonas se propone descubrir los orígenes filosóficos de la crisis de Occidente, para responder a las catástrofes históricas de su época: el surgimiento del nazismo, las dos guerras mundiales y el holocausto. Y a partir de esta indagación filosófica, Jonas intenta dar una orientación nueva y positiva a la humanidad (Wolin, 2003, p. 169). Es una de las empresas intelectuales más ambiciosas del siglo XX, pero también una de las más exitosas en términos de resonancia práctica: no olvidemos que Jonas, a través de su influencia en Alemania, se ha convertido en una de las fuentes de inspiración más fundamentales para

³ Jonas hace este panorama autobiográfico sobre tres momentos de su formación filosófica en una conferencia de octubre de 1986.

los movimientos ecologistas y las orientaciones políticas verdes en Europa y el mundo.

En su obra más destacada, *El principio de la responsabilidad*⁴, sintetiza Jonas su trayectoria intelectual y expone de manera definitiva su pensamiento filosófico. Ahora bien, es por cierto relevante tener en cuenta que, en vista del alcance y repercusiones de la propuesta ética de Jonas, se le han dirigido infinidad de críticas, desde distintas orientaciones filosóficas. Sin embargo, muchas de estas críticas carecen de suficiente fundamentación filosófica si tenemos en cuenta la génesis del pensamiento filosófico de Jonas. Es necesario considerar que los orígenes de la ética jonasiana están marcados por una perspectiva fenomenológica y por el intento de aplicar este abordaje al terreno de la metafísica, una empresa característica del pensamiento de Heidegger. Muchas críticas ignoran este contexto, sea por mero descuido, sea porque ignoran la trayectoria intelectual de Jonas, o simplemente porque desconocen completamente su contexto filosófico.

Vamos a exponer a continuación dos argumentaciones críticas contra Jonas, que nos parecen especialmente relevantes en la actualidad. Se trata de dos autores que, en sus críticas, encierran un buena parte del debate en torno a la propuesta de la ética en Jonas, ya sea por el lado de la ética, como es el caso de Apel, ya sea por el lado de la axiología de la tecnología, como es el caso de Echeverría.

2. La crítica de Karl-Otto Apel

Apel admite, ciertamente, la necesidad de una ética de la ciencia y de la técnica. Pero entre Jonas y Apel hay diferencias importantes al respecto. Apel, desde la teoría de la acción comunicativa, no comparte la idea de Jonas sobre el retorno a una ética con fundamentación metafísica (Apel, 1990, pp.179-216). Jonas no acepta fundar la ética en una teoría del discurso, como hace explícito en una de sus últimas entrevistas (Greisch, 1991). Ambos filósofos coinciden, con todo, en que la responsabilidad es un principio indispensable para la sociedad tecnocientífica. Pero la fundamentación de este principio es muy diferente en uno y otro autor. Consideremos dos pasajes donde claramente aparecen las semejanzas y diferencias entre ambos. Apel, por un lado, sostiene:

Pues de lo que hoy se trata, por primera vez en la historia del hombre, es de asumir la *responsabilidad solidaria* por las consecuencias y subconsecuencias

⁴ Según Wolin, hasta mediados de 2001, sólo la edición alemana había alcanzado más de 200.000 ejemplares vendidos: “Una (asombrosa) cifra que es especialmente notable puesto que, de todos sus libros, es el más abstruso filosóficamente” (Wolin, 2003, p. 167).

a escala mundial de las actividades colectivas de los hombres — como, por ejemplo, la aplicación industrial de la ciencia y de la técnica — y de organizar esa responsabilidad como praxis colectiva. (Apel, 1991, p.148)

Jonas, por su lado, afirma que:

En la era de la civilización técnica, que ha llegado a ser “omnipotente” de *modo negativo*, el primer deber del comportamiento humano colectivo es el futuro de los hombres. En él está manifiestamente contenido el futuro de la naturaleza como condición *sine qua non*; sin embargo además, independientemente de ello, el futuro de la naturaleza es de suyo una *responsabilidad metafísica*, una vez que el hombre no sólo se ha convertido en un peligro para sí mismo, sino también para toda la biosfera. (Jonas, 1995, p.227)

Hemos subrayado el sentido de “responsabilidad” en ambas citas, porque indica claramente la concordancia y discordancia entre los autores. En efecto, ambos coinciden en la responsabilidad como dimensión de la ética en la era de una sociedad tecnocientífica. Pero con diferencias elementales en su forma y contenido. Para empezar, Jonas habla de una *responsabilidad metafísica*, mientras Apel se refiere a una *responsabilidad solidaria*. Apel propone una ética *dialógica* de la responsabilidad, mientras que Jonas habla de una ética *ontológica* de la responsabilidad. La diferencia fundamental está en que Apel parte del carácter de la historicidad; de la “pragmática-trascendental” de la responsabilidad, es decir, de la crítica de la ética del discurso al imperativo kantiano por su carácter abstracto y monológico (Cortina, 1991, p.26ss). Jonas, por su lado, parte del carácter ontológico de la responsabilidad, es decir, de la crítica fundamental de la ética jonasiana a las éticas deontológicas, que separan los ámbitos del ser y del deber.

Para Apel, desde la razón comunicativa, “la perspectiva normativa de una ética de la responsabilidad” está en “la institucionalización de los discursos prácticos”, como una “tarea que estaría sujeta a la cooperación solidaria de todos los individuos corresponsables, y, en este sentido, estaría sujeta también a la crítica de la ‘opinión pública’, mediante los discursos” (Apel, 1991, p.149). Por lo tanto, la ética del discurso correspondería a “la ética de la responsabilidad con referencia histórica” (Apel, 1991, p.163). Para Jonas, la perspectiva normativa de la ética de la responsabilidad adviene desde la propia existencia fáctica: existe responsabilidad porque hay hombres. O, dicho de modo imperativo: hay hombres, luego existe responsabilidad. Esta idea se acerca a la visión heideggeriana del sentido ontológico del cuidado [*Sorge*], como ya hemos mencionado antes. Basta hacer notar que, para Heidegger, el “cuidado” es el rasgo fundamental de la condición humana; es la estructura fundamental del “comportarse en el mundo” propio del *Dasein*.

Para Apel, la condición metafísica del existir del hombre en el mundo es insuficiente a la hora de plantear el problema de la fundamentación y necesidad de la ética, porque se refiere todavía a un postulado abstracto. Todo el recorrido del principio de la ética del discurso está basado en esta crítica, que fundamenta también su rechazo al imperativo categórico de Kant. Ahora bien, si Apel formula una crítica al carácter abstracto del imperativo kantiano, intentado establecer una ética alejada del formalismo y a la vez, poniendo de relieve su sentido histórico, eso no significa afirmar que el principio jonasiano de la responsabilidad sigue el mismo camino del formalismo kantiano. El hecho de sostener que la responsabilidad posee una fundamentación metafísica no significa que su sentido sea abstracto. Jonas parece tener en claro el peligro de incurrir en el formalismo. Tal vez por eso mismo ha invertido el imperativo categórico. Mientras Kant argumenta a favor del deber: porque debemos podemos, Jonas argumenta exactamente desde el punto de vista contrario: porque podemos, debemos. Es decir, Jonas argumenta en favor del “poder ser” responsable. La condición de poder se corresponde con la condición fáctica de existir en el mundo. Y en eso no hay nada de abstracto; es la pura facticidad de la vida, que Heidegger definía como ser-en-el-mundo.

Apel parece admitir “las concepciones de la *hermenéutica* filosófica en el *a priori* de la ‘facticidad’ y la ‘historicidad’ del ser en-el-mundo humano” (1991, p.165), conforme nota en su artículo sobre *La ética del discurso como ética de la responsabilidad referida a la historia*, en donde alude a Heidegger, aunque con ciertas restricciones⁵. Por lo tanto, aunque fundada en la metafísica, la responsabilidad en Jonas posee un carácter eminentemente fáctico, histórico. No se trata aquí de una metafísica trascendental, en el sentido kantiano, sino de una *ontología en el sentido fenomenológico*. Considerando la influencia de Heidegger en el sentido ontológico de la responsabilidad postulado por Jonas, podemos cuestionar la crítica que lo tacha de formalista y abstracto. Al fin y al cabo, la ontología heideggeriana parte de la existencia fáctica como dato fundamental, su intención no es, en ningún momento, trascender lo dado históricamente.

2.1. Sobre las condiciones de posibilidad y validez de la responsabilidad

Las condiciones de posibilidad de la ética de la responsabilidad representan otra diferencia entre ambos filósofos. Jonas funda la responsabilidad respecto a

⁵ Dichas restricciones se refieren, según Apel, a que los seguidores de Heidegger (y también los del segundo Wittgenstein) ignoran “el *a priori* no-contingente de los presupuestos universales y la racionalidad del discurso argumentativo” (1991, p. 166).

las consecuencias, de cara al futuro de los seres humanos y de la propia biosfera. Sostiene así que en “la era de la civilización técnica [...] el primer deber del comportamiento humano colectivo es el futuro de los hombres” (1995, p.227). Pero a esto añade que en ese deber está también “manifiestamente contenido el futuro de la naturaleza como condición *sine qua non*” (1995, p.227). Apel sitúa la responsabilidad, en cambio, en el ámbito de la solidaridad. Propone así un concepto del deber que supone “asumir la *responsabilidad solidaria* por las consecuencias y subconsecuencias a escala mundial de las actividades colectivas de los hombres” (1991, p.148). Por lo tanto, “la organización de la responsabilidad solidaria de los hombres por las repercusiones universales de la acción humana en todos los niveles de la cultura” es la condición fáctica, histórica desde dónde se puede plantear el lugar de la responsabilidad en el mundo (1985, p.249).

La crítica de Apel a Jonas presupone una concepción de la responsabilidad como el condicionante en “todos los niveles de la cultura”; pues debe informar todas las acciones prácticas en la esfera humana. De ahí la expresión *responsabilidad solidaria*. Luego no se trata de plantear la responsabilidad como dimensión de la ética solamente, desde la cual “asuma las consecuencias imprevisibles de las actividades humanas”, conforme sostiene Jonas (1985, p. 249). Dicho de otro modo: para Apel la responsabilidad por las consecuencias no es un principio suficientemente capaz de superar el formalismo deontológico kantiano. Así observa:

Precisamente en este punto [un principio capaz de superar los límites de la ética kantiana] una transformación de la ética kantiana tiene que enfrentarse hoy — a mi juicio — a la crítica del formalismo kantiano, realizada por Hegel, por el utilitarismo anglosajón y, por último, por Hans Jonas. (1985, p. 249)

A esta visión kantiana y a la ética consecuencialista de la responsabilidad se debe contraponer una ética solidaria de la responsabilidad, asegura Apel (1985, p. 249). Este autor polemiza así directamente con una ética consecuencialista según el modelo de Max Weber y también de Jonas. Para Weber, en efecto, la responsabilidad tiene que ver con las consecuencias de la acción. Por lo tanto, en la base de la propuesta de Weber está la racionalidad teleológica. En este caso, “los efectos de las decisiones tomadas y las acciones emprendidas contarán tanto o más que las intenciones que movieron al responsable de las mismas a tomarlas o emprenderlas”⁶.

⁶ La explicación es de Muguerza, al analizar la diferencia entre intención y consecuencia en Max Weber en su ensayo “Convicciones y/o responsabilidades. Tres perspectivas de la ética en el siglo XXI.” (Aramayo y Guerra, 2007, p. 23)

Si Weber se ocupa de la responsabilidad como consecuencia, desde la perspectiva política, Jonas se ocupa de ella desde la perspectiva tecnocientífica. Pero una responsabilidad consecuencialista no convence a Apel, su crítica se extiende a toda idea de una responsabilidad definida a partir de las consecuencias de la acción. Apel considera que la acción práctica no solamente debe ser pensada desde el futuro, sino y sobre todo, desde lo que hay que hacerse cargo en el presente, considerando “todos los niveles de la cultura.” En este punto estamos plenamente en acuerdo con Apel. En efecto, Apel revela un límite de la ética de la responsabilidad, al apuntar a las deficiencias de una validación de la acción práctica desde la perspectiva de futuro. Pensamos también que la responsabilidad no debe estar condicionada a las consecuencias previsibles, sino más bien orientada a todos los niveles de la existencia de lo que es, en el presente.

2.2. Sobre el fundamento de una ética en la era tecnocientífica

La crítica de Apel a la ética consecuencialista de Jonas nos conduce a un tercer ámbito de divergencia entre ambos autores. Se trata del lugar desde donde parte la reflexión sobre la ética de la responsabilidad en la era de la ciencia y de la técnica. El punto de partida de la ética de la responsabilidad solidaria propuesta por Apel tiene como base, por un lado, las circunstancias históricas, que han producido enormes cambios tecnológicos y científicos, los que a su vez demandan una reflexión ética. Por otro lado, el punto de partida de Apel es la propia concepción científica sobre la imposibilidad de un discurso racional de la ética, por considerar a la ciencia como libre de valores⁷. Apel constata aquí una paradoja: si por una parte, la racionalidad está determinada por la ciencia y la propia ciencia se considera incapaz de formular un fundamento racional de la ética, por otra parte, dadas las circunstancias históricas y las consecuencias de su acción, la ciencia misma carece de fundamentación ética.

Las circunstancias históricas de nuestro tiempo, los efectos globales del cambio tecnológico, vuelven evidente el hecho de que las actividades científicas no pueden considerarse valorativamente neutrales. Al fin y al cabo, todas las actividades de la cultura, incluyendo las actividades científicas y tecnológicas, presuponen como condición de posibilidad una ética. Afirmar la ausencia de la ética en la ciencia es un recurso ideológico, donde la pretendida neutralidad es una forma de justificación de cualquier tipo de empresa científica. Apel fundamenta este punto, además, recurriendo a las condiciones pragmáticas de la argumentación científica: toda argumentación presupone determinadas

⁷ Una reflexión detallada sobre este tema se puede encontrar en Apel (1986).

reglas sobre la manera de llegar a un consenso deliberado, reglas que tienen un contenido ético en el sentido de un sistema de costumbres o *ethos*. Y esto también ocurre con la comunidad de científicos. Si es así, entonces, todo tipo de conocimiento, toda forma de hacer ciencia, presupone ya una ética. El conocimiento científico no puede sino ser producido públicamente en la comunidad de comunicación formada por los sujetos de la argumentación científica.

Pero tampoco es suficiente decir que la ética de la ciencia reside en la lógica discursiva de la argumentación entre miembros de la comunidad científica. Si así fuera, estaríamos cayendo en una “falacia intelectualista”, mucho más que si nos remitimos a las propias condiciones del obrar práctico. Se trata de un reconocido talón de Aquiles para la ética del discurso. Apel, así como el propio Habermas, han hecho muchos esfuerzos para superar este problema, mediante diversos argumentos. No vamos a profundizar esta cuestión aquí, porque no es el objeto de nuestro estudio, pero interesa destacar que las condiciones de validación de enunciados científicos, en el marco de una comunidad de argumentación, contienen para Apel reglas con un contenido ético. Sin estas reglas, la ciencia misma no sería posible.

También hay en torno a esta cuestión un cierto paralelismo con Jonas. Para este autor, la validez de una norma moral para la acción técnica se funda en la propia técnica como un ejercicio del obrar humano⁸. Si todo obrar humano está expuesto a un examen de orden moral, entonces toda acción técnica tiene de *por sí* implicaciones éticas. Este argumento ha sido blanco de muchas críticas, especialmente por parte de los filósofos positivistas, que insisten en separar acciones técnicas de acciones morales, como discutiremos en el próximo punto (cfr. Becchi, 1989).

2.3. Falacia intelectualista vs. falacia naturalista

Como decíamos arriba, una crítica frecuente contra la ética del discurso de Apel consiste en afirmar que comete la “falacia intelectualista”, que consiste en atribuir al intelecto la validación de la norma ética, es decir, fundamentar la norma solamente en la lógica (en este caso, la lógica pragmática). Muchas críticas contra Jonas siguen el mismo esquema, solamente que empleando la noción de *falacia naturalista*. La propuesta de Jonas comete esta falacia, supuestamente, porque se basa en la fundamentación ontológica, al constatar incondicionalmente que el simple hecho de que “haya hombres” tiene como consecuencia la exigencia de su responsabilidad (Jonas, 1995, p.89).

⁸ Es verdad que Jonas considera que la técnica es objeto de la ética no sólo porque es un tipo de acción humana, sino también por su modo de ser en la modernidad (Véase Jonas, 1997).

Jonas propone una “autoafirmación del ser”, que equivale a la responsabilidad por la tutela de la supervivencia del género humano y, en consecuencia, de todos los seres en la tierra. Para sus críticos, con todo, esta forma de razonar es “dogmática”, puesto que se no se basa en el deber, sino en el ser, el que “difícilmente puede ser puesto a la base de la ética” (Becchi, 1989). Vamos a considerar esta perspectiva en la próxima sección.

3. La crítica de Javier Echeverría

El filósofo español Echeverría hace una fuerte crítica a la noción de responsabilidad en Jonas, que puede sintetizarse en tres puntos principales: (1) la ética de Jonas estaría afectada por un “monismo axiológico” que la vuelve reduccionista y abstracta; (2) Jonas no desarrolla una teoría de la acción, de modo que su descripción de la tecnología es inadecuada; (3) no se define el destinatario del imperativo de la responsabilidad, que resulta así insuficiente para fundamentar una propuesta ética. Vamos a exponer y discutir cada uno de estos puntos a continuación.

3.1. Monismo axiológico

Para Echeverría (2007), la responsabilidad no puede ser considerada solamente como un principio ético, sino también como una “cuestión axiológica”. En opinión de este autor, la axiología es mucho más amplia que la ética, porque en aquella están implicados no solamente valores morales, sino también los valores pertenecientes a la política, a la economía, a las artes militares, etc. (Echeverría, 2007, p. 253). Por eso considera que hay un *monismo axiológico* en Jonas, puesto que este autor estaría restringiendo la evaluación de las acciones a la dimensión moral. Echeverría propone, por su lado, un *pluralismo axiológico* que comprende “diversos sistemas de valores relevantes para la ciencia y la tecnología”⁹.

Al considerar este argumento de Echeverría, cabe preguntarse si la enumeración plural de valores es suficiente para construir una ética. A nuestro juicio, la descripción de valores y su clasificación, desde distintos ámbitos de la cultura, puede ser el punto de partida para reflexionar sobre una propuesta de ética. Pero la mera clasificación de valores no puede ser el *punto de llegada* de una teoría ética. Sobre esto volveremos.

Echeverría da por supuesto que existen valores independientes de la ética, puesto que pretende separar valores económicos o militares, por ejemplo, de los valores morales. Ahora bien, ¿es posible que los valores sean independientes

⁹ La teoría del pluralismo axiológico de Echeverría se encuentra desarrollada en el capítulo dos de su obra *Filosofía de la ciencia* (1995); también en *Ciencia y valores* (2002).

de la ética? La respuesta parecería ser negativa, por cierto, puesto que todo valor presupone de antemano una dimensión ética, según una orientación previamente asumida. Si por ejemplo, adherimos a una ética utilitarista, la escala de valores será muy distinta a una clasificación sugerida por la ética del discurso o la ética de la responsabilidad. El punto débil de la argumentación de Echeverría es aquí el mismo que ya ha criticado Jonas al llamar la atención sobre el error frecuente de confundir *valor* con *finalidad*. Para Jonas, el hecho de definir finalidades, no significa necesariamente definir valores. Decir que el martillo sirve para golpear no me habilita para emitir un juicio de valor sobre este artefacto.

Para Jonas, la responsabilidad no es un valor, sino un principio ético, que puede enunciarse en la forma de un imperativo categórico, incondicionado. Así por ejemplo, la más conocida formulación del principio de la responsabilidad es la siguiente: “obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra” (1995, p. 40). Pero los valores a que se refiere Echeverría son puramente condicionados, su carácter positivo o valioso depende de la finalidad que se establezca en cada caso y no pueden, por tanto, juzgar de manera inequívoca a las acciones. Consideremos la eficiencia: es un valor de la economía o de la administración, es algo positivo si nuestros fines presupuestos son, por ejemplo, obtener un resultado de manera rápida y maximizando los recursos disponibles. Pero en el ámbito político, por ejemplo, este valor puede entrar en conflicto con otro valor, como la solidaridad. Una política pública, por caso, puede ser altamente eficiente pero no ser suficientemente solidaria y viceversa (respecto a valores siempre hay una cuestión de graduación). Un imperativo categórico, como el principio de la responsabilidad de Jonas, permite evaluar las acciones sin necesidad de presuponer fines de antemano y sin gradaciones: las acciones son correctas o incorrectas. En este sentido, es claro que el primer fundamento de un sistema de ética son los principios: los valores son imprecisos y meramente condicionales. La objeción de Echeverría es poco sólida desde el punto de vista metodológico: su pluralismo axiológico corre el riesgo de perderse en la arbitrariedad y en la imprecisión.

Volviendo al principio de responsabilidad, su contenido normativo puede ser formulado también de otras maneras, así por ejemplo, Jonas ensaya la siguiente variante positiva: “incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre” (1985, p. 40). Y finalmente, el principio se puede formular de modo negativo: “obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida” o “no pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la tierra” (1985, p.40).

Echeverría (2007, p. 255) critica esta formulación imperativa de la ética de Jonas y cualquier otra ética que se formule de este modo. Pero aquí es interesante considerar que Jonas parte de la responsabilidad como un principio que surge directamente del modo de ser de la vida, incluyendo por cierto a los

seres humanos en esta categoría. En razón de nuestra condición ontológica se nos impone un “deber” en términos normativos. La razón del *hacer* reside para Jonas en una postulación normativa que resulta directa e incondicionadamente del plano ontológico. Sostiene así Jonas:

En la vida orgánica ha manifestado la naturaleza su interés y lo ha satisfecho progresivamente [...] en la enorme variedad de sus formas, cada una de las cuales es un modo de ser y apetecer [...] La multiplicidad genérica es una manifestación de ello y su conservación es de seguro un bien frente a la alternativa de la aniquilación o la decadencia [...] En este sentido, cada ser que siente y anhela no es sólo un fin de la naturaleza, sino también un fin en sí mismo, esto es, su propio fin. (1995, p.148)

La responsabilidad para Jonas no tiene una dimensión axiológica, sino ante todo ontológica y, a partir de esto, es un principio de la ética. Echeverría parece pasar por alto la distinción entre normas, principios y valores al criticar el “monismo axiológico” de Jonas. Se puede cuestionar que la responsabilidad pueda derivarse directamente de la ontología, del ser. Pero, desde aquí a reprochar a Jonas un monismo axiológico parece haber un abismo, sobre todo si tenemos en cuenta que Jonas no tiene la pretensión de producir axiología de la tecnología. Su principal preocupación es postular una ética para la civilización tecnológica. Una cosa es justificar la responsabilidad como principio, elemento fundante de la ética; otra cosa es situar la responsabilidad dentro de una dada categoría de valores y dentro de un ámbito de la cultura, por ejemplo, la técnica. Jonas está preocupado con el primer aspecto y no con el segundo. Por lo tanto, criticarle un supuesto monismo axiológico no parece tener mucho sentido si tenemos en cuenta su propósito principal.

En cualquier caso, una escala de valores se subordina a un modelo dado de ética y proviene en última instancia de sus principios normativos. Por ejemplo, para el utilitarismo ético, puede que la eficiencia sea uno de los valores más relevantes, no solamente en la esfera de la tecnología, sino también en la economía, la política, las artes militares, etc. Pero para una ética de la responsabilidad, la vida y la dignidad son valores mucho más relevantes que la eficiencia, no solamente en la esfera tecnocientífica, sino también en otras esferas de la cultura. Ambas escalas de valores se fundan en decisiones previas sobre principios normativos.

3.2. Técnica y tecnología

El siguiente punto de la crítica de Echeverría se refiere al problema del sentido de la tecnología. Dice Echeverría, refiriéndose a Jonas:

Continuadamente afirma que las tecnologías modifican radicalmente las acciones humanas, pero no distingue entre técnica y tecnología, ni precisa a

qué tecnologías se refiere cuando dice que la tecnología se ha convertido en una amenaza o que lo artificial ha devorado a lo natural. Su noción de tecnología es tan vaga e imprecisa que difícilmente puede ser considerada como un concepto filosófico. (Echeverría, 2007, p.256)

Es cierto que Jonas podría haber concedido un lugar más destacado a lo que se entiende por técnica y tecnología y, en consecuencia, profundizar la definición de estos conceptos. Pero tampoco es posible aprobar el procedimiento que encontramos en muchos tratamientos de la tecnología, que analizan la definición y diferenciación entre una y otra y no van mucho más allá. Esta orientación se corresponde, en última instancia, con una concepción positivista de la filosofía, de acuerdo con la cual la tarea filosófica se concentra, precisamente, en el esclarecimiento de conceptos y sus relaciones lógicas. Se trata de la idea, popularizada por filósofos como Carnap o Ayer en la primera mitad del siglo XX, de la filosofía como auxiliar lógico y metodológico de la ciencia. Para este tipo de perspectiva, la falta de precisión conceptual es inadmisibles, puesto que aquí la filosofía estaría faltando a su misión fundamental.

Ahora bien, a partir de su formación fenomenológica y su orientación metodológica en el marco de esta corriente, es claro que Jonas no aceptaría poner el énfasis en la elaboración de una definición precisa, pero simple, como la que formula Quintanilla y es retomada por Echeverría (2007, p. 256), con ciertas extensiones y elaboraciones. Pues incluso estas extensiones y elaboraciones de Echeverría resultarían insuficientes desde una perspectiva fenomenológica. Decir así, por ejemplo, que la técnica es un “sistema de acciones humanas intencionalmente orientado a la transformación de objetos concretos para conseguir de forma eficiente un resultado valioso” (2007, p. 266), no nos indica, desde una perspectiva fenomenológica, cuál es el *significado* de la técnica en el mundo moderno. El sentido de la técnica en la modernidad es mucho más profundo que la mera definición del artefacto tecnológico. Como ha sostenido Heidegger (2001) y en esto Jonas sin duda coincide con él, jamás llegaremos a la esencia de la técnica hablando de lo meramente técnico.

Desde una perspectiva fenomenológica, afirmar que la tecnología se distingue de la técnica porque aquella está basada en el conocimiento científico, como sostiene Echeverría, representa un gran equívoco. Pues se trata más bien de que la ciencia moderna, como observa Heidegger, está determinada de entrada por la praxis tecnológica. Para fundamentar esta tesis, muy resistida por los positivistas, Heidegger hace un largo recorrido por la historia de la técnica moderna, para llegar a la conclusión de que en ella no hay nada instrumental, sino que es pura abstracción de lo real, a punto tal que la tecnología impacta sobre la ciencia, determinando sus rumbos, y no al revés como generalmente se pretende. Con todo, Echeverría (2003) parece aproximarse a dicha tesis heideggeriana cuando formula el concepto de

tecnociencia. Dice así, avanzando un poco más respecto a la formulación básica de Quintanilla:

[...] así como la tecnología se distingue de la técnica por estar basada en el conocimiento científico, así también la tecnociencia se distingue de la ciencia por estar basada en conocimiento tecnológico, sin perjuicio de que la ciencia siempre ha tenido un componente técnico e instrumental indudable. (Echeverría, 2007, p.266)

Ahora bien, Heidegger va más lejos que esto y concluye: nunca llegaremos a lo que realmente significa la técnica en la modernidad hablando meramente de los aparatos técnicos. Lo que es la técnica no se responde hablando de lo técnico. Es necesaria una reflexión filosófica mucho más profunda, que implique la propia concepción del ser en la modernidad, para llegar a la cuestión central de la técnica moderna. Luego, se trata de un problema metafísico y no meramente de definiciones. Quizás la necesidad de establecer distintas definiciones de *técnica*, *tecnología*, y ahora *tecnociencia*, ya alude a este problema central, pero la cuestión debe ser tratada en su contexto, que es la pregunta por la técnica y su *significado* en la modernidad.

Por lo tanto, si bien Jonas no ofrece una definición terminológica para identificar técnica y tecnología en el sentido conceptual, tampoco parece Echeverría considerar en todo su alcance el significado de estos fenómenos, ofreciendo en cambio distinciones que permanecen en un nivel terminológico. Se trata, en última instancia, de estrategias filosóficas muy distintas. En la tradición de investigación de Husserl y Heidegger, Jonas busca antes la *significación* de la tecnociencia como realidad constitutiva del mundo, se trata de una indagación metafísica y no epistemológica.

Por esto mismo, Jonas propone discutir la cuestión de la ética para una entera *civilización que se ha tornado tecnológica*. Jonas no profundiza, sin embargo, en el origen metafísico del mundo que se constituye por la sociedad tecnológica. Por esa época, esta indagación sobre los orígenes de la tecnología como metafísica de Occidente era llevada a cabo por el propio Heidegger, pero Jonas se había distanciado entre tanto de su maestro, por las razones que ya hemos expuesto arriba. Es probable que los escritos del así llamado “segundo Heidegger” no le resultasen familiares cuando trabajaba en su obra sobre el principio de la responsabilidad, publicada en 1979. Con todo, es evidente que el abordaje filosófico de ambos autores mantiene muchos puntos de contacto.

Uno de estos puntos de contacto se refiere al marxismo, por ejemplo, que ambos autores entienden ha quedado implicado en el mito del progreso científico y tecnológico, perdiendo así distancia crítica respecto a las sociedades modernas. Una crítica radical a este modelo de sociedad exige, para Jonas, también una crítica radical a la propia ciencia y técnica modernas. En este mismo sentido se

pronuncia el análisis de Heidegger sobre el marxismo y la técnica de los años sesenta (Heidegger, 1977).

En este sentido, resulta también desacertada la crítica de Echeverría (2007, p.267) sobre Jonas, respecto a que éste “guarda un silencio significativo sobre un componente de la modernidad tan relevante como el *capitalismo industrial*”. Para una perspectiva fenomenológica, el problema no está solamente en el capitalismo industrial, como plantea la crítica marxista, porque el propio marxismo ha adoptado la perspectiva del *homo faber*. El marxismo ha sido traicionado por la ideología de la sociedad industrial, según advierte Jonas (1995, p.237). Tanto la crítica de Heidegger cuanto el principio de la responsabilidad de Jonas establecen claramente este punto de vista. Jonas incluso llega a condenar al marxismo como “ejecutor del ideal baconiano” (1995, p. 238).

Por lo tanto, la crítica de Jonas no se dirige solamente contra los moldes de la sociedad capitalista, sino también contra el propio marxismo, que se ha dejado dominar por el mito del progreso tecnológico. En este sentido, Heidegger también observaba:

El marxismo, en efecto, piensa a partir de la producción: producción social de la sociedad (la sociedad se produce a sí misma) y autoproducción del hombre como ser social [*Selbstproduktion des Menschen als soziales Wesen*]. Al pensar así, el marxismo expresa justamente el pensamiento de hoy en día, donde efectivamente domina la autoproducción del hombre y de la sociedad [...] y determina la realidad de toda la tierra. (Heidegger, 1977, p.125)

Sobre esta tesis, la del hombre como proceso de producción-consumo, reposa todo el marxismo, para Heidegger. La concepción moderna del *homo-faber* o animal para el trabajo, tan refrendada por el marxismo, forma parte de la propia lógica de la sociedad de la tecnificación. Por lo tanto, la crítica a la sociedad industrial debe ir más lejos que la que propuso el marxismo. Para Heidegger y Jonas, una lectura crítica más profunda de la sociedad industrial debe sospechar incluso de la crítica marxista.

4. El destinatario del imperativo de la responsabilidad

Para Echeverría, tampoco está muy claro en la propuesta de Jonas a quién está dirigido el imperativo de la responsabilidad. Echeverría así se pregunta: “¿A quien se dirige el imperativo categórico jonasiano? ¿A los tecnólogos? ¿A los políticos? ¿A los que tienen el poder económico? ¿O, por qué no, a los militares? Y prosigue:

En la vida cotidiana de la inmensa mayoría de personas es difícil hallar alguna acción que pueda poner en peligro la conservación de la naturaleza,

por lo que el pretendido imperativo [jonasiano] ha de ser entendido más bien como un consejo, si no como una súplica dirigida a quienes de verdad tienen la capacidad de incidir gravemente en la naturaleza con sus acciones. (Echeverría, 2007, p.256)

Con eso, concluye Echeverría, “su noción de responsabilidad resulta excesivamente abstracta y de ella no se derivan normas para las acciones concretas” (2007, p. 256). Ni mucho menos puede entenderse, según Echeverría, que estemos en presencia de una “nueva ética” fundada en dicho principio, porque Jonas no afronta ciertas cuestiones centrales de la ética contemporánea, como es el caso de la bioética o el control de la natalidad, de donde se sigue una vez más el carácter “abstracto” de las propuestas de Jonas.

Ahora bien, respecto a la primera observación de Echeverría, sobre el destinatario del principio de la responsabilidad, es evidente que esta crítica no es acorde con la realidad política en nuestros días. Pues resulta claro que las decisiones relevantes sobre la “conservación de la naturaleza” no son solamente las que toman “quienes de verdad tienen la capacidad de incidir”, en opinión de Echeverría, o sea las élites, sino las que toman gran número de ciudadanos. En los últimos veinte años, con iniciativas fuertes sobre todo en Alemania, Gran Bretaña y países escandinavos, resulta claro que las causas ambientales y ecologistas dependen de la amplia participación popular, que se estructura en torno a organizaciones no gubernamentales y partidos verdes. Tal vez los ciudadanos tienen “de verdad” capacidad de incidir con sus acciones, pese al escepticismo de Echeverría al respecto. Jonas no se equivocaba al dirigir su principio de responsabilidad a todos los ciudadanos, antes que a las élites. ¿Acaso las élites son los actores más indicados para confiarles la protección del medio ambiente? En términos políticos, la crítica de Echeverría a Jonas padece aquí de una cierta falta de realismo.

Pero en segundo lugar, es visible el error de Echeverría al afirmar que en la vida cotidiana de la inmensa mayoría de personas es difícil hallar alguna acción que pueda poner en peligro la conservación de la naturaleza. Por el contrario, las políticas ambientales más exitosas son aquellas que cuentan con la participación comprometida de los ciudadanos, desde el ahorro de energía hasta el reciclado de la basura y muchos otros ejemplos. Es relativamente sorprendente, una vez más, que Echeverría solamente considere las acciones de los miembros de la élite como relevantes en este contexto.

Es cierto que el comportamiento privado de las personas no puede lograr, por sí mismo, un cambio en la política pública y, de manera más fundamental, un cambio en el modo de relacionarnos con la naturaleza y concebir nuestra propia situación en el mundo. Jonas tenía esto perfectamente claro, sus propuestas no incurren en el idealismo político ingenuo de pensar que debe cambiarse cada consciencia individual para lograr entonces el cambio colectivo. Todo lo contrario, al referirse al principio de la responsabilidad, afirmaba que “el nuevo

imperativo se dirige más a la *política pública* que al *comportamiento privado*” (Jonas, 1995, p.40). Pero el error que cometen muchos autores aquí, por una deficiencia en su concepción normativa de la democracia, es pensar que dirigirse a la política pública significa dirigirse a las élites. Este tipo de distorsión no sólo es normativamente condenable, por su visión restringida de la democracia, sino que es poco realista. En efecto, los cambios profundos solamente se logran a través de la movilización y el compromiso de amplios grupos de ciudadanos. Es ingenuo pensar que las élites van a tomar decisiones para la preservación del medio ambiente y que solamente podemos (y debemos) confiarnos en su benevolencia.

Conclusiones

Como decíamos en la introducción de este trabajo, a finales de la década de los ‘70 la ética de la responsabilidad de Hans Jonas abre una nueva época, tanto para la reflexión filosófica como para el contenido y orientación de la participación política en torno a causas ambientales. En el presente ensayo, hemos intentado evaluar, además, la medida en que el pensamiento de Jonas continúan siendo relevante en el tiempo presente, a través del análisis de su capacidad para confrontar críticas que se le han dirigido desde distintas orientaciones filosóficas.

A partir de la discusión de las críticas de Apel y Echeverría, ambas representativas de corrientes filosóficas muy influyentes en la filosofía contemporánea, en el segundo caso en el ámbito iberoamericano, podemos concluir que la propuesta ética de Jonas muestra amplia capacidad para continuar afirmándose en debates éticos actuales. Ahora bien, el análisis de estas críticas revela también la importancia de tener en cuenta los puntos de partida y presupuestos metodológicos de la ética de Jonas, de modo de poder entablar un diálogo productivo con sus propuestas.

Particularmente a partir de algunos de los comentarios de Echeverría podemos notar que hay una tendencia a ciertos equívocos, y críticas por tanto meramente superficiales a la ética de la responsabilidad, que resultan de la falta de atención a la particular orientación fenomenológica con que la propuesta de Jonas ha sido concebida. Es cierto que la fenomenología no es una de las orientaciones filosóficas más difundidas al día de hoy, particularmente en el terreno de la ética, pero es indispensable atender a la fundamentación filosófica de un pensador si se pretende entablar un diálogo productivo con sus propuestas.

Y también podemos concluir de este trabajo que el diálogo con la ética de la responsabilidad de Hans Jonas seguirá siendo buscado por autores de las más variadas tendencias intelectuales. Pues el pensamiento de Jonas marcó un punto de inflexión en su época, como queda dicho. Pero ante los crecientes problemas causados en nuestros días por un desarrollo tecnológico, por momentos, fuera de

control, las propuestas de Jonas se vuelven *cada vez más actuales*. Nada parece indicar que el ideal de una vida humana auténtica sobre la tierra se aproxime a nuestras sociedades tecnocientíficas. Pero mientras este ideal siga actuando para nosotros como una pauta, como un principio que podemos y debemos seguir intentando realizar algún día, como lo propuso Jonas, entonces tendremos un motivo para no perder completamente las esperanzas.

Referencias

- Apel, K. O. (1990). *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Apel, K. O. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- Apel, K. O. (1986). Necesidad dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia. En: *Estudios éticos* (pp. 105-173). Alfa: Barcelona.
- Apel, K.O. (1985). *Transformación de la Filosofía* (versión castellana de A. Cortina, J. Chamorro & J. Conill). Madrid: Taurus.
- Aramayo, R. y Guerra, M. J. (Eds.) (2007). *Los laberintos de la responsabilidad*. Madrid/ Mexico: Plaza y Valdés.
- Becchi, Paolo (1989). La ética en la era de la técnica. Elementos para una crítica a Karl-Otto Apel y Hans Jonas. *Revista Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 25, 117-137.
- Cortina, A. (1985). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme.
- Cortina, A. (1991). Introducción. In K.O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- Echeverría, J. (1995). *Filosofía de la ciencia*. Madrid: Akal.
- Echeverría, J. (2002). *Ciencia y valores*. Barcelona: Destino.
- Echeverría, J. (2003). *La revolución tecnocientífica*. España: Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, J. (2007). El principio de la responsabilidad: ensayo de una axiología para la tecnociencia. In R. Aramayo y M. Guerra (Eds.), *Los laberintos de la responsabilidad*. Madrid: Akal.
- Greisch, J. (1991). De la gnose au Principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas. *Esprit*, 171, 5-21.
- Haken, H. (1983). *Synergetics: an introduction: nonequilibrium phase transitions and self-organization in physics, chemistry, and biology*. Berlin / New York: Springer.
- Heidegger, M. (1962). Die Frage nach der Technik. In *Die Technik und die Kehre*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Heidegger, M. (2001). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.
- Heidegger, Martin (1977). *Vier Seminare. Le Thor 1966/1968/1969*. Zähringen 1973. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Jonas, H. (1987). *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jonas, H. (1988). Heideggers Entschlossenheit und Entschluss. In Neske, Günther y Emil Kettering (Eds.), *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch* (pp. 221-229). Pfullingen: Klett-Cotta.
- Jonas, H. (1995). *El principio de la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual). Barcelona: Herder.

- Jonas, H. (1997). *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de la responsabilidad*. Barcelona: Paidós
- Jonas, H. (1987). *Technik, Medizin und Ethik: zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jonas, H. (2000). Gnosticismo, Existencialismo y Nihilismo. In *El principio vida: hacia una biología filosófica* (trad. esp. de José Mardomingo). Madrid: Trota.
- Jonas, H. (2001). *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Maturana, H. & Varela, F. (1984). *Autopoiesis and cognition: the realization of the living*. Dordrecht /London: Springer.
- Maturana, H. & Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen.
- Morin, E. (1984). *Ciencia con consciencia*. Barcelona: Anthropos.
- Morin, E. (1996). *Introduction à la pensée complexe*. Paris: ESF.
- Prigogine, I. (1997). *Las leyes del caos* (trad. esp. de Juan Vivanco). Barcelona: Crítica.
- Prigogine, I. (1998). *Modern thermodynamics: from heat engines to dissipative structures*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Prigogine, Ilya (1990). *La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia* (trad. esp. de Manuel García Velarde). Madrid: Alianza.
- Rodríguez, L. (1997). Una ética para la civilización tecnológica: la propuesta de Hans Jonas. In J. M. Gómez-Heras (Ed.), *Ética del Medio Ambiente. Problemas, perspectivas e historia*. Tecnos: Madrid.
- Wolin, R. (2003). *Los hijos de Heidegger: Hanna Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse* (tradução de Maria Condor). Madrid: Cátedra.