

**EL PROYECTO FILOSÓFICO DE HANS JONAS**

**ENRIQUE TÉLLEZ FABIANI**

**Maestría en Humanidades  
Línea Filosofía Política  
UAM-I**

---

**Dr. Enrique Domingo DusselAmbrosini  
Profesor Emérito, UAM-I  
Director de Tesis**



## ÍNDICE

Introducción, p. 5

### **Capítulo 1. El sentido del metabolismo**

- 1.1. El relojero y la evolución, p. 13
- 1.2. De la máquina al organismo, p. 19
- 1.3. El organismo, como estructura procesual, p. 26
- 1.4. La primacía del futuro, p. 33

### **Capítulo 2. Hacia la ética vinculante**

- 2.1. La heurística del miedo, p. 37
- 2.2. La continuidad responsable, p. 46
- 2.3. En busca de orientación, p. 55
- 2.4. El fin trascendente, p.65
- 2.5. El imperativo categórico jonasiano, p. 70

### **Capítulo 3. Hacia el postulado de la Vida Perpetua**

- 3.1. Kant y el postulado, p. 79
- 3.2. Un postulado sobre la responsabilidad futura, p. 90
- 3.3. Crítica del progreso infinito, p. 101
- 3.4. El examen del ideal utópico, p. 114
- 3.5. La herencia degradada, p. 124

Conclusiones, p. 129

Referencias, p. 141



## INTRODUCCIÓN

Hace todavía poco tiempo, hablar de ecología hubiera exigido justificar el tema relatando las catástrofes naturales y la devastación humana y sólo a partir de una muestra a manera de catálogo documentado, se adquiriría una autoridad tal, para trabajar el tema que nos ocupa<sup>1</sup>. Hoy en día, parece existir un consenso más o menos amplio de la importancia del tema; a pesar de la hipocresía de los gobiernos que generan y fomentan la degradación ambiental y del cinismo de las corporaciones transnacionales que decididamente la avalan, llevándola a cabo con la gestión planetaria y el lucro como fin único. Ambas empresas, desde lo político y lo económico, han implantado en la opinión pública una conceptualización de lo ecológico lo suficientemente ambiguo como para distorsionar la práctica a su favor; de manera que se vuelve prioritario volver a los conceptos más elementales para no perderse en el camino.

De la diversidad de opiniones y perspectivas sobre el tema, no podemos hablar demasiado, sólo podemos conjeturar algunas cuestiones que podrían favorecer la precisión conceptual en términos de una mejor práctica a todos los niveles de las acciones encaminadas a la transformación política. Las distintas perspectivas no serán planteadas aquí, ni siquiera las que mencionamos como parte del mismo hilo conductor, o la misma tradición, en la que se encuentra el autor que estudiamos. Las aportaciones de Jonas pasan por los temas que cruzan en algún momento el discurso sobre la naturaleza: metabolismo, imperativo categórico, el devenir, generaciones futuras, libertad de la forma. En esta brevísima introducción sólo vamos a exponer a un par de pensadores que trabajan en la misma tradición y después, un comentario sobre el tipo de argumentación donde se sitúa Hans Jonas.

Encontrar un punto de partida donde quizá no exista, nos exige una tarea adicional; establezcamos para comenzar un pequeño ensayo de Heidegger, publicado en 1954, justo porque el momento histórico mostraba la escisión del ‘programa baconiano’: surgía entonces la llamada ‘guerra fría’ que delimitaba la tensión entre el bloque del socialismo y el del capitalismo. Ambas eran ramificaciones del mismo progreso; ambas con contradicciones insostenibles; ambas imperiales y colonizando territorios ajenos; ambas con industrias sucias y con condiciones deplorables para los trabajadores; ambas con ‘ejércitos de reserva’ que, en el largo plazo, se convirtieron en los marginados, olvidados y desesperanzados del ‘tercer mundo’, los excluidos: los ‘condenados de la Tierra’. Pero nada de esto habla el texto de este gran filósofo, maestro de generaciones dentro y fuera de la Alemania. Si juzgamos el ensayo de Heidegger por lo que calla y no por lo que dice, ciertamente no menciona una palabra sobre ningún sistema histórico, aunque toca un tema que quizá sería central para el discurso sobre la naturaleza: la tecnología. Además, parece estar ligado a las lecturas de sus alumnos, entre los que se encuentra Hans Jonas. Aunque no tenemos noticia del asunto, podemos establecer en

---

<sup>1</sup>Menciona Aldunate: “El mérito de Jonas es haberse anticipado en una década al abordaje intelectual de estos temas en los niveles oficiales, al punto de que hoy cualquier intento de fundamentar en forma práctica una ética ambiental halla en él una base de apoyo bastante firme. Lejos de presentar una reflexión centrada en la descripción del cataclismo, como lo han hecho otros, se lanza decididamente a escarbar entre los cimientos morales sobre los que se levantan nuestras sociedades.” Aldunate, C. [2001], p. 84.

vínculo intelectual entre Heidegger y los subsecuentes pensadores de habla alemana que huyeron de la guerra. Es el caso de los miembros de la teoría crítica y algunos otros fuera de ella pero que trabajaron también temas comunes.

En efecto, podemos leer en *La pregunta sobre la Tecnología*<sup>2</sup> que, la esencia de la tecnología tiene relación como actividad y como medio; por lo que la hace instrumental. Sin embargo, usando la filosofía griega clásica llega a concebirla en relación a la 'verdad', en tanto exactitud de lo que es. La tecnología, nos dice, es un modo de revelación: en la tecnología la verdad, acontece. Pero a partir de este punto, Heidegger acierta en señalar que la tecnología de los antiguos no es la misma que de los modernos, porque ésta se centra en la exactitud de la física moderna; y por otro lado, que la tecnología tiene relación con la técnica, con la ciencia y con la *poiesis*; aún sin especificar cada una de estos conceptos. No obstante, la tecnología moderna también sería una revelación en el mismo sentido, pero además un algo que va configurando el mundo. Y justo aquí, Heidegger pone un par de temas poco considerado en la cuestión de la tecnología; por un lado, dice que esta configuración se encuentra en el campo del destino, de aquello a donde se dirige el esfuerzo humano, esto es: el futuro; por otro lado, esto significa 'peligro', en tanto el hombre que construye todo lo que se encuentra a su paso, se localiza en el borde de un precipicio: el peligro de ser amo del mundo es que pueda caer. Por tanto, la tecnología no es el peligro, sino su esencia, que se centra en las capacidades humanas, como retos que se disponen en su futuro.

Sin embargo, lo que había logrado en profundidad lo empieza a perder en claridad cuando habla de la ambigüedad en la que la esencia de la tecnología se encuentra; sobre todo con el símil de las estrellas y las constelaciones. Al final de su ensayo comienza el declive de los conceptos reveladores sobre la tecnología; parece que la nostalgia por una *techné* que no desgastaba el término de las bellas artes, lo cubrió todo, porque el arte era lo mismo que la *techné*. La esencia de la tecnología está fuera de ella misma: es el arte, desde el que se configuró todo el mundo antiguo; de manera que la esencia de la tecnología moderna ya no es el arte, sino justo esta ambigüedad que desplaza al arte para instaurar la empresa del progreso tecnológico. Este tema fue profundizado finalmente por Horkheimer y Adorno.

Quizá, a manera de conjetura para un trabajo posterior, nuestro autor no alcanza a vislumbrar que hay una determinación económica para la tecnología moderna. Al menos, no la muestra como tal ni profundiza, ni hace una crítica explícita o frontal como esperaríamos. Sin embargo, sus últimas palabras en este ensayo, nos deja un tema de reflexión que quizá ha sido abordado por otros pensadores, mientras que Heidegger sólo lo estaba señalando: "Conforme más nos acercamos al peligro, más brillantemente los caminos al poder salvífico empiezan a resplandecer y más inquisitivos nos convertimos. Preguntarnos es la piedad del pensamiento." Pero, ¿por qué tanta ambigüedad? El discurso filosófico no es tan fácil ni claro, pero tampoco es tan ambiguo; ¿acaso es su filiación al nazismo ya en la posguerra? Los miembros de la teoría crítica eran judíos aunque no devotos apasionados; por ello fueron perseguidos. Los textos así, dejan sugerencias más que conceptos; de manera que no nos detendremos en él. Baste pensar que se trata de un punto de partida mínimo para establecer una trayectoria discursiva, una tradición en el pensamiento sobre la tecnología y el progreso que fue criticado por algunos de sus alumnos, como Jonas.

---

<sup>2</sup>Heidegger, M., [1977], *cfr.* capítulo 1.

Como vemos, el texto ofrece una variedad de lecturas que no sería posible abarcar aquí; sin embargo, nos deja claro que el tema de la tecnología es muy amplio y requiere de una profundización que nos reclamaría un conocimiento muy profundo de los últimos dos siglos de historia, sobre todo porque el nacimiento de la ciencia moderna, que ha sido la disciplina más sonada, va acompañada, y de hecho surge como condición de posibilidad, del progreso. Así que el tema no es tanto la tecnología para lo cual habría un cierto tipo de planteamiento que no estamos haciendo aquí, sino el progreso; y, aún más, su consecuencia: la ecología. Por lo pronto y provisionalmente, la ecología de la que hablamos se refiere al límite absoluto del este progreso: el límite entre la vida, o la muerte, de los vivientes en la Tierra. En otras palabras: el progreso no es infinito como dejó claro, aún con sus propias ambigüedades, el reporte del Club de Roma y los trabajos de Meadows y otros. Este es un tema muy lejos de las reflexiones de Heidegger y de casi toda la filosofía y el pensamiento occidental.

Aún Marx no pudo pensar el tema con amplitud pero nos dejó su compromiso con la teoría. Para entonces, estaban claros los efectos negativos de la dinámica industrial: pauperización de las masas proletarias, contaminación local, etc.; pero no se tenía claro el alcance a largo plazo: el cambio climático, efecto invernadero, etc. Sin embargo, su labor teórica es lo suficientemente vasta y profunda como para recuperarla críticamente. Tanto en los *Grundrisse*, como en los *manuscritos de 1861-1863*, y en *El Capital*, la cuestión de la tecnología ocupa casi los mismos lugares en el discurso. Sin embargo, es en la cuarta redacción donde se percibe de manera más coherente la exposición del tema. La tecnología es un término propuesto por J. Beckmann en la Alemania del siglo XVIII, además creó la cátedra de economía agrícola y puede decirse que fundó la primera escuela alemana de tecnología que su alumno J. H. Poppe divulgó y J. Karmasch continuó. El estudio sobre la tecnología que realiza Marx tiene tres etapas a lo largo de su obra. En la primera (1835-1843), a diferencia de Engels, no da mayor atención al tema que nos ocupa; no obstante, habla de los “modos de vida” como protoconcepto de los “modos de producción”. En este contexto, el viviente humano se constituye como “subjetividad pensante”, o, “conciencia crítica”. En la segunda etapa (1843-1849), da un giro para transitar hacia la “corporalidad sensible”; descubriendo una nueva visión antropológica, según la cual, el humano es corporalidad productora, que trabaja, necesita, sufre. En la tercera, desde 1849, sitúa a la Subjetividad como Capital; además, entra de lleno a la cuestión de la tecnología, ocupándose primero del *cuaderno B56*, escrito en 1851, y cuyo contenido incluye las obras más significativas de la época, entre las que se encuentran Poppe, Beckmann y A. Ure. Estos apuntes pertenecen a los 23 cuadernos de los llamados *Manuscritos de 1861-1863*<sup>3</sup>. Regresaremos a la antropología de Marx para redondear algunas ideas que estuvieron presentes en la obra de Jonas, aunque no fueran explícitas.

Los estudiosos relacionados con la ‘teoría crítica’, se habían centrado en el desarrollo de la civilización occidental; es decir, pensando el progreso como una especie de ideología donde confluía también el concepto económico del Capital. En efecto, estos autores se encuentran intelectualmente más cercanos a Marx y Weber que a Heidegger; además, viven en carne propia la persecución nazi y la culminación del progreso en su aspecto más fascista. De ahí la complejidad y la dificultad con la posible articulación entre las

---

<sup>3</sup> En castellano se pueden consultar, Marx, K. [1851], [1864]. Ver Dussel [1990]. Para un trabajo actual sobre el tema, ver Burkett [2004].

disciplinas y los temas que ya hemos mencionado hasta ahora. El camino no ha sido fácil, toda vez que parece desestructurado, movido de sus categorías, hemos tenido que saltar de unas a otras para tratar de armar fluidamente por un lado la crítica del progreso y por otro, la crítica a la ética de lo próximo; tratando de conciliar, de dar forma a una ética que ofrezca una amplitud más incluyente en lo lejano y en lo profundo de las circunstancias que nos convocan a pensar estos temas. Por su parte, Marcuse en *El hombre unidimensional*, había señalado una cuestión al respecto:

La puntualización que estoy tratando de hacer es que la ciencia, en virtud de su propio método y conceptos, ha proyectado y promovido un universo en el que la dominación de la naturaleza ha permanecido vinculado a la dominación del hombre, una relación que tiende a ser fatal del universo como un todo. La naturaleza, científicamente comprendida y dominada, reaparece en el aparato técnico de producción y destrucción que sostiene y mejora la vida de los individuos mientras que los subordina a los dueños de dicho aparato. Entonces, la jerarquía racional surge con la jerarquía social. Si es el caso, el cambio en la dirección del progreso, que podría servir a este vínculo fatal, afectaría también a la estructura de la ciencia; es decir, el proyecto científico<sup>4</sup>.

La idea de que la crisis ambiental es consecuencia de la pobreza, tergiversa la realidad porque más bien la pobreza surge con la culminación de la devastación ambiental y a su vez, ésta es consecuencia de la crisis social; crisis de las relaciones de dominación que se vienen configurando en un larguísimo plazo desde hace cinco siglos. En otras palabras, Jonas expresa la misma idea y además llama la atención por la necesidad de pensar una nueva ética. Dice, que en un principio,

la técnica era un dosificado tributo pagado a la necesidad, no el camino conducente a la meta elegida de la humanidad; era un medio con grado finito de adecuación a fines próximos bien definidos. Hoy la *techne*, en su forma de técnica moderna, se ha transformado en un infinito impulso hacia delante de la especie, en su empresa más importante, en cuyo continuo progresar que se supera a sí mismo hacia cosas cada vez más grandes se intenta ver la misión de la humanidad, y cuyo éxito en lograr el máximo dominio de las cosas y los propios hombres se presenta como la realización de su destino.<sup>5</sup>

De hecho, remata diciendo que el *homo faber* se encuentra por encima del *homo sapiens*. Sin duda, en la misma línea que Marcuse y otros intelectuales, cuestiona que la subversión de los medios y fines, pero además, el remplazo de la razón científica por la razón de dominación. Surge entonces un aspecto moral como centro de sus reflexiones:

Todo esfuerzo moral de la filosofía se refería hasta ahora a la relación de ser humano a ser humano. La relación del hombre con la naturaleza no ha sido todavía objeto de reflexión moral. Ahora sí lo es, y esto resulta un *novum* en la filosofía. Aunque esto no dice ni lo más mínimo acerca de si estamos a la altura de las circunstancias, de si queremos o podemos cumplir con este nuevo imperativo moral. Aquí entran en escena cuestiones propias de la psicología, de la antropología, también de las presiones efectivas, de las que ignoro si el conocimiento actual puede siquiera dar cuenta<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup>Marcuse, H. [1964], p. 166.

<sup>5</sup>Jonas, Hans [1979], *El Principio Responsabilidad*. De aquí en adelante, usamos las siglas del título, seguido del capítulo y subsecciones: DPV, 1, VI, 1.

<sup>6</sup>“Más cerca del perverso fin”, en Jonas, H. [2001], p. 39.

En efecto la novedad no es la relación interhumana, sino en la relación con la naturaleza. Además, la cuestión ahora sería que la capacidad de destrucción del planeta ya no es local, sino planetaria. Ya no se trata de un pueblo aislado que destruye su comarca, destruyendo la vida de otros miembros, sino que ya es un proyecto civilizatorio que destruye las otras civilizaciones que se han desarrollado lejos o cerca, pero que están puestas en riesgo por una sola de ellas. Desde luego, hay una confusión en los términos que ocupan ambos pensadores en estas palabras. No es lo mismo ciencia que tecnología y técnica, ni sirven a lo mismo; ni todo lo relacionado con el progreso es negativo porque también vivimos efectos positivos. Por otra parte, tampoco hay un claro discernimiento entre lo pre-su-puesto en cada una de estas manifestaciones: el capital. En efecto, el capital ha subsumido a todas ellas. Al capital le debemos la crítica porque justo es esta entidad inasequible, pero poderosa y misteriosa, la que no permite la vida en el planeta.

No cabe duda que los estudios publicados en 1970's<sup>7</sup> desempeñaron un papel de desmitificación del progreso que los países industrializados se habían propuesto como principio rector de la economía. A partir de entonces, una serie de publicaciones intentaron desarrollar modelos alternativos sobre la acción del ser humano en la naturaleza. A menudo, la producción teórica fue desarrollándose al paralelo con algunos movimientos ambientalistas; no obstante su intención pretendidamente teórica. Las siguientes dos consideraciones no tratan de ofrecer un panorama exhaustivo de la clasificaciones, sino mostrar lo diferentes que pueden ser, de acuerdo a las perspectivas que adoptan.

En un estudio reciente<sup>8</sup>, los autores ubican cuatro grandes grupos de una posible sociedad civil en términos ambientalistas: los liberales de mercado, los institucionalistas, los bioambientalistas; y, los verdes sociales (“social greens”). Los autores justo se están peleando con las etiquetas fáciles que generalmente se ponen a todos estos colectivos que de antemano ponen como transdisciplinarios; porque en cada categoría de las que proponen se encuentran igual el académico, que el legislador o el activista. El punto de partida obligado en esta tipología es la definición misma con la que casi todo el pensamiento occidental se ha casado: el *desarrollo sustentable* definido como, el desarrollo que cumple las necesidades del presente sin negar el acceso de los recursos a las necesidades de las generaciones futuras.

Para la primera categoría, los liberales, las condiciones ambientales se arreglan teniendo mayores ingresos; ven en la globalización una fuerza positiva porque promueve el crecimiento del comercio, tanto como la integración mundial. Las fallas del mercado se deben a las políticas endebles de los gobiernos, como los subsidios; y por esa misma razón argumentan a favor de dejar todo en manos del mercado. Para alcanzar parte de este cometido, ponen el énfasis en los logros de la ciencia y la tecnología; cuyas metas son justamente perfeccionar el mercado en todos sus aspectos. El medio natural queda reducido a “recurso natural”, a un simple bien común que es útil a los grandes capitales, pero no siempre a los seres humanos, por eso se postula como un bien infinito que posibilita el crecimiento económico igualmente infinito.

---

<sup>7</sup> Referencias clásicas como “los límites del crecimiento” de Meadows, el Informe Brundland, o los trabajos científicos más pormenorizados como el de Molina y Rowland, dan cuenta de ello. Ver también el despliegue de la problemática que Leff hace en todo el primer capítulo de *Ecología y Capital*; vid Leff [1986].

<sup>8</sup> Clapp y Dauvergne [2005], Cfr. con *Introducción*.

Los institucionalistas se encuentran cerca de los anteriores, en esta tipología. Sin embargo, están más preocupados por la escasez de los “recursos”, el crecimiento poblacional y las desigualdades entre estados y dentro de ellos. La fuente de degradación ambiental es la falta de cooperación entre estados. La necesidad de cooperación en un mundo globalizado les permite generar recursos, como dinero, tecnología, conocimientos, para los países que se encuentran en desarrollo. En realidad la propuesta a la crisis ambiental es la negociación con los liberales que manejan todo el mercado mundial, con lo que se deja ver una reforma continua de acuerdo a lo establecido en las economías del crecimiento.

El amplio espectro que abarca a los bioambientalistas tiene como centro de sus argumentos los límites biológicos de la Tierra para que la vida sea posible. Esta visión sostiene que los seres humanos consumen más de lo que la misma naturaleza puede generar llevándola al extremo de su capacidad. Se trata del ambientalismo más explícito y más conocido en la academia. La mayoría de estos grupos, aunque no todos según la tipología propuesta, cree que la clave de la crisis ambiental es el crecimiento de la población; para cuyas propuestas se basan en Malthus. Y en tiempos más recientes ligan a la población también con sus patrones de consumo. Para los autores este grupo ha tenido propuestas interesantes como *Gaia* de Lovelock, también han tenido grandes desvaríos como limitar la reproducción en la población del tercer mundo. Lo central es que incluyen los procesos impersonales de las ciencias naturales.

En un último intento por ofrecer una visión crítica, los *social greens* establecen un vínculo muy estrecho entre los problemas sociales, económicos y ambientales. Los autores de esta tipología los relacionan con un cierto marxismo, tanto como el feminismo, la globalización económica, pero a nuestro modo de ver también al catastrofismo típico de los catálogos de desesperanza occidental. Sin embargo, son los autores de la frase ya célebre de los movimientos ambientalistas, que reza: “piensa globalmente, actúa localmente”. Como parte de su estrategia, se inclinan por los sistemas de conocimiento no-occidental (“indígena”); y con ello intentan profundizar el desarrollo económico autónomo.

Por otra parte, será suficiente con el panorama general que propone Gómez-Heras, quien establece una concepción de la naturaleza, como “organismo global del que el hombre forma parte de modo cualitativo y al entorno inmediato que configura su mundo vital”<sup>9</sup>. El autor intenta establecer una tipología sobre una posible ética de la naturaleza, o, ética medioambiental, que se genera a partir de los años 70’s del siglo XX. Este autor intenta englobar todo tipo de argumentación ética que tenga como referencia última al medioambiente. Las enumera de la siguiente manera:

- a) Argumentaciones antropocéntricas, como aquellas que sitúan al hombre (*sic*) como supremo valor y exclusivo sujeto moral, en cuanto único ser poseedor de razón, voluntad libre y lenguaje. Desde luego, lo que abarca dentro de su concepción este tipo de argumentaciones es por demás extenso; incluye las argumentaciones de los derechos de las generaciones futuras; deontológicas-discursivas; de las necesidades básicas; de la contemplación estética; y, mimético.

---

<sup>9</sup> Gómez-Heras [2003], p. 15.

- b) Argumentaciones religiosas, que establecen como criterio de moralidad determinados valores, normas y deberes a partir de la fe en un Dios personal y creador del mundo. Si bien se trata de un teocentrismo, el lema central sería la conservación de la creación, que le corresponde al ser humano en la creación continua.
- c) Argumentaciones patocéntricas, proclaman como criterio de moralidad la capacidad de padecer (dolor o placer) de los animales; lo cual ensancha la extensa gama de vivientes. Tal criterio parte de la conocida doctrina expuesta por Bentham según la cual, la capacidad de sufrimiento o goce se traduce en un deber moral de decisiones y normas.
- d) Argumentaciones biocéntricas, establece como criterio de moralidad el valor de la vida, aún del organismo más insignificante incluyendo a las plantas. Esta visión sitúa la fundamentación en el fenómeno de la vida según el cual, todo viviente forma una comunidad biótica en que los organismos más ínfimos se orientan teleológicamente hacia la autorrealización y hacia la superación de sí mismos en formas superiores de existencia.
- e) Argumentación fisiocéntrica, se trata de una visión holista que abarca los deberes con todo elemento en la naturaleza. Esta visión encuentra su texto fundante a *LandEthic* de Leopold, publicado después de la desesperanza que dejó la detonación de las bombas atómicas en 1945. Rechaza la dualidad hombre-naturaleza; y, en cambio, propone una antropología basada en la unidad y co-pertenencia profundas entre el hombre y la naturaleza. Es legado de la *Deep/Shallowecology*, a pesar de sus antagonismo parten de la misma herencia.
- f) Argumentación metafísica, el ámbito de la moralidad se hace extensivo a todo aquello a lo que reciba el calificativo de *ser*. La formulación teleológica en pro de una ética medioambiental, afirma que los seres vivos tienden hacia fines superiores en los procesos de evolución, tendencias que constituyen valores naturales y, por lo mismo, exigen reconocimiento y respeto por parte del hombre, así como las consiguientes obligaciones morales. La finalidad fundamenta los deberes humanos. El principio responsabilidad que propone Jonas, encuentra aquí su mejor lugar dentro de esta tipología. Jonas fue quizá el primero en plantear explícitamente el problema de la ecología desde filosofía y en quien nos vamos a basar ampliamente.

La obra de Hans Jonas<sup>10</sup> transita por casi todas estas disciplinas que enmarcan las tipologías. Su vida y obra van relacionadas estrechamente; la primera está marcada por sus estudios en Alemania, entre sus profesores se encuentra Heidegger, y uno de sus primeros trabajos trata un problema de la libertad. De aquí su cercanía también con la filosofía kantiana de la que daremos cuenta con cierto detalle, dada la similitud de su imperativo categórico, que nos interesa particularmente. La segunda etapa, en su exilio, mantiene una relación cercana con científicos naturales en las universidades norteamericanas y canadienses de acogida, y escribe algunos ensayos referentes al metabolismo, la teoría de los sistemas, la cibernética, los experimentos con humanos y

---

<sup>10</sup>Para una revisión actualizada de su obra y su vida, ver: Bonaldi, C. [2009], *Jonas*, Roma: Carocci.

animales, entre otros temas. Al final de su vida, en la tercera y última etapa, redacta varios ensayos que recoge en su *Principio de responsabilidad*; quizá su obra más importante y desde la cual seguirá redactando sobre los temas relacionados a la bioética, a manera de ‘aplicación’ de sus teorías. Su obra, ciertamente, es metafísica si por ello entendemos que trata de lo que todavía no existe: las generaciones futuras. Pero es una metafísica que tiene como condición de posibilidad la existencia vigente de las generaciones presentes.

## Capítulo 1. El sentido del metabolismo

*Resumen.* Jonas comienza por una crítica al mecanicismo newtoniano [§1-§3] para luego, hablar sobre el organismo [§4-§6]. La función que distingue el organismo de una máquina es el metabolismo, cuyo continuo proceso de intercambio trata de cambiar también continuamente al organismo: el organismo es su devenir [§7].

### 1.1. El relojero y la evolución

[§ 1] A la explicación suficiente sobre el cuerpo, se le enfrentó el desconocimiento de lo espiritual; y le siguió el rompimiento del vínculo entre la estructura y función de ambos. Buena parte de la solución a este dualismo, quedó planteado por concebir al viviente humano como una máquina animal cuyo exterior tenía el carácter divino, que imprimía en el interior, de carácter mecánico, en términos de los fines de su constructor, no sólo su funcionamiento sino también su identidad. Descartes llegó a plantear que el objetivo de la máquina, el autómatas orgánico, es su propia conservación, independientemente de su utilidad. Pero eso sería imposible para una máquina en los términos como él llegó a imaginarla.

La analogía entre la máquina de la vida en la tierra construida por un ser divino y la máquina de entretenimiento construida por los humanos no era sostenible; en ningún caso, la cualidad no tenía cabida, porque se trataba de la sensibilidad de un viviente, o en todo caso, era una distorsión de la cantidad. Desde esta perspectiva, el organismo, en tanto máquina, no tiene vínculo con lo cualitativo porque carece de espíritu; y el espíritu, en tanto distorsión de la cantidad, no tiene sensibilidad. La otra solución al problema sería la idea de que todos los vivientes existían para el humano. Hay una clara y explícita centralidad del humano en todas las culturas; ciertamente, todo lo creado está en términos del humano. De la totalidad de vivientes, bastaría con que uno sólo se declarara fin en sí mismo para justificar la existencia de todo el mundo de la vida.

En el mundo estoico, el viviente humano también es un fin en virtud de poseer la razón; y, en el mundo cristiano, el viviente humano es un fin porque posee un alma inmortal que le otorga el privilegio de ser imagen y semejanza de Dios. A partir del cristianismo, el dualismo cartesiano radicalizó su posición: el viviente humano es el único en poseer alma; y con ello, es el único que puede proponerse fines. Así aseguraba que sólo en él, tiene sentido los “fines”, porque los otros vivientes quedaban reducidos a mera necesidad física, y por tanto, son sólo el medio dentro del cual el humano establece fines. La visión antropocéntrica del dualismo cartesiano atribuyó al humano el privilegio de ser una síntesis, por demás inexplicable y externa, entre cuerpo y espíritu; y cuyo vínculo difícilmente era explicable desde cualquiera de ellos con respecto al otro. Esto tiene la mayor importancia en la interpretación de Descartes en términos como lo estamos tratando de discernir; porque si esto es verdad, era indemostrable que la existencia del cuerpo del humano (*res extensa*) fuera necesaria para el hombre, ya no en tanto viviente, sino en tanto pensante (*ego cogito*). Por otra parte, el distintivo del viviente humano, en tanto órgano del espíritu en el medio animal, fue anulado por el ocasionalismo según el cual, el cuerpo es una máquina sincronizada desde el exterior a conveniencia de un creador divino.

El relativo éxito del cartesianismo al explicar fenómenos naturales desde la perspectiva mecánica, contrastó con su imposibilidad de comprender la totalidad de los vivientes en sus distintos aspectos: al carecer de claridad en el sentido de la vida, tampoco era claro el fin que podría tener; simultáneamente, la cuestión del origen era tan difusa y extraña como la cuestión de un principio creador. En las ciencias naturales sabemos que la pregunta del *por qué*, no tiene una respuesta adecuada; sin embargo, sabemos, después de arduas indagaciones que la pregunta adecuada y llena de sentido en la física es el *cómo*. Esto es independiente de que a partir del *cómo*, se pueda inferir una respuesta del *por qué*; al menos no la excluiría. Planteado el dualismo cartesiano de esta manera, quedaba claro que había un hueco que no pudo llenar; el que estaba relacionado con todas las formas de vida conocida, negando la realidad orgánica. Dice Jonas:

La de que en cada una de sus individuaciones muestra una tendencia propia a la existencia y al cumplimiento, esto es, el hecho de que la vida se quiere a sí misma. Con otras palabras: el destierro del sistema conceptual de la nueva física al que se sometió al viejo concepto de tendencia, unido al espiritualismo racionalista de la nueva teoría de la conciencia, privó al reino de la vida de su lugar propio en el plan global de las cosas.<sup>11</sup>

La causalidad estrictamente mecánica explicaba que para mover un miembro del cuerpo, era necesaria una fuerza externa que lo impulsara; creando, no obstante, un enigma al poder moverse sin que necesariamente fuera así: podía ser la mera voluntad, invisible para la perspectiva de lo extenso. La justificación de una teoría que defendiera el cartesianismo para la mecánica del universo podía no ser tan difícil; se complicaba, con las cuestiones relativas al cuerpo humano. Para ello la teoría, que chocaba frontalmente con lo empírico, debía fortalecerse para explicar lo que negaba. Surgía entonces, una desmesurada especulación metafísica a la que le era exigida una mayor capacidad de conciliación entre los conceptos marginados del cartesianismo y la experiencia. Hasta el día de hoy, la ciencia física sigue arrastrando el dualismo “psico-físico”<sup>12</sup> que en lugar de aclarar, a veces parece confundir más. Al paralelo de esta confusión, había otra no menos importante: los grados de organización que saltan a la vista. Ya no se podía hablar en términos de la interioridad que se vale por sí misma; sino, de la función orgánica que desempeña. En efecto, las infinitas gradaciones entre lo más sencillo y lo más complejo no tenía una explicación clara desde el cartesianismo, de hecho el tema parecía carente de sentido.

La llamada revolución científica del siglo XVII, culminó en el modelo mecanicista de la naturaleza que fue aplicado a estructuras ya dadas, sin preocuparse por el origen de las mismas. Se trataba de estructuras como mecanismos operando desde tiempos inmemoriales y cuyo funcionamiento reducido a la materia y al movimiento era del todo explicable de acuerdo a un modelo uniforme. Quedaba por explicar la aparición de esa estructura en la historia natural, que fue obviada por las posiciones deístas de los creadores de la ciencia moderna: los panteístas se inclinaban por la idea del cosmos vivo y autocreador; mientras que los deístas, se contraponían con la idea de una máquina cósmica que ya estaba en marcha, operando desde siempre por sí misma. Pero el “creador”, que actuaba continuamente, devino “relojero” que ponía en marcha toda la

---

<sup>11</sup>DPL, p. 87.

<sup>12</sup>Las enfermedades llamadas “psico-somáticas” parten de esta dualidad, diferenciada y separada, como si una fuera independiente de la otra.

maquinaria actuando una sola vez; y luego, se convirtió en el “motor inmóvil” que en su primer momento, imprimió una determinada cantidad de movimiento.

Desde la tradición judeo cristiana, la precaria imagen del cosmos, estaba constituida por un Dios creador extramundano y su creación cósmica, lo que ahora estaba situado al principio del tiempo; pero desde la perspectiva de la ciencia moderna, la idea de la máquina ya terminada era un recurso provisional, donde el orden de explicación también era el mismo orden temporal; de tal manera que el estado actual era consecuencia directa del estado primitivo, mediante una serie de hechos en términos de materia y movimiento, que los vinculaba. Aún más: si ellos no obedecían a plan alguno, la creación no tenía mucho sentido. Al igual que toda especulación, la filosofía mecanicista tuvo la inquietud de ofrecer una explicación por el origen, sólo que sus principios señalaban dos perspectivas posibles: la primera era el análisis de sistemas físicos dados; es decir, la explicación de su comportamiento observable por principios universales de la mecánica. La segunda era la construcción de un posible origen de esos sistemas a partir de estados previos,

y en último término a partir de un indeterminado estado originario de la materia: ese primer estado se transformaría a lo largo del tiempo, siguiendo los mismos principios universales de la mecánica y sin que interviniese un espíritu planificador, en el correspondiente sistema estable, el cual no sería por su parte más que una fase necesaria de la historia causal del estado originario.<sup>13</sup>

Ambas perspectivas intentan explicar todo fenómeno físico; pero aquella que da cuenta del origen dio una respuesta más comprometida, tan pronto la otra, la que da cuenta del sistema dado, adquirió la madurez para pronunciarse independiente del deísmo. Ambos planteamientos, se respondieron utilizando los mismos principios: si bien el sistema planetario estaba planteado con la teoría newtoniana, el origen de éste, estaba planteado por la hipótesis de la nebulosa de Kant-Laplace. A partir de un sustrato idéntico, se distinguen el origen y la existencia resultante de él, como estados previos y posteriores; es cuestión del lugar distinto que ocupan dentro de una serie infinita de causas y efectos. En todo caso, la realidad productora es la misma que la realidad producida. Esto da como resultado que cada cosa dada en la naturaleza, puede ser considerada como una causa o como un efecto; da lo mismo “algo” producido en el pasado, que “algo” productor del futuro que resultará de él.

La ficción laplaciana del “calculista divino” permite pensar que todo momento del tiempo, con los respectivos valores físicos, es adecuado para conocer todos los demás momentos pasados y futuros; se trata de la existencia del mundo en el tiempo infinito, cuyas configuraciones son las mismas pero repetidas infinidad de veces, es una suma constante de materia y movimiento. Resulta tan arbitrario tomar cualquier configuración en cualquier tiempo dado, porque la elección de una de ellas en el origen es similar a una en los puntos finales. Laplace le llama, “principio de la razón suficiente”, según la cual: la razón evidente de que una cosa no puede comenzar a existir sin una causa que la produzca.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup>DPL; p. 62.

<sup>14</sup>Dice: “Así pues, hemos de considerar el estado actual del universo como el efecto de su estado anterior y como la causa del que ha de seguirle. Una inteligencia que en un momento determinado conociera todas las fuerzas que animan a la naturaleza, así como la situación respectiva de los seres que la componen, si además fuera lo suficientemente amplia como para someter a análisis tales datos, podría abarcar en una

Planteado de esta manera, no habría mucho que seguir indagando porque los orígenes más tempranos y las consecuencias más tardías tendrían las mismas determinaciones; porque desde la perspectiva del movimiento mecánico, la serie de configuraciones que se prolonga infinitamente sustituye a la creación trascendente. Sin embargo, la única diferencia cualitativa entre un punto al origen y uno posterior resultante de aquel, es que a falta de “creador”, o “calculista divino”, o “inteligencia planeadora” situada al comienzo de la serie de configuraciones, el origen debe representar un estado *más sencillo*, y en términos estadísticos, *más probable*. Esta direccionalidad constituye una inversión jerárquica de la superioridad de la causa sobre sus efectos, en donde se advierte un cambio en la noción de “origen”. En efecto, si el des-equilibrio es la fuente de toda transformación física, cualquier estado de una organización es la medida del equilibrio relativo resultante de una in-estabilidad como causa. Anteriormente, la causa debía poseer mayores cualidades que sus efectos; por el contrario, con esta nueva perspectiva, la modernidad invirtió el orden de las jerarquías clásicas. El “origen” ahora, en tanto situación más elemental, puede producir mayores formas de diversidad y orden; la causa, por tanto, es inferior al efecto, ciertamente no en cantidad, pero sí en “articulación estructural”. Ahora la causa es cualitativamente “menor que” la consecuencia; de tal manera, que lo primitivo explica lo articulado, lo inestable explica lo estable, el devenir explica el ser.

[§ 2] La concepción mecanicista del mundo tendió su hegemonía a todo ente del universo, pero quedaron pendientes algunas cuestiones a las que no podía dar respuesta. Una de ellas, era el hecho de la *reproducción* de los vivientes y su relación con el arreglo a fines. Según el mecanicismo de Descartes, los animales eran autómatas y funcionaban como tal; pero a pesar de ello, en su proceder había un viso de las cualidades del creador. Desde la nueva perspectiva sobre el “origen”, la construcción corresponde a la materia misma, y justo eso se opone a verificación de su análisis. Conforme las estructuras vivas alcanzan grados superiores de construcción se torna más explicable si se sugiere un plan previo; un propósito cualitativamente superior en la medida que también es superior cualquier máquina natural comparada con las máquinas de fabricación humana. La perfección en la construcción de los vivientes hace menos probable su alteridad *desde* la misma forma. En cambio, si prescindimos de dirección teleológica advertiríamos la aparición espontánea y separada de cada una de las especies si y solo si suponemos, que la invariabilidad de las especies es válida.

Pero lo que se nos muestra como fenómenos naturales, no son estructuras cósmicas permanentes, sino organismos que devienen cada vez más en distintas especies, lo cual hace el problema aún más difícil, porque esta génesis se aparta decididamente del modelo mecanicista en tanto forma parte de la imagen íntegra de la entidad orgánica, y desde cuyo seno surgen individuos organizados a partir de las células germinales más pequeñas, dando como resultado una aparente ejecución de un programa predeterminado de desarrollo. Desde la perspectiva mecanicista, la “evolución” sugería

---

sola fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y del átomo más ligero; nada le resultaría incierto y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos. [...]. Todos sus esfuerzos por buscar la verdad tienden aproximarlo continuamente a la inteligencia que acabamos de imaginar, pero de la que siempre permanecerá infinitamente alejado”. Ver en Laplace, P. S., (1795) *Ensayo filosófico de las probabilidades*, Madrid: Alianza., 1985.

una simple reproducción de “lo mismo”, una anulación de diversidad y distinción de especies. La “especie” de esta “evolución” proporciona el plan predeterminado de los progenitores que se des-envuelve en cada generación, que esencialmente es la misma siempre. Muy por el contrario, dice Jonas:

Lo que evoluciona no es el modelo mismo, sino su nueva encarnación en cada generación, desde la célula germinal hasta la madurez: lo que se “des-envuelve” estaba “envuelto” en la célula germinal; su potencia en esta se deriva de su acto en el antecesor. Por tanto, desde un punto de vista causal los progenitores producen aquí no solo la *existencia* del descendiente, sino la *forma* de este último, y la producen en virtud de que poseen la misma forma<sup>15</sup>.

Frente a la re-producción de lo mismo, surge ahora la producción de *lo otro*, de lo distinto: no solo como existencia sino como forma. El surgimiento de la *forma* de una nueva *existencia* supone la producción, y no sólo la re-producción, porque previamente se supone la existencia continua de entes, sino se supone la *existencia* adicionalmente a la *forma* que lo hace distinto al progenitor. La causalidad mecanicista trata solo de existencias iguales que se re-producen invariablemente de generación en generación; en cambio, esta causalidad es un argumento a favor de la existencia de formas sustanciales que pueden ser subsumidas dentro del evolucionismo no-mecanicista.

La “evolución”, ya en su sentido moderno, permitió al monismo materialista de las ciencias naturales seguir hacia delante en sus indagaciones, asignando a la materia su propia producción de lo viviente. La superación de la evolución en sentido mecanicista, resultó del abandono del significado original según el cual, era sinónimo de proceso de crecimiento de los organismos individuales. En contraste, la imagen cuasi-mecánica de la secuencia sin plan ni dirección tomó el lugar de la idea de la pre-formación y despliegue, cuyo resultado no tenía aparente vínculo con la célula germinal que lo generó.

El éxito de la ciencia natural, sobre todo en el terreno de la cosmología newtoniana, exigió acabar con los modelos platónicos del sistema planetario; además, la exigencia se centró finalmente en los primeros momentos de las causas iniciales de toda la cadena de secuencias físicas hasta los fenómenos vigentes. En otras palabras, se superaba la improbabilidad de la espontaneidad de la aparición de la vida y su consecuente diversidad. Si las formas vitales proceden unas de otras, lo cual pone énfasis en su interdependencia constitutiva, la aparición de la vida se pone en primer plano de explicación científica.

El surgimiento de la vida supone al menos dos cosas: un mínimo de organización, y el tránsito de lo inorgánico a lo orgánico. Sin embargo, para dar una narración científica de esta aparición, el dinamismo y su multiplicidad que evoca no debe dar cuenta de los fines; esto es, no debe contener teleología, ni disposiciones preformativas, ni tendencias a formas futuras más altas; sino más bien, debe dar cuenta de “des-envolver” estas formas más altas sin que estuviesen “envueltas” en la forma inicial, primigenia. Dependerá en todo caso, del concepto de dinamismo que tomemos; y deberá estar en términos tanto de que sea consistente desde la perspectiva causal y de que no le otorgue un contenido a lo primitivo que anticipe los estados más avanzados. La causa eficiente (*causa efficiens*) explicará entonces la articulación estructural cualitativamente más

---

<sup>15</sup>DPL, p. 66.

avanzada a partir de lo más primitivo, pero sin alterar el concepto de la causa primitiva. El surgimiento cada vez novedoso de toda articulación estructural más avanzada, debe ser explicado solo a partir de una probabilidad cada vez más acotada en la medida que suponga formas anteriores de las que surge la actual, teniendo la primera y más sencilla forma de vida como la causa primitiva. Dice Jonas:

Tan pronto existe la vida, ella misma va determinando progresivamente sus propias condiciones para el juego mecánico de las variaciones, con lo que el cálculo de probabilidades es, más favorable que para los monos, que tienen que comenzar de nuevo a cada instante y en su actuación no están determinados por sus logros anteriores.<sup>16</sup>

La herencia resultó el motivo para dar el visto bueno a la evolución, pero simultáneamente, resultó también su rechazo; porque si bien daba un argumento a favor de la invariabilidad de la especie, también daba un argumento en contra de la variación de la misma. Los efectos de la mutación, transmitidos por la re-producción, pueden acumularse; además, algunas variaciones pueden crecer hasta convertirse en genotipos significativamente distintos y numerosos, en comparación a los que les dieron origen. Si la teleología<sup>17</sup> no tuvo cabida en la teoría darwiniana de la evolución, la selección natural se transforma en el principio directivo, quedando los “fines” totalmente excluidos de la historia natural. La teoría de la evolución se imbrica hechos, deducciones e hipótesis.

Hechos probados como, a) las especies cambian; b) las especies han ido surgiendo en una serie de modificaciones a partir de formas anteriores; c) el conjunto de las especies forma un sistema de familias de origen común que se va ramificando; d) existe una jerarquía: lo sencillo precede a lo complejo; e) las transiciones son paulatinas; y, f) aparecen mutaciones. Una deducción lógica, a saber: la *selección natural* que parte de dos premisas, como hechos simultáneos: la competencia y las diferencias existentes entre los competidores. Además de una hipótesis: algunas mutaciones son efecto de fuerzas externas.

No es lo mismo el “origen del hombre” que el concepto de “vida”, al menos el primero quedó de lado en la revolución provocada por la teoría de la evolución darwiniana; mientras que el segundo fue una de los puntos centrales. El organismo de la naturaleza animal, según Descartes, considerado como autómatas, era una estructura mecánica fija que determina unilateralmente su función, que a su vez, la explica. El análisis responde a todas las preguntas que se planteen sobre lo vivo. Jonas empieza a plantear el concepto general de vida:

La doctrina de la evolución contempla este tipo estructural dado, que es condición para el ejercicio de las operaciones vitales específicas en cada caso, como producto de la vida, como resultado y punto provisional de detención de un constante dinamismo, que por su parte debe ser caracterizado como “vida”. De esta manera, la vida aparece ya en sus medios, es decir, en el equipamiento estructural que permite vivir, como algo que ella solo se debe a sí misma, al menos como su propio

---

<sup>16</sup> *idem*, 67, 68.

<sup>17</sup> Para Maturana y Varela, en su trabajo clásico sobre la autopoiesis, el organismo no tiene como rasgo fundamental, los fines, al menos para cuestiones explicativas; *vid.* Maturana-Varela [1994], *De máquinas y seres vivos*, Santiago: Lumen; p. 75 y *ss.*

resultado, en lugar de comparecer sencillamente dotada con esos medios y facultades<sup>18</sup>.

La vida no es una estructura sustancial sobre la cual se manifiesta; sino al revés: la vida configura ciertas condiciones estructurales, dadas justo por la evolución, cuyas restricciones sirven, fomentan, procuran operaciones propias de una dinámica que se nos presenta como “vida”. Es decir, la “vida” la conocemos por medio de las características que la condicionan; en una especie de rodeo vemos sus condiciones de posibilidad, no su contenido sustancial. Además, el acceso para determinarla no es directo hacia ella misma, sino a su medio que la faculta a poder vivir.

De la noción moderna de la vida se desprenden dos consecuencias de primerísima importancia: por un lado, es que da como un hecho la eliminación de esencias inmodificables, de lo que hablaremos posteriormente cuando planteemos la cuestión de la identidad; y, por otra parte, anula toda orientación teleológica, de tal suerte que el proceso evolutivo resulta una aventura imprevisible.

De lo anterior agrega que la esencia no es una sustancia fija, inamovible, que permanece; esto es, el principio creador de todo sistema físico puede ser una *essentia* en el sentido clásico del término; pero en el evolucionismo moderno es sustituido por las “condiciones”, en tanto “entorno”, o “medio”. El “organismo” está determinado, entonces, por las condiciones de su existencia; mientras que la “vida”, es una situación conformada por el organismo y el entorno; es más el vínculo entre ambas, que el resultado de la actividad de una naturaleza autónoma.

## 1.2 De la máquina al organismo

[§ 3] De acuerdo al principio del entorno, la especie no está fija; en el sentido de ser un sustrato que se le caracterice por su estabilidad o permanencia. Más bien, anula la posesión de determinaciones originarias e inmanentes. La vida, en tanto situación biológica, representa un equilibrio temporal entre el “organismo” y el “entorno”. El vínculo que define este equilibrio relativo, es un vínculo transformador; es decir, una relación que se va transformando de acuerdo a la contingencia variable. La variabilidad es la inestabilidad que carece de una “forma sustancial” predeterminada. Después de cada variación la “forma sustancial” es otra; pero es otra que se debe a la forma anterior: en este tránsito existe un mínimo y un máximo de cambio.

En tanto mínimo, es la *autoconservación*, que permite conservar la esencialidad originaria de la vida. Se trata de la reducción a la constitución formal de un impulso vital carente de todo contenido material específico original. En tanto máximo, es la acumulación de formas imprevisibles. Es la apertura del ilimitado horizonte de la situación para suscitar posibilidades que no existían antes como potencialidades. En las interacciones, en tanto efecto vinculante, la esencia creada de dicha transformación, queda reducida a un mínimo; mientras que la situación global, más allá de lo biológico, queda determinada como un máximo. La autoconservación es ese mínimo que permanece como transformación perentoria;

---

<sup>18</sup>*idem*, p 69.

La revolución mecanicista de la ciencia natural moderna plantea que la ley de la causalidad somete las acciones y el devenir de las cosas, donde parece excluir de la naturaleza todo tipo de contingencia; tampoco admite que ningún suceso quede fuera de esa ley. Todo lo que acontece es estrictamente necesario, no contingente. En cambio, aunque parezca una paradoja, el evolucionismo extendió al reino de la vida la combinación de necesidad natural y contingencia radical. El sentido moderno de la causalidad es una omniabarcante contingencia según la cual, la necesidad que opera en los vivientes es externa a cada cosa concreta en su medio plural y no surge de la naturaleza interior de esas cosas como ley autónoma del devenir, ni de un plan trascendente. La causalidad está en términos de la necesidad, que es la suma total de la interacción de sus partes sin unir, como resultado determinado por la distribución de las cantidades que le rodean. El estado actual, vigente, necesita del estado anterior; pero no queda explicado por éste; debido a estar en medio de una radical contingencia. Si las estructuras resultantes no cumplen un fin especial de la realidad son metafísicamente contingentes; la necesidad externa de esta serie de adiciones, por tanto, es el complemento de la más radical de las contingencias de todo ser concreto. En otras palabras: hay una coherencia bien articulada entre necesidad y contingencia; entre las causas del sistema y el estado actual sin deberle explicación de lo que es, en términos de su situación anterior. La combinación entre contingencia y necesidad se reconoce en lo siguiente:

a) No existe una dirección privilegiada entre lo “superior” y lo “inferior”, porque ningún estado es un criterio propio de la misma naturaleza. La cualidad de cada nivel de la jerarquía es contingente, aunque su realidad sea necesaria. Cualquier estado puede surgir contingentemente de estructuras anteriores, sin excluir lo necesario de su vínculo.

b) Relación entre estructura y función: la estructura orgánica está en función del dinamismo que actúa en la serie de generaciones cuya motivación principal es el devenir de la vida, independiente de otras ramificaciones que partan de ella. En este sentido, la “especie”, no obstante su estabilidad estructural relativa y su identidad temporal, es un resultado contingente de la historia natural de la vida que no tiene un estatus final, ni da indicios de su estatus siguiente. En todo caso, su esencia está marcada por un flujo dinámico que imprime una radical contingencia.

c) La validez hegemónica de la contingencia-necesidad. Desde la perspectiva evolucionista, la estructura orgánica no es un logro autónomo de la sustancia viva, ni del surgimiento de sus posibilidades; sino que el organismo es el conjunto de las condiciones externas como elemento activo de la evolución. En ese sentido, es como podemos afirmar que la vida es una interacción entre organismo y entorno; de tal suerte que el “género” parte de esta interacción. Una estructura inestable, como portadora de vida, tiene una capacidad mayor de “adaptarse” a las condiciones para crear nuevas formas hereditarias. Las adaptaciones, ciertamente, representan un equilibrio dinámico que se establece entre las condiciones del entorno y las posibilidades contingentes sin ajustarse a plan alguno. En otras palabras, el concepto de sustancia con propiedades fijas de antemano, va dejando lugar al planteamiento de un sistema plural de relaciones donde la necesidad se combina con contingencia.

Desde la perspectiva darwiniana, la causalidad se distribuye entre el organismo en forma de variaciones contingentes (mutación); y, el entorno, como selección natural. La *variabilidad* es tal en virtud de que nada es estable en la naturaleza; así mismo, la

*selección*, en el hecho de que la vida se encuentra constantemente sometida a prueba entre alternativas inmanentes. Si bien en la selección no interviene fin alguno, en ella opera la teleología porque la selección es eminentemente decisión sobre las cualidades del material contingente que se le ofrece al organismo; además, se encuentra con arreglo a criterios mecánicos que favorecen, eliminando, el “progreso” en ciertas direcciones. La selección explica negativamente la desaparición, pero no explica la aparición de formas; por eso la selección, contrario a la teleología, es un principio rector condicionado a la disponibilidad del material adecuado para que elija entre sus elementos. Lo contingente deviene constructivo en la medida en que el surgimiento de nuevas formas está supeditado a los juegos arbitrarios de las desviaciones, con arreglo a criterios ajenos a los organismos. Se trata de formas que progresan gracias al azar.

Hay un doble tránsito, a manera de hipótesis, para ser explicado aún: la capacidad de crear formas (formabilidad) deviene en inestabilidad; pero a su vez, ésta posee creatividad. La estabilidad, por tanto, es la condición de fidelidad en la transmisión de la herencia; mientras que las mutaciones serían sus perturbaciones debida a influencias externas. La transformación continua puede ser explicada a partir de formas de organización más simple hacia formas de organización más complejas; logrando en este eterno proceso un “enriquecimiento” desde la sencillez originaria que, en sucesivas repeticiones de la selección natural, alcanzan alguna utilidad mayor, a pesar de representar una desviación de la norma relacionada con la estabilidad. La idea de mutación parece un accidente cuya principal cualidad es la utilidad dada por la selección natural, desde afuera y en virtud de un entorno que le permita seguir viviendo. La variedad anormal de toda forma “superior” ha resultado con mayor capacidad de supervivencia que las formas “inferiores” a las cuales se debe y de las que parte.

Hay un dualismo implícito en el planteamiento que hacemos; se trata del organismo-entorno, que es en principio un sistema de interacción. La teoría de Weismann, en cambio, plantea una nueva visión sobre el dualismo: germen-soma, en el que el soma es parte del entorno, que constituye en entorno del plasma germinal; además es el intermediario por el que pasan los efectos que el entorno ulterior (soma transformado) produce sobre la existencia de dicho plasma. Sin embargo, el plasma germinal sigue su reproducción porque no registra los efectos desde el soma; es decir no hay experiencia ni logros que fomenten su crecimiento. Se trata del automatismo ciego de una historia germinal sin comunicación con el exterior; de tal forma que el germen y el soma no se comunican, ni reciben influencia alguna entre ellos. Esta perspectiva explica la vida de un viviente humano como un retoño periódico de plasma germinal permanente.

El mecanicismo había anulado toda metafísica de corte clásico; sin embargo había confiado en que el automatismo de la naturaleza material daría como resultado el origen de cualquier forma de vida. Jonas:

Pero al liberarse de la necesidad dualista de contar con un principio creador distinto de lo creado, el monismo, que había alcanzado así la hegemonía, cargó a la materia ahora solitaria con el peso de una tarea de la que el dualismo la había mantenido libre: la de dar cuenta del origen no sólo de las organizaciones físicas, sino también del espíritu.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup>DPL, p. 78.

Ciertamente, el monismo contaba con el hecho de que el espíritu aparecía como resultado en las distintas operaciones mecánicas de las mutaciones, incluyendo a todas sus ramificaciones ascendentes; por otra parte, la genética implicaba una intuición más fundamental de la relación entre el cuerpo y el espíritu.

Las ciencias naturales aceptaron el dualismo como marco ontológico, porque presentaba la ventaja de separar los dos reinos, para engranar muy bien con la idea matemática de la naturaleza. Aunque era reconocido que la naturaleza toda no era solo *res extensa*, la ciencia natural se encargó de trabajar sin las “cualidades secundarias” porque no eran deseadas dentro del objeto de estudio de la filosofía natural; el problema era que los sujetos también pertenecen a la realidad física, cuya descripción quedaba incompleta. Como respuesta, el dualismo cartesiano parecía ser una salida plausible. Nos presenta una realidad con dos sustancias: la primera, tiene a la extensión como atributo esencial y único, que al medirla y al describirla matemáticamente se vuelve objeto de conocimiento; la segunda, pretendidamente aislada e independiente de la anterior, es una sustancia cuyo atributo esencial y único es la conciencia<sup>20</sup> (*cogitatio*). Descartes dedicó sus esfuerzos a la fundamentación metafísica y metodológica de la *res extensa*, para ofrecer mayor detalle en la manera de conocerla y describirla; tratando de determinar el método más eficaz para anular toda ontología de la realidad externa de lo que no era posible cuantificar. El resultado de su método fue que dejó al materialismo mecanicista sin condiciones de darse una justificación metafísica.

La justificación reside en que las características excluidas, por incuantificables, se les asignaba una realidad reconocida pero separada. Se trataba de un dualismo, ciertamente, pero que se extinguió con el abandono de lo espiritual, viendo a materialismo como algo absurdo. Sin embargo, fue inevitable el abandono de lo inconmensurable frente a la cuantificación de la naturaleza, provocando la anulación subsecuente de las relaciones casuales entre los dos órdenes del ser. Como consecuencia, el dualismo cartesiano se quebró dejando dos alternativas: materialismo o idealismo, ambas deudoras de Descartes; aunque la ciencia natural (*philosophianaturalis*) centrara sus esfuerzos en la medición de lo extenso. Parecería una elección exclusivamente metodológica; sin embargo, los seres vivos seguían siendo una cuestión no del todo planteada por él, que sólo admitía una intersección: los autómatas animales.

La teoría mecanicista del cuerpo animal tiene la característica de suponer en otro (los vivientes animales) lo propio (en el cuerpo del viviente humano). Los autómatas animales están diseñados para que su conducta haga pensar al humano en una interioridad análoga a la suya. Esa interioridad animal no existe en realidad, sino que es supuesta, por analogía. Las manifestaciones de placer y dolor de los animales son ficciones que las suponemos en ellos, sólo en virtud de ser extraídas para mostrar nuestra tensión entre comportamientos y sentimientos. Es un caso extremo de la teoría, pero el dualismo cartesiano proporcionó la ventaja de limitar el caso de la interioridad en la naturaleza al caso del viviente humano, de tal manera que sería la única excepción de validez universal que dejaba al resto de los vivientes supeditados a las conductas mecánicas.

---

<sup>20</sup>Alguna idea similar se puede encontrar, aunque con consecuencias muy diversas, en uno de los últimos trabajos de Varela, quien dedicara este trabajo a Jonas; *vid.* Varela [2000], *El fenómeno de la Vida*, Dolmen, p. 49 y ss; además, la segunda parte se centra en la cognición, p. 149-166.

La tajante separación entre el cuerpo y el espíritu, dejando a la ciencia natural sin obligación de estudiar al segundo, el organismo quedaba como una entidad más de la *res extensa*. La cuestión de lo espiritual quedaba entonces como un problema metafísico sobre el cual no era necesario ni obligado tratar, sin que eso le quitara el carácter de incómodo desde la perspectiva cartesiana. Desde entonces, en la historia de la filosofía existe un cierto descuido, a veces intencional, de las cuestiones relativas al espíritu. De cualquier manera, quedó claro que esto generaba una separación también en las disciplinas que explican fenómenos separados, cada una con leyes propias. Hasta lo que hoy conocemos como la obsesiva “super-especialización” de las disciplinas académicas.

Hemos visto que el evolucionismo tiró de un golpe al cartesianismo; es decir, el monismo del que hablábamos antes alcanzó su culminación y aceptación gracias a la teoría de la evolución, pero fue ésta la que destruyó el estatus privilegiado del viviente humano, al imposibilitar la explicación de todo lo relativo a lo espiritual. Paralelamente, la explicación de la naturaleza toda quedaba muy bien enmarcada en el cartesianismo. Quedó establecido que el “principio de continuidad cualitativo” de Leibnitz y Spinoza, resultó un complemento lógico al evolucionismo, marcando una dirección del proceso de transformación: para que un organismo alcance su estadio de organización más alto, debía partir de lo simple, pasando por la infinidad de fases intermedias en una contingencia tal que lo desechado o aceptado, lo efímero o lo eterno, constituyen rasgos de su identidad. El evolucionismo plantea un cierto vínculo que hace parientes a los vivientes animales; idea que de alguna manera le restaura la dignidad al humano porque si bien éste tiene interioridad de la que es consciente, los animales dejan de ser máquinas al reconocérseles con una cierta interioridad. Las cuestiones relativas al “alma” se extendieron entonces al todo el ámbito de la vida. Surge entonces la necesidad de establecer el momento de la interioridad; esto es, si la interioridad es coextensiva de la vida la explicación mecanicista no es suficiente, porque se estarían cruzando ámbitos bien diferenciados de la realidad. Lo “interior” no podría ser explicado por lo “exterior”, ni viceversa: el instinto de conservación no podría ser explicado por una ley física como la de la inercia; análogamente, el peso de una persona no podría ser explicado por su compromiso ético. Ambos ámbitos de la vida son inconmensurables; ambos no se reducen a lo cualitativo o cuantitativo del otro.

El materialismo culminó por medio del evolucionismo darwiniano; toda visión dialéctica de la evolución, dominó en todos los intentos ontológicos, que parten de la concepción del ser, como devenir<sup>21</sup>, en tanto acontecimiento.

[§ 4] Pensar que el “arquitecto del universo” sea un matemático puro, como lo plantea Jeans, trae dos cuestionamientos que requieren de un examen meticuloso. El primero es la génesis de los términos “creación”, “matemáticas” y “universo”. El segundo es, a su vez, una interrogación sobre el contenido de la aseveración de Jeans. Jonas asegura que aquello que es válido para el todo, es válido también, para una de sus partes; así que si algo es válido para el Universo, del cual no podríamos saberlo todo, también es válido

---

<sup>21</sup>El tema del devenir nos rebasa por mucho, pero no por ello es menos importante; Bergson estudia cuatro aspectos del devenir: en general, evolutivo, extensivo y cuantitativo. El ejemplo del evolutivo lo deja en términos de la evolución de las edades de los seres humanos: niñez, juventud, madurez y vejez; que es el mismo que retoma Jonas para justificar más tarde la posibilidad de compartir el bien común, como ética con las generaciones futuras. *vid.*, Bergson [2007], *L'evolution créatrice*, París: PUF

para el organismo vivo, como una de sus partes, del que si podemos saber, al menos como experiencia, algo de él. Dice Jonas:

si un principio supuestamente cósmico no puede dar cuenta de la vida, que sin embargo está dentro del cosmos en todos los sentidos en que quepa considerarlo, ese principio es insuficiente también para el cosmos mismo. La alternativa sería la trascendencia metafísica de la vida, que quizá se pueda conceder al ser consciente del hombre, pero difícilmente a la ameba. Esto quiere decir que los instrumentos del dualismo fracasan cuando se trata de explicar el organismo. Por ello, la vida material (todavía no estamos hablando de espíritu o de conciencia) puede servir de piedra de toque para toda interpretación que se nos ofrezca del material del que está hecho el mundo, y por lo mismo también puede corregir las distintas concepciones de Dios basadas en estas interpretaciones.<sup>22</sup>

La pequeñez de un organismo vivo, ya sea ameba, microbio o célula, no es criterio para excluirlo del debate sobre la totalidad del universo; lo que sí es un posible criterio de discernimiento del cosmos, es su eficacia en la explicación de la experiencia más inmediata y concreta, o en todo caso en su validez para decir algo acerca de Dios. En otras palabras, es su significado en nuestra vida lo que hace de la ameba un elemento, una parte del todo, con validez para decir algo acerca del universo en su conjunto. Bajo la hipótesis que somete a consideración Jonas, sólo cabe la aseveración de que el mismo creador del universo tiene que ser el mismo que el de la ameba; y puede ser más relevante en la medida en que incluye su “interioridad sentida”, a manera de testimonio propio, que le concede un lugar más privilegiado en la jerarquía cósmica.

Hay una constante en el discurso moderno, aún a pesar de las distintas perspectivas que se hallan en las antípodas, que habla sobre la relación entre las matemáticas, la creación y un ser trascendente: se trata de un pre-su-puesto creador que, además de ser geómetra, es esteta; crea formas cuantificables y les imprime de belleza. Todo el relato de la ciencia moderna está basado en la cuantificación de las proporciones espaciales fijas, de carácter más platónico primero; y, después, del movimiento, de carácter más aristotélico. El orden de la naturaleza resulta ser radicalmente otro del que se había gestado en la antigüedad. El reto con el que la ciencia moderna culminó fue la explicación más acabada del Universo, como el “todo”; Jonas lo explica a manera de fórmula rápida: “para la concepción moderna de la naturaleza lo menos inteligente es lo más inteligible, lo menos dotado de razón lo más racional.”<sup>23</sup>

Es el tránsito entre la armónica matemática astral de los antiguos y la impersonal mecánica celeste de los modernos. En efecto, la trayectoria de un planeta parte de un principio de movimiento rectilíneo, como la forma más sencilla y menos formalizada de todo movimiento. Quizá Kepler fue el último en llevar a cabo el esfuerzo de sintetizar la perfección matemática hasta los límites más extremos; a saber, el sistema planetario vinculado a los poliedros regulares. La naturaleza matemática es un hecho con Galileo, pero su culminación llega con Newton. La adopción de la geometría va acompañada del análisis del devenir; ya no, de la contemplación del ser, como en la escolástica. El objeto de estudio de la ciencia moderna ya no es lo dado, sino el proceso continuo de las distintas formas que se suceden en la naturaleza. Con las nuevas matemáticas, constitutivamente indisolubles de la medición del movimiento, era posible dialogar con

---

<sup>22</sup>DPL, p. 108.

<sup>23</sup>DPL, p. 113.

la naturaleza también de una nueva manera. La analogía entre la curva matemática y la trayectoria de un cuerpo constituía, en su forma más acabada, una ley física pretendidamente universal; y, de ahí, la eficacia frente a las especulaciones intuitivas de una época que había dominado al occidente europeo hasta ese momento. La disolución de las formas sustanciales de los elementos corrió al paralelo del establecimiento del método algebraico de la naturaleza, en cuya descripción la cantidad resultó lo único real.

La nueva manera de articular los distintos elementos de la naturaleza ya no quedaba en términos de la racionalidad que apela a la perfección como razón suficiente del orden. Si bien las trayectorias obedecen a reglas matemáticas, el orden de la naturaleza se hace más inteligible, en tanto su actividad mostraba un modo de operar con menos inteligencia. Las partes, por tanto, explicaban el todo; lo más sencillo, lo más complejo. Desde la perspectiva antropocéntrica, aunque sea a todas luces una aparente paradoja, el ser más racional, el viviente humano, podía discernir aquel elemento natural menos inteligente; le resultaba más racional, aquello con menor grado de racionalidad.

Ninguna revolución conceptual, como lo fue la newtoniana, prescindió de metafísica, ni como causa ni como efecto de la misma. En todo caso, el método es el que quedaba falto de explicación, ya que se desacreditaba subrepticamente la teología para dar paso a la ciencia; sin embargo, el punto de fuga de la modernidad quitó a una divinidad para poner a un humano más concreto; a saber el “individuo normativo”. Si la ciencia moderna cerró la posibilidad a la explicación de lo vivo, un posible acceso podía ser la metafísica. La tradición platónica había creado un mundo perfecto, con sus respectivos habitantes a su imagen y semejanza también perfectos, pero con la salvedad de necesitar el alma y la razón: la primera, como causa perenne y espontánea del movimiento; y, la segunda, como causa de movimiento que sigue leyes restrictivas. Dice Jonas:

Es este doble aspecto del alma –ser causa tanto del movimiento como del orden- lo que la convierte en el principio natural universal. El cosmos está penetrado por el alma en diversos grados de divinidad, es decir, de racionalidad. Cuanto más constantemente racional sea un movimiento, más alta será la razón del alma motriz. De ahí la superior racionalidad de los cuerpos celestes comparados con los seres terrenales, incluido el hombre; de ahí, la venerabilidad religiosa del cosmos en su conjunto, no debido a su magnitud, sino debido a la coincidencia de inteligibilidad e inteligencia que está en la base de su belleza visible.<sup>24</sup>

Por lo contrario, en el mundo judeo-cristiano, mundo y Dios son realidades distintas; y, lo único creado a imagen y semejanza era el alma humana, no la tierra. La naturaleza carece de espíritu, pero se comporta con arreglo a leyes; esto es, contiene un orden inteligible sin poseer entendimiento. El alma quedó eliminada como causa de toda naturaleza, de tal manera que el movimiento, de hecho: el impulso original, sólo es una característica de la creación. En lo posterior, el desarrollo de la naturaleza quedaba explicada como una entidad inanimada (sin alma), sin entendimiento (sin espíritu), que se mueve sin estar viva.

El dualismo se hizo patente a lo largo del desarrollo histórico que siguió en la visión unilineal de la historia de occidente. El dualismo quedó formulado por Descartes como sustancia pensante y sustancia extensa; en cuyo mecanicismo quedaba restringida la

---

<sup>24</sup>DPL, p. 114.

naturaleza. El tránsito del mundo antiguo al moderno quedaba explícitamente como, dice Jonas:

El lugar de la polaridad clásica de forma y materia, alma activa y cuerpo pasivo, inteligible y sensible [...], pasó a estar ocupado por un nuevo tipo de polaridad, patente en parejas como sujeto-objeto, espíritu-naturaleza, conciencia-espacialidad, interioridad-mundo exterior, en la que el segundo miembro disfruta siempre de realidad independiente, y a la postre primaria. El concepto rector de lo inmaterial ya no es el concepto trascendente y normativo de “espíritu”, sino sencillamente el “yo” o “sí mismo” en general, en el que está contenido cuanto es consciente, y su correlato ya no es la “forma”, sino todo “no yo” como tal.<sup>25</sup>

La ciencia moderna dejaba clara la identificación de la naturaleza con la materia, cuya existencia se autojustificaba sin ninguna otra referencia, quedando relegado el “espíritu”; pero a su vez, la conciencia del ahora “sujeto” quedaba íntimamente relacionado con la razón. A final de cuentas, otra vez, lo más inteligible era lo menos dotado de entendimiento; mientras que el sujeto que conoce, el cognoscente, resultó ser el más incognoscible. Despojada la materia de todo signo de vida, lo que realmente se vuelve inteligible es la “materia muerta”, como patrón de inteligibilidad, en la medida en que el conocimiento ha dejado de lado el espíritu, el alma y la vida. Concluye:

Dado que, con todo, se encuentra “vida” como un hecho dentro de la totalidad de los hechos físicos, entenderla tiene que significar medirla con arreglo a ese patrón, esto es, explicarla mediante el concepto de lo carente de vida.<sup>26</sup>

En efecto, pensar la vida desde lo no vivo, es una consecuencia lógica de la epistemología cartesiana que parte de lo extenso, lo cuantificable y mensurable; y, cuyo objeto de estudio tendría que estar disuelto para ser inteligible.

### 2.3. El organismo, como estructura procesual

[§ 5] La idea bastante difundida sobre un creador del universo que es un matemático, muestra la visión de la naturaleza matemática como perspectiva epistemológica. La creación puede o no tener sentido de acuerdo a los objetos que podrían ser creados. Dentro de la diversidad de objetos en la naturaleza, hay uno con características peculiares: el cuerpo vivo. Su localización sería como la de cualquier otro objeto, aún no vivo<sup>27</sup>. Pero su unidad fenoménica queda transgredida por un intercambio entre el

---

<sup>25</sup>DPL, p. 116.

<sup>26</sup>DPL, p. 118.

<sup>27</sup>En la consideración de lo vivo, como concepto, nos remitimos a otros autores con cuyas definiciones vislumbramos la problemática. Desde la teoría de los sistemas, para Margalef, por ejemplo, la vida “es un sistema físico que tiene una extraordinaria eficacia en transformar un aumento de entropía en información usable. Es la base del desarrollo histórico, también en la sociedad humana. La forma en que se recupera la entropía como información, y, mejor, como ‘información significativa’, es escurridiza [...]. La acumulación de la información en la biosfera a través de la vida ha sido gratuita. Sin la vida, la termodinámica del sistema solar no sería muy diferente de la presente, en términos de aumento de la entropía, aunque, por supuesto, no hubieran existido cultivadores de la termodinámica para convertirse en problemas abstrusos lo que pasa en la “pureza mineral de los astros”. En un sentido más limitado, la evolución ha sido gratuita, porque no ha costado más muertes; se ha tratado solamente de utilizar “juiciosamente” las muertes que, de todas maneras, se producían”. Vid. Margalef [1993], p. 96. Bajo el paradigma de la conciencia, Varela, quien dedica su obra citada a nuestro autor, la vida está en términos de su capacidad de ser una unidad básica en que se hace una entidad distinguible. Cfr. Varela [2000], ver

afuera y el adentro de ella, en el transcurso del tiempo; se trata de un proceso que se llama metabolismo, y que hace referencia a la temporalidad de los contenidos, de las partes, del organismo. Su identidad parcial no coincide con la identidad total; sin embargo, la identidad total se mantiene a pesar del intercambio de materia ajena a sí, a través de sus fronteras con su entorno. Dice:

Nunca es materialmente el mismo, y sin embargo se mantiene como este sí mismo idéntico precisamente gracias a que no permanece siendo la misma materia. Cuando llegue a ser realmente uno con la mismidad de la suma material en él existente –cuando los contenidos individuales de cualquier pareja de “cortes en el tiempo” que se practiquen con él sean idénticos entre sí y con los de los cortes situados entre ellos- el organismo habrá dejado de vivir: estará muerto (o bien su proceso vital se habrá detenido temporalmente).<sup>28</sup>

El organismo vivo no debe reducirse a una máquina, por mucho que en ciertas situaciones puede ser considerado de esa manera para problemas muy particulares. El símil con un motor puede servir de ilustración: el intercambio de materiales del entorno de una máquina no cambia su naturaleza en lo más mínimo; mientras que en el organismo sí. En el organismo vivo el intercambio con el entorno no se da sólo en la periferia de un núcleo intacto, porque es un proceso que involucra a su totalidad. En cambio, en un motor hay un suministro de combustible y la posterior evacuación de sus productos; en este proceso, las piezas no juegan ningún papel. La máquina permanece siempre idéntica a sí, aunque esté siendo permanentemente alimentada o deje de estarlo. Dice:

[...] cuando decimos que un cuerpo vivo es un “sistema metabolizante”, tenemos que incluir en el significado de esa expresión que el sistema mismo es total y constantemente el resultado de su actividad metabólica, y además que ninguna parte del “resultado” deja de ser objeto del metabolismo, mientras que al mismo tiempo lo ejecuta.<sup>29</sup>

El organismo es el proceso de intercambio y su resultado simultáneo; es un devenir constante. Es una estructura que a su vez es un proceso, no una estructura rígida sino una estructura que permanece un constante movimiento, una “estructura procesual”. Por tanto la comparación entre el organismo y la máquina no es adecuado: Descartes lo había hecho y de ahí el imperativo de trascender su dualismo, porque el metabolismo supone que en el suministro de alimentos, no de combustibles, se constituye al organismo desde su origen; además, sus partes se van sustituyendo constantemente. Razón por la cual, lo más sustancial del organismo es su devenir, no su sustancialidad, su ser. En otras palabras, se trata de su innovación permanente, su alteridad perenne; no su mismidad intacta. En este aspecto, no hay analogía con la máquina porque ésta nunca cambia, siempre es la misma; el organismo siempre es otro.

Esta ‘estructura procesual’, que la ciencia de la naturaleza cuantificada expresa con ecuaciones, también parece inteligible al aplicarse a los organismos. Pero,

---

todo la primera parte. Habría más consideraciones; basten estos autores para dejar temas abiertos en nuestra investigación.

<sup>28</sup>DPL, p. 119-120.

<sup>29</sup>DPL, p. 120.

El proceso de la vida se presentará entonces como una serie o un tejido de series de procesos de esas unidades permanentes de la sustancia universal: son los actores reales, que, procedentes de la causa particular que en cada caso les haya dado origen, se mueven a través de determinadas configuraciones.<sup>30</sup>

Si esta configuración es un organismo no introduce ninguna diferencia a estas “unidades permanentes de la sustancia universal”; ni en sus funciones. En el intercambio parece no haber ninguna alteración en la identidad, aunque una pequeña parte entre, salga o se quede adentro. Con todo dicho, podemos resumir diciendo que el ‘metabolismo’ no es una función del organismo, sino que el organismo es una función del metabolismo.

La disolución entre sujeto y objeto llegó a su extremo desde Descartes, pero su culminación fue postular la perspectiva de un ser divino que mira desde lo impersonal. La excesiva cuantificación de la ciencia moderna parece tener esa perspectiva impersonal al tener como objetos de estudio todos aquellos objetos inteligibles pero inanimados, como habíamos visto. Sin embargo, quienes discernimos sobre esta vida somos nosotros mismos; esto es, el sujeto se interroga sobre sí mismo, de tal suerte que no hay esa objetividad, o, im-personalidad, en ninguna perspectiva. Se trata, nos dice Jonas, de la perspectiva de la vida misma, porque:

la vida es individualidad autocentrada, que existe por sí y frente a todo el mundo restante y que está dotada de una frontera esencial entre dentro y fuera, a pesar de, o mejor, debido al intercambio que de hecho tiene lugar entre esos dos lados de dicha frontera.<sup>31</sup>

Desde el punto de vista del viviente, cualquier “unidad visible” es producto de nuestra percepción sensible, lo cual le coloca en un estatus fenomenológico. La identidad de un átomo, por ejemplo, se puede reducir a la identidad de sus partes (electrón, núcleo con protón y neutrón). Para Jonas, es una identidad prestada y mediada porque tan pronto se separan las partes, ya no existe el átomo, sino sus constituyentes últimos; su estatus, por tanto, no es ontológico. Contrario a los seres vivos que gozan de un estatuto ontológico que le permite mantenerse, en virtud de su no-destructibilidad de su identidad; esto es, la “sorpresa ontológica” trata,

La contingencia universal de las condiciones terrenas trae a la luz una posibilidad del ser enteramente nueva. Se trata de la posibilidad que disfrutan ciertos sistemas materiales de ser unidades de lo múltiple [...]. Aquí, la totalidad se integra a sí misma en activa ejecución; la forma no es el resultado, sino la causa de las acumulaciones de materiales en las que va consistiendo sucesivamente; la unidad se unifica a sí misma por medio de la cambiante pluralidad; la mismidad, mientras dura, es constante autorrenovación a través de un proceso que discurre a lo largo del flujo de lo siempre otro. Es esta autointegración activa de la vida la que nos proporciona el concepto ontológico del individuo, a diferencia del meramente fenomenológico.<sup>32</sup>

La existencia del “individuo ontológico” es su función, su actividad para la conservación. Pero la relación del organismo con su “sustancia material” es doble: a) los materiales son esenciales (especie); y, b) son contingentes (individualidad). El

---

<sup>30</sup>DPL, p. 121.

<sup>31</sup>DPL, p. 123.

<sup>32</sup>Ibidem.

organismo coincide con la unificación de los materiales, pero solo está comprometido con su disponibilidad, no con su mismidad: no con la manera de organizarlos dentro sí, ni es la suma de los elementos agregados. En otras palabras, su “identidad funcional” (la identidad producto de su actividad) no coincide con la “identidad sustancial” (identidad de todos y cada uno de los elementos disponibles en la naturaleza). Justo aquí es donde introduce uno de los mayores planteamientos en la filosofía: “La forma orgánica se halla respecto de la materia en una relación de libertad indigente.”<sup>33</sup>

En lo carente de vida, la diferencia entre forma y materia es una abstracción; adquiere su concreción sólo cuando hablamos del organismo. Si bien la forma es un “carácter esencial de la vida”, también resulta la esencia; mientras que la materia es un accidente. Esto es, “en la configuración orgánica, el elemento material deja de ser la sustancia (cosa que sigue siendo en su propio nivel) para convertirse en mero sustrato”.<sup>34</sup> La configuración del organismo es la forma de un cierto agregado de elementos materiales; cuya unidad se mantiene en la inseparabilidad diferenciada de la forma y de la materia, pero ésta es la base material de aquella. Lo concreto no es igualdad entre materia-forma sino su diferenciación, en tanto da cabida a una relación entre ambas; de lo que resulta una complementariedad en la que depende una de otra, de manera muy peculiar. Lo concreto es la relación que tiene como pre-su-puesto su diferencia y su dependencia.

La actividad constante del organismo se da en la duración, como totalidad temporal donde concreta su unidad material, y la vida expone su forma: su unidad es tal, en la medida que congrega elementos diversos: “El punto en que su unidad conecta con la pluralidad de sus sustratos: una unión que es su discurrir dinámico es precisamente vida”.<sup>35</sup> Un organismo alcanza la identidad consigo mismo (reflexión) cuando ejerce la función de intercambio frente a los elementos que llegan del exterior. El organismo, en tanto forma viva, elige los elementos exteriores a su frontera de manera discrecional, esto es, permaneciendo en su identidad, y en una actividad de continua ingestión-excreción, hay una función para cada elemento material. Dice:

Vista desde la fija identidad del material que cabría inventariar en cada instante, la forma viva es solamente una zona de paso espacio-temporal en la que los materiales permanecen por un tiempo y bajo sus propias leyes, y la aparente unidad de la forma vida no es sino un estado configurativo de la pluralidad de estos transeúntes.<sup>36</sup>

En efecto, bajo esta óptica, la identidad parece mostrar a la materia como dotada de una supremacía sobre la forma; de tal manera que cualquier elemento material advenedizo solo se suma a la totalidad de lo dado, generando con este proceso un conglomerado aditivo de elementos materiales adheridos a la identidad sustancialmente intacta y dada de antemano. En este sentido, lo real es lo material, de tal manera que la identidad queda en término de lo sustancial. En cambio, Jonas propone otra perspectiva:

Pero vista desde la identidad dinámica de la forma, la forma viva es lo real de la relación: no deja pasivamente que discurra a través de ella la materia del mundo,

---

<sup>33</sup>DPL, p. 124.

<sup>34</sup>Ibidem.

<sup>35</sup>DPL, p. 125.

<sup>36</sup>ibidem.

sino que ella misma es la que la atrae activamente hacia sí, para luego expulsarla, y de esta manera ir edificándose a sí misma a partir de ella.<sup>37</sup>

Frente a lo abstracto de interpelación de la identidad, el dinamismo de la forma adquiere su dimensión adecuada porque postularla como “fija” en el organismo sería condenar a discernir lo vivo, como lo carente de vida, donde la forma es un nuevo accidente de la materia; una interpretación socava a la otra. Sin embargo, la inversión de la prioridad de la forma sobre la materia; o mejor: su re-conocimiento como dinamismo propio de su actividad con capacidad de participación, es central para entender la vida del organismo; la forma vital es lo contrario a lo carente de vida; mientras que en ésta, la materia permanece en su identidad a pesar de la forma cambiante, en aquella, la forma organiza la unidad que permanece en la pluralidad de los elementos materiales. Concluye:

Así, en vez de decir que la forma vital es una región de paso de la materia, es más concreto afirmar que los sucesivos componentes materiales que la constituyen en cada momento son fases de transición del proceso del ser autofundante de la forma.<sup>38</sup>

[§ 6] Lo que Jonas llama la “revolución ontológica en la historia de la materia”, es el hecho de que la primera y más elemental emancipación de la forma sobre la materia; es lo que constituye la “libertad fundamental del organismo”. En efecto, desde la perspectiva de aquello que carece de vida, por ejemplo una partícula de masa, sólo se caracteriza por algunas variables físicas como la posición, la velocidad, la energía, el ímpetu, etc.; y, responde, sin mediaciones y en un instante cualquiera, como idéntica a sí misma. En todo momento siempre es la misma: permanece sucesivamente idéntica a sí misma. En los distintos momentos físicos en los que se encuentra esa partícula, permanecerá idéntica sólo en la continuidad; así que fenomenológicamente, la referencia que tenemos para saber de ella, como condición suficiente, sólo es un cierto principio de identidad externa, porque si se encontrase en lo discontinuo, no sabríamos si estamos hablando de la misma. Surge entonces, un principio de individualidad para hablar sobre la misma cosa; en otras palabras, desde el punto de vista estrictamente material, no sabríamos nada sobre un principio interno de identidad. En cambio, desde la perspectiva de lo vivo, el metabolismo advierte que el intercambio de materia imposibilita al organismo de portar una identidad permanente. Una identidad externa no sería suficiente para caracterizar al organismo; se vuelve necesaria una identidad interna que trascienda a la identidad externa que va mutando conforme avanza en el espacio-tiempo.

La forma, que le es sustancial a la materia, y no meramente accidental, lleva implícita la identidad interna. Pero ésta no es un aspecto, un rasgo exterior del que podamos hablar porque carece de manifestación fenoménica, por tratarse de un aspecto ontológico. Así que el reconocimiento está hecho por otro organismo, con otro grado de conciencia ciertamente, pero con capacidad de identificarse, estrictamente a nivel de lo vivo. El observador de la vida tiene el privilegio de reconocer lo vivo, justo porque también está vivo. Y este privilegio constituye una cuestión incómoda en las teorías del conocimiento en occidente. Dice Jonas:

---

<sup>37</sup>DPL, p. 125-126.

<sup>38</sup>DPL, p. 126.

Estamos preparados [para observar] por lo que somos. Sólo gracias a la interpolación de identidad interior así permitida es posible concebir el mero *factum* morfológico (y como tal, carente de sentido) de la continuidad metabolizante como acto incesante, es decir, concebir el hecho de estar prolongado como autoprolongación.<sup>39</sup>

La interpolación es reconocimiento de lo vivo por medio de lo vivo: aquello que porta la identidad interior de un organismo coincide con aquella otra identidad interior del otro organismo. Es una especie de puente que se tiende por medio de los sentidos, pero que tiene como último árbitro, la conciencia. La “identidad interior” es una característica de la vida, pero es imposible pensarla si no hubiese una “identidad exterior”. En el discernimiento de ambas, surge el concepto de “sí mismo” constitutivo de un aislamiento del organismo con respecto de su medio. Pero no sólo eso, la “identidad orgánica” se cumple con dos rasgos que le son centrales: como *particularidad*, en tanto distinto del medio donde se encuentra; y *heterogeneidad*, en medio de relaciones homogéneas. Al plantearse lo propio y ajeno, lo de afuera y lo adentro, la identidad orgánica se va auto-produciendo<sup>40</sup> (haciendo a sí misma) continua y perennemente.

En este sentido, la definición de identidad orgánica, su interioridad, está en términos de su opuesto que se encuentra afuera de sus fronteras, su exterioridad. Particular y heterogéneo, el organismo se transforma, trasciende su medio, que puede ser opuesto, desfavorable, o adverso; pero inevitablemente en él, surge la posibilidad de trascenderlo con sus propios medios, aunque con materiales que le son ajenos y le están dados intermitentemente. El metabolismo es un primer paso hacia la libertad: la escisión primaria que trasciende el momento abstracto de la identidad entre la materia y la forma. Es el tránsito de la inmediatez de la autoidentidad fija a la identidad orgánica mediada, en tanto es un despliegue de momentos posteriores. Pero la condición de su propia posibilidad es la necesaria libertad fundamental de la forma con respecto a la materia; esto es: la emancipación, en tanto independiente pero complementaria, de la “forma vital”. Dice Jonas:

La evolución y el crecimiento de esta independencia o libertad es a su vez el principio de todo progreso en la historia evolutiva de la vida. A lo largo de esta historia se van produciendo estas revoluciones, cada una de las cuales es un nuevo paso en la dirección tomada, a saber, la apertura de un nuevo horizonte de libertad.<sup>41</sup>

La materia sería suficiente para caracterizar a lo carente de vida. Pero para ser caracterizado de una manera más amplia, lo viviente necesita más momentos de su propio despliegue. Forma y libertad son características de lo vivo. Si bien la identidad queda en términos del “devenir”, al cual no podemos acceder según Jonas, lo único por donde podríamos acceder es en términos de una cierta “tendencia”, a manera de hipótesis, que guía el tránsito de lo carente de vida hacia lo viviente. La libertad, como

---

<sup>39</sup>DPL, p. 128.

<sup>40</sup>La referencia a la autopoiesis es obligada: Maturana y Varela cambiaron su parecer sobre el tema desde la aparición del pequeño libro que circuló por todo el mundo hasta los últimos trabajos de Varela, mientras que Maturana se dedicó a otros temas también. La evolución del concepto está fuera de nuestro alcance, por el momento; baste pensar en su definición etimológica y la primera referencia, que Varela realiza en su prefacio a la segunda edición: Maturana y Varela [1994], p. 42 y ss.

<sup>41</sup>DPL, p. 126.

principio omnipresente del organismo, guiaría esa tendencia hacia niveles más elaborados de vida.

El metabolismo, en su un modo primario de libertad orgánica, es eminentemente intercambio de materia con el exterior. Pero también, al mismo nivel, es necesidad de realizarlo: no puede dejar de hacerlo, porque eso supondría su aniquilación. La identidad de la forma es la actividad del metabolismo. En otras palabras, el organismo es lo que hace. Si no hay actividad, perece; lo cual conduciría a carecer de vida. En contraste, si hay actividad, asegura su existencia como organismo. Tiene la libertad de hacer pero no de omitir: si omite, se anula. El organismo es lo que hace, al menos en un nivel muy elemental. Dice:

Así, la soberanía de la forma respecto de su materia es al mismo tiempo su sometimiento al necesitar de esta última. Esta indigencia, tan enteramente ajena al autosuficiente ser de la mera materia, es una característica de la vida no menos peculiar que su poder, y representa, por así decir, la otra cara de la moneda: su libertad misma es su peculiar necesidad. Esta es la antinomia de la libertad que se halla en la raíz de la vida y en su forma más elemental, el metabolismo.<sup>42</sup>

La forma viva dispone de la materia para poder transformarla, pero solo la encuentra fuera de sí misma; esto es, en su entorno y cuyos objetos le son ajenos; de tal manera que su relación con ellos es de dependencia y capacidad. El sí mismo es dependiente de su entorno porque sin él, no hay condición de posibilidad porque las necesidades del sí mismo sólo se satisfacen saliendo hacia el exterior donde encuentran algunos los satisfactores. La forma viva está permanente activa en la interacción que resulta de la distinción pero a la vez de la apertura que los vincula. El hecho del vínculo activo establece la capacidad para afirmarse. La vida se crea las condiciones para actualizarse constantemente de acuerdo a las circunstancias del mundo exterior. La condición fundamental de trascender la necesidad que es le es esencial tiene por un lado, el factor de, “un horizonte abierto por la mera trascendencia de la carencia, que amplía la clausura de la identidad interior a un entorno correlativo de las relaciones vitales”.<sup>43</sup>

Pero el entorno, como lo exterior del sí mismo, constituye su “mundo”. El hecho de “tener mundo”, nos dice Jonas, supone una relación de dependencia con él; pero además, una apropiación del exterior por parte del sí mismo que crece en lo cualitativo y lo cuantitativo. En otras palabras, supondrá un desarrollo que se va actualizando de acuerdo a las circunstancias que le imponga ese “mundo”, ese entorno que lo circunda. Por tanto,

---

<sup>42</sup>DPL, p. 130.

<sup>43</sup>DPL, p. 131. Además, establece que: “Sí que es una forma peculiar de dictamen ontológico, filosófico: el principio de autoafirmación de la naturaleza, pues la vida se afirma a sí misma sólo a través de la inextirpable voluntad de permanecer con vida, a través de la lucha por la existencia. Este autoafirmarse general de la vida se revela en la vida y en los sentidos subjetivos –en el temor, en los medios y en la ambición- y, en el hombre, alcanza su apogeo, una vez más, en el ámbito de la consciencia y en la libertad. De este modo comparece en el mundo el horizonte de la responsabilidad. [...] Y lo que intento, pues, es interpretar esto ontológicamente: la existencia de la capacidad de ser responsable convierte al depositario de esta capacidad de ser responsable. Al menos, responsable de que esta capacidad y su fundamento –saber racional y voluntad libre- no vuelvan a ausentarse del mundo.” Vid. “Hay que añadir una nueva dimensión a la perspectiva ética” en Jonas [2001], p. 57.

Ese “tener mundo”, esto es, la trascendencia de la vida, en la que necesariamente llega más allá de sí misma y amplía su ser en un horizonte, ya está dada tendencialmente en su indigencia orgánica en la materia, una indigencia que por su parte está basada en la libertad formal de la vida respecto de la materia.<sup>44</sup>

La ampliación del horizonte de la vida material está determinada por la formalidad de la libertad; que si bien se encuentran claramente diferenciadas una determina a la otra. La tendencia de ampliar el horizonte de vida material es una capacidad formal constitutiva del organismo; esto es, sin esa capacidad no habría forma viva, porque podemos inferir, que el estancamiento en un único y primer horizonte de vida, redundaría de sí mismo, de “mismidad”, con la que no sería posible la vida del organismo; como si no pudiera existir sin un entorno siempre cambiante; o en otras palabras, un organismo (sí mismo) no puede vivir sin el movimiento hacia otra cosa, por un lado; pero por otro, sin su alteridad; sin su otro exterior.

Pero más importante para nuestras conjeturas, son los distintos niveles metodológicos que nos exige pensar la vida del organismo a partir de la antinomia primaria de la libertad y necesidad que radica en el organismo. Dice,

De este modo, la dialéctica del hecho de la vida lleva la positividad fundamental de la libertad ontológica (forma-materia) al factor negativo de la necesidad biológica (dependencia de la materia), y pasando por ésta de nuevo a la positividad superior de la trascendencia, que reúne a los dos anteriores factores y en el que la libertad se apodera de la necesidad y la supera en virtud de la facultad de tener mundo.<sup>45</sup>

La indigencia de la forma viva está en el núcleo material pero lo trasciende. La forma, como lo real de la relación, no tiene su referencia en lo propio e interior de la materia que lo contiene, sino en lo exterior y ajeno, en un doble movimiento: lo ajeno al sí mismo es potencialmente propio y una vez incorporado, hecho sí mismo, lo es de modo condicionado. El inevitable vínculo de dependencia hace referencia a la posibilidad de afirmarse perentoriamente, fundando así la intencionalidad que es combinación de direccionalidad y tendencialidad. La dependencia, si bien es material, es eminentemente formal porque es la relación establecida entre el sí mismo y el afuera, su exterioridad, ambas determinadas por el otro, por la exterioridad respectiva.

En cuanto a la necesidad, como segundo momento metodológico, surge sólo a partir del reconocimiento como parte de la libertad. La dependencia con la materia exterior es la otra cara de su libertad ontológica. Pero la materia no-viva es indiferente a todo; puede existir sólo en virtud de la función que desempeña dentro de la totalidad material. La abstracción de la materia no-viva es tal porque resulta condición universal de las materias específicas que no necesitan de las materias ajenas. En cambio, la materia viva dependerá de la materia no-viva; lo cual la obliga a que desde su perspectiva, reconozca lo vivo de lo no-vivo.

---

<sup>44</sup>*Ibidem.*

<sup>45</sup>*Ibidem.*

#### 1.4. La primacía del futuro

[§ 7] La trascendencia implica interioridad y subjetividad, a través de los cuales hacen posible el encuentro con el exterior. La interioridad, en tanto “capacidad de sentir”, es la experiencia de sentir su propia existencia y simultáneamente, trata la posibilidad de vincularse con las cosas materiales de su entorno. Supuesta la apertura del horizonte siempre presente, un organismo es vida activa, en tanto permanece sensible al medio donde se encuentra, del que depende y con el que ejerce su libertad. La experiencia de lo ajeno, es experiencia de la sensibilidad que se tiene; lo exterior da cuenta de lo interior. El sí mismo es estimulado por lo otro, destacando su interior:

Al mismo tiempo, pasando a través del estado de estimulación meramente interno y autorreferencial pero yendo más allá de él, se nota la presencia del afectante y el mensaje que envía se acoge en la interioridad, quizá de modo oscuro, como proveniente de lo otro.<sup>46</sup>

La experiencia, no es experiencia aislada, abstracta; es experiencia de por lo menos dos: nunca de un sí mismo que se difunde desde lo puntual hasta lo infinito; si no de un sí mismo a otro; de la mismidad a la alteridad, desde la interioridad a la exterioridad. El organismo está dispuesto al encuentro: “Ciertamente, la autotrascendencia tiene su fundamento en las necesidades orgánicas y es por tanto una misma cosa con la coerción a la actividad: es movimiento hacia fuera”.<sup>47</sup>

Pero hay un lado pasivo de la trascendencia, que es el hecho de sentir la presencia de lo exterior. Ese primer paso pone la vida en condiciones de aceptar o rechazar. Contrario al dinamismo ciego que supondría el contacto de entes materiales no-vivos, el organismo se constituye como “polo de subjetividad”. De ahí, que el organismo se dirija a lo otro, afirmándose hacia el interior.

Hasta ahora, el concepto de horizonte ha estado limitado al entorno inmediato del organismo con la presencia material de las cosas; a la extensión de las relaciones. Sin embargo, Jonas establece el horizonte temporal como consecuencia de la necesidad material:

Pero el propio interés impulsado por las necesidades abre asimismo un horizonte temporal, que no abarca la actualidad o presencia externa, sino una interna inminencia: la inminencia de ese futuro próximo al que está dirigiendo en cada instante la continuidad orgánica a fin de satisfacer las carencias [materiales] de precisamente ese mismo instante [actuales].<sup>48</sup>

Existe una analogía temporal con respecto al espacio; decíamos que del “aquí” se extendía al “allí”; de la misma manera, del “ahora” se extiende al “enseguida”; lo que hallamos es que la vida pasa del “aquí-ahora” al “allí-enseguida”. La necesidad material de la libertad formal obliga al organismo a no quedarse en el mismo estado. Tanto el horizonte espacial como el temporal, a manera de círculos concéntricos, hacen referencia a la relación transitoria del organismo con su necesidad actual. En efecto, el tiempo biológico surge de la orientación interna; a su vez, el espacio biológico, surge de la

---

<sup>46</sup>DPL, p. 133.

<sup>47</sup>*ibidem*.

<sup>48</sup>DPL, p. 133-134.

orientación externa. En ambos horizontes se prolonga el sí mismo y transita hacia la novedad de los horizontes posibles. La clave es que,

En el horizonte temporal interno [...], la anticipación de lo inminente en la tendencia es más fundamental que la pervivencia de lo sucedido en la memoria, y por tanto el futuro es más fundamental que el pasado.<sup>49</sup>

Si el “interés” (o mejor: la voluntad) es el primer principio de su interioridad, el futuro es lo predominante en el horizonte temporal. Desde la perspectiva de lo inorgánico, el tiempo es una cuestión de variables cinemáticas sin mayor problema con la transformación de su identidad; resulta tan mecánico, su pasado como su presente y futuro. De hecho, su identidad presente queda plenamente determinada desde su futuro y es independiente de su futuro. No acontece lo mismo con los organismos debido a que son históricos; en el sentido de ser condición previa de su continuidad interna y del tránsito de su identidad siempre cambiante. El futuro tiene primacía sobre el pasado, en la medida en que el organismo se encuentra dispuesto a la apertura con lo por-venir; de hecho, inminencia de la alteridad: el organismo se siente desde el futuro vivo no-acontecido; no desde el pasado muerto, ya-acontecido. En efecto, desde la perspectiva de lo intencional, el orden está invertido:

Esta es la raíz de la naturaleza teleológica o finalista de la vida: la “finalidad” es ante todo una característica dinámica de cierta manera de ser, que coincide con la libertad y la identidad de la forma respecto de la materia, y solamente en un segundo momento es un *factum* de la estructura o de la organización física que reside en la utilidad de las partes orgánicas (“órganos”) para el todo y en la aptitud funcional del organismo en general.<sup>50</sup>

No existiría, por tanto, ningún elemento en la totalidad de la naturaleza que no tuviera un fin definido de antemano; todo existe en virtud de su finalidad. Aún lo más efímero, pequeño y vulnerable es objeto de reconocimiento dentro de este conjunto de finalidades cuyo centro es el ser humano; de tal suerte que la perspectiva adoptada por el autor es decididamente antropocéntrica. Su metafísica sólo se entiende a partir de esta premisa: las generaciones futuras son efecto de las generaciones presentes.

#### *Comentario final.*

Jonas muestra que el organismo no es algo material con identidad inamovible, sino algo que ciertamente tiene un sustrato material pero cuya forma se emancipa de ella para constituir la libertad; en esta libertad de trascenderse, el organismo es su devenir continuo, su cambio perentorio. Pero en su libertad, la materia se afirma irrevocablemente. El metabolismo que configura al organismo, define este cambio constante con el intercambio exterior; aún como unidad biológica, es extrapolable a los vivientes en su totalidad, dentro de los cuales nos encontramos nosotros, como vivientes humanos y aún más: las generaciones futuras de vivientes humanos.

---

<sup>49</sup>DPL, p. 134.

<sup>50</sup>DPL, p. 135.



## Capítulo 2. Hacia la ética vinculante

*Resumen.* El punto de partida metodológico es la heurística del miedo [§8-§9, según la cual existe una amenaza hipotética que nos exige superarla, tomando la continuidad de los vivientes humanos como el centro de su reflexión [§10]. Se trata de un argumento metafísico [§11-§12] sólo porque las generaciones futuras se encuentran en la lejanía. Para hallar un imperativo que oriente a las acciones recurrimos a Kant [§13]; después regresamos a Jonas para tratar el problema de los medios materiales [§14-§16]; y finalmente planteamos el imperativo categórico jonasiano [§17].

### 2.1. La heurística del miedo

[§8] Frente a la exigencia de una nueva ética para los acontecimientos actuales, principalmente para aquellos que tienen relación con los excesos de la tecnología y la ciencia, Jonas hace un cuestionamiento sobre el posible sentimiento que sirve de base para buscar un principio razonable para la política. Se trata de encontrar una “ética vinculante”, entre la anterior, localizada en el corto plazo y de lo próximo, y en la futura, del largo plazo y de lo lejano. Habrá que abandonarnos a la fuerza del sentimiento de que debe haber un futuro.

El sentimiento adecuado del que hablamos es en gran medida el *temor*. Así que también este gana un nuevo valor. Antes de escaso prestigio entre las emociones, considerado una debilidad de los miedosos, ahora ha de ser honrado y su cultivo convertirse en obligación ética. [...] Esto sólo podrá hacerlo la más viva fantasía si nos identificamos con esos seres humanos del futuro... y esto ya no es un acto de fantasía, sino de moral y del sentido de la *responsabilidad* que en ella tiene su origen. Bajo el signo de nuestro poder, se sitúa a la cabeza de todos los valores; su objeto se convierte en el mayor de los imaginables, incluso jamás pensados como objeto práctico, salvo en la escatología religiosa: el futuro de la humanidad. La responsabilidad sobre él que por primera vez nos afecta es lo que convierte el verdadero temor en obligación y ejercicio diario para nosotros. De ello se desprende más de una revaloración de valores anteriores.<sup>51</sup>

El saber científico nos impone una certeza sobre el futuro: sabemos, de alguna manera parcial pero probable o posible, que extrapolando las condiciones actuales la relación de los seres humanos y la naturaleza será violenta si no hacemos algo en la actualidad. Como una primera aproximación, Jonas establece que el axioma según el cual debe haber un futuro, supone un requisito heurístico. Toda su obra está en términos de esta exigencia que se convierte el eje de sus reflexiones. Pero este requisito heurístico se impone como un recurso metodológico toda vez que entraña un ejercicio reflexivo que permite el paso para definir utopías. No sabríamos de la parte positiva de algo sino sabemos su parte negativa; de la misma manera, no sabríamos de la necesidad de una ética remota de no ser por la creciente exclusión de la mayor parte de la humanidad y de la reducción violenta de la naturaleza en la ética próxima. En otras palabras y en un

---

<sup>51</sup>En “En el umbral del futuro: valores de ayer y valores para mañana”, en *TME*, subrayados originales; p. 48-49.

plano más concreto nos referimos a la ética de la práctica del estado liberal y de la economía capitalismo; ambos sistemas, en su dinamismo complementario, se concretan como una ética de lo infinitamente lucrativo en un tiempo infinitamente corto. La dificultad de pensar la ética de lo lejano nos exige un esfuerzo en sentido contrario: debemos imaginar, a manera de recurso heurístico, a la humanidad toda en constante reducción y minimización de sus notas más elementales debido a la irracionalidad de los sistemas económicos y políticos actuales. El llamado *cambio climático* ha servido de pretexto para tomar a éste como el culpable de la escasez material; sin embargo, frente a los desastres naturales, ciertamente trágicos y devastadores, en cantidad de víctimas el sistema económico hegemónico ha causado mayores desastres, como ‘efectos colaterales’ de su impulso renovador hacia el progreso creciente. El problema por tanto es imaginar la *ética remota* en términos de su condición de posibilidad desde la *ética próxima*; es decir, estamos en la indagación de una *ética vinculante* que las una sin destruir su continuidad. En este contexto, afianzar la imagen de la humanidad es pensarla como constantemente amenazada para saber qué preservar de ella. Dice:

Mientras el peligro es desconocido no se sabe qué es lo que hay que proteger y por qué; el saber acerca de ello procede, en contra de toda lógica y de todo método, de ‘aquello que hay que evitar’. Esto es lo que se nos presenta en primer lugar y lo que, por medio de la revulsión del sentimiento que antecede al saber, nos enseña a ver el valor de aquello cuyo contrario nos afecta tanto. Solamente sabemos qué está en juego cuando está en juego.<sup>52</sup>

La indagación de lo bueno, atraviesa primero la indagación de lo malo; de manera que, el recurso que propone Jonas es que metodológicamente debe haber un punto de partida útil para comenzar la búsqueda del bien, a saber, la “heurística del temor”. Esto es, sólo a través de un contraste lo suficientemente marcado podemos discernir los puntos extremos en nuestra escala de conceptos para que poco a poco, encontremos la perspectiva adecuada de la ética; claramente se trata de algo hipotético y exige un ejercicio de reflexión abstracto en términos de lo concreto.

La todavía preliminar búsqueda es un deber de la ética remota, en la medida en que el temor es un principio de orientación, porque aquello que es temido lo es virtud del desconocimiento de sus efectos; es decir, es un temor por los efectos de la tecnología que para la época de Jonas, tanto como para la nuestra, no tiene indicios de ser pretendidamente ‘buenos’; en otras palabras, la sociedad que ha visto los beneficios de la tecnología también tiene sus dudas sobre los efectos de la misma. Pero justo de lo que se trata no es de experimentar lo negativo, sino de evitarlo por medio de un temor posible que procure los medios para lograrlo. En el futuro, no hay una experiencia previa, sino una representación que toma el papel de la experimentación; pero en la historia reciente, ejemplos hay muchos: las bombas atómicas sellaron una de las mayores guerras, pero simultáneamente dejaron expuesto el mayor de los efectos negativos: la posibilidad muerte en masa de la humanidad. Frente a la muerte de millones de personas en poco tiempo, la posibilidad de extender ese exterminio manifestó la amenaza de la humanidad en su conjunto pero también de la civilización que construyó el arma de destrucción masiva. Pero no sólo es el ‘uso’ a-crítico de una tecnología, sino la producción de la totalidad tecnológica que se vuelca hacia la transformación radical del ser humano y de sus condiciones, en el mejor de los casos; en el peor, simplemente a su eliminación. En otras palabras, si existen los asesinatos por

---

<sup>52</sup>DPV, 2, I, 3.

medio de un cuchillo, el problema no es el cuchillo, sino el uso a-crítico de él. Pero de aquí no se sigue se deba prohibir la producción de cuchillos, sino la conciencia desde niño de que no es un juguete ni un arma. Por otra parte, si los motores de combustión interna ayudan a los desplazamientos largos por medio de automóviles, y si de ello depende casi toda la industria que otorga fuentes laborales, el problema es mucho mayor; los preceptos se vuelven más difíciles de discernir y su aplicación depende de muchas otras determinaciones. Lo que nos queda claro, es que no puede ser un proyecto a largo plazo, y en la medida en que avanza la civilización tendrá que procurarse otros medios tecnológicos más eficaces y la ciudadanía tendrá que organizar otras maneras de organizarse para la movilidad. Justo el problema no tiene una salida fácil, como la creación de leyes que sólo prohíban, ni rápida, debe ser consensada en plazos con metas factibles.

Los efectos negativos tienen que ser imaginados como medida de representación para que sean temidos, de lo contrario, no tendría ningún sentido ético. Se trata de un sentimiento que mueve al nivel de lo ético. Este temor no tiene el carácter patológico, ni próximo, sino que debemos admitir una actitud de temor hipotético con el destino futuro de los vivientes todos (humanos y no humanos), incluyendo al planeta mismo, como la Gaia de Lovelock.

La exigencia de una interpolación extrema, en tiempos futuros, debe ser lo más precisa posible para que la ética asuma sus deberes adecuados. Sin embargo el saber necesario de la ética será siempre mayor al saber disponible de la ciencia. No se trata de poner a prueba principios conocidos, sino de buscar aquellos que surgen de situaciones nuevas, porque los efectos posibles que causan el temor son no-intencionales; de manera que tiene este doble aspecto de imprevisibilidad y no-deseabilidad de efectos negativos. Los medios de los principios éticos son los 'experimentos mentales' que son hipotéticos en las premisas pero son conjeturales en la inferencia. De la reflexión sobre lo posible surge la necesidad de principios nuevos que orienten las acciones. Frente a la posibilidad de la destrucción masiva surge la necesidad de otra ética; de no ser así, no tendría sentido avanzar hacia un acrecentamiento cultural, es decir, no tendría sentido la política porque no tendría que gestionar el poder si todo se encuentra bien; no tendría sentido la economía si no hay pobreza, no tendría sentido tampoco la tecnología misma si no hubiera problemas cotidianos materiales que resolver. La ética sigue a los acontecimientos científicos y sociales. No es al revés: que el mundo se ajuste a los preceptos éticos a priori. El sentido de la heurística del temor es echar a andar la imaginación ética para orientar la praxis mundial de la política en concreto. La situación que se va desarrollando, anteriormente prevista como representación, se encuentra en la esfera de la reflexión filosófica; porque los experimentos mentales hipotéticos tienen sólo la probabilidad de acontecer en lo teórico pero no en lo práctico.

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.<sup>53</sup>

La heurística intenta ser un recurso teórico para crear derechos, no sólo para corroborar si la realidad se apega o no a ellos. La práctica de los Derechos Humanos suele ser sólo de contrastar el no-cumplimiento de una ley; mientras que la práctica de los movimientos sociales es de crear los 'nuevos derechos' quizá aún inconcebibles en la

---

<sup>53</sup>DPV, 2, I, 7.

teoría, pero que se vuelven una exigencia en la medida que son descubrimientos antropológicos. Pero la heurística que busca Jonas, justo en el problema de la aplicación de un sistema de derechos, en el sentido de su puesta en práctica, lo representado debe normar lo próximo en términos de lo remoto; sin embargo, lo próximo puede resultar más deseado y seguro que aquello que no es posible vislumbrar ahora. Además, de lo por-venir ni tenemos seguridad, ni conocimiento suficiente para arriesgar la seguridad y conocimiento de lo próximo; razón suficiente para los debates en torno a las teorías distributivas. En la tensión temporal entre lo próximo y lo lejano, se resuelve la ética de la responsabilidad que propone Jonas. En la filosofía debe darse en términos de la creación de derechos que sean radicalmente fundamentales; es decir, la mayor parte del legalismo de nuestros sistemas jurídicos sólo intentan dar cabida a leyes superficiales que no tratan problemas fundamentales; por ejemplo, cualquier constitución habla del derecho de contar con alimento, pero el resto del sistema jurídico-político no lo garantiza en la práctica.

Frente al optimismo simplista, nuestro autor lanza la consigna de que las sociedades industriales, tanto capitalistas como socialistas, operan bajo el signo de la amenaza al hacer de la devastación de la naturaleza y la pauperización del ser humano, objeto de su culminación progresista. Justo esta amenaza, en tanto heurística del miedo, debe ser incorporada a la teoría ética para establecer un precepto práctico. Para nuestro autor, hay razones para darle preferencia a los pronósticos negativos sobre los positivos. Las razones son históricas, no hipotéticas. El optimismo simplista del capitalismo sólo es el aceite que pone la maquinaria a funcionar porque nadie niega podría negar las cosas negativas en el entorno, pero nadie pone en riesgo su creencia en el involucramiento del desarrollo mismo de los efectos negativos. La abstracción del trabajo que realizan las grandes masas del planeta, es inconsciente de que su operación es un eslabón en la larguísima cadena de operaciones que destruyen tanto al ser humano mismo, como al planeta, su entorno.

Una clave ecológica por excelencia es la articulación entre el proceso de evolución natural y el proceso de evolución humana. Ambos coinciden en el espacio tiempo, pero el desenvolvimiento de cada uno es distinto. La evolución natural trabaja a menor escala pero en tiempos largos sin arriesgar la totalidad de la naturaleza; en cambio, la tecnología, en tanto evolución humana, opera a escalas mayores pero en tiempos mínimos, con cambios bruscos en tiempos muy breves. El dilema de esta coincidencia se centra en que la acción planificada de la tecnología sustituya al azar que opera ciega y lentamente en la naturaleza; pero es una sustitución en términos de la seguridad para la vida que desafortunadamente en lo cotidiano de nuestras vidas queda en entredicho, sobre todo en las sociedades altamente industrializadas. De esta desilusión surge el mandato de conceder prioridad a la amenaza sobre la promesa; es la cautela como mandato ético. La amenaza surge de una experiencia histórica muy concreta: no cumple su promesa de que sólo exista la 'bondad' en sus efectos; de hecho, cuando son mayores los daños que los beneficios, nadie duda en cambiar el sistema que sostiene a la sociedad que los padece. La desilusión es una consecuencia del daño civilizatorio, la cautela, si bien surge de lo negativo, es positiva porque no detiene el desarrollo lo pone en duda en términos de su revisión; de ahí que la ética camine junto a ese desarrollo.

El desarrollo que comienza en la necesidad de crear mayor tecnología, adquiere un dinamismo acumulativo propio que cambia de orientación conforme avanza; y en algún momento de su operación ha subvertido la relación medio-fin, atentando contra los

principios que lo pusieron en marcha. El caso concreto más extremo se dio la detonación de las bombas atómicas; pero lo único: el llamado cambio climático, es ahora uno de los problemas que más llaman la atención. Se seguirán derrochando toneladas de tinta en discusiones hostiles hasta que se pueda llegar a un acuerdo concreto. Los avances actuales son verdaderamente mínimos frente a lo devastador del problema.

Aunque sea cuestionable por algunas posturas filosóficas, se trata de conservar la herencia de la evolución precedente, no de su aniquilación, o de su reemplazo total, cuya racionalidad sería la del suicidio colectivo que anula toda posibilidad de vida. Estamos en la búsqueda de la racionalidad que permita orientar la mínima (suficiente) reproducción de la especie en el presente en términos del futuro. Dice Jonas:

Tal suficiencia de la naturaleza humana, que hay que postular como premisa para toda autorización de una creadora autorización del destino y que no es otra que la suficiencia de la verdad para la determinación de valores y para la libertad, esa suficiencia decimos, es algo grandioso que surge en el curso del proceso evolutivo. Al que acaba excediendo, pero que puede ser otra vez engullido en él. Su posesión, en la medida en que se da, manifiesta, por tanto, que hay un infinito, cuyo flujo hay que preservar, pero también un infinito que perder.<sup>54</sup>

En el centro de la argumentación la “verdad”, como “realidad metafísica”, es la conservación del sujeto vivo que sólo si se posibilita la continuidad de la vida, podrá optar por ciertos valores o cierta libertad de acuerdo a sus propias concepciones. Si bien el sujeto vivo procede físicamente de la evolución natural resulta ser: “una realidad metafísica, un absoluto que, por ser el bien más alto y más vulnerable encomendado a nuestra tutela, nos impone como deber su conservación”.<sup>55</sup> El dilema no es un balance entre ganancias y pérdidas; sino de las pérdidas infinitas (los sujetos, las culturas) frente a las ganancias mercantiles finitas, ya que se subvierten los medios con los fines: las ganancias pueden ser un aspecto de la economía, pero no pueden ser los fines de los sistemas económicos en general. Si el capitalismo tiene como motivación extrema la infinita ganancia en un tiempo infinitamente corto, no es compatible con la vida en la tierra, pero no por razones morales, sino por razón de su no factibilidad; es decir, no es posible que se devaste la naturaleza o se denigre al ser humano infinitamente para la consecución del acrecentamiento de la ‘tasa de ganancia’ del capital. De ser así se estaría apostando por el ‘suicidio colectivo’.

[§9] La gestión planificada de la tecnología frente al azar de la naturaleza, es un “elemento de apuesta” que toda acción humana contiene respecto a su consecuencia. La tecnología trata de domesticar a la naturaleza, en el sentido de transformar su carácter desmesurado (el planeta entero, como cantidad), imprevisible (como el clima), mediante la tecnología como un sistema de control y gestión de la totalidad natural al servicio del ser humano. Pareciera una lucha entre el hecho azaroso de la naturaleza y lo deseable control sobre ella por medio de la tecnología. En otras palabras, el elemento central del proyecto civilizatorio es la gestión de la tecnología y de la ciencia; y todos los aspectos, éstos son los que contribuyen en mayor medida a la ‘apuesta’ de la humanidad. Existe esta tensión dentro de la civilización cuya esencia industrial es eminentemente extractiva de materias primas. En la abundancia, la apuesta de un elemento cuya

---

<sup>54</sup>DPV, 2, II, 3.

<sup>55</sup>*ibidem*

destrucción no sea significativa, es cuestionable pero válida; en cambio, en la escasez cualquier destrucción es significativa y por tanto, inválida no sólo para el singular que opera en él, sino para los otros miembros de la sociedad. Las circunstancias materiales determinan las decisiones.

Pero el tema no está ausente de dilemas. En una primera observación, Jonas establece que no me es lícito apostar nada que no me pertenezca, pero no se puede impedir que mi decisión afecte a otro. No se sigue de esto que apostaríamos todo lo que nos pertenece. A esta reflexión subyace el falso dilema del individuo y comunidad. No se puede ser irresponsable si el otro está incluido en mi apuesta; en otras palabras, no puedo arriesgar si incluyo al Otro. Los vínculos de la sociabilidad surgen a partir del reconocimiento de que justo somos indisolublemente sociales; nunca estamos permanentemente aislados, si bien tomamos decisiones aisladas; pero tampoco las acciones están desvinculadas de las acciones de los otros. Es muy frágil la frontera entre “nosotros”, sobre todo desde la perspectiva del bien común. La decisión del uno necesariamente afecta al otro; pero aún más, cuando la apuesta más amplia del uno abarca a un mayor número de seres. Jonas está siguiendo el concepto de poder, aunque lo haga de manera hasta cierto punto acrítica, porque argumenta después que aquella persona que tiene más poder tiene mayor responsabilidad; es decir, el que decide aisladamente incluyendo a los demás en su apuesta, está arriesgando la vida de los otros, probablemente sin involucrarlos en la decisión. Podrían las decisiones ser las mejores, pero tampoco es fácil saberlas de antemano; de tal suerte que se debería preguntar por aquello que es lícito apostar, o no. Y en este sentido, se dirige la crítica de Jonas: a dejar claro que la tecnología desmedida pone es su apuesta a las grandes masas del planeta, bajo una sola perspectiva de mundo que es la civilización capitalista. El mejor criterio, ciertamente, es la posibilidad de seguir viviendo; esto es: “se puede vivir sin el bien supremo, pero no con el mal supremo.”<sup>56</sup> Y se vive bajo esta asimetría que no debería causarnos mayor problema en la consecución del ‘bien supremo’; de hecho, su contenido da sentido a los actos humanos y aunque se hable en términos subjetivos, lo único objetivo sería el bien supremo como vida y el mal supremo como muerte; es decir, sin vida no existe el sentido; mientras que vivos, los seres humanos se despliegan hasta horizontes insospechados de la vida concreta. La ‘ética vinculante’ está centrada en la consecución del ‘bien supremo’, cuyo contenido puede o no estar especificado, que ya sea uno u oro, debemos traducir como las condiciones de posibilidad. Toda actividad que conduzca a la reproducción de la vida, estaría enfocándose perentoriamente al ‘bien supremo’ aún, sin alcanzarse.

Podemos justificar moralmente el intento de salvar las condiciones de posibilidad; aquello que es irrenunciable en cualquier riesgo o apuesta, con el peligro de perderlo todo en el intento. No hay sentido si se pierde todo; pero puede haberlo donde queda algo de las condiciones de posibilidad; porque justamente se trata de conservar esos andamios mínimos con los que se puede seguir construyendo una cultura, aunque sea algo que sólo posibilite la mínima reproducción de los vivientes. Se trata de evitar el máximo mal, y de la consecución del bien. Dice Jonas: “No es incondicionalmente válida la tesis de que en la apuesta de la acción nunca me es lícito incluir la totalidad de los intereses de los otros implicados”.<sup>57</sup> La inclusión de los otros, próximos y lejanos, tiene restricciones porque sería irracional apostararlo todo por nada; y lo que se debe conservar mínimamente es la reproducción de los vivientes, aunque se pierda algo de

---

<sup>56</sup>DPV, 2, III, 2.

<sup>57</sup>*ibidem*

aquello que es más que la mera reproducción; es decir, el acrecentamiento de los vivientes, su cultura podría perderse, pero si se pierde la vida no vuelve a existir el sentido; se puede recuperar éste, aún en las peores condiciones. Además:

Si por tanto, como afirmamos, la responsabilidad frente al conjunto es el valor principal para el mundo de mañana, el valor complementario a él es un vivo *sentido* de su objeto, precisamente ‘el conjunto’, la humanidad como tal. Así pues, despertar, mantener, incluso fundamentar un sentimiento de ‘la humanidad’ es una importantísima tarea educativa e intelectual para el mundo de mañana. Sin fundamento en la razón, este sentimiento por lo demás lejano y un tanto artificial no puede afirmarse frente a los estímulos, más espontáneos, de solidaridades y egoísmos cercanos.<sup>58</sup>

El ‘bien supremo’ es la continuidad de los vivientes en su totalidad. La asimetría entre generaciones está supuesta a escala larguísima, en el pasado y en el futuro remotos, pero la humanidad no puede ser dividida porque la consideramos como un solo colectivo humano, en tanto ‘sentido’ de la ética de lo lejano contra la cercanía de los sujetos aislados cuya perspectiva impide considerarse como unidad y más bien entran en tensión entre el singular y el plural. En este sentido, el sujeto singular puede asumir una posición más relajada centrándose en una ética de lo lejano; pero en definitiva, el sujeto plural debe asumir una ética de lo remoto, lejana, de continuidad intergeneracional perenne. La tensión entre ambas es muy difícil de conciliar porque en lo cuantitativo puede ser muy extendido, y en lo cualitativo puede ser tratarse de decisiones de mucha amplitud y profundidad, decisiones cruciales y definitorias. Por ejemplo, una secta cuyo líder propone el suicidio colectivo y todos obedecen. Este caso parece ser el del capitalismo; sin tratar de polemizar en este momento de la discusión, seguramente habrá personas que no lo crean, pero no sería tan difícil darse cuenta que el capitalismo de manera muy indirecta y muy velada, nos propone acabar con la integridad de los sujetos y de pasada se lleva a la naturaleza a su devastación total; es, en efecto, un suicidio colectivo.

Parte de la clave para entender esta complejidad es que el aspecto más arrogante de la tecnología, operada por el sujeto singular de la ética mercantil, debe quedar al margen, porque excede a lo necesario; mientras que su realización puede afectar a lo incondicional mismo. En realidad Jonas no se muestra todo lo crítico que esperaríamos, porque la ‘arrogancia’ de la tecnología no es tal, sino más bien se debe entender que se trata de que la concepción y posterior uso de la tecnología no está decidida por los tecnólogos que la construyen sino por el capital que la hace posible material y formalmente. De nuevo, existe una subversión de la relación medio-fin, lo cual obliga a profundizar en la perspectiva instrumental de la evolución humana. El capital decide por esa subversión; es decir, transgrede el contenido material de llenar una necesidad en la vida cotidiana de los seres humanos. Sin embargo, dentro de las posibilidades de la tecnología la desaparición de la humanidad es la más amenazante. Dice Jonas: “hay un deber incondicional de la humanidad para con la existencia, deber que no es lícito confundir con el deber condicional de cada individuo a la existencia”.<sup>59</sup> La existencia no está en la apuesta, no se debe poner en riesgo, no está en juego. Es categórico para nuestro autor. Debe existir la humanidad independientemente de que el sujeto singular pueda o no estar convencido de ello, como el líder fanático que se suicida; en todo caso,

---

<sup>58</sup>En “En el umbral del futuro: valores de ayer y valores para mañana”, en *TME*, p. 52.

<sup>59</sup>*DPV*, 2, III, 4.

es una cuestión excepcional dentro del conjunto humano; pero no debe (o no debería) ser la regla; sin embargo, el capitalismo, o más específicamente: la corporación privada encubre, operando al extremo y casi de manera perfecta, conduce a la muerte, como suicidio colectivo porque subsume a los miembros de una sociedad y los hace laborar en un trabajo abstracto en el que podrían no percatarse de su propia condición. Y la cuestión de los muchos y de los pocos, es crucial: no es que no sea lamentable una vida en singular, pero no es comparable con la vida en plural; y tampoco es debido a la cantidad, sino al hecho de la continuidad intergeneracional en el largo plazo, en la perpetuidad; por lo que no resulta un vitalismo ingenuo, sino un imperativo de continuidad para los vivientes humanos.

Si esto es una “premisa trascendente”, es moralmente defendible aún frente a los mayores riesgos en las circunstancias más extremas. Pero además, Jonas establece que se puede confundir entre la comunidad y el individuo, dilema que debe discernirse adecuadamente porque el individuo puede condicionar su existencia en términos de la comunidad, pero no implica lo contrario: que la existencia de la comunidad quede condicionada en términos del individuo. Y no es una cuestión de cantidad, sino de cualidad porque ésta es la unidad en tanto totalidad de seres; es decir, es la humanidad entera. La humanidad es una unidad muy a pesar de los singulares excepcionales que consideren condicionar su propia existencia. El suicidio es cuestionable para el singular, si bien pierde sentido la existencia sin sujeto, pero lo es más aún para el conjunto de los seres. Sería la pérdida absoluta del sentido de la humanidad. La relación entre el singular y el plural es claramente asimétrica con sólo una dirección: la supervivencia del plural no puede estar en términos de las decisiones del singular, pero éste sí podría estar en términos de sus propias decisiones.

En términos tecnológicos las apuestas a manera de experimentos tiene consecuencias no deseadas y quizá no advertidas. Hablábamos de la arrogancia por exceso, en el sentido de que lo lúdico de la tecnología, por el sesgo de cinismo que reviste, es imperativo rechazarlo. Lo lúdico se expresa de una manera algo desconcertante en el arte, como aquella persona que se injerta órganos vivos en los miembros del cuerpo: algo aparentemente inútil que transgrede el gusto más allá de un mero límite estético. La mera posibilidad de aniquilación es un riesgo inaceptable; por el contrario, su posibilidad opuesta (la vida eterna postulada por la criogenia, por ejemplo) no sería un riesgo más aceptable, porque aún es no-existente; al menos se considera hipotético, mientras no haya una experiencia científica que lo ratifique. Pero lo más importante es que de ambos axiomas el que tiene sentido ético es la posibilidad de aniquilación. Para nuestro autor, se trata de que la duda no se equipare a lo falso sino de que toda duda, por el simple hecho de ser posible, ya es cierto, tiene su vigencia, ya tiene una cierta presencia aquí y ahora; y que, metodológicamente, esta duda sea considerada como la *heurística del miedo*. No es equiparable la absoluta incertidumbre de lo no-existente, a la relativa certeza de lo existente. La ambigüedad resulta peligrosa cuando se trata de tecnología que, por un lado se nos muestra como la salvación, pero por otro lado, se experimentamos un algo negativo, como en el caso de las semillas transgénicas; pero aún más peligroso es opción por un extremo.

El axioma propuesto prohibiría arriesgar la “nada”; o mejor dicho: prohíbe el “todo o nada”. Sería un falso dilema la diádica de lo imaginable y de lo inimaginable; más bien:

“lo totalmente inaceptable, a lo relativamente aceptable dentro de lo finito mismo.”<sup>60</sup> Es decir, aún con lo negativo de las enfermedades, las grandes mayorías prefieren seguir viviendo con ellas que con la promesa de una tecnología que resuelva aparentemente todos los males biológicos de la humanidad. La ingeniería genética tiene como una de sus pilares centrales la proyección del ‘ser humano perfecto’, como el ‘proyecto genoma humano’, por ejemplo; mismo que ha sido fuertemente criticado justo por la promesa cuyo cumplimiento se ve con escepticismo y grandes reservas de parte del público en general. Pero muy a pesar de ello, lo imprevisible es un aspecto que, si bien es pequeño en términos cuantitativos, es inmensamente significativo cuando sus efectos son hipotéticamente negativos. Así que, ante la duda, es mejor escoger lo malo. *In dubio pro malo*. Este es un principio muy viejo, pero llevó a encausar a la lógica de los modernos a niveles de argumentación muy sofisticados al grado tener cátedras de cauística en los antiguos colegios jesuitas tanto de Europa como de América. Lo más importante es subrayar que la ética vinculante que buscamos, sólo tiene sentido en la asimetría; para expresarlo en otras palabras, donde existe la posibilidad del ‘mal’; y aún más: del ‘mal mayor’, el suicidio colectivo. Y entre mayor posibilidad de que se cumpla este ‘mal mayor’, más se debe profundizar en la reflexión ética que le subyace. La *heurística del miedo* se propone focalizar el argumento de la ética desde una perspectiva más comprometida a la transformación del mundo que a su mera reflexión sin negarla; dicha perspectiva no podría ser la de los seres más favorecidos del sistema vigente, muy por el contrario se trata de pensarlo todo desde los seres menos favorecidos, las masas excluidas, oprimidas, desesperanzadas del porvenir.

Surge entonces la obligación a partir del reconocimiento del riesgo de la vida de los vivientes, porque la irrupción hipotética de la existencia queda cuestionada en su más profundo sentido de permanencia; sólo frente a la aparición de la desesperanza el viviente se afirma proyectándose de nuevo en un movimiento de negación que permite la continuidad de su vida. No se trata de un mero consejo de prudencia sobre la incertidumbre; más bien, se trata de un mandato ineludible tan pronto se acepta la *responsabilidad* de lo por-venir. La responsabilidad mueve a la cautela, como núcleo de acción moral. Dice Jonas: “El axioma ético del que este precepto recibe su validez dice así: nunca es lícito apostar, en las apuestas de la acción, la existencia a la esencia del hombre en su totalidad”.<sup>61</sup> La responsabilidad trata de conciliar aquello que está dado de antemano; aquello que se nos ha ofrecido, con la acción moral del viviente humano. Una ética de la responsabilidad trata de las condiciones con las que es posible la continuidad de la vida en la Tierra; dentro de estas condiciones la eliminación del riesgo es central para la praxis vigente en términos de la praxis del porvenir. Pero eliminarlo no es fácil cuando la dependencia de los aspectos que generan los efectos negativos del sistema están en términos de los puestos laborales, de las frágiles economías, de los niveles de vida, etc, están en entredicho. En otras palabras, el carácter suicida del sistema mercantil en el que estamos inmersos la gran mayoría de los seres humanos, depende de nuestras mismas condiciones de supervivencia. Literalmente estamos sentados en la rama que cortamos. Salirse del Sistema-Mercado, como lo llama Wallerstein, no es imposible, pero sobrevivir sin él resulta sumamente difícil y tortuoso simplemente porque ya ‘sobran’ seres que pudieran aceptar las peores condiciones de vida para laborar. Ser excluido del capital, también es un problema ya, aunque en su momento positivo, cualquier ética tendrá que pensar en la manera de vivir, ya no en contra, pero sí: al margen de él.

---

<sup>60</sup>DPV, 2, III, 5.

<sup>61</sup>*ibidem*

Hay otra idea que merodea en la cita anterior; se trata de aquella que tiene relación con la “esencia” de la humanidad, tanto como con su “totalidad”. No sólo se trata de la prolongación de la humanidad en su conjunto en un futuro muy lejano en el tiempo, postulado como perpetuo, sino de que permanezca aquello que le es esencial, aquello que la identifica del resto de los vivientes. En su ensayo sobre las distinciones propias de la especie humana, con relación a los demás vivientes (la tumba, la herramienta, imagen) destaca que las mediaciones para la consecución de sus actos materiales suponen características formales y materiales que sólo sería posible en los humanos. La ética de la responsabilidad que propone Jonas, hace hincapié en la prolongación de la humanidad en su conjunto, pero también en el carácter inalterable de su condición humana; tema que trata en su filosofía biológica.

## 2.2. La continuidad responsable

[§10] La ética de la responsabilidad, como habíamos comentado antes, hace alusión a la asimetría inter-generacional y a la asimetría también entre las condiciones en las que se desenvuelven los seres humanos. A partir del reconocimiento de la ruptura de una equidad se puede vislumbrar que se trata de una idea distinta de la convencional. La idea tradicional de derechos y deberes se funda en la reciprocidad; según la cual, el derecho propio es una contrafigura del derecho ajeno: una vez determinado el contenido de uno, queda determinado el otro. Es una idea de responsabilidad positiva en la medida de su fomento; esto es, existe respeto en el derecho propio cuando se respeta el derecho ajeno. A esta idea le subyace la exigencia de derechos que alguien plantea; una persona exige derechos a otros, lo cual establece una relación de derechos que se exigen. Estamos suponiendo una relación de seres que se encuentran próximos o lejanos en el espacio, pero no en el tiempo. Así que en una relación temporal, entre un antes y un después, de hecho: con un ser que no existe aquí y ahora, no tiene sentido exigir derechos. Este es el origen de la asimetría temporal; en ese sentido,

Toda vida plantea la exigencia de vida, y quizás sea éste un derecho que hay que respetar. Lo no existente no plantea exigencias y, por ende, tampoco sus derechos no pueden ser vulnerados. Podrá tener derechos si alguna vez es, pero no los tiene por la posibilidad de que alguna vez vaya a ser. Ante todo, no tiene derecho a ser hasta que no sea de hecho. La exigencia de ser comienza con el ser.<sup>62</sup>

Parece una cita desconcertante desde la perspectiva de los derechos humanos; sin embargo, veamos por partes la crítica de Jonas. Toda viviente *re-conoce* lo viviente; es decir, en la medida en que uno se pueda afirmar en su propia condición de viviente, tanto en su permanencia como en su esencia, tendrá la posibilidad de re-conocer a otro viviente. ‘Permanencia’ y ‘esencia’ como ‘continuidad’ e ‘integralidad’; es decir, plantea la continuidad del ser humano tal y como lo conocemos ahora, con sus notas constitutivas con aquello que lo hace ser lo que es. El reconocimiento sólo es posible cuando de una parte acontezca tanto como de la otra a manera de juego de espejos: lo que acontece de un lado, acontece también del otro, pero con un signo cambiado. La cuestión es pensar en el ser viviente que será, aquel que todavía no es, sino que está situado espacio-temporalmente, en el futuro. Plantearse esta posibilidad (la humanidad

---

<sup>62</sup>DPV, 2, IV, 1.

futura) es lo que permite replantear el problema de las exigencias futuras. Continúa Jonas:

Pero la ética que nosotros buscamos tiene que ver precisamente con lo que todavía no es, y su principio de responsabilidad habrá de ser independientemente tanto de cualquier idea de un derecho como de la idea de reciprocidad, de tal modo que en su marco no puede nunca formularse la jocosa pregunta inventada al respecto: ‘¿Ha hecho el futuro alguna vez algo por mí?, ¿acaso respeta él mis derechos?’<sup>63</sup>

Una ética que se plantea sólo la relación entre seres que existen aquí y ahora, que entran en juego en una relación vigente y sólo mientras actúan como agentes activos, es una ética de lo próximo. Para aquel viviente que todavía no existe, no hay una reciprocidad en el sentido convencional del término. La respuesta a estas preguntas sería igualmente desconcertante de no ser porque estamos planteando la cuestión de que en el tiempo sólo hay una dirección evolutiva que debemos considerar para replantear la ética. La pregunta por las generaciones futuras queda determinada por la no-reciprocidad entre la generación vigente, actual, y la generación futura. Pero empíricamente no hay posibilidad de plantearnos esta reciprocidad en términos concretos, más bien, son hipotéticos y con una serie de suposiciones orientadas de distintas maneras. La alternativa que escoge Jonas para desatorar el difícil problema que nos convoca, es establecer las condiciones que sí conocemos de una relación no-recíproca en el tiempo de vida que nos corresponde en el lapso de una generación.

Jonas comienza a desmenuzar el problema planteado, explicando que el único caso de no-reciprocidad de derechos es la relación entre una pareja (padre y madre) con los hijos<sup>64</sup>. La responsabilidad puede o no ser recíproca, pero tiene una dirección bien definida: los adultos se hacen cargo de los niños; de otra manera, éstos podrían perecer. Dice:

Este es el único comportamiento totalmente altruista procurado por la naturaleza; de hecho el origen de idea de responsabilidad no es la relación entre adultos autónomos (la cual es origen de la idea de los derechos y deberes recíprocos)<sup>65</sup>, sino esta relación –consustancial al hecho biológico de la procreación– con la prole necesitada de protección. Y este siempre apremiante campo de acción es el lugar más originario de su ejercicio. Sin este hecho y sin la relación entre generaciones vinculadas a él no podría entenderse ni el origen del cuidado providente ni el origen de la solicitud altruista entre seres racionales, por muy sociales que sean.<sup>66</sup>

Esta idea podría ser incómoda para los planteamientos que tratan los derechos naturales como consustanciales a la naturaleza humana; lo es, porque esa responsabilidad intra-familiar es un hecho natural, “arquetípico”, que no se deduce de ningún principio anterior, ni llega de ningún a priori de la razón, ni es conclusión de ninguna inferencia lógica; es un ‘principio natural genético’. Es un hecho de la evolución natural y humana de los vivientes en general. Los pactos sociales de las teorías sólo consideran adultos; de tal manera que Jonas abre una posibilidad para replantear la cuestión de los derechos y las obligaciones en la ética entre todos los miembros de la sociedad; pero el

---

<sup>63</sup>*ibidem*

<sup>64</sup>Las cuestiones del género en los artículos no las tomaremos en cuenta; debe entenderse que por razones de facilidad de lectura, omitimos las/los hijas (os), de la misma manera que omitiremos el/ella, etc.

<sup>65</sup>Es inevitable traer a la memoria la definición que Kant hace de la ilustración; *vid supra*...

<sup>66</sup>DPV, 2, IV, 2.

involucramiento de los niños no literal: es metodológico en la medida que señala con ello la necesidad de plantear la a-simetría en las relaciones a través del tiempo; en este caso de un tiempo corto (una generación), pero interpolando varias de éstas se podría hablar de muchas generaciones o literalmente de todas, porque se una ética del muy largo plazo, de la perpetuidad. Pero aún con esta novedad, el derecho que procura la vida de los hijos no es el mismo que el de las generaciones futuras. El derecho con los hijos supone a los adultos como autores de la existencia de ellos; y después, no resulta problemática la fundamentación de no-reciprocidad entre los adultos y los descendientes, porque en el mejor de los casos es una relación incondicional. El problema está en el deber de procreación; si es posible fundamentarlo, no partiría de los mismos principios que el anterior caso. Ciertamente, al tomar en cuenta a inexistente sujeto futuro, se trata de un deber que no tiene reflejo de ningún derecho ajeno vigente:

Es imaginable que el modelo genético del *imago dei* de una temeraria arquitectura molecular se convierta en objeto de un juego creador. El objeto no facilita tener alejada de su discusión la categoría de lo sagrado. Pero la científicidad no la tolera, y yo me someto a ella. Así que para terminar, y refiriéndome a todo el campo de la manipulación biológica, quiero volver al más sobrio de los argumentos morales: los actos cometidos sobre otros por los que no hay que rendirles cuentas son injustos.<sup>67</sup>

El deber de procreación es también un deber para con la existencia de la humanidad futura, en el entendido de que una parte de ésta incluye a nuestra descendencia. Es garantía de la continuidad de la vida humana<sup>68</sup>. En segundo lugar, también se trata de un deber para con la esencia de esta humanidad futura. Ambos casos trataremos de estudiarlos con cierta precisión. La permanencia del instinto procreador de alguna manera no es cuestionable por la mayor parte de la humanidad. Si la damos por hecho, nos queda el problema de posibilitar la esencia humana en el futuro<sup>69</sup>. La amenaza de continuidad de la esencia, en general es el mismo que el de su existencia; evitando el peligro de uno, se evita el otro. Ahora, desde la perspectiva de la ética tradicional, la deducción ética en términos de derechos establecería que, habría un reproche de la humanidad futura en contra de las condiciones de su existencia<sup>70</sup>. De su existencia propia, directa, sólo serían responsables los autores próximos de ellos; pero, de sus condiciones de existencia, no necesariamente son los mismos. Jonas establece una

---

<sup>67</sup>En “Hagamos un hombre clónico: de la eugenesia a la tecnología genética”, en *TME*, p. 133.

<sup>68</sup>No tomamos en cuenta, por estar fuera de nuestra discusión, las cuestiones relativas tanto a la fertilidad como a la ‘disidencia sexual’. La infertilidad puede ser tratada médicamente cuando una pareja lo requiere; la ‘disidencia sexual’ es un término muy amplio para designar la prioridad de escoger una preferencia sexual, aunque no elimina la posibilidad de criar niños, aunque sean adoptados o se hayan ‘encargados’ a un vientre ajeno. Al menos estas dos cuestiones no debería no debería ser controversia en el sentido de que no aniquila la idea de continuidad, porque de cualquier manera, cuantitativamente, el porcentaje es pequeño en relación a los niveles (y probabilidades) de procreación. El debate podría dar para más y quizá correspondería a la ‘ética aplicada’ de Jonas, pero por lo pronto está fuera de nuestros argumentos.

<sup>69</sup>Nos parece que la ‘esencia’ jonasiana es aquella que tiene relación con el cuerpo humano como unidad, con todos los aspectos de la corporalidad cuya integración aseguren la continuidad. Por ejemplo, castrar a un niño (como al conocido caso de los cantantes llamados castrati) es negarle opciones futuras, independientemente de que las pueda, o no, tomar como elecciones propias; pero ningún adulto podría disponer de su cuerpo sin su consentimiento adulto, a menos de que se trate de intervenciones médicas como suele hacer legalmente en estos tiempos.

<sup>70</sup>Por lo pronto, nadie ha levantado la voz en contra de sus antepasados para reprochar su existencia presente; pero quizá esto es así porque hemos vivido derrochando recursos naturales sin preguntarle a nadie, pero una vez que se agoten, ¿qué pasará? No faltará quien lamente la pericia de los ascendientes próximos o lejanos por no haber incorporado su existencia a la práctica cotidiana de la política.

conclusión parcial: para los autores de hoy (nosotros), hay un deber que responde al derecho de existencia de la humanidad futura: asumimos la obligación a la continuidad de la vida humana en la tierra. En la práctica, aunque se trate de retórica barata y electorera, no hay gobierno que no mencione mínimamente la cuestión de la ecología en los discursos políticos, desde los niveles más locales hasta los presidentes de países o directores de organismos internacionales.

Pero la respuesta no sería suficiente porque no habría un único criterio de seguir engendrando seres; problema que tiene que ver con la cuestión de la población mundial que en época de Jonas ya era un problema y ahora aún más. Más bien se trata de preguntarnos por la *continuidad responsable*; es decir, que elemento debe contener ese nuevo ser humano para que sea digno, íntegro, para que conserve su esencia y la herede a sus descendientes. En primer lugar, una perspectiva pesimista (en el sentido de encontrarse desesperanzada del futuro) diría que es irresponsable seguir engendrando seres y rechazaría la responsabilidad de los actos que no son suyos. En otros términos, si no es necesario que haya seres futuros, el mandato de continuidad podría depender de las previsibles condiciones de su existencia; en vez de aceptar lo inverso: las condiciones son dictadas por el mandamiento incondicional de hacer posible la existencia futura. En otras palabras, no deberíamos de sujetarnos a vivir bajo las circunstancias externas a nuestra voluntad, sino que deberíamos construir el mejor mundo posible con sus circunstancias más apropiadas y adecuadas a lo que elegimos. Pero en segundo lugar, en sentido optimista, el hecho de que las generaciones futuras estuvieran satisfechas con sus condiciones de existencia, supondría que sus deseos están satisfechos; es decir, dada la finitud humana presente, la manera de satisfacer esos deseos futuros sería restringiendo el presente en términos del futuro. Jonas clarifica que lo que es necesario posibilitar no es la satisfacción del deseo (preferencia) sino la posibilidad de una necesidad: de que tengan deberes, en el entendido de que un deber es una necesidad de la vida<sup>71</sup>; es decir, ningún ser humano lo sería plenamente sin su participación en los deberes que le corresponden dentro de la sociedad en la que vive. Dice:

Significa que en último término lo que consultamos no son los deseos anticipados de los hombres posteriores –deseos que pueden ser producto nuestro–, sino su deber, deber que no creamos nosotros y que se halla por encima de ellos y de nosotros. Imposibilitarles ese deber es el auténtico crimen, tras el que solo en segundo lugar viene cualquier frustración de sus deseos, por culpable que ésta sea.<sup>72</sup>

Parte de la ‘esencia’ como la entiende el autor, es el hecho de que tenga obligaciones. Así que no se limita a la cuestión material de ser una unidad viviente, sino moralmente con necesidades dentro de las cuales está la necesidad de tener obligaciones adquiridas. No perdamos de vista que lo que pretendemos es el fomento, la procuración, de que la generación futura tenga un sistema de derechos y obligaciones; lo que Jonas pone en consideración es la crítica de un sistema actual de satisfacción de deseos, no de necesidades. Es decir, cuando un sistema político concreto trata de tener presencia totalizante en la sociedad (la totalización del mercado, o del estado), se legitima

---

<sup>71</sup>Esta idea, quizá bastante apretada ahora, se relaciona con el hecho de que la libertad de un organismo está en términos de las restricciones: en este caso de los deberes, como obligaciones: obligaciones de posibilitarse las condiciones para vivir. *Vid infra...*

<sup>72</sup>DPV, 2, IV, 3.

mediante la ideología de desaparecer cualquiera de los males que aquejan a la sociedad (el hambre, por ejemplo)<sup>73</sup>; por otra parte, a nivel económico, intenta cohesionar mediante la satisfacción de “necesidades creadas”, de deseos y preferencias, que desplazan necesidades más apremiantes. Continúa:

Esto quiere decir que hemos de velar no tanto por el *derecho* de los hombres futuros –por su derecho a la felicidad, que en cualquier caso, debido a lo fluctuante del concepto de felicidad, sería un criterio precario<sup>74</sup>- cuanto por su *deber*, por su deber de conformar una auténtica humanidad; por lo tanto, por su *capacidad* de tal deber, por su capacidad de ‘atribuírselo’, de la cual nosotros, con la alquimia de nuestra tecnología ‘utópica’, podemos tal vez despojarles. Velar por esto es *nuestro* deber fundamental de cara al futuro de la humanidad; de él se deriva todo otro deber para con los hombres futuros.<sup>75</sup>

La cita merece algunas explicaciones y supone al menos la continuidad de los seres humanos, relativizando lo que decimos antes sobre la infertilidad y la disidencia sexual; es decir, dada la posibilidad de las generaciones futuras, lo que se debe mantener es el deber. Al principio de la cita, se confronta con la idea de los derechos que se verifican constantemente; no es el caso para Jonas porque no se trata de defender un derecho dado, como reflejo de otro ajeno; sino de mantener su deber, pero aún más importante, es la creación de sus propios derechos, aún no definidos, infalseables, imprevisibles e inverificables para nosotros en el presente; es la idea de ‘liberación’, como proceso que explica y justifica la transformación constante del mundo sin renunciar a las obligaciones propias de los seres humanos de acuerdo a sus circunstancias. Defender un *derecho* no es lo mismo que posibilitar un *deber*; el primero tiene márgenes de restricción muy estrechos, mientras que el segundo, es una función posibilitadora de otras posibilidades no previsibles, inimaginables para nuestro presente. De ahí la clave interpretativa de esta cita: abrir posibilidades futuras, insospechadas para nuestras generaciones.

A la idea asimétrica entre presente y futuro, se reemplaza el *derecho* por el *deber*; de la misma manera que en la actualidad hemos creado un sistema de derechos y deberes que han sido herencia de las generaciones pasadas, pero frente a los acontecimientos actuales, como efectos de la revolución industrial hace 200 años, debemos tener la capacidad de transformar esas posibilidades. La consecución de los derechos presentes debe estar orientada hacia el fomento de los deberes posteriores, porque no se trata de no contaminar el sistema de derechos actuales, como si tuvieran que permanecer por siempre, sino de posibilitar, entrando a la segunda observación, la continuidad de la capacidad para hacerse humanidad ‘auténtica’, humanidad responsable de sí misma, no objeto de responsabilidad de una generación previa, como en el caso análogo de las

---

<sup>73</sup>En ambos sistemas, el capitalismo y socialismo, ha quedado claro que pretenden sustituir y crear necesidades adecuadas más a la pervivencia del sistema que a la de los miembros de él. Si la ciencia y la tecnología han sido los dos pilares que han fomentado las ideologías, ahora se va aclarando que ni lo podían todo, ni era deseable que provocaran el sentimiento de omnipotencia para construir una sociedad sin necesidades, en general. Las crisis económicas que vemos a nivel mundial y local son muestra de que el capitalismo no ha podido responder a las necesidades materiales y formales en los últimos años.

<sup>74</sup>Cabe aclarar que casi todos los filósofos hablan en términos de la ‘felicidad’, lo que hace muy ambigua la cuestión de los fines y peor aún: distorsiona todo lo que de ello se puede inferir. Si Jonas lo llama un ‘criterio precario’ es porque justo no puede ser un criterio universal a menos que se le defina con mucho mayor cuidado: tener ‘derecho a la felicidad’ no ayuda a definir nada; en cambio, tener la obligación de ‘conformar una auténtica humanidad’, puede sugerir otro tipo de reflexión, menos ambigua.

<sup>75</sup>*ibidem*.

generaciones inter-familiares próximas. El carácter 'auténtico de la humanidad', se refiere justo a que tenga esa capacidad de hacerse tal; le es esencial su propio sistema de obligaciones para posibilitarse como humanidad. El origen de nuestra responsabilidad es la consecución del progreso; pero de la misma manera, en términos de los efectos que tenga nuestro progreso, las generaciones futuras tendrá que contar con sus propios recursos para enfrentarse a nuestros efectos. Un sistema de obligaciones y derechos no es una atribución nuestra, sino que está construida desde sus propias proyecciones. Se trata de una,

Ética actual que se ocupa del futuro, que trata de protegerlo para nuestros descendientes de las consecuencias de nuestras acciones en el presente. [...] La responsabilidad se deriva para nosotros de manera inintencionada de la pura dimensión del poder que ejercemos a diario al servicio de lo inmediato, pero que dejamos repercutir sin quererlo en tiempos venideros lejanos.<sup>76</sup>

Una ética de la solidaridad<sup>77</sup> considera una contemporaneidad ficticia cuyos derechos solo se extrapolan al futuro; de tal manera, que el respeto anticipado de las futuras generaciones será solo nuestra responsabilidad, de la misma manera que aconteció con el pasado. De hecho, lo mismo valdría hacia el pasado remoto. Se trata de un deber presente que responde a un derecho anticipado (ahora) como existente (después), a manera de reflejo, porque no se trata de regalar una existencia, sino de otorgar una existencia con capacidad de crear sus propios derechos, y de hacerse responsables de sus deberes, una sociedad capaz de hacerse cargo de los propios efectos no intencionales de sus prácticas cotidianas. Pero el mundo ha cambiado y eso tiene nuevas exigencias: serían generaciones futuras más acotadas en su biodiversidad natural, dentro de las cuales tendrían mayor necesidad de exigirse un sistema más restrictivo pero que posibilite, a su vez, la continuidad.

Todas las reglas parciales se deben derivar de una primera que establece la continuidad de la existencia humana; pero se sigue que no debe ir en contra de la esencia misma que le da sentido a su continuidad. Dice Jonas: "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".<sup>78</sup> El imperativo nos hace responsables de la idea de viviente humano, de su presencia en el mundo. La idea ontológica es su posibilidad material, en tanto corporalidad viva. Hay un vínculo con la primera regla de Daly según la cual, para un recurso renovable la tasa de uso sustentable no puede ser mayor que la tasa de regeneración de su fuente<sup>79</sup>; de lo contrario, no habría continuidad de la existencia material: el recurso natural se acaba y si de ello depende la existencia del ser humano, también sucumbirá. Así que ambos principios, o reglas parciales del principio categórico debe incorporar muchos otros elementos materiales que el formalismo kantiano, omite o los pre-su-pone. En breve, se trata de un principio básico que no requiere de mucha explicación, pero el hecho de que asiente de entrada y de manera contundente el hecho de que es inválido ir en contra de uno mismo es central en toda la cultura. La idea de continuidad existencial es incuestionable, pero lo es aún

---

<sup>76</sup>En "La fundamentación ontológica de una ética de cara al futuro", en *Pensar Dios*, p. 135.

<sup>77</sup>No se trata de la misma 'ética de la solidaridad' de Apel; pero le nombramos de esa manera porque en principio lo es también.

<sup>78</sup>DPV, 2, IV, 3. Hinkelamert diría que no debemos cortar la rama sobre la que estamos sentados.

<sup>79</sup>Ver Daly, H. Someoperationalprinciples...

más, la idea del posible vínculo que nos une a los otros, porque nosotros somos las condiciones próximas de posibilidad de las generaciones futuras.

Pero no somos responsables de ellos (las generaciones futuras) en su propio futuro, sino de la continuidad, del vínculo material y formal, que nos une a nosotros con ellos y esto es generalizable: somos responsables de la continuidad perpetua de las generaciones humanas y el carácter de ‘perpetuo’ es literal: de *todas* las generaciones. Dice: “Sólo la idea de hombre, por cuanto nos dice *por qué* debe haber hombres, nos dice también *cómo* deben ser”.<sup>80</sup> En términos más concretos y de acuerdo al avance tecnológico actual:

Pero en los hombres se puede decir de manera evidente: un hombre clonado de un individuo ya existente ha visto vulnerado sus derechos existenciales fundamentales, concretamente el derecho a no saber de sí mismo, sino encontrarse, abrirse su propio camino, probar sus posibilidades y sorprenderse a sí mismo, etc., en vez de saberse copia de un ser que ya ha vivido, en el que han sido ya demostradas todas las posibilidades. Aquí se puede decir con absoluta evidencia [...] que ya en caso concreto es un crimen injustificable contra un derecho existencial básico del individuo.<sup>81</sup>

La razón de su continuidad existencial incluye la razón de su identidad esencial; si bien está preservada en el presente, no garantiza la prolongación en el futuro. Se trata de posibilitarle al ser humano su permanencia, su sistema de restricciones pero además la búsqueda de ellas; sin las cuales, no serían posible el descubrimiento de sí mismo junto con su comunidad de vida que lo hacen posible y dentro de una naturaleza que le ofrece la oportunidad de alimentarse, vestirse y guarecerse de acuerdo a sus capacidades y necesidades. Pero desde su perspectiva no es válida que garanticemos la existencia sin garantizar su esencia, que constituye parte de la amenaza presente, no sólo en los seres humanos, sino en la naturaleza. Aquí el problema que han suscitado los proyectos genómicos para el ser humano y para las semillas llamadas transgénicas surge con fuerza en el debate actual.

[§11] Para Jonas, el principio del imperativo categórico kantiano parte de la autoconcordancia de la razón que se da a sí misma leyes de acción dentro del marco de una ética de la contemporaneidad, en tanto incondicional, sirve para colocar en el mayor nivel de jerarquía el mandato que establece la continuidad humana. Pero el principio categórico para la ética responsable del futuro se basa en el contenido que le da sentido; es decir, se basa en los posibles agentes de las acciones, en los vivientes humanos; y aún más: el principio no surge de una ética de las acciones próximas, sino de una metafísica que incluye una idea de ser humano en el contexto de continuidad temporal *ad infinitum*. Por metafísica<sup>82</sup>, Jonas entiende una doctrina del ser. La pregunta por el ser daría como respuesta una idea concreta del viviente humano, de la cual se desprendería las condiciones de posibilidad para su continuidad; es decir, el ‘más allá’ de lo actual es la ‘metafísica’, un ‘más allá’ como ‘humanidad futura’.

---

<sup>80</sup>DPV, 2, IV, 4.

<sup>81</sup>En “Entrevista” en *TME*, p. 197.

<sup>82</sup>La aclaración es debido al lugar en que es puesto nuestro autor, por parte de Gómez-Heras [2000], p. xxx; para Höffe, en cambio, se trataría de que el principio categórico sea una meta-ética, regulador de otros principios.

La cuestión de la no derivabilidad del deber a partir del ser, planteada por Hume en la conocida “falacia naturalista”, expresa para Jonas que sólo el concepto de ser de las ciencias naturales es el único válido. Pero de aquí también parte la cuestión de que no hay verdad en la metafísica, ya que ésta es un reflejo provocado por la separación entre el ser y el deber. La inexistencia de verdad metafísica y la no derivabilidad de deber a partir del ser, nos dice nuestro autor, son los dos dogmas más arraigados en nuestra época. El presupuesto de ambos es el concepto de ser, por un lado; y, de conocimiento, por otro. Ambos conceptos parten de que no se puede obtener ninguna verdad pretendidamente científica sobre los objetos de la metafísica. Jonas expresa que es otra inferencia tautológica. Las generaciones futuras, en tanto lo por-venir<sup>83</sup>, sería desde esta perspectiva, un “objeto” de la metafísica que no es posible “conocer” y por lo tanto no podríamos deliberar sobre este asunto. Sin embargo, la “ética vinculante” debe dejar explícita la “metafísica implícita” de su argumentación, lo que constituye una ventaja teórica, porque dejaría visible el fundamento metafísico del deber: las generaciones futuras.

Si no podemos partir de la fe, por ser considerada un concepto religioso, podemos partir de la metafísica para buscar un fundamento de la ética que nos proponemos. Pero Jonas establece de antemano que debemos admitir la posibilidad de una ‘metafísica racional’<sup>84</sup>, que no esté atada al positivismo científico; debe luego tener dos características básicas:

que debe retroceder hasta la última (primera) y ya no cuestionable pregunta de la metafísica, para conocer entonces quizá, a partir del sentido del –también infundamentable- ser de ‘algo en general’, un porqué para el deber de determinado ser; y, en segundo lugar, que esta ética fundamentable de alguna manera a partir de ahí, no puede permanecer anclada en el desconsiderado antropocentrismo que caracteriza a la ética tradicional y, especialmente, a la ética occidental helénico-judeo-cristiana.<sup>85</sup>

Sin entrar a la problemática de la relación fe-ciencia, tan aderezada de cualquier cantidad de disciplinas y contenidos temáticos diversos, nuestro autor admite la necesidad de ofrecer un argumento sobre ‘algo’ que no es conocido: la ‘generación futura’. Al igual que Kant, Jonas asume la primacía de la racionalidad sobre la empiría, pero sin negarla. Pronunciarse por ello, desde la actualidad, situado en el presente, sólo es posible mediante la racionalidad partiendo de la experiencia milenaria de la humanidad entera. Sólo reconociéndonos herederos de la trama del espíritu, seremos capaces de heredar el vínculo intergeneracional.

[§12] Ante la idea de escoger entre varias opciones, este ser o aquel otro ser, sólo se comparan las alternativas; mientras que, ante la idea de preguntar por algo absoluto, sólo se puede responder que no hay comparación de grado: la existencia debe ser, sin más. La primera consideración trata la cuestión de que el ser humano se encuentre en uno de varios estados de acuerdo a una elección. Sin embargo, en la otra cuestión no

---

<sup>83</sup>El *por-venir*, como concepto, no como sustantivo, o como disciplina.

<sup>84</sup>Quizá aquí vuelve a apelar a Kant, sobre su libro: “La religión dentro de los límites de la mera razón”.

<sup>85</sup>DPV, 2, IV, 7.

cabe ninguna otra consideración más que la elección por el ser; por la existencia del ser humano sobre el no-ser de su existencia.

Pero reconocer la preeminencia del viviente humano frente a su no-ser, no dice nada sobre la elección de su continuidad. Dice:

El sacrificio de la propia vida por la salvación de otros, por la patria o por un asunto que afecte a la humanidad, es una opción por el ser, no por el no-ser. También la meditada muerte voluntaria ante una humillación extrema en aras de la conservación de la propia dignidad humana (como el suicidio estoico, que siempre es también un acto ‘público’) se produce, en último término, con el fin de que sobre viva la dignidad humana en general. Ambos casos muestran que ‘la vida no es el bien supremo’.<sup>86</sup>

Esto podría contrastar con lo que hemos expuesto hasta ahora; sin embargo, no es así. Jonas está tratando de aclarar que no está a favor de ningún vitalismo ingenuo que se pronuncie por la vida en abstracto, o por la vida como fin (tema al que llegaremos después). No se trata de la vida de un viviente no humano, que solo ‘vive’ sin más cuestionamiento: una vida totalmente circunstancial. Se trata, en cambio, de la vida humana que establece fines, confecciona el vestido que después se pone y contempla, etc. La vida no es un fin en sí mismo: la vida es la posibilidad de ponerse fines, de crearlos, de descubrirlos, de establecerlos, de imponerlos, de planearlos.

Por otra parte, ni aún la supresión de la vida singular de un sujeto no se puede considerar dentro de la ética, debido a que es una excepción, si bien tampoco niega el primado del ser sobre el no-ser. Pero, por el contrario, la aniquilación de la humanidad toda, afecta al “deber-ser” de la humanidad misma, lo cual nos exige volver a la pregunta original por el no-ser absoluto. La razón que ofrece la respuesta sobre a esta pregunta no es la causa antecedente co-sustancial a lo que es; sino, que preguntamos por la causa de la totalidad de lo que es. Si bien Jonas opina que la bondad de la creación no es una “ciega voluntad”, sino un “juicio divino”, se trataría de considerar separada de la religión, la respuesta del ser.

la cuestión del deber-ser de un mundo se puede separar de cualquier tesis referente a su autor, incluso en la hipótesis de que también para un creador divino la razón de su acto creador fuera tal deber-ser, de acuerdo con el concepto de bondad: Dios quiso el mundo porque encontró que debía ser. Más aún, cabe afirmar que la percepción de valores en el mundo es uno de los motivos para inferir un autor divino (en otro tiempo ésa fue incluso una de las ‘pruebas de Dios’), y no, a la inversa, la posición previa del autor la razón para atribuir valor a su creación.<sup>87</sup>

No se trata de que lo racional de la metafísica sustituya la debilidad de la fe religiosa; sino de reconocer la necesidad de una metafísica que de cuenta de un punto de partida aparentemente infundamentable en los términos filosóficos como los conocemos ahora. Suficiente para que un académico serio, pueda caer en el descrédito frente a los nuevos profesores secularizados, como es el caso de Jonas. Tampoco es una cuestión de creer, o no; sino, de dar un sentido a lo ya existente: los vivientes humanos y no-humanos.

---

<sup>86</sup>DPV, 2, V, 2.

<sup>87</sup>DPV, 2, V, 3.

La pregunta ‘por qué es algo’ plantea que algo deba ser; lo que a su vez, centra el problema en el “deber”; el *deber-ser*, por tanto, es una norma justificatoria, más que un origen causal. El tono de la enunciación es imperativo, sin duda, frente a la pasividad de dejarse morir, o de perderse en el sinsentido del mundo que posiblemente conduzca a un miembro aislado al suicidio. El sentido de esa obligación (deber) cambia toda la consideración del ‘bien’, en tanto valioso para el viviente, porque sería lo único cuya mera posibilidad, frente a la posibilidad refleja: su negación, impulsa a su propia existencia. En un nivel más concreto, diríamos que la muerte impulsa el deseo de vivir, la muerte como negación de la vida. Es sólo desde la posibilidad de la muerte que el ser viviente se posibilita las condiciones de pervivir, de permanecer en el circuito de la vida; así que la bondad, lo que se hace a favor de la permanencia en el mundo, fundamenta la exigencia de ser, legitima la continuidad de lo previamente existente, o de lo ya dado sin intervención humana. De aquí, que la necesidad esté en términos de la utopía (que veremos después): la profundidad en el aspecto material del ser se ‘dispara’ hacia la lejanía en el aspecto formal de la existencia<sup>88</sup>. Es un tránsito, como le llama Kant a este tipo de pasos metodológicos, de un ámbito a otro. El ser, en tanto contenido de un acto libremente electo, deviene en deber. Además:

Hay que observar que la mera *posibilidad de atribuir* valor a lo que es, independientemente de lo mucho o de lo poco que se encuentre actualmente presente –a la que no es posible atribuir absolutamente nada, ni valor ni disvalor- y que la preponderancia –temporal o permanente- del mal sobre el bien no puede acabar con esa superioridad, esto es, no puede empequeñecer su infinitud. La fundamental posibilidad como tal de atribuir valor constituiría el distintivo decisivo, no subordinado a ninguna suerte de degradación. La capacidad de valor es en sí misma un valor, el valor de los valores, y con ello lo es incluso la capacidad de desvalor, en la medida en que la mera posibilidad de acceso a la *distinción* entre valor y desvalor aseguraría ya por sí sola la preferencia absoluta del ser sobre la nada. Así pues, no solamente el eventual valor, sino también la posibilidad de valor –ella misma un valor-, reclama el ser y contesta a la pregunta de por qué debe existir lo que ofrece esa posibilidad.<sup>89</sup>

Para alcanzar la validez de esta aseveración de Jonas, él mismo aclara que se debe asegurar el concepto del valor. Como primera aproximación, el valor sería un concepto posible, al que habría que determinar su estatus ontológico y epistemológico. Surge la necesidad metafísico-ética de una teoría de los valores, que responda a la inquietante pregunta por el deber-ser del viviente humano en un mundo (medio natural) que debe ser, siempre y simultáneamente.

### **2.3. En busca de la orientación.**

[§13] Kant desarrolló el concepto de finalidad hacia al final de sus tríada de críticas, en la *Crítica del juicio*; lo que exponemos aquí es sólo el comienzo de su análisis. Mostramos parte de él, debido a que sólo quisiéramos plantear el problema, porque nos queremos centrar en Jonas; nuestro autor no obstante, llega un momento en el que no

---

<sup>88</sup>Este es todo un tema que fuimos descubriendo a lo largo del trabajo; volveremos a él a la primera oportunidad dado que todavía sigue el debate sobre las necesidades dentro del contexto económico y lo extendemos nosotros a lo ecológico.

<sup>89</sup>DPV, 2, V, 4.

avanza, a pesar de haber sugerido ciertos temas centrales en su pensamiento, mismos que retomaremos posteriormente.

Para Kant, la razón pura es la facultad del conocimiento por principio a priori; excluyendo el sentimiento de dolor y placer y la facultad de desear. Su crítica es la investigación de la posibilidad y límites de la razón pura en general. Y entre las facultades del conocer el entendimiento es central, pero se excluyen el Juicio (facultad de juzgar) y la razón (facultad que pertenece al conocimiento teórico). Es decir, sólo la facultad del entendimiento puede proporcionar principios del conocimiento constitutivos a priori. La naturaleza es un conjunto de fenómenos cuya forma está dada a priori, y el entendimiento prescribe sus leyes. El entendimiento debe ser medio para la crítica de la razón pura; en tanto la razón pertenece a la crítica de la razón práctica.

El Juicio se encuentra entre el entendimiento y la razón; y, en tanto facultad de conocimiento, es parte de la crítica de la razón pura aunque sus principios sólo pueden estar referidos entre los teóricos y los prácticos. Toda Metafísica debe haber pasado antes por la fundamentación de los principios independientes de la experiencia. Pero éstos no pueden ser derivados de conceptos a priori, porque los conceptos pertenecen al entendimiento y el Juicio sólo se ocupa de su aplicación. Es en la experiencia donde el Juicio obtiene un “principio de relación de la cosa natural con lo suprasensible incognoscible”.

Hay una correspondencia entre los conceptos; cuando son de la naturaleza, descansa sobre la legislación del entendimiento y cuando de la libertad, descansan sobre la legislación de la razón. Cada una de ellas tiene su propia legislación y su propio contenido. Pero entre ellas, el Juicio suponemos que tiene su propio principio subjetivo a priori para buscar leyes. El juicio determinante sólo subsume lo particular de la naturaleza a lo universal; no piensa la ley porque le es presentada a priori, de tal manera que para determinarlas hay que pensarlas como contingentes y necesarias por medio de un principio de unidad. Por otra parte, el Juicio reflexionante asciende de lo particular en la naturaleza a lo general, pero lo hace sin partir de la experiencia, sino de sí mismo porque la reflexión sobre las leyes de la naturaleza se rige según la naturaleza independiente de nuestras percepciones. El principio del juicio establece que las leyes generales de la naturaleza se encuentran en el entendimiento, desde donde son preescritas a la naturaleza. La facultad de conocimiento se da a sí misma la ley. Además dice:

como el concepto de un objeto, en cuanto encierra al mismo tiempo la base de la realidad de ese objeto, se llama el *fin*, y como la concordancia de una cosa con aquella cualidad de las cosas que sólo es posible según fines se llama la *finalidad* de la formas de las mismas, resulta así que el principio del Juicio, con relación a la forma de las cosas de la naturaleza bajo leyes empíricas en general, es la *finalidad de la naturaleza* en su diversidad<sup>90</sup>.

Y luego explica que el Juicio reflexionante es el origen de la finalidad, como un concepto particular a priori. Es inconcebible una relación de los productos de la naturaleza con fines; más bien, nos dice, sólo podemos reflexionar desde el concepto del fin sobre la naturaleza; es decir, la relación entre los fenómenos.

---

<sup>90</sup>*idem*, p. 235.

El principio trascendental es el que representa la condición universal a priori bajo la cual solamente las cosas pueden venir a ser objeto de nuestro conocimiento en general. En cambio, el principio metafísico representa la condición a priori bajo la cual solamente objetos cuyo concepto debe ser dado empíricamente pueden recibir a priori una mayor determinación. El *principio de la finalidad formal de la naturaleza* es un principio trascendental del juicio porque el concepto de los objetos de la naturaleza no es empírico, sino que es un concepto puro del conocimiento posible de experiencia en general. En cambio, el principio de la finalidad práctica es metafísico y está en términos de la determinación de la voluntad libre. El concepto de finalidad en la naturaleza se advierte de la posibilidad de una naturaleza determinada por su diversidad de leyes particulares. En la base de esta posibilidad se encuentran primero, las leyes generales sin las que la naturaleza no puede ser pensada; y después, las categorías que se encuentran en ellas, aplicadas a las condiciones formales de toda intuición posible. Podemos o no ver la necesidad absoluta de una ley, pero a una ley general de la naturaleza, como ‘todo cambio tiene una causa’, el Juicio trascendental sólo indica a priori la condición de subsunción bajo el concepto de entendimiento. La naturaleza puede dar como resultado una diversidad ilimitada de leyes que son contingentes; es decir, que no pueden ser conocidas a priori pero en cuya relación, la unidad de la naturaleza también es contingente. Esta unidad debe ser presupuesta y aceptada como necesaria porque de lo contrario la dispersión no tiene lugar en la experiencia. Concluye,

Por consiguiente, como la unidad conforme a ley, en un enlace que nosotros conocemos, desde luego, en virtud de un propósito necesario ( de una exigencia) del entendimiento, pero también al mismo tiempo como contingente en sí, es representada como finalidad de los objetos (aquí, de la naturaleza), el Juicio, que es sólo reflexionante con relación a las cosas bajo leyes posibles (aún por descubrir) y empíricas, debe pensar la naturaleza, con relación a las últimas, según un principio de finalidad para nuestra facultad de conocer, el cual se expresa entonces en las citadas máximas del Juicio<sup>91</sup>.

Se trata de ordenar y de unificar los infinitos y dispersos objetos de la naturaleza; se logra sólo con un principio unificar que da sentido a dichos objetos de la naturaleza, pero no es por medio del establecimiento de leyes de la naturaleza, sino que son leyes para el entendimiento sobre la naturaleza. Esta concordancia con la naturaleza es presupuesta a priori por el Juicio para su reflexión porque las leyes empíricas no serían suficientes para conocer el orden de los objetos de la naturaleza, sino que deviene necesario el principio unificador. El Juicio tiene un principio subjetivo a priori por medio del cual prescribe la ley a sí mismo para la reflexión sobre la naturaleza, admitida por la ordenación de la naturaleza misma, cognoscible para el entendimiento; en otras palabras: la naturaleza nos brinda leyes universales según el principio de finalidad para el entendimiento, en tanto facultad de conocer en un doble sentido: primero para encontrar lo universal en lo particular; y segundo, para encontrar un enlace de lo diferente en la unidad de principio. La articulación del concepto de naturaleza y la universalidad de sus principios es contingente, en tanto orden de la naturaleza desigual y diversa, y es pensada como finalidad, en tanto búsqueda de unidad de los principios. Pero la consecución de los propósitos queda en términos del sentimiento de placer; de tal manera que un principio para el Juicio reflexionante es justamente el sentimiento de placer determinado por un fundamento a priori; a saber la posibilidad de unidad de leyes

---

<sup>91</sup>*idem*, p. 238.

empíricas y heterogéneas de naturaleza bajo los mismos principios. El progreso de la experiencia se establece en términos de una mayor comprensibilidad de la naturaleza por medio del entendimiento en coincidencia con la naturaleza, en tanto sean más sencillas sus leyes y se encuentren en menor número.

La representación subjetiva de un objeto constituye la cualidad estética de la relación, en tanto relación subjetiva. En el conocimiento del objeto sensible concurren tanto la parte subjetiva como la parte objetiva, en tanto validez lógica. En el espacio, como cualidad subjetiva, las cosas de la naturaleza se dan como fenómenos; entonces, la sensación expresa lo subjetivo de las representaciones de las cosas exteriores a nosotros en términos materiales. Para Kant, lo subjetivo no puede llegar a ser conocido, aunque el objeto pueda ser efecto de un conocimiento. Dice:

La finalidad de la cosa, en tanto que está representada en la percepción, no es cualidad alguna del objeto mismo (pues una tal no puede ser percibida), aunque puede ser inferida de un conocimiento de las cosas. La finalidad, pues, que precede al conocimiento de un objeto, y que, sin querer usar la representación del mismo para un conocimiento, hasta va, sin embargo, unida inmediatamente con ella, es lo subjetivo del mismo, lo cual no puede ser elemento alguno de conocimiento<sup>92</sup>.

Pero cuando una representación hace coincidir a la imaginación, como facultad de la intuición, con el entendimiento, como facultad de los conceptos, provoca un sentimiento de placer con el que el objeto debe ser considerado como finalidad para el Juicio reflexionante. Este Juicio es estético sobre la finalidad del objeto; de tal manera que la forma del objeto (la no-materialidad) es juzgada como la base de un placer en el sujeto. Aún más: el objeto entonces es bello, mientras que el gusto es la facultad de emitir juicios según un placer semejante. Pero se trata de un placer que no fue producido por el concepto de libertad por lo que no tiene ninguna necesidad objetiva. Sin embargo, la base de este placer subjetivo se encuentra en la condición universal de los juicios reflexionantes; es decir, en la coincidencia final de un objeto (ya sea como dado, o producido) con la relación de las facultades de conocer entre sí de todo conocimiento empírico (imaginación y entendimiento).

La finalidad de un objeto dado en la experiencia puede ser representada ya sea como subjetivo en relación a la forma y cuya finalidad descansa sobre el placer inmediato en la forma del objeto, o como objetivo en relación a la posibilidad de la cosa misma y cuya finalidad descansa en el entendimiento. El concepto está identificado con el fin: la tarea del Juicio consiste en relacionar al concepto con su correspondiente imaginación en el caso del arte; o, naturaleza, en el caso de la técnica. Pero el concepto es, como consideración previa, finalidad de la naturaleza en la forma de las cosas; o, como consideración posterior, es fin de la naturaleza. Pero el concepto de una subjetiva finalidad de la naturaleza es un principio de Juicio, está relacionada con la facultad de conocer; es decir, la exposición del concepto de la finalidad formal (subjetiva) es la belleza natural, juzgada estéticamente mediante el gusto; mientras que la exposición de una finalidad real (objetiva) son los fines de la naturaleza, juzgada mediante el entendimiento y la razón. Esta distinción es fundamental entre la estética y la teleología.

Sólo el Juicio estético considera la finalidad formal de la naturaleza según leyes particulares (empíricas) para la facultad de conocer, como un principio a priori a la base

---

<sup>92</sup>*idem*, p. 243.

de su reflexión sobre la naturaleza. Pero la posibilidad de que existan fines naturales no tiene fundamento a priori, como el anterior, ni parte del concepto mismo de naturaleza.

En cambio, sólo el Juicio contiene la regla para hacer uso del concepto de fines. En la relación subjetiva, deja al Juicio estético, mediante el gusto, la misión de determinar la relación de las cosas de la naturaleza con la facultad de conocer. Pero, por otra parte,

El Juicio usado teleológicamente, da las condiciones determinadas bajo las cuales algo (verbigracia, un cuerpo organizado) debe ser juzgado según la idea de naturaleza, pero no puede justificar con principio alguno, sacado del concepto de la naturaleza, como objeto de la experiencia, el derecho de atribuirle a priori una relación de fines y de admitir, aun indeterminadamente, semejantes fines en la experiencia real en tales productos; fundamento de esto está en que hay que disponer muchas experiencias particulares y considerarlas bajo la unidad de su principio para poder, sólo empíricamente, conocer en un cierto objeto una finalidad objetiva<sup>93</sup>.

Kant nos aclara al final que el Juicio teleológico no es una facultad, sino que sólo procede según algunos conceptos de la naturaleza, en tanto sentimiento de placer y dolor; y, en tanto reflexionante no determina objetos.

Para el conocimiento teórico de la naturaleza, como objeto sensible, en una experiencia, el entendimiento es la facultad que la legisla a priori; mientras que para el conocimiento incondicional-práctico de la libertad y su causalidad, la razón es la facultad que la legisla a priori. Las esferas de ambas, naturaleza y libertad, no se influyen la una a la otra; de tal manera que no existe un tránsito de una hacia la otra. Kant problematiza el concepto de causa, porque solo significa el fundamento para determinar la causalidad de las cosas naturales a un efecto conforme sus propias leyes naturales. Además,

El efecto, según el concepto de la libertad, es el fin final; éste (o su fenómeno en el mundo sensible) debe existir, para lo cual, la condición de la posibilidad del mismo en la naturaleza (del sujeto como ser sensible, a saber, como hombre) es presupuesta. Aquello que la presupone a priori, y sin referencia alguna, a lo práctico, el Juicio, proporciona el concepto intermediario entre los conceptos de naturaleza y el de la libertad, que hace posible el tránsito de la razón pura teórica a la razón pura práctica, de la conformidad con leyes, según la primera, al fin último, según la segunda, y proporciona ese concepto del concepto de finalidad de la naturaleza, pues por ella es conocida la posibilidad del fin final, que sólo en la naturaleza, y en conformidad con sus leyes, puede llegar a ser real<sup>94</sup>.

Del entendimiento, sabemos que la naturaleza sólo es conocida como fenómeno, y simultáneamente, indica que es su sustrato suprasensible, pero está indeterminada; pero el Juicio proporciona determinabilidad al sustrato sensible, mediante su principio a priori del juicio de la naturaleza según leyes posibles particulares. Pero mediante la razón el Juicio hace posible el tránsito de la esfera de la naturaleza a la de la libertad.

Sin suponer nada empírico, como el sentimiento de placer, un fin es el objeto de un concepto; es decir, el concepto es la base real de la posibilidad del objeto; y, en tanto causalidad es la finalidad. Explica:

---

<sup>93</sup> *idem*, p. 247.

<sup>94</sup> *idem*, p. 249.

Así, pues, donde se piensa no sólo el conocimiento de un objeto, sino el objeto mismo (su forma o existencia) como efecto posible tan sólo mediante un concepto de este último, allí se piensa un fin. La representación del efecto es aquí el motivo de determinación de su causa y precede a esta última<sup>95</sup>.

En estos términos, la voluntad es la facultad de desear la representación del obrar según un fin. La posibilidad de un objeto sólo puede ser explicada admitiendo en su base una causalidad según fines; en otras palabras, mediante la voluntad que la hubiera ordenado según ciertas reglas. La finalidad puede ser un fin, sólo si partimos de su concepción primero, para luego explicar que la voluntad la hace posible. Kant no se detiene aquí; pero sus análisis posteriores, lo usaremos para dilucidar con más detenimiento el concepto de metabolismo, que en la crítica del juicio, Kant trata con respecto a la naturaleza.

La racionalidad instrumental trata el problema que surge de la relación entre los medios y fines. Si sólo nos atenemos a los medios asequibles para alcanzar los fines propuestos, corremos el riesgo de reducir la realidad, con su instrumentalización; es decir, no podemos reducir la totalidad de los actos humanos a la racionalidad estrictamente instrumental, sobre todo porque no nos garantiza la permanencia en la vida; de ahí que sea necesario la conceptualización de otros tipos de racionalidad que permitan la inserción del sujeto en la vida; con sujeto entendemos a las comunidades humanas dentro del medio natural que les es propio para la realización cultural en los términos que ellas elijan.

Debemos, entonces, proponer una racionalidad tal que nos garantice esta inserción; una racionalidad en términos de la reproducción de la vida. Jonas busca esta racionalidad y encuentra el siguiente camino. El fin responde al *para qué*; es decir: “un fin es aquello con vistas a lo cual existe una cosa y para cuya producción o conservación se realiza un proceso, se emprende una acción”.<sup>96</sup> No hay acto que no se proponga alcanzar un fin: no hay acto ciego, sin relación a algo previsto, o deseado, sin sentido. Es decir, todo acto está pleno de sentido cuando al realizarlo ya se está encaminando a algo.

Para Jonas, los fines, o en todo caso, aquello que responde a un fin es independiente a los valores<sup>97</sup>; el fin lo toma como un hecho de tal manera que un fin, como *juicio de hecho*, no encubre ningún *juicio de valor*. Los fines no encubren los valores desde esta perspectiva. La descripción de algo, de una cosa, deja entrever el fin encerrado en él. Y desde la perspectiva del objeto, podríamos hacer juicios de valor si los medios para lograr sus fines son los más adecuados o no. En base a la comprensión que tenemos de las cosas, derivamos los juicios de valor en términos de los fines, como atributos inherentes a los objetos, de los cuales se desprende un “bien” específico, como medida de adecuación para alcanzar sus fines. La pregunta obligada es por el sentido del fin de las cosas en el mundo y por los valores que se derivan de ellas. Aquí hay una distinción básica: no existe una igualdad entre los objetos que no están intervenidos materialmente

---

<sup>95</sup>*ibidem*.

<sup>96</sup>DPV, 3, I, 1.

<sup>97</sup>Aquí entra de lleno el problema de los valores; la mayoría de las éticas ambientales, según la interpretación de Jacorzynsky, consideran el valor intrínseco y el valor instrumental; vid, Jacorzynsky [1998], desde la parte III, de su trabajo.

por el viviente humano, que aquellos que sí lo están, o han sido producidos por él. No es lo mismo ‘lo dado’ que ‘lo producido’.

[§14] Para Jonas, siguiendo en parte a Marx pero usando sus propios recursos, el fin forma parte de la organización de todos los elementos que constituyen un objeto; y, en tanto concebido de antemano, lo precede. Y en ese mismo sentido, el fin es fundamento del objeto; éste se debe a aquél, de tal forma que debe su existencia y a su vez, esa existencia puede pensarse como la encarnación del fin que la concibió previamente. Pero el fin no está en la cosa, en tanto algo fabricado, inanimado; sino más bien, en el productor de esa cosa; esto es, la cosa ha sido fabricada ya con el fin intencional que le imprime su productor:

Esto es así en todos los instrumentos carentes de vida; el fin que a ellos en cuanto artefactos les es esencial no es, sin embargo, suyo; no obstante su completo carácter de fines –o precisamente debido a eso-, se hallan desprovistos de fines propios.<sup>98</sup>

Todo instrumento tiene un fin que le precede pero que no es parte de él mismo sino que es parte de sujeto que lo produce y lo deja como algo material, esencialmente parte del mismo sujeto pero cuya intención está supeditada fuera de eso. Jonas establece la comparación entre el “tribunal” y el “martillo” como instrumentos humanos que tienen diferencias muy claras en su constitución y su finalidad. Posteriormente, trata el problema del organismo, que intenta estudiar desde la misma perspectiva de su propia lectura del evolucionismo.

El tribunal es un artefacto, en tanto institución humana porque el tribunal tiene el fin de administrar justicia. Todos los procedimientos, los consensos y la formalidad que supone, están en la base de la institución; pero sólo tiene sentido si aquello para lo cual fue creada se conserva en su operación, además de un excedente de actividades que le dan un sentido de servicio a sectores de una sociedad.

La institución es un artefacto que puede ser identificado con el productor; esto es, el legislador y el tribunal son el mismo sujeto: ambos tienen ya el mismo fin de administrar justicia. La desviación siempre posible del fin original puede aparecer y distorsionar las actividades de ambos. Tanto para el tribunal, como para algún otro artefacto material, como el martillo, el fin es su razón de ser, pero también es su condición de funcionamiento.

Pero para identificar ambos instrumentos, hay diferencias notables: al instrumento material producido se le puede describir mediante su forma, su material, o, su composición; mientras que el instrumento formal (institución social) no es de fácil descripción. La idea de justicia alrededor de la cual se delibera, es un fin invisible que se manifiesta con las personas vestidas de una manera particular, los expedientes redactados especialmente para casos concretos, la mesa de discusión, algo que le da sentido definitivo: la relación de personas sujetas a un caso de diferentes opiniones que suponemos como de injusticia de la que se pretende hacer justicia, entre otras cosas. La existencia del martillo es dissociable del fin, en tanto puede ser usado para actividades

---

<sup>98</sup>DPV, 3, I, 2.

que no necesariamente tiene que ver con “martillar”; sin embargo, las instituciones carecen de aspectos descriptibles de manera independientes porque carecen de una existencia distinta a su fin.

Las instituciones humanas son eminentemente relaciones sociales; en tanto, muestran sus fines con las actividades que tienen como referencia última, la conservación de miembros que la componen; pero las instituciones suponen además, los instrumentos materiales como los descritos antes. Pero en este caso, sólo son un indicio; esto es, no son la totalidad mostrada del fin, sino sólo una parte del todo que la suponen. Para comunicarnos en cercanía necesitamos medios como la audición, la visión; pero a la distancia, necesitamos teléfonos, computadores, entre otras cosas. En ambos, la referencia última es lo material de las comunicaciones. Pero, a pesar de las diferencias que tienen ambos instrumentos, se puede considerar que ambos tienen al sujeto como fin común:

Y si esto es así, entonces el fin en sí mismo (que sería también el fin último) sería siempre el hombre o descansaría en él. Esto encajaría perfectamente con la convicción moderna de que “fin” es un concepto exclusivamente humano y solo el hombre puede trasmitírsele a otras cosas mediante la producción o atribuírsele 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 que el fin es puesto y sustentado por *sujetos humanos*.<sup>99</sup>

A lo que añade que esto no quiere decir que los fines no sean inequívocos; esto es, que los fines pueden cambiar, distorsionarse o desplazarse en niveles jerárquicos distintos en función de su consecución. La corrupción en una institución humana, hace alusión a esta posible distorsión de fines. Jonas no entra en esta discusión, sólo trata de señalar que todos estos “artefactos” están referidos al ser humano, en tanto viviente, que lo es, gracias a sus fines.

Los instrumentos considerados son productos humanos, en tanto artificiales; ahora, consideraremos lo natural, lo no-artificial; y dentro de este conjunto, lo voluntario (caminar) y lo no-voluntario (digestión). Continúa su argumento:

También a esta distinción se le puede preguntar por la condición para el fin; aquí se observa que se entrelaza con la distinción entre hombre y animal. El ámbito de la *intención* puramente humana, y quizá el de la intención o propósito en su estricto sentido, es aquí, por lo tanto rebasado de varios modos: con la mera existencia del órgano en todos los casos, y con su función –independientemente de que sea voluntaria o no-, en los casos no humanos.<sup>100</sup>

El *caminar* es un tipo de instrumento natural voluntario. Lo es en virtud de que tiene un medio, las piernas, y un fin específico: se camina para algo. Pero es voluntario porque

el medio viene dado por la naturaleza y es vivo, es parte misma del individuo vivo que hace uso de él; pero no se activa por sí mismo y su posesión no implica ya su activación. No es que las piernas caminen, sino que el caminante camina con ellas; no es que los ojos vean, sino que quien ve lo hace con ellos; y el “para” indica,

---

<sup>99</sup>DPV, 3, II, 5.

<sup>100</sup>DPV, 3, II, 1.

además del fin, también un control por parte del sujeto, que denominamos voluntad.<sup>101</sup>

Para Jonas, la voluntad es el control que el sujeto tiene de sus órganos; pero hay distintas gradaciones de voluntad, porque si bien así sucede con las piernas o los ojos; no pasa lo mismo con algunas operacionales sensoriales, como el olfato, o la audición. La sensibilidad es ‘afección’ o ‘receptividad’, pero también ‘actividad’, en tanto voluntaria; ‘poner atención’ significa concentrarse activamente en alguna operación sensorial. No sólo los órganos de los sentidos estarían incluidos en esta categoría, sino otro tipo de actividad mental más interna y más activa, como la imaginación. Pero la posesión y el uso de un órgano es una distinción esencial porque permite al sujeto decidir con su voluntad si lo usa y para qué; no es el órgano el que decide, sino el sujeto; es decir, el fin del instrumento, como habíamos dicho, no indica el fin de su función, sino el fin de su totalidad: el viviente humano.

Para Jonas un ‘instrumento’ es aquello que ejecuta una obra; mientras que ‘órgano’ es aquello que está dotado de instrumentos, de tal manera que ‘organismo’ es algo que posee fin. Pero queda la pregunta de si el fin del instrumento natural está en su origen y existencia, al igual que el instrumento artificial. Parece que la respuesta de Jonas es una tríada de subconjuntos (instrumento-órgano-organismo)<sup>102</sup> que tiene una jerarquía muy precisa de operaciones. El instrumento es lo más superficial y parcial, mientras que el organismo es lo más profundo y total. El primero puede ser algo inanimado y externo; pero el segundo y tercero, ya es algo interno y animado: vivo, en su singularidad, en su autonomía y en su significado pleno de lo viviente.

A la pregunta del por qué se realiza una acción como caminar, la respuesta puede ser un conjunto inmenso de eslabones deseados en su momento, o antes de realizarse. Pero a la pregunta por el fin último de estos eslabones, aparentemente interminables, no se le puede responder de una manera clara y satisfactoria. Tampoco queda del todo claro si un medio a veces se convierte en fin, o viceversa. El entramado que supone esta “cadena subjetiva de medios y fines en la acción humana” no nos dice mucho sobre el contenido de dicha actividad:

Pese a estas oscuridades se ve, sin embargo, con claridad que se trata de una auténtica estructura teleológica en sentido subjetivo, esto es, como metas ya representadas –éste es, en efecto, el origen del concepto meta y fin en general-, y que aquí el “para” nos da con mayor o menor claridad la intención, nos da verdadera información sobre el sentido del acontecer, o sea, nos dice que éste es una acción.<sup>103</sup>

Pero la distinción entre la acción animal y la humana, se manifiesta en el modo de articular los medios y fines; porque si bien los animales también proceden con una articulación parecida, el motivo de su actividad parece proceder de un “impulso oscuro”, instintivo, como resultado de una necesidad natural que es irresistible e inmediata; y en tanto no-mediada, es resultado de un entramado con fines demasiados próximos en el tiempo y en el espacio, que dejan ver una “coerción” que tan pronto se

---

<sup>101</sup>DPV, 3, III, 2.

<sup>102</sup>Esto guarda una estrecha relación con lo visto en Margalef, sobre los dos tipos de metabolismo. La socialidad del ser viviente se centra en el metabolismo externo y por eso mismo también se llama, “cultural”. Trataremos el tema pero sólo con el metabolismo llamado endosomático.

<sup>103</sup>DPV, 3, III, 4.

cumple, cambia de nuevo el entramado de eslabones de medios y fines. Para Jonas, el “instinto” poco dice sobre este enigma del accionar; en cambio, la “voluntad” de los seres racionales deja ver el interés que poseen, la intensa emotividad, sus reacciones extremas. En este sentido, en los animales se cumple la llegada al fin de manera inmediata, porque cada meta inmediata es un resultado aditivo dentro de toda una serie de eslabones. Sin embargo a diferencia de la acción animal, la humana puede establecer que algunos, o todos, de esos fines en la cadena son fines particulares que una vez alcanzados conducen a otro fin no particular. Un mayor desarrollo cerebral supondría la anticipación subjetiva que establece una relación con la “querido” y “sabido” como fin. Es decir, el fin es puesto por la idea que se tenga de él, pero también por su querer asirlo, su querer alcanzarlo. Pero si no se tiene establecido esto, lo que activa y determina la serie de eslabones de medios y fines, es un “fin objetivo”, como necesidad natural (el hambre, por ejemplo), no un “fin subjetivo”, como preferencia (comer esto o aquello, por ejemplo). La necesidad ordena toda la serie de medios y fines. Dice Jonas:

Dado que [el hambre] es un sentimiento que, en cuanto ‘padecimiento’, tiene en su interior un impulso (el de su propia extinción), se puede decir que eso es la motivación subjetiva que unifica toda la serie, incluso en ausencia de una representación anticipadora y de la elección de los medios derivada de ella. *Con* este impulso detrás, la serie es iniciada y sostenida ‘en serio’; sin él, los actos individuales podrían acontecer también independientemente, por reflejo, ‘por juego’, y después dejarse fácilmente distraer por otros estímulos, como a menudo observamos. Así pues, en general, el sentimiento ordenado a la necesidad es el administrador psíquico del fin en el comportamiento voluntario de las formas de vida prerracionales.<sup>104</sup>

En tanto fin objetivo, este sentimiento impulsa pero no ofrece ninguna consideración sobre los medios para alcanzar los fines deseados. En la acción animal el fin se encuentra en el estímulo de este accionar, pero también en los modos de comportamiento que responden a estos estímulos. Ambos se complementan de tal forma que habilitan al animal a la consecución inmediata de su fin. La confusión que acontece en las operaciones no mediadas, encubren el fin.

Jonas habla en dos niveles distintos: material y no-material; la cuestión de fondo es si existen fines en el mundo físico (material) y no sólo en el mundo no-físico. El sentimiento de hambre es efecto de un “estado físico carencial” en el metabolismo cuyos intercambios físico-químicos (materiales) subyacen al sentimiento (no-material) y producen la conducta motora. Pero si esta es la causa del comportamiento (no-material), entonces el ‘fin’ tiene su sede en esta causalidad, independiente de su esfera psíquica (igualmente no-material). Se trata de una pregunta por el status ontológico de la subjetividad.

Entre la meta y la cadena de medios que funcionan como fines pequeños, se presupone el ‘estado carencial’ a nivel metabólico como condicional general que subyace a toda la consecución de fines. Se trata, por tanto, de una meta negativa que es la negación de la tensión fisiológica, como nivelación entre un primer momento de tensión y un último nivel de distensión. Pero en cada uno de los eslabones que aparecen en el proceso anterior, es innegable la subjetividad; de hecho, lo es también en cada paso de la

---

<sup>104</sup>DPV, 3, III, 5.

evolución<sup>105</sup>. El ‘fin subjetivo’ debemos admitirlo si y sólo si admitimos la existencia de la subjetividad en general; pero simultáneamente, admitiremos la ‘voluntad’ también.

Para Jonas la subjetividad es tan “real” y tan “objetiva” como cualquier cosa corpórea; pero esta realidad significa su “eficiencia”, es decir, se da en un doble movimiento: primero, su causalidad hacia adentro: en el pensar como fuerza de autodeterminación del pensar mismo; y, segundo, su causalidad hacia fuera, en el obrar (en tanto movimiento físico), como fuerza de determinación del cuerpo por el pensar. El mundo se constituye como una continuidad de la determinación del cuerpo; de tal manera, que los fines subjetivos se encuentren en el acontecer mismo de la realidad. Un determinismo material extremo negaría el reconocimiento de los fines subjetivos “metidos” en la realidad física. Pero Jonas no reclama la certeza (la “verdad”); sino la posibilidad, en tanto consistencia para la articulación entre la realidad psico-física y las leyes de la naturaleza. Reclama una coherencia que no quede forzada a reducir su complejidad a un dualismo simplista que delimite lo humano a dos realidades separadas. Con todo, el “alma” y la “voluntad” resultan principios naturales que no recurren al dualismo; de tal manera, que los movimientos corporales voluntarios son el lugar de determinación real donde se ejecutan fines por esa subjetividad; es decir, en la naturaleza hay una obrar que implica que los fines no son exclusivos de los “sujetos racionales” kantianos, o los vivientes humanos. Y si esto es así, en el “acontecer vital inconsciente e involuntario” interviene “algo” parecido a los fines.

#### 2.4. El fin trascendente

[§15] En la más sencilla interpretación sobre el hecho de que el organismo entero posee un fin trascendente, se da en términos de que todo está dispuesto en un organismo de tal modo que cada cosa contribuya a la conservación de la totalidad.

Unos ‘medios’ de la supervivencia tales como percepciones sensoriales y sentimientos, entendimiento y voluntad, capacidad de dominio sobre las extremidades y elección entre distintas metas nunca deben enjuiciarse sólo como medios para fines, sino siempre también como cualidades de la vida que se trata de conservar y, por tanto, como aspectos de los fines mismos. La sutil lógica de la vida implica que se sirve de medios que modifican los fines y que estos medios se convierten ellos mismos en parte de los fines. [...] El valor propio de la experiencia de los medios activos hace que la conservación a la que sirven valga más la pena. Cualesquiera que sean los contenidos cambiantes y la utilidad probada, la conciencia como tal proclama su propio valor como algo superior”.<sup>106</sup>

Todo órgano cumple su fin, funcionando para su consecución. Pero el fin trascendente, que subordina al fin específico, es la continuidad de la vida del organismo entero. En el caso de una máquina ocurre eso, pero no necesariamente en los trabajos que hace. En el organismo, parece que esto no ocurre ni hacia adentro (funcionamiento interno) ni hacia fuera (trabajo realizado). Parecería que el organismo vivo excluye toda teleología en el

---

<sup>105</sup>Desde aquí podríamos ya hacer la inferencia “corta”; esto es: si en cada paso de la evolución existe la subjetividad, entonces toda realidad física y no física, es cultural. Ver más adelante la cita de Boaventura de Sousa Santos en nota al pie; *vid* nota 52.

<sup>106</sup>En “La carga y la bendición de la mortalidad”, en *Pensar Dios*, p. 98-99.

origen, organización y función de los fines. El organismo parece menos teleológico que la máquina.

En el viviente consciente, Jonas reivindica el ‘fin’ mediante el acto voluntario de la subjetividad. Pero para el acto no-voluntario, como la digestión, es diferente porque:

Con la aparición evolutiva de la subjetividad se introduciría en la naturaleza un principio de acción totalmente nuevo, heterogéneo, y existiría una diferencia radical –no sólo gradual- no exclusivamente entre las criaturas que participan – ahora sí según grados- del principio de la ‘conciencia’ y que aquellas que no participan, sino también, dentro de las que participan, entre la parte de su ser que está sometida (o parcialmente sometida) al principio y aquella otra, más amplia, que no lo está.<sup>107</sup>

La interpretación dualista establece que el ‘alma’, o algo parecido a esta concepción, ‘ingresa’ en la naturaleza cuando se le presenta la ocasión; pero en cualquier viviente no se sostiene esta tesis porque en un organismo que tenga su comienzo en el sentir, como estímulo, tendría que suponer la existencia independiente del ‘alma’ que aguarda ciertas determinaciones materiales para que aquella se manifieste. El argumento más centrado en lo material afirmaría que puede haber mundo físico sin subjetividad, pero no al revés: subjetividad (‘alma’) sin mundo físico; porque en todo caso estaríamos hablando de ‘espíritus incorpóreos’ y esto sería hipótesis ontológicamente “violenta”, para Jonas. Por otra parte, la hipótesis según la cual, con las condiciones materiales independientes adecuadas podría emerger la subjetividad de la naturaleza. Los ‘saltos’ cualitativos se pueden dar de manera espontánea cuando alcanzan determinados estados críticos de organización, como moléculas, cristales, etc. En esta interpretación los ‘fines’ aparecerían en un salto cualquiera, junto con la ‘conciencia’. Los actos conscientes se regirían por estos fines, pero los inconscientes, no. Pero esta hipótesis adolece de consistencia lógica porque omite el problema de la causalidad en los ‘saltos’. Una razón es que lo nuevo se añade a lo anterior sin modificación alguna; mientras que la causalidad nueva modifica la anterior; de lo contrario sería una ‘causalidad inocente’, en tanto no le sería lícito convertirse en partícipe de los actos futuros. La teoría podría explicar nuevas estructuras, pero no efectos nuevos. Pareciera que la ‘novedad emergente’ es arbitraria, porque parece una novedad formal, donde falta el contenido; debería haber, por tanto, una continuidad de contenido que instruya desde lo inferior (la célula, la ameba) hacia lo superior (la estrella, la galaxia). Con estas precisiones llegamos a la tesis que arroja Jonas sobre la causalidad:

El ser –o la naturaleza- es uno y da testimonio de sí en aquello que él deja que emerja de sí. Lo que sea el ser es algo que hay que deducir de su testimonio; y, naturalmente, de aquello que más dice; de lo más claro, no de lo más oculto; de los más desarrollado, no de lo menos desarrollado; de lo más pleno, no de lo más pobre. O sea: de lo ‘lo más elevado’ accesible a nosotros.<sup>108</sup>

En las ciencias naturales se ignora al sujeto que las enuncia; y metodológicamente es correcto, pero el estudioso se coloca en la perspectiva de un ser que ve desde los inicios, o los elementos, de la evolución el comportamiento de lo que estudia. No negamos la utilidad metodológica de la ficción laplaciana, de la aproximación asintótica, pero no hay que confundirla con la ‘decisión ontológica’. No cabe duda que el estudioso de una

---

<sup>107</sup>DPV, 3, IV, 2.

<sup>108</sup>DPV, 3, IV, 3.

ciencia natural tiene una cierta autonomía del pensamiento que abstrae mínimamente para la consecución de aquello que estudia. Pero él mismo es subjetividad que estudia subjetividad en la naturaleza, extendiendo su concepto de naturaleza en su propio modelo de pensamiento. De lo contrario, y como vemos cotidianamente, caería en el reduccionismo de las ciencias naturales que ‘quitan’ al ser humano del mismo presupuesto de su estudio.<sup>109</sup> El problema desde la perspectiva económica, lo estudiaremos con detalle después.

El estudio del concepto de naturaleza en términos de la doctrina de los fines, tiene que incluir no sólo los fines de la subjetividad, sino también de la naturaleza. En ese sentido, Jonas pretende extender la ‘sede ontológica del fin’ desde aquello que se manifiesta en el sujeto hasta lo más oculto de él. Dice:

Al ser la subjetividad, en cierto sentido, un fenómeno superficial de la naturaleza – la punta visible de un iceberg mucho más grande-, ella habla por el interior mudo. Dicho de otra forma: el fruto delata algo de la raíz y del tronco de los que ha crecido. Dado que la subjetividad presenta fines eficaces –de ellos vive completamente-, ese interior mudo que sólo a través de ella tiene voz – o sea, la materia- ha de albergar ya en sí, en forma no subjetiva, fines o algo análogo a ellos.<sup>110</sup>

Se trata de interpretar la presencia de fines en el concepto de naturaleza; de la que la ciencia física no da cuenta; así como de la punta del iceberg: el sentir, la conciencia, etc. Su incapacidad le es esencial; es una disciplina ejercida desde los sujetos vivos, pero que no da cuenta de ello.

Pero aún con todo lo dicho, no está claro el sentido de ‘fin’ que no se encuentra establecido en un sujeto; esto es, del ‘fin’ sin conciencia, sin sentir, sin representación, etc. Jonas propone pensar el descenso hipotético en las infinitas gradaciones desde el viviente humano hasta el viviente no humano y se pregunta por la ‘subjetividad’; encuentra, no obstante, en ella misma, pero, dice, se va perdiendo y al final nos encontramos con lo carente de sujeto<sup>111</sup>. Pero no necesariamente al desaparecer el sujeto, desaparece también el fin; muy por el contrario, en la dirección ascendente, desde lo más elemental del organismo hasta lo más organizado, no habría motivo para que la subjetividad subiera sin tener este mismo motivo previamente. Si la evolución tiene ese mismo sentido del tiempo ascendente, de ramificaciones que se convierten en organismos más complejos, lo inferior tendría que dar cuenta de lo superior. Pero este ‘motivo’ o ‘aspiración’ tendría un sesgo ‘psíquico’, lo cual no sería contradictorio de lo

---

<sup>109</sup>Sería casi la misma idea de Boaventura de Sousa Santos cuando dice: “En cuanto la distinción epistemológica se consolidó y profundizó con el desarrollo de las ciencias naturales y sociales, la distinción ontológica se atenuó a medida que el despliegue de la tecnología fue transformando la naturaleza en un artefacto planetario. Con esto, la cultura pasó de artefacto entrometido en un mundo de naturaleza a ser expresión de la conversión de la naturaleza en artefacto total. Más aún, es posible argumentar que esta transformación fue factible porque la naturaleza, en cuanto objeto de conocimiento, fue siempre una entidad cultural y que, por ello, desde siempre las ciencias llamadas naturales fueron sociales.” Santos, B. S. [2000], p. 94 y ss.

<sup>110</sup>DPV, 3, IV, 3.

<sup>111</sup>Es justamente el sentido inverso de la llamada falacia naturalista de Hume que va del ‘es’ al ‘deber’. Muy a propósito hemos querido mantenernos al margen de la discusión hasta ahora para ver la estrategia argumentativa de Jonas en sus propias posibilidades para trascender ese problema. Nuestro autor sugiere el sentido desde ‘lo vivo’ hasta ‘lo no-vivo’; contrario a muchos intérpretes del problema, Jonas encuentra ‘lo subjetivo’ en la totalidad de la naturaleza.

anterior; antes bien, lo confirma. En estos términos podría concebirse a la ‘naturaleza’ como un ‘sujeto impersonal’; como un ‘sujeto total inconsciente’. Sin embargo, Jonas declara su postura cuando afirma que frente a este problema él cree más bien en una ‘subjetividad sin sujeto’, en tanto: dispersión de una intimidad germinal’, en lugar de un ‘sujeto total metafísico’. La solución que ofrece es pensar en las dos cosas que es el viviente humano<sup>112</sup>: es *subjetividad*, pero también es *naturaleza*, y ambos participan de los ‘fines’, bajo la trama de continuidad que las une y separa. Agrega:

De acuerdo con el testimonio de la vida (que nosotros, sus vástagos dotados de autovisión, deberíamos ser los últimos en negar), afirmamos que el fin en general se aloja en la naturaleza. Todavía podemos decir algo más en cuanto al contenido: que con la producción de la vida la naturaleza proclama al menos un determinado fin, la vida misma; esto quizá no signifique otra cosa que la liberación del ‘fin’ en general para llegar a fines definidos, también perseguidos y disfrutados subjetivamente. Nos guardaremos de decir que la vida es ‘el’ fin o uno de los principales fines de la naturaleza; acerca de ello no podemos hacer conjetura alguna. Es suficiente con decir: un fin. Pero si (según una conjetura que no deja de ser razonable) el ‘ser-fin’ fuera el fin fundamental, el fin de todos los fines, por así decirlo, entonces, en cualquier caso, la vida, en la cual deviene libre el fin, sería una magnífica forma de ayudar a cumplir *ese* fin.<sup>113</sup>

En cierto sentido, Jonas le atribuye ‘voluntad’ a la naturaleza, en tanto es un querer auto-trascenderse en términos de una capacidad de discernimiento; dentro de una situación física específica, la causalidad no es indiferente sino que la acepta y se abre paso a lo que sigue<sup>114</sup>. En este sentido hay una orientación a una meta, en cuya persecución percibe oportunidades, o mejor dicho: eventos que le favorecen a seguir la persecución continuamente; hay disposición de continuar creando metas, en todo caso, porque sería absurdo pensar en un estancamiento, o supresión, de ellas. El camino seguido puede ser de infinitas maneras que podemos especular, sin embargo, la primera, el origen de la vida, no sería problemática en este sentido porque sólo marcaría mucho más, la tendencia a continuar con la persecución de metas. Es un camino que quedo marcado por el signo exclusivo de su re-producción; y sólo eso: su fin es continuar en lo mismo. Una especie de función para la continuidad y nada más. Sin plantearse otro tipo de fines que incluyan novedades, alteridades, otredades. Se trata tan sólo de la función de entrar en el circuito de la vida para permanecer ahí. Y Jonas no sólo piensa en la tendencia a la evolución, sino a la novedad de sus productos. En el más simple organismo ya se prevén los horizontes de la mismidad, del mundo y del tiempo, ‘bajo la imperiosa alternativa de ser o no-ser’.

---

<sup>112</sup>Subrayamos, no obstante, que hemos ocupado el término ‘viviente’ como categoría fundamental porque en la tradición semita, a la cual pertenece Hans Jonas, no existe la dualidad antropológica cuerpo-alma, sino la unidad, carnalidad, que las trata como indisolubles irreductibles. Nuestro autor, no obstante, a veces parece saltar de una a la otra; no lo distingue suficientemente. En esta nota queremos subrayar la importancia que tiene su antropología filosófica para nuestro propósito.

<sup>113</sup>DPV, 3, IV, 3.

<sup>114</sup>Algunas perspectivas ecológicas de la actualidad pretenden dotar a la naturaleza de “derechos” en el mismo sentido de los “derechos humanos”. Ciertamente, parece que si éstos existen, habría otros “derechos no-humanos”; sin embargo, no podríamos sostener esto tan fácilmente, sobre todo si se reduce a un galimatías terminológico. Si la naturaleza tiene voluntad, o está dotada de ella, sólo es en el sentido que Jonas establece: frente a la posibilidad vida-muerte, la naturaleza opta por la vida; como si fuera una decisión independientemente de la voluntad humana. Si lo vivo decide, lo hará por lo vivo.

Para Jonas, tiene sentido hablar de los fines immanentes en la naturaleza in-voluntaria e in-consciente. La naturaleza *trabaja*<sup>115</sup>, en tanto opera hacia algo, porque el fin quedó extendido a todo viviente, humano o no, hasta el mundo físico, como principio originario de éste. A cualquier ser por más elemental que sea, tiene el atributo de estar dispuesto para la vida<sup>116</sup>.

La cuestión de los valores juega un papel de primerísima importancia porque desde la perspectiva de Jonas, la subjetividad atraviesa toda la naturaleza determinando el fin en ella. Para Jonas a cualquier elemento de la naturaleza que esté constituido de fines, éstos deben convertirse en valores. La aspiración a la felicidad parece ser un fin necesario en todo ser humano; en tanto no es un fin voluntario; es decir, no depende de la voluntad. Esta aspiración parece constitutiva en la naturaleza del ser humano, lo que lo obliga a su consecución, su fomento y su respeto. Si es válida la argumentación de este tipo, será legítima y universal la consecución de la felicidad en tanto se encuentra condicionada por la naturaleza. Pero de una cierta 'subjetividad' en la naturaleza no es particular ni voluntaria; y que más allá de los casos privados y particulares, se encuentran los casos públicos y generales.

Si el mundo tiene valores se deriva de que tiene fines; en este sentido, la naturaleza no se encuentra 'libre de valores', porque tampoco está 'libre de fines'. Pero los 'juicios de valores' de la naturaleza podemos no compartirlos. En otras palabras, la naturaleza no tendría más autoridad por la superioridad en grandeza, duración, poder, ni por sus frutos. Podríamos pensar que uno de sus fines, la libertad, nos da la pauta para no desear la existencia de la naturaleza misma. Pero lo podemos pensar si nos encontramos como "algo" exterior a ella, como una 'trascendencia' que legítimamente le discute con otra autoridad. Pero sólo es posible pensarse fuera de ella, si postulamos de antemano que no somos parte de ella. Lo cual no sería válido, porque ciertamente vivimos en ella, bajo algún tipo de unidad.

Pero el hecho de que no podamos negar legítimamente los fines de la naturaleza, no bastaría para que podamos afirmar a la naturaleza. La neutralidad de los valores en la naturaleza no es pensable más que ficticiamente; situación, por demás del gusto de la ciencia física. Aún por la lógica no podríamos afirmarla por más libres que actuemos en la consecución del 'desprendimiento de todo' en el ascetismo. Dice:

Para esto, es decir, para la afirmación real, obligatoria, es necesario el concepto de *bien*, que no es idéntico al de valor, o que, si se quiere, marca la diferencia entre el *status* objetivo y el *status* subjetivo de valor (o, de modo más simple: entre el valor en sí y valoración por alguien). Con el esclarecimiento de la relación entre bien y ser (*bonum* y *esse*) es como una doctrina del valor puede esperar fundamentar la eventual obligatoriedad de los valores, precisamente como fundamentación del bien en el ser. Sólo a partir de ahí cabría mostrar que la naturaleza, al endosar valores, tiene también autoridad para sancionarlos y le es lícito exigirnos a nosotros y exigir a toda voluntad consciente su reconocimiento en su centro.<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup>Estamos abusando del término 'trabajo' porque en realidad veremos que sólo existe trabajo humano, no natural, en tanto actividad exclusivamente realizada por el viviente humano. Pero desde la perspectiva de Jonas, el fin permanece fuera de las determinaciones históricas y circunstancias particulares.

<sup>116</sup> En la física aparecen cada vez más términos como 'partícula divina', o, 'principio antrópico'. La frase de Jonas es sugerente, ciertamente, pero no debería extrañarnos si pudiera extrapolarse hacia una partícula elemental.

<sup>117</sup>DPV, 3, IV, 3.

Aún estamos lejos de encontrar una respuesta a la pregunta planteada por nuestra adhesión a los valores de la naturaleza. La respuesta no puede responderse a partir de una doctrina de fines, sino de valores. La cuestión solo fue posible debido al reconocimiento de la inmanencia de los fines en la naturaleza. Aquí damos la vuelta hacia los valores.

## 2.5. El imperativo categórico jonasiano

[§16] La relación entre el bien y el deber no es de fácil discernimiento; mucho menos hablar de su fundamentación en la naturaleza. Para Jonas, lo ‘Bueno’ en sentido ético, es aquello cuya posibilidad contiene la demanda de su realidad. Esto bueno deviene valioso en la medida en que una voluntad perciba su demanda como un deber. El mandato tiene dos sentidos: la voluntad que manda sobre otra voluntad; pero también, una voluntad mandada a partir de la inmanente exigencia de la realización de un bien. Esto es, la naturaleza exige su continuidad como uno de sus fines: su re-producción es muestra de esta exigencia. Hay dos puntos de partida para dicha fundamentación:

[Primero:] Maximizar el conocimiento de las consecuencias de nuestra actuación y maximizarlo con miras a cómo estas consecuencias determinan y amenazan el destino de la humanidad futura; [segundo] a la luz de este conocimiento, es decir de lo nuevo sin precedentes que podría ser, elaborar un nuevo saber de lo que debe ser y lo que no debe ser, de lo que se puede admitir y lo que se debe evitar; o sea, en último término y positivamente un saber sobre el bien, sobre lo que el ser humano debe ser. Para ello puede ayudar precisamente el aspecto anticipatorio de lo que no debe ser, pero que ahora parece por primera vez posible. Lo primero es el conocimiento práctico, lo segundo un conocimiento de los valores. Necesitamos ambos como brújula hacia el futuro.<sup>118</sup>

Habíamos dicho que si la naturaleza contiene fines, también contiene valores; pero con la distinción entre el bien y lo que no lo es, comienza la posibilidad de atribuir valores. Pero éstos no le son anexados, o advenedizos, sino que le son constitutivos en la persecución de los fines: si se realizan, constituirán un bien, pero si no, constituirán un mal. Los juicios de valor no anteceden a los juicios de hecho; no es posible atribuir un valor sobre la bondad, o justicia, del fin; y tampoco se podría derivar de ella ninguna obligación. Si existe en la naturaleza tal demanda de su afirmación, lo único cierto<sup>119</sup> de ella es su facticidad. El fin en la naturaleza se impone y el bien hace de correlato a la orientación de los fines. La obligación es un medio para la consecución del fin.

La naturaleza debe afirmar que su finalidad es también un fin. Al menos en la medida en que ‘un fin negador de fines’ plantea un absurdo insuperable, porque resulta de una paradoja que no tendría posibilidad de verificarse en la realidad. La facticidad de los fines concretos es un paso primero a su validez como bueno, o no. En otras palabras, la existencia de fines es mejor que la ausencia de ellos. La presencia de un fin en la naturaleza asegura que, por lo menos, la presencia de ella; la negación de un fin daría como consecuencia el no-sentido de ella. Jonas establece que la presencia de fines en la naturaleza es algo ‘instintivamente seguro’, ‘intuición evidente’ para que el

<sup>118</sup> En “La fundamentación ontológica de una ética de cara al futuro”, en *Pensar Dios*, p. 141.

<sup>119</sup> Jonas habla de “digno”, pero se entiende que como sinónimo de ‘certeza’, como algo que se puede saber sin mayor conocimiento.

reconocimiento de la superioridad del fin ('en sí') sobre la ausencia del fin, se de cómo una 'certeza'<sup>120</sup> axiomática'.

Una vez establecida y dada por hecho, la jerarquía del fin sobre su ausencia, también co-sustancial y simultáneamente, hay la superioridad del ser sobre su ausencia. Dice:

En la aspiración a la meta como tal, [...] podemos ver una fundamental autoafirmación del ser, que lo pone *absolutamente* como lo mejor frente al no-ser. En todo fin el ser se pronuncia a favor de sí y en contra de la nada. Contra esta sentencia del ser no hay réplica posible, pues incluso la negación del ser delata un interés y un fin. Esto significa que el mero hecho de que el ser no sea indiferente a sí mismo convierte su diferencia con el no-ser en el valor fundamental de todos los valores, en el primer 'sí'. [...] Que al ser hay algo que le importa –al menos él mismo– es lo primero que sobre él puede enseñarnos la presencia en él de fines: el siguiente valor sería entonces la maximización de la finalidad esto es, la riqueza de metas anheladas [...], este valor resulta del valor fundamental del ser en general en incremento de su diferencia frente al no-ser.<sup>121</sup>

La 'sentencia de la naturaleza' es una preferencia de los fines sobre su ausencia. Contra esta sentencia, no tiene sentido hablar de una naturaleza sin fines; de hecho, sería inconcebible, o en todo caso: irracional<sup>122</sup>. Y es 'absolutamente' así porque la evolución biológica es un hecho. La 'aspiración' es el antónimo de la 'indiferencia'; un ser indiferente es equivalente a una naturaleza libre de valores y de fines. Pero la evidencia nos muestra que la evolución siempre es ascendente; análogamente, la maximización de los fines también es ascendente en su enorme variedad de formas.

No sería posible decir que la gran variedad de formas en este incremento de la naturaleza es el mejor, o no. Lo que sí podemos afirmar es que la conservación de su posibilidad de elección de acuerdo a fines siempre es un 'bien' frente a su aniquilación. Pero la aspiración se va identificando cada vez más con la intensidad del ser vivo que se concentra en fines propios. Los seres van acumulando un sentir y un anhelo tal que cada uno de ellos se vuelve su propio fin; pero ese ser que es fin, también es creador de fines. Se enfatiza, entonces, la autoafirmación de la vida sobre la muerte. Dice:

La vida es la confrontación explícita del ser con el no-ser, pues en su menesterosidad constitutiva –que viene dada por la necesidad del metabolismo y cuya satisfacción puede verse frustrada– tiene en sí la posibilidad del no-ser como su siempre presente antítesis, o sea, como amenaza. Su modo de ser es la conservación mediante el obrar.<sup>123</sup>

Frente a las posibilidades que le son constitutivas, el viviente desarrolla una estrategia de imposición por afirmarse positivamente; y no sólo eso: acumula sus estrategias de sobrevivencia. En esta acumulación aditiva genera una infinita variedad más de estrategias y formas de vida, todas ellas inéditas. La constante elección por la vida siempre está amenazada por la constante circunstancia de la muerte; pero la actitud

---

<sup>120</sup>También habla de "dignidad axiomática".

<sup>121</sup>DPV, 4, I, 3.

<sup>122</sup>Aquí entra de lleno el problema de la Ingeniería Genética y particularmente los 'transgénicos'. Temas atinentes a la ecología pero que Jonas no desarrolla aunque los menciona. Se ha visto que la obra *TME* es justo la parte política de la obra de nuestro autor. Nosotros consideramos 'más' política la última parte de su *Principio de responsabilidad*.

<sup>123</sup>DPV, 4, I, 4.

electiva de la afirmación de su vida es un obrar constante también que le es constitutivo. Además,

El 'sí' de todo anhelo está reforzado por el activo 'no' al no-ser. El ser se convierte, mediante el 'no' negado, en un empeño positivo, esto es, en la constante elección de sí mismo. La vida como tal, con el peligro de no-ser que le es inherente, es expresión de tal elección. Así pues, es la muerte –esto es paradójico sólo en apariencia-, es decir, es el poder morir, el poder morir en cualquier momento, y su permanente postergación, lo que pone su sello en la autoafirmación del ser: con ello esa autoafirmación se convierte en aspiraciones individuales de los seres.<sup>124</sup>

Con el mismo énfasis con el que se afirma, enfatiza la negación de la muerte que le amenaza. La naturaleza es su propia actividad creadora. La satisfacción, en tanto negación de su negación, se manifiesta mediante las señas de vida en una constante posibilidad de morir que le hace frente y en términos de lo cual se avanza hacia la ascendente actividad de su vivir. En los tiempos largos, aquellas aspiraciones se logran identificar con la singularidad de los seres diversos.

El punto crítico de la teoría moral es el tránsito del *querer* al *deber*. La autoafirmación de la vida deviene obligatoriedad en el viviente humano, en tanto ser dotado de libertad que tiene la conciencia de elegir la vida o la muerte. La libertad del viviente humano como resultado de todo el proceso de labor teleológica de la naturaleza. El *querer vivir*<sup>125</sup> del viviente parece ser el cumplimiento último de la naturaleza, dentro del cual, la relación con el *deber* no parece problemática.

Pero acontece que la relación entre el *querer* y el *deber* no coincide. La finalidad constitutiva del viviente exige 'querer fines' porque justo éstas son las condiciones de posibilidad de la continuidad de su existencia. El *querer* esa continuidad de la vida es un fin fundamental. La autoconservación de la naturaleza no necesita ser mandada, en tanto se trata de un *querer* que ya es un *hacer*, una voluntad de vivir que se manifiesta con su obrar cotidiano, permanente y activo. Pero en el viviente humano existe una diferencia drástica: hay una posibilidad de elegir (una 'voluntad de fin') de la que se deriva la jeraquización de fines, en tanto *deber elegir* los medios para la consecución de los fines propuestos.

Para Jonas, el 'valor' designa la medida del querer y está supeditado al 'bien'; pero éste es independiente de aquel. La naturaleza necesitante obliga a que algún fin tenga valor, aún desde antes de cualquier elección. En los actos humanos ponemos los fines como fines naturales. Cada fin tiene valor, en tanto vale la pena perseguirlo. Pero 'valer la pena' quiere decir que a pesar de que mi percepción puede establecer que no es de mi gusto, 'vale la pena' porque es 'bueno'. Y que sea 'bueno' quiere decir que hay una obligación hacia su persecución porque permite volver a esta especie de circuito de la vida: volveremos a establecer fines que sean buenos y cuya persecución valga la pena. Es el problema de la re-producción, en tanto regreso a lo mismo desde lo mismo: simple continuidad que se mantiene atado a la vida. Algo vale porque al final de la cadena de mediaciones permite estar en la vida.

---

<sup>124</sup>*ibidem*.

<sup>125</sup>Problema por demás de la voluntad; esto es: la voluntad es que la impulsa el 'querer vivir' del viviente autoafirmado.

Hacer el bien, aunque en abstracto como lo planteamos ahora, lleva consigo un sentimiento de certeza porque el agente reconoce un beneficio; por muy lejano o ajeno que le parezca, su ser moral se beneficia con la obediencia a ese fin. La ‘paradoja’ que señala Jonas es que el ‘yo’ tiene que ser olvidado para convertirse en un ‘yo más digno’, porque esto constituye el ‘bien’. En ese sentido, y contra Kant, lo primero es el contenido de la acción, no la forma; la moral no está referida únicamente al yo singular. Dice Jonas:

No es el deber mismo el sujeto de la acción moral, no es la ley moral la que motiva la acción moral, sino la llamada del posible bien-en-sí en el mundo, que se coloca frente a mi voluntad y exige ser oído (de acuerdo a la ley moral). Lo que la ley moral ordena es precisamente que se preste oídos a esa llamada de todos los bienes dependientes de un acto y de su eventual derecho a mi acto. Convierte en deber para mí aquello que la inteligencia nuestra que ya es algo por sí mismo digno de ser y que está necesitado de mi acción. Para que esto llegue hasta mí y me afecte de tal modo que pueda afectar a mi voluntad, he de ser receptivo a ello. Nuestro lado emocional tiene que entrar en juego. Y está en la esencia de nuestra naturaleza moral el que esa llamada que la inteligencia transmite encuentre una respuesta en nuestro sentimiento. Es el sentimiento de responsabilidad.<sup>126</sup>

Una teoría de la responsabilidad, como la propuesta por Jonas, tiene un fundamento racional de la obligación; en tanto principio legitimador subyacente de la exigencia de un deber vinculante; y, un fundamento psicológico de su capacidad de mover la voluntad, en tanto una causa que le produzca al sujeto ser afectado por aquel. Razón y sentimiento son dos partes del total de la responsabilidad, ambos son complementarios. Los seres morales están constituidos de una capacidad de afectación que provoca tanto un sentimiento responsivo, como un imperativo racional. Pero no es una igualdad de complementariedad, ni mucho menos una igualdad lógica entre las partes; debe haber algo más que ‘un mero impulso’. La responsabilidad debe estar inclinada por un sentimiento mayor que provoque este movimiento hacia ella misma. Dice:

En cualquier caso el abismo entre la sanción abstracta y la motivación concreta ha de ser salvado por el arco del sentimiento, única cosa que puede mover la voluntad. El fenómeno de la moralidad se basa *a priori* en el emparejamiento de esos dos miembros, si bien uno de ellos está dado sólo *a posteriori* como un *factum* de nuestra existencia: la presencia subjetiva de nuestro interés moral.<sup>127</sup>

La validez de las obligaciones estarían en un primer lugar metodológico y el aspecto subjetivo estaría en el segundo; sin embargo, el orden natural exige que el sentimiento responsivo se encuentre antes por ser inmanente en la naturaleza y porque hacia él se dirige la llamada de la obligación.

[§17] Para Aldunate, la obra de Jonas atraviesa los siguientes seis principios: temor, capacidad de anticiparnos al porvenir, poseer y vivir siempre con un vivo sentido de la humanidad, austeridad, responsabilidad frente al conjunto; y, reflexión metafísica<sup>128</sup>. Acierta, sin duda; pero nuestra interpretación es una lectura más kantiana; en aras de

---

<sup>126</sup>DPV, 4, I, 8.

<sup>127</sup>*Ibidem.*

<sup>128</sup>Aldunate, C. [2001], p. 87 y ss.

mayor precisión conceptual. Jonas apela a la exigencia de una nueva clase de imperativos en el nuevo horizonte de responsabilidad. El hecho de que deba haber un mundo, lo toma como un axioma general, toda vez que se trata de una ‘convinciente deseabilidad de la fantasía especulativa’. Es tan indemostrable como convincente; ya que la existencia del mundo siempre va a ser mejor que su inexistencia: estamos obligados a permanecer. Veamos primero la arquitectónica de Kant sobre los imperativos categóricos, misma que seguramente Jonas no quiso poner en el centro de sus reflexiones, pero nos parece que sería mejor hacerlo para entender su proyecto filosófico, pero si se sigue con cuidado, veremos que es un excelente resumen, pero sólo en su aspecto formal, de todo que ya estudiamos de cerca con Jonas.

Para Kant, los imperativos son fórmulas que expresan la relación entre “leyes objetivas del querer en general” y la “imperfección subjetiva de la voluntad humana”. Dice<sup>129</sup>: “La representación de un principio objetivo en tanto que es constrictivo para una voluntad se llama mandato (de la razón), y la fórmula del mandato se llama imperativo”. Los imperativos son expresados por el “deber” y muestra su relación constrictiva (ley objetiva-constitución subjetiva de la voluntad).

Los imperativos son de dos tipos: mandan *hipotéticamente* si representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para llegar a otra cosa que se quiere; mientras que mandan *categorícamente*, si representan una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a otro fin. El imperativo hipotético dice que la acción es buena para algún propósito *posible*, se llama principio problemático-práctico; o si es *real*, se llama principio asertórico-práctico. El imperativo categórico, cuya acción es objetivamente *necesaria* por sí, es un principio apodíctico.

En cuanto a los fines, distingue tres tipos: los *imperativos de habilidad* son aquellos cuyos principios de acción conducen a cualquier fin posible y prescriben lo que se debe hacer para alcanzarlo; responde a una proposición analítica: quien quiere el fin, quiere también los medios necesarios para alcanzarlo. El pasaje del imperativo de habilidad al de la prudencia es porque Kant define ésta como “la habilidad en la elección de los medios para el mayor bienestar propio”.

Los *imperativos de la prudencia* son aquellos cuyos principios de acción no son mandados absolutamente, sino como medio para otro propósito; su proposición sería: dado el fin (ya no como posible, sino como real) se aconsejan ciertos medios para su fomento. Y esto es así, dada la indeterminación de la felicidad y por eso se resuelven en consejos.

Y los *imperativos de la moralidad* son aquellos cuyos principios de acción sólo atañe a la forma y al principio de la acción; pero, ¿cómo son posibles? A diferencia de los anteriores, los de moralidad son sintéticos, ya no analíticos; y esto exige no establecerlos en términos de la experiencia, sino de explicación como a priori. Esto es, “sería en realidad solamente una prescripción pragmática”. La investigación a priori de la posibilidad de un imperativo categórico cuya realidad no está en la experiencia, se vuelca hacia la explicación de su necesidad. Hay dos presupuestos que funcionan como punto de partida: Primero, “únicamente el imperativo categórico reza como ley práctica, y los restantes pueden ciertamente llamarse en su totalidad principios de la voluntad,

---

<sup>129</sup>GMS, 413:10.

pero no leyes, [...] el mandato incondicionado no deja a discreción de la voluntad lo contrario, y por tanto únicamente él lleva consigo la necesidad que solicitamos para la ley”<sup>130</sup>. Existe una jerarquía que da prioridad al imperativo que subordina a los principios; mientras que en el segundo punto, sólo se explica la dificultad de su posibilidad en lo teórico y lo práctico.

El contenido del imperativo hipotético depende de la condición en la que se encuentre; mientras que en el categórico se encuentran dos cosas: la ley y la necesidad de la máxima de ser conforme a esa ley. Pero la ley es incondicionada y universal; por tanto, el imperativo representa lo necesario si está en términos de la conformidad de la máxima en la ley. El imperativo es único y a partir del cual, se derivan todos los demás; de ahí la importancia que recibió Kant para la filosofía del derecho y sólo a raíz de esta reflexión, podríamos retomar su importancia formal para dotarla de contenido material.

El imperativo categórico debe ser considerado como criterio para un comportamiento moral, en términos de la legalidad; pero ya no en términos de la moralidad. Con esta doble vertiente de un mismo imperativo, existe un doble uso: en el jurídico, “se haría abstracción de la pureza moral de la motivación”; y, en el ético, “ésta sería exigida”. En esta interpretación, el imperativo categórico permite una lectura “jurídica y conforme a la virtud”, para no negar la ética de lo cercano, sino para subsumirla en la ética de lo lejano que Jonas intenta plantear.

Contrario a las objeciones aludidas con anterioridad, la virtud posee también una doble lectura: en la formal, la virtud consiste en “la autoacción de la libertad interior”; mientras que en la material, la virtud contiene obligaciones jurídicas en términos de “deberes éticos indirectos”. La “justicia personal”, a nivel material, consiste en cumplir las obligaciones jurídicas voluntariamente, pero esto lo hace perder universalidad; pero para adquirirla, es necesario abstraer a nivel formal aún más el imperativo. Deviene, entonces, en mandato ético: “Obra conforme al deber”, independientemente de cualquier motivo. Los dos imperativos han ganado en formalidad, aunque en materialidad no dejan de incluir al derecho y a la virtud son los siguientes:

- a) El imperativo específicamente moral reza: “*¡Obra según máximas que puedan ser pensadas o queridas como una ley universal!*”.
- b) Otra versión del imperativo moral: “*¡Obra interiormente sólo según principios susceptibles de universalización!*”.
- c) El imperativo específicamente legal reza: “*¡Obra exteriormente sólo en coincidencia con principios que puedan ser pensados o queridos como una ley universal!*”.

Lo que se ha ganado en formalidad, se ha perdido en materialidad. A la diferenciación entre la legalidad jurídica y la ética aún le falta el imperativo categórico que juzgue moralmente sobre el Derecho y el Estado. Höffe<sup>131</sup> concluye parcialmente que, “por eso el imperativo categórico del derecho es una forma subordinada del imperativo categórico de la legalidad; él limita la legalidad al ámbito de la legislación jurídica de

---

<sup>130</sup>GMS, 420:5-10.

<sup>131</sup>Höffe [1986], p. 34.

una razón pura práctica”; se trata de un trío de delimitaciones temáticas, de carácter motivacional.

La primera hace referencia a los “deberes para con otros, no para consigo mismo”. Es decir, hay deberes que no pueden obligarse mutuamente, como el suicidio, porque imposibilita la coexistencia de libertad de acción y la relación de los hombres entre sí. En otras palabras, nos dice: “deberes para consigo mismo no son una parte constitutiva legítimamente de un orden jurídico con poder coactivo”. La segunda se refiere a la diferenciación entre los deberes cuyo cumplimiento redundan en méritos propios, de aquellos que uno debe a otro. Aquí se encuentran, por ejemplo, la benevolencia, simpatía, solidaridad, etc. La tercera, se refiere a que el mandato moral tiene como única condición de suficiencia la “mera rectitud”, o el “interés propio”, no la convicción del deber.

De los deberes reales de los que se puede inferir que: “se tiene que poder querer que una máxima de nuestra acción se convierta en una ley universal: este es el canon del enjuiciamiento moral de la misma en general”<sup>132</sup>. En otras palabras, en los dos primeros ejemplos ni siquiera es pensable la contradicción porque atentan contra el deber estricto o estrecho (inexcusable); los otros dos, al deber amplio (meritorio). La excepcionalidad de la ley no es universalizable porque depende de la inclinación, que es un valor subjetivo.

Para Hans Jonas no hay una arquitectónica similar, sólo hay un principio categórico que postula como punto de inicio a la reflexión posterior. En su crítica a Kant, señala que el imperativo categórico sólo es una fundamentación lógica, no moral, porque el poder querer de seres racionales actuantes sólo expresa la auto-compatibilidad lógica, que ciertamente salva la idea de la no contradicción. Luego, parece igualmente lógica la sentencia según la cual, el sacrificio de una generación (presente o futura) en aras de la otra (presente o futura). La diferencia es que una permite la continuidad y la otra no. Así que si se le apuesta todo a la concordancia lógica, no se sigue de ello que se deba continuar. De esta inconsistencia lógica cabe pensar para Jonas que se debe buscar una nueva justificación lógica fuera de los preceptos lógicos de la proximidad; de ahí la necesidad de una argumentación metafísica de la no-proximidad. En su sentido positivo<sup>133</sup> diría,

*Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra.*

A pesar de las cuestiones que surgen inmediatamente de este imperativo, descubre además que metodológicamente hay otro imperativo negativo que está presupuesto:

*Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida.*

Y aún precisa otro también negativo:

*No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra.*

---

<sup>132</sup>GMS, 423-424.

<sup>133</sup>DPV, 1, IV, V; y ss.

Y sólo hasta después de éste, surge otro tratando de aclarar el primero positivo:

*Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre.*

Si el primero tenía el problema de definir lo 'auténtico' de la vida humana; en el último simplemente desaparece para dar lugar a una expresión más kantiana en sus formas pero más imprecisa en la cuestión de la 'integridad del hombre'. Podemos intuir, que dicha integridad es casi sustituible por el término 'dignidad' que a veces usa en su redacción. Se refiere a Marx cuando habla de 'lo dado', como 'lo creado', sin intervención humana, pero dentro de lo cual justamente estamos nosotros como especie; es decir, fuimos creados pero simultáneamente somos creadores. Esta cuestión deja de lado intencionalmente, cuestiones relacionadas con la causa creadora, porque va más allá de nuestro estudio; por lo pronto sólo lo señalamos para despejar la cuestión de la 'dignidad'. Aún más importante para nuestro estudio, es el aspecto negativo del imperativo, porque no hay uno kantiano similar y porque metodológicamente es su antecedente de garantía material, no necesariamente lógica, pero sí necesariamente de contenido concreto.

Para Jonas es claro que la violación de este tipo de imperativos no implica contradicción. Se puede argumentar, por ejemplo, que el sujeto singular pueda querer su suicidio, tanto como el de la humanidad. También, en singular o en plural, podemos consensar la anulación del futuro para gozar el presente. La licitud de estos argumentos parecen ignorar el querer la permanencia en el circuito de la vida de los vivientes humanos en su totalidad; en cambio, los imperativos que propone tratan de ahondar más en la distinción entre el sujeto singular y plural, además de la cuestión del tiempo, lo vigente y lo porvenir. Es decir, sería lícito poner en riesgo la vida del singular pero la del plural; aunque se pueda disuadir argumentando que es mejor una vida breve pero plena, que una vida larga pero mediocre. Si argumentáramos en este sentido, surgiría la duda de si podemos poner en riesgo la continuidad de nuestras generaciones anulando en el largo plazo a las generaciones futuras. La justificación para llenar este vacío que surge frente a la posibilidad de anular a las generaciones futuras, no es nada fácil con los imperativos interioristas que fomentan la virtud individual. Para Jonas esta posible argumentación, del todo teórica, es un axioma que da por sentado un punto de partida para la consecución de sus argumentos.

En sentido contrario al comportamiento privado, el imperativo que propone Jonas, trata de dirigirse hacia la política pública, si por ello entendemos que es más exteriorista que interiorista, es menos de la virtud y más solidario. Pero el imperativo kantiano sólo goza de ser probable hipotéticamente, porque habría que esperar que los otros, o algunos otros sujetos singulares, en su comportamiento privado, hicieran lo mismo para que la convivencia fuera pacífica, cordial, respetuosa; de tal suerte que mi elección privada, como máxima de acción, fuese transformada en ley universal. Pero no está clara la consideración de las consecuencias reales de mi toma de posición; por otro lado, no parece un principio de responsabilidad, sino una condición totalmente dejada a mis posibilidades de discernimiento para la autodeterminación, que puede o no implicar a alguien más. Dice:

Esto añade al cálculo moral el horizonte temporal que falta en la operación lógica instantánea del imperativo kantiano: si este último remite a un orden siempre presente de compatibilidad abstracta, nuestro imperativo remite a un futuro real previsible como dimensión abierta de nuestra responsabilidad<sup>134</sup>.

Para Jonas, su imperativo apela a la consistencia de que al tomar una decisión consensada sobre los efectos de la acción colectiva, lo haga en términos de la continuidad de la actividad humana en el futuro. Además, la universalidad que busca Kant estaría en términos de que el acto hipotético del singular, aquí y ahora, se transformara inmediatamente en una totalidad igualmente hipotética; para el imperativo jonasiano, el universalismo está en términos de su eficacia concreta, en la medida en que se va desarrollando su impulso hacia la nueva configuración de las relaciones sociales presentes y futuras. Podríamos simplificar lo ganado hasta aquí con la siguiente cita:

Kant formuló hace dos siglos la idea de igualdad moral en una de sus formas clásica, sin duda la más importante para la filosofía moderna. De la potente reflexión kantiana hay que conservar, como mínimo, un criterio de universalizabilidad que a lo largo de este libro evocaremos en más de una ocasión: un principio restrictivo que nos lleve a *descartar como moralmente incorrectas aquellas acciones cuya práctica generalizada sea incompatible con la preservación de una biosfera habitable*. Si una determinada actividad no es universalizable, porque en el caso de que todos los seres humanos la realizaran se chocaría con los límites ecológicos de nuestro vulnerable mundo, entonces tal actividad no puede considerarse moralmente aceptable. [...]. Hoy cabe pensar que nuestra forma de vida como un todo – nuestra forma de trabajar, producir y consumir- no es perdurable en el tiempo, ni tampoco generalizable a todos los habitantes del planeta<sup>135</sup>.

#### *Comentario final.*

Comenzamos con la heurística del miedo como recurso metodológico para poner en riesgo a las generaciones futuras, como objeto de estudio de la ética vinculante; además, además tomamos a la continuidad de nuestra vida presente como un axioma mínimo para posteriormente, plantear el imperativo categórico jonasiano, positivo y negativo, según el cual, debe haber una humanidad futura. Una vez convenido esto, seguimos a las condiciones de posibilidad material.

---

<sup>134</sup>*ibidem*.

<sup>135</sup>Reichmann, [2005], p. 46.

## Capítulo 3. Hacia el postulado de la Vida Perpetua

*Resumen.* Al coincidir en varios puntos con la lectura kantiana de los imperativos, ahora vamos al planteamiento del postulado [§18]; para adentrarnos hacia el tema de la responsabilidad por lo que no está dado, los vivientes futuros [§19-§22]. Después, el autor hace una crítica al progreso [§23-§24] desde donde realiza un replanteamiento de la utopía [§25-§29]. Termina consciente de que el potencial revolucionario es un nuevo punto de partida para la práctica de los imperativos y postulados de su reflexión [§30-§31].

### 3.1. Kant y el postulado

[§18] El problema de establecer si el motivo de un acto, de un enunciado como máxima, es universalizable, o no, está en relación directa con el problema de establecer el mejor orden político posible. El tránsito que vincula el primero con el segundo, no es inmediato, ni evidente; es necesario, por tanto, hacer un estudio con un mínimo de categorías para entender el problema que nos ocupa.

El logro de constituir la universalidad de una *idea regulativa*, tiene que pasar por una serie de determinaciones que la definan. La posibilidad de su existencia lógica debe ser concebida sólo desde una condición de posibilidad empírica. El hecho de que se postule la idea lógicamente, como producto de la aplicación de un principio objetivo, es porque los principios subjetivos no garantizan la perfección de dicha idea. Suponemos, por tanto, una dualidad entre lo subjetivo y objetivo que metodológicamente ayuda a discernir el proceso de determinación del postulado. *El postulado es un enunciado posible lógicamente pero imposible empíricamente.* Si bien el postulado no tiene posibilidad de realización empírica, es indispensable porque su función es definir la necesidad absoluta que permita orientar las acciones. Se trata de trazar el camino, paso a paso, que llevó a Kant a su política definitiva, al postulado de la *paz perpetua*, junto con el cual esbozaremos el postulado de la *vida perpetua*, que pretenderá orientar las acciones a nivel material.

El problema es la determinación de las condiciones para que una máxima de acción se transforme en ley universal. Planteado así, el problema se centra en el significado de la felicidad, porque si bien podemos pensar una ética que iguale la felicidad con el fin, entonces estaríamos en desacuerdo con su contenido. La felicidad no puede ser un fin incondicionado de la acción, porque es producto de principios subjetivos. La felicidad es un estado puntual y temporal en la vida de cualquier ser; por su carácter, una conducta que se guíe por el deseo de alcanzar ese estado, sería igualmente puntual y temporal al coincidir con otras conductas; de antemano, esa posibilidad no puede ser universalizable.

La gran variedad de estos estados no permitiría ser un principio de unificación de conductas. Lo importante es que el motivo de un acto puede ser universalizado no por su contenido, conducta, u objeto de la voluntad; sino por su máxima, actitud o intención formal. La felicidad está condicionada por la sensibilidad; por eso, nuestra conducta no puede universalizarse si está condicionada en objetos de la experiencia. Un

ordenamiento que niegue la idea formal, como perfección de la razón, se mueve en la contingencia; es una racionalidad contingente, porque acepta un objeto como último fin en la gradación de la cadena de fines; esto es, la racionalidad empírica es aquella que pone un objeto material como última instancia de determinación; como fin último de una serie de fines parciales.

El deseo de un objeto motiva un acto que podemos establecer como universalizable, sólo si cumple las condiciones siguientes: que los objetos de la naturaleza sean tan abundantes, como deseos tenga el ser humano, serían infinitos si los deseos humanos también lo fueran; y, que el deseo sólo esté en función del objeto existente; que el objeto determine al deseo y que lo satisfaga completamente. Habría una relación de uno a uno; de tal manera, que no existiera la violencia para adquirirlo.

La primera condición es tema del que Kant no se ocupa; ciertamente, la abundancia de bienes materiales es tema de la economía. Ninguna de las dos condiciones anteriores es posible; esto es, no existen ya en la historia, ni serían posibles en un futuro. No sería bueno, crear un orden que estableciera esto como principio universal. La propuesta de Kant apunta hacia otro lado: la estrategia moral es la de posibilitar la creación de una conducta sometida a reglas rígidas; cuyo motivo de acción esté constituido por la razón, no por un objeto de la sensibilidad. La posibilidad de cumplimiento moral tendría como consecuencia el cumplimiento de la abundancia de bienes materiales. Esto apunta a redefinir una serie de conceptos no sólo de la política (una política del bien común, republicana para Kant) sino también de la economía como lo ensayaremos más adelante. Por lo pronto, quisiéramos notar la separación tajante entre el mundo de lo sensible y el mundo de lo inteligible; el despojamiento del contenido de la acción para definir la mejor conducta posible, en tanto orientada adecuadamente.

Esto supone muchas voluntades que pueden estar confrontadas justo porque no hay un acuerdo sobre qué es una conducta universal; esto es, válida, y por lo mismo, tan respetable para que posibilite la cooperación. Si la felicidad es un tipo de “agrado” que proporciona la propiedad del objeto de mi interés; entonces, no puede ser el motivo de las acciones susceptibles a universalizarse. La exigencia de formalidad, que no niega lo material pero que se deriva de ella, establece condiciones de universalización. Lo formal es la racionalidad que posibilita la validez en lo universal. Un posible *bien común* se transforma en un *bien racional* porque sólo la forma de determinar dicho bien, puede garantizar su consecución.

Un bien no es querido por su contenido bueno, sino porque es racionalmente bueno. Este bien puede no negar la felicidad; pero más importante, es que se respete el imperativo que supone. La razón niega los objetos de la sensibilidad como determinantes de la conducta. Lo moral de la acción es su forma, no su contenido. Kant defiende que el carácter moral de las acciones depende de que el objeto de la voluntad sea racional; esto es, universal. La razón no puede imponer fines materiales, como la felicidad, pero sí puede imponerse a sí misma como fin previo, para garantizar que los fines consecutivos sean racionales. Una acción es moral, si la razón es el motivo incondicional de nuestra voluntad; y su carácter obligatorio vincula el deseo de cumplimiento con la razón. El deber es la necesidad de que se cumpla el deseo de darse un bien racional, en tanto universalizable.

Desear el bien es afirmación del bien racional. El deber sólo está en términos del cumplimiento progresivo del bien. La necesidad de alcanzar el bien deseado, es directamente proporcional a las restricciones del deber. El deber es restricción, pero es restricción que obedece únicamente a un bien. Sin embargo, el énfasis que le ponemos al enunciado anterior, es porque la necesidad está al nivel material del enunciado formal. Esa necesidad impone las condiciones materiales a las condiciones formales. Y no sólo eso, sino que no existe el bien racional que no sea una necesidad material. Todo bien racional es cumplimiento de una necesidad material, aunque Kant se limite provisoriamente a hablar de la felicidad; sin embargo la consecución es un camino de deberes, de obligaciones que restringen los actos para alcanzar el fin propuesto.

La *ley moral* no se impone abstractamente, sino en actos donde los objetos de la sensibilidad, no son motivos morales, pero que el juicio moral puede declararlos compatibles en la ley moral. El sentido del deber, no es la realización de un imperativo categórico; sino la realización de la estructura de la racionalidad perfecta que aquel imperativo categórico determina.

Cada acto humano responde a una máxima que la hizo posible; la máxima determina al acto humano, aunque no necesariamente en función del acto mismo, pero el acto también determina a la máxima. La dimensión formal del acto concreto es la máxima; sin embargo, el acto renueva materialmente a la máxima. Esto es, después de acontecido el acto, la máxima del próximo está determinada por ella, de tal manera, que puede haber una nueva selección de máximas y de actos.

El sujeto vive tanto en el “mundo sensible” como en el “mundo inteligible”. El sujeto vive la dualidad, privilegiando la intelección sobre la sensibilidad, pero no anulando ésta última; en todo caso, despojándola de base segura para construir el edificio moral que se propone. Desde la perspectiva de la razón, da sentido relegando su sensibilidad. Los actos humanos se encuentran determinados por esta dualidad; pero su definición será universalizable, o no, de acuerdo a si el acto se funda en el mundo sensible o en el del entendimiento. El ser racional se reconoce como una inteligencia tal, que esté sometido primero al entendimiento; porque éste contiene el fundamento de los sentidos. Dice:

El deber moral es, así pues, querer propio necesario como miembro de un mundo inteligible, y es pensado por él como un deber sólo en tanto se considera al mismo tiempo como miembro del mundo de los sentidos.<sup>136</sup>

Los principios críticos de la razón humana son empíricos y racionales. Los empíricos, parten del principio de felicidad; tienen como base el sentimiento físico o moral: por lo mismo, no se pueden fundar leyes morales sobre ellos. La universalidad desaparece cuando su base es la mera circunstancia, como contingencia en la que el sujeto vive su vida, una “especial configuración de la naturaleza humana”. El peor es el principio de “felicidad propia” porque no distingue las causas de la virtud y el vicio. En cambio, el sentimiento moral (incluida la compasión y la felicidad) permanece más cerca de la moralidad y de la dignidad. Por otra parte, los principios críticos racionales parten de principios de perfección; dice:

---

<sup>136</sup>GMS, 455: 7-10.

el concepto ontológico de la perfección [...] es, sin embargo, mejor que el concepto teológico consistente en derivarla de una voluntad omniperfecta y divina, no meramente porque no podemos intuir su perfección, sino que únicamente podemos derivarla de nuestros conceptos, entre los cuales el de la moralidad es el más eminente [...].<sup>137</sup>

En otras palabras, la perfección es el fundamento de un sistema de las costumbres. De los dos principios (sentido moral/perfección) Kant se inclina por la “perfección en general” porque lleva la sensibilidad al “tribunal de la razón” pura donde guarda sin falsear la idea indeterminada para una determinación más precisa. Si bien el sujeto opera en lo contingente, trasciende su contingencia si su máxima atraviesa a la moralidad, como lo *contingente razonado*.

Ante la diversidad de actos, situaciones, objetos, acontecimientos y capacidades, el sujeto opera en la contingencia; su única posibilidad es operar en este ámbito de su vida. Sin embargo, ofrece razones de sus obras: el acto supone un motivo, una máxima. Hablamos, entonces, de actitud, como la calidad de lo actuado, de lo hecho. La *máxima* es un conjunto de actitudes fundamentales que confieren una cierta orientación a los actos. La actitud es contenido cualitativo del acto; y en su orientación, confiere una intención tal, que puede juzgar según criterios propios. Proporciona, por tanto, parte del contenido de la acción; pero no se reduce ni a su forma, ni a su contenido material. La máxima como actitud, tiene la característica fundamental de estar dirigida hacia un ideal; es, hasta cierto punto, ambigua en su contenido, aunque no en su forma. Pero tiene como certeza, que no puede enunciar su propia desaparición; si por ello entendemos, que su dirección estaría en contra de sí misma. En otras palabras, tiene una dirección preferencial que establece la inviolabilidad del deber.<sup>138</sup>

Si existe el deber es porque el sujeto es imperfecto y además vive en su contingencia; lo cual lo convierte en ser muy vulnerable al medio físico, pero a su vez, la razón le otorga los elementos necesarios para posibilitarse la continuidad de su propia existencia, como veremos a lo largo de este trabajo. Si fuera perfecto la voluntad absolutamente buena no debería estar obligada a cumplir un deber. Su imperfección está en términos de sus inclinaciones. Así que la máxima de un acto particular, puede diferir de otras para sí mismo; pero a su vez, puede diferir de las máximas de otros sujetos. Existe entonces, una diversidad imposible de regular. Sería tanto como tener una norma para cada acto; de esto se infiere que habría un gran número de ellas para las actividades cotidianas. Por esto, las máximas no son principios ordenadores; en todo caso, son principios que el sujeto descubre como propios, al asumirlos como constituyentes de sus obras cotidianas. No obstante su diversidad, contiene tal orientación que permite a la diversidad confluir hacia fines comunes, en términos de normas generales de acción. Las máximas indican esquemas generales dentro de una gran diversidad.

La máxima es un conjunto de principios subjetivos que contienen una determinación general de la voluntad y suponen normas prácticas. En otros términos, sigue una máxima, aquel que vive su contingencia optando con criterios de transformación continua. Pero queda claro que los principios que orientan al conjunto de máximas, pueden ser subjetivos u objetivos. Si bien el sujeto tiene una propensión a las inclinaciones, la razón le dicta negarlas y declinar su elección por la moralidad de sus

---

<sup>137</sup>GMS, 443.

<sup>138</sup>Cfr. Fórmula III, más adelante.

actos; esto es, la máxima justificatoria debe estar fundada en un esfuerzo continuo que se llama *deber* y que contiene la pretensión de ser universalizable, para convertir finalmente en una *ley moral*.

La máxima, como principio subjetivo, se deriva de las disposiciones naturales; pero la ley, parte de principios objetivos de la razón y su cumplimiento es un deber. La máxima,

ha de ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción, y tiene así pues que valer para todos los seres racionales (sola y exclusivamente a los cuales puede concernir un imperativo), y *únicamente por eso* ser ley también para todas las voluntades humanas.<sup>139</sup>

En cambio, la persona que cumple todos los deberes representa una cierta sublimidad y dignidad. Para que la acción tenga valor moral necesita que su motivo sea exclusivamente el respeto por la ley. El auténtico objeto de respeto es la voluntad posible que obra bajo la condición de una legislación universal posible de sus máximas. Esto es: teniendo en cuenta la posible unión o unicidad entre máxima y ley universal. Pero, además, si las máximas,

no son ya por naturaleza necesariamente concordes con este principio objetivo de los seres racionales como universalmente legisladores, entonces la necesidad de la acción según aquel principio se llama constricción práctica esto es, *deber*.<sup>140</sup>

La obligación es un principio objetivo, en tanto necesidad objetiva, de una acción. Este deber *obliga* a re-constituir aquella unidad originaria, no-histórica de concordancia.

Las máximas de los ejemplos que enumera nuestro autor son la del suicidio, la no intención de devolver el dinero prestado, dejar de cultivar sus talentos culturales; y, negar su ayuda a quien la necesita. Estos son deberes reales de los que se puede inferir que: “*se tiene que poder querer* que una máxima de nuestra acción se convierta en una ley universal: este es el canon del enjuiciamiento moral de la misma en general.”<sup>141</sup> En otras palabras, en los dos primeros ejemplos ni siquiera es pensable la contradicción porque atentan contra el deber estricto o estrecho (inexcusable); y más aún: el acto de suicidio supone la anulación de cualquier otra actividad. Los últimos dos actos, atentan contra el deber amplio (meritorio). Además, leídas en positivo, el suicidio es contrario a la continuidad de la vida humana (o, cualquier ser racional); el impago de una deuda, a la continuidad de la confianza económica; la siguiente, al crecimiento cultural; y por último, a la solidaridad. Todos ellos, temas que se escapan a veces en las éticas formales. La excepcionalidad de la ley no es universalizable porque depende de la inclinación, que es un valor subjetivo. La validez del imperativo se puede mostrar con el siguiente argumento:

primero contemplamos nuestra acción desde el punto de vista de una voluntad enteramente conforme a la razón, pero luego consideramos también precisamente la misma acción desde el punto de vista de una voluntad afectada por inclinación, tenemos que aquí no hay realmente contradicción, pero sí una resistencia de la inclinación contra la prescripción de la razón (*antagonismus*), en virtud de la cual

---

<sup>139</sup>GMS, 425: 15-20.

<sup>140</sup>GMS, 434: 17.

<sup>141</sup>GMS, 423-424. Subrayado nuestro.

la universalidad del principio (*universalitas*) se transforma en una mera validez general (*generalitas*) por el cual el principio racional práctico se ha de encontrar con la máxima a mitad del camino.<sup>142</sup>

La universalidad está en el mundo inteligible y la validez en el mundo concreto de lo sensible. El *deber*, por tanto, se encuentra en constante tensión entre ambos. Inferimos dos cosas: a) que si el deber es un concepto determinado por la forma (universalizable) y la materia (con fines) se puede expresar solamente en imperativos categóricos; y b) el contenido del imperativo categórico es “el principio de todo deber”. Por eso no es un deber en abstracto, sino que aquí y sólo aquí, comienza la obligación después de un camino largo de reflexión teórica que garantiza el bien racional.

Las acciones se realizan, ya sea por inclinación, “conforme al deber”, o por deber. El deber está en términos de la anulación de las inclinaciones. El concepto del deber lo busca en ejemplos que tienden a negar las inclinaciones. El contenido de una máxima es “conforme al deber” si su tendencia, en un estado de no-conflicto, sin tensión interna, es hacia el *deber*; en cambio, si tiende a un conflicto (desear la muerte y aferrarse a la vida), el contenido de su máxima es “por deber”. Kant transita por tres proposiciones con las que arma un argumento sobre los deberes y máximas. La primera proposición es: el valor moral estriba en hacer el bien por deber, no por inclinación. Algunos ejemplos son: “Conservar la propia vida”, “asegurar la propia felicidad”, “Amar el prójimo, aún a nuestro enemigo”. La segunda proposición es:

una acción por deber tiene su valor moral no en el propósito que vaya a ser alcanzado por medio de ella, sino en la máxima según la que ha sido decidida; no depende así pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer según el cual ha sucedido la acción sin tener en cuenta objeto alguno de la facultad de desear.<sup>143</sup>

Se trata de sustraer todo principio material, dejando a la acción como fin efectuado por una voluntad en medio de su principio formal a priori y su motivo material. La motivación por la cual el sujeto decide un acto, es independiente de la consecuencia material. El formalismo de Kant, asegura no el gozo o la satisfacción material del acto, sino la consecución de un fin claramente determinado de antemano por la razón. La tercera proposición es consecuencia de las dos anteriores: el deber, nos dice, es una necesidad de realizar una acción únicamente por el sentimiento de respeto por la ley; pero, el único objeto de respeto es lo que está vinculado a la voluntad, como fundamento.

no queda para la voluntad otra cosa que pueda determinarla, a no ser objetivamente la *ley* y subjetivamente el *respeto puro* por esta ley práctica, y por lo tanto la máxima de dar seguimiento a esa ley aun con quebranto para todas mis inclinaciones.<sup>144</sup>

Aclara que en esta dualidad se debate una buena parte de la ética, porque el sujeto vive su contingencia entre dos principios que no permiten elegir con toda claridad una máxima; de no existir, no tendría sentido la ética:

---

<sup>142</sup>GMS, 424: 25-33.

<sup>143</sup>GMS, 399: 35 y 400: 4.

<sup>144</sup>GMS, 400: 30-35.

la máxima es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo (esto es, aquel que serviría de principio práctico también subjetivamente a todos los seres racionales si la razón tuviera pleno poder sobre la facultad de desear) es la ley práctica.<sup>145</sup>

[§19] La voluntad y la autonomía se cruzan a veces para determinar una a la otra. De entrada comienza diciendo que la voluntad es una facultad que solo se encuentra en seres racionales, a quienes llama también seres organizados; es: “la facultad de determinarse a sí mismo a obrar en conformidad con la presentación de ciertas leyes.” Su fundamento, dado por la razón, es un *fin* igual para todos los seres racionales. El *medio* es el fundamento de la posibilidad de la acción cuyo efecto es el fin. Los principios prácticos son formales si abstraen de todos los fines subjetivos, cuyo motivo es el fundamento subjetivo del deseo; por otra parte, los principios objetivos son materiales si sus fines se fundan en los motivos. Estos fines materiales son el fundamento de los imperativos hipotéticos. El fundamento de un imperativo categórico sería algo que tuviera valor absoluto; pero a la pregunta sobre ese *algo*, contesta:

el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no meramente como medio para el uso a discreción de esta o aquella voluntad, sino que tiene que ser considerado en todas sus acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como también en las dirigidas a otros seres racionales, siempre a la vez como fin.<sup>146</sup>

Las personas, como seres racionales distintos de toda naturaleza, son fines en sí mismos; de hecho, no puede existir nada no-condicionado: la existencia concreta de las personas es fin objetivo porque el efecto de nuestra acción tiene valor para nosotros. Dicha existencia es un fin tal que en su lugar no puede estar ningún otro fin al servicio de otro medio para el cual es fin. En la contingencia no existe un lugar para el valor absoluto, como persona. La naturaleza racional es fin que se pone como tal; es fundamento del principio objetivo de la voluntad; en otras palabras, todos los sujetos se piensan como libres según su voluntad; de esta libertad, “proceden todos los juicios sobre las acciones tal y como hubiesen debido ocurrir, aunque no hayan ocurrido.”

Que hayan ocurrido, o no, depende totalmente de la moralidad del ser racional, porque no se trata de acontecimientos que suceden en la naturaleza, sin mediar la intervención humana. Se trata de libertad para que ocurran los efectos que deseamos como bien racional.

Despojada el valor moral de la acción, en la voluntad se encuentra el bien supremo e incondicionado. Dice:

ninguna otra cosa que *la representación de la ley en sí misma, que, desde luego, sólo se da en el ser racional* en tanto que es ella, pero no el efecto esperado, el fundamento de la determinación de la voluntad, puede constituir el bien tan excelente al que llamamos moral, el cual ya está presente en la persona misma que obra así, y no se puede lícitamente esperar que se siga primero del efecto.<sup>147</sup>

---

<sup>145</sup>GMS, 400: 35.

<sup>146</sup>GMS, 428: 5.

<sup>147</sup>GMS, 401: 16.

La ley que cumpla con estos requisitos, es buena si está despojada de todos los impulsos e inclinaciones. La voluntad como principio se sirve de la universal conformidad a la ley de las acciones en general; esto es: “nunca debo proceder más que de modo *que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal.*” En otras palabras, la finitud no puede responder con plenitud porque el ser humano es “inexperto”, en tanto a lo largo de su vida debe aprender de la contingencia, e “incapaz”, en tanto no puede prever todos los acontecimientos. Así es como llega a la respuesta que desconfía en las inclinaciones:

la necesidad de mis acciones por respeto *puro* por la ley práctica es lo que constituye el deber, ante el cual tiene que ceder cualquier otro motivo, porque es la condición de una voluntad buena *en sí*, cuyo valor supera a todo.<sup>148</sup>

Es decir, la voluntad es buena si respeta la ley que está en términos del deber. La ley sirve de brújula que siempre está a la vista de la razón humana para distinguir la diversidad de casos que se presenten. Si la razón despoja al ser organizado de impulsos, emerge una “dialéctica natural” que es raciocinar en contra de aquella. El tránsito de la razón humana ordinaria está impulsado por la necesidad de establecer una filosofía práctica para saber cuál es su principio y su correcta determinación. La moralidad es

la condición únicamente bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo, porque sólo por ella es posible ser un miembro legislador en el reino de los fines”. [Pero en tanto referencia.] “toda acción a la legislación únicamente por la cual es posible un reino de los fines.”<sup>149</sup>

La moralidad es lo único que tiene dignidad. .Esto es una recursividad: el punto de partida es el mismo que de llegada. El concepto de moralidad cumple con dos condiciones mínimas: es *universal*, en tanto vale para todos los seres racionales; y, es *absolutamente necesario*, en tanto niegue condiciones contingentes y de excepción. Los ejemplos son necesarios si se les lee correctamente: son enjuiciados si se les coteja según principios previos de moralidad. Kant se va al extremo y toma una parte del evangelio. El concepto del Bien Supremo, o Dios, lo tomamos de “la *idea* que la razón bosqueja a priori de la perfección moral y conecta inseparablemente con el concepto de una voluntad libre.” La legislación que hace posible el reino de los fines tiene como principio:

no hacer ninguna acción según otra máxima que de modo que también pueda compadecerse con ella que sea una ley universal, y, así pues, sólo de modo *que la voluntad pueda por su máxima considerarse a sí misma a la vez como universalmente legisladora.*<sup>150</sup>

Sólo hasta ahora, después de la *Ley Moral*, continúa el postulado. En la arquitectónica kantiana el salto desde la máxima de acción hasta la Ley Moral atraviesa un lugar metodológico de lo concreto donde se establecen los principios. Pero a ese nivel de lo concreto se accede después del postulado, no antes. Esta ubicación en la arquitectónica responde a la exigencia expuesta reiterativamente como la consecución reflexiva que garantiza el “bien racional”. Es un ascenso que podemos ver como la mayor exigencia teórica; pero ahora sigue la mayor exigencia práctica, en el sentido de su puesta en

---

<sup>148</sup>GMS, 403: 31.

<sup>149</sup>GMS, 434:7

<sup>150</sup>GMS, 434: 10.

operación con las restricciones que exige la reflexión. A nivel cronológico Kant empieza a plantear el problema, de forma análoga al “principio de causalidad” de Hume que organiza la experiencia, con el “principio de finalidad” en términos de la naturaleza pero referido a la libertad. Se trata, entonces, de buscar leyes bajo la “facultad de juzgar”, como un principio subjetivo a priori:

La facultad de juzgar es la capacidad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo dado es lo universal (la regla, el principio, la ley), la facultad de juzgar subsume lo particular en lo universal [...], es determinante. Pero si lo dado es sólo lo particular, lo que debe encontrarse es lo universal, en este caso la facultad de juzgar es meramente reflexionante.<sup>151</sup>

Sólo mediante “lo reflexionante” de la facultad de juzgar es posible encontrar la organización de las leyes que subyacen a la naturaleza, como unidad; el principio de finalidad es un principio trascendental, en la medida en que permite organizar el mundo de las leyes naturales y las leyes morales. La existencia de “algo”, de un objeto dado, es un “efecto”; lo es, porque mediante el concepto de efecto lo podemos pensar como un fin, como un fin posible. Así, el principio de finalidad es una condición de posibilidad trascendental. La representación del “efecto” determina su “causa”, en tanto “anterior”.

La fórmula universal del imperativo categórico es el fundamento del método del enjuiciamiento moral. Para que la ley moral tenga acceso, desde lo más abstracto del mundo de lo inteligible, es necesario conducir a la acción, desde el nivel más concreto del mundo sensible, a través de unidad, pluralidad y totalidad, y acercarla a la intuición. A nivel empírico es imposible encontrar un caso en que la máxima de una acción tenga fundamento moral y representación del propio deber. Lo que importa no es la acción que se ve como moralidad, sino aquella que no se ve; aquella que es un valor moral y se encuentra en el interior. Y aún más: un observador distinguiría el bien empírico del bien prescrito por la razón. A quienes se ríen de toda moralidad, Kant les dice que hay que tener convicción de que la razón es independiente de si ha acontecido o no, un acto bueno, independientemente de los fenómenos. La razón, nos dice, manda

lo que debe suceder, y, por tanto, acciones de las que el mundo quizá todavía no ha dado hasta ahora ejemplo alguno, de cuya *realizabilidad* incluso podría dudar mucho quien todo lo funda en la experiencia, estén sin embargo mandadas inexcusablemente por razón, y de que, por ejemplo, no disminuya en nada el grado en que puede ser exigida a todo hombre [...] porque este deber reside como deber en general, *antes de toda experiencia*, en la idea de una razón que determina a la voluntad por fundamentos a priori.<sup>152</sup>

Para Kant no es posible hallar la finalidad en las cosas de la naturaleza. Pero el “modo de juzgar teleológico” permite problematizar sobre el mismo. Sólo el ser humano es una clase de ser racional que está orientada a fines, causalidad teleológica, pero cuya capacidad de definir sus fines, es incondicionada e independiente de las condiciones naturales.

Para establecer el concepto de ser racional en relación al reino de los fines lo más preciso posible necesitamos considerar algunos presupuestos: a) dicho concepto se tiene que definir a través tanto de todas las máximas de su voluntad, como de las acciones,

---

<sup>151</sup> Prefacio de la crítica del juicio.

<sup>152</sup> *GMS*, 408. Subrayados nuestros.

desde su punto de vista como legislador universal; b) se hace abstracción de las diferencias personales; c) se hace abstracción, también, de todo contenido de sus fines privados; d) a partir de las tres anteriores, se puede pensar un solo conjunto de todos los fines, tanto de los sujetos como de los objetos, en conexión sistemática. En otras palabras, si son posibles los tres primeros puntos, también es posible su consecuencia lógica: un reino de los fines. Dice Kant:

La teleología considera la naturaleza como un reino de los fines, la moral considera un posible reino de los fines como un reino de la naturaleza. Allí es el reino de los fines una idea teórica para explicar lo que existe. Aquí es una idea práctica para llevar a cabo lo que *no existe, pero puede llegar a ser real* a través de nuestra conducta, y, por cierto, precisamente en conformidad con esa idea.<sup>153</sup>

El mundo inteligible es el “conjunto total de los seres racionales como causas en sí mismas”. Es necesario pensar en este mundo como un orden y legislación en otro nivel que el mundo de lo sensible; se trata de concebirlo como condición formal. Esta condición establece límites sobre el conocimiento humano. La libertad no es algo que pueda ser mostrado en el mundo sensible; de hecho, no puede ser concebida o comprendida; la libertad es una presuposición necesaria de la razón en un ser que se cree autoconsciente de una voluntad. Esto quiere decir: “capaz de discernir una facultad, de determinar a obrar como inteligencia, diferente a la facultad de desear”. La imposibilidad subjetiva de *explicar* la libertad de la voluntad es la misma que la imposibilidad de hallar y hacer concebible un *interés* que el hombre pueda tomar en leyes morales, y, no obstante, toma realmente un interés en ellas, al fundamento para lo cual en nosotros llamamos sentimiento moral, al cual algunos han hecho pasar falsamente por la pauta de nuestro enjuiciamiento moral, cuando tiene que ser considerado más bien como el efecto *subjetivo* que ejerce la ley sobre la voluntad, para lo que únicamente la razón proporciona los fundamentos objetivos. El mundo inteligible

significa sólo un algo que queda cuando he excluido de los fundamentos de determinación de mi voluntad todo lo que pertenece al mundo de los sentidos, meramente para restringir el principio de las causas motoras tomadas del campo de la sensibilidad limitando ese campo y mostrando que no comprende todo en uno, sino que aparte de él hay algo más, pero ese algo más no lo conozco ulteriormente. [...] el motivo tiene que faltar aquí enteramente, y esa idea de un mundo inteligible tendría que ser ella misma el motivo o aquello en lo que la razón tomase originariamente un interés [...].<sup>154</sup>

El sujeto es racional, en tanto tiene la facultad de darse leyes morales mediante la razón, y en tanto capaz de moralidad, puede establecerse un “reino de fines”. El reino de los fines es inherente al concepto de ser racional; por tanto, se trata del “enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes”. Se habla en plural porque se trata de los fines que son los seres racionales y de los fines que ellos mismos establecen. El contenido de este reino es que los seres racionales tiene la posibilidad de no tratarse como medios, sino como fines; de tal manera, que se consideran todos a sí mismos como fines. El ser racional establece su fin, que es la materia de toda buena voluntad. Los fines se clasifican en dos: concretos y abstractos. El fin abstracto es un fin independiente, como “algo contra lo cual no se tiene que obrar nunca [...], no tiene que ser estimado nunca meramente como medio, si no siempre a la vez como fin en todo

<sup>153</sup>GMS, 436: 35. Subrayados nuestros.

<sup>154</sup>GMS, 462: 7-12.

querer”; mientras que el fin concreto es un fin a realizar; esto es, un “fin no puede ser otra cosa que el sujeto mismo de todos los fines posibles [...] sujeto de una posible voluntad absolutamente buena”. Esto posibilita el “reino”, aunque sea tendencialmente en el largo plazo.

La dignidad del sujeto, como legislador universal, le lleva a tomar sus máximas siempre desde su propio punto de vista; esto es, el distintivo de la racionalidad, le viene de su autoconsideración como universalmente autolegisador. Sólo asumiendo esta dignidad atribuida (no dada) “es posible un mundo de seres racionales (*mundos intelligibilis*) como reino de los fines”. En tanto legisladores, los seres racionales pertenecen como miembros al reino de los fines. Esto supondría que si todos son legisladores, no hay sujetos sometidos entre ellos; esto es, nadie se encuentra bajo la voluntad de otro. En tanto capaz de moralidad, el ser racional humano es el único que tiene dignidad; y, en tanto destinado por su propia naturaleza, es un ser libre con respecto a las leyes de la naturaleza, y por lo mismo las obedece. El sujeto es libre aunque esté sometido a las leyes de la naturaleza. Libertad y naturaleza están abrevan en el mismo sujeto.

La razón se muestra con ideas algo que va más allá de la sensibilidad; de esta manifestación puede distinguir el mundo de los sentidos del mundo del entendimiento. Con esta distinción, logra esclarecer los límites de ambos mundos. Es indispensable acotar los límites de la sensibilidad; esto es, no debe inmiscuirse en la razón pura porque estaría afectando la ley, que en última instancia son los principios de las acciones. Dice:

Aquello es solamente un pensamiento negativo en lo que respecta al mundo de los sentidos, el cual no da leyes a la razón en la determinación de la voluntad, y sólo es positivo en este único punto: en que esa libertad como determinación negativa está enlazada al mismo tiempo con una facultad (positiva) e incluso con la causalidad de la razón, que llamamos voluntad, de obrar de modo que el principio de las acciones se conforme a la constitución esencial de una causa racional, esto es, a la condición de la validez universal de la máxima como ley.<sup>155</sup>

La postergación de la sensibilidad hace posibles, y necesarias, las acciones; la responsabilidad es por lo posible, no por lo imposible. Dice:

Este reino de los fines llegaría a término realmente a través de máximas cuya regla es prescrita por el imperativo categórico a todos los seres racionales, si éstas fuesen universalmente seguidas.<sup>156</sup>

Hay por lo menos cinco puntos que se infieren provisoriamente de lo expuesto hasta este momento: a) todos los conceptos morales tienen su sede y origen completamente a priori en la razón; b) no pueden ser abstraídos de un conocimiento empírico y por ello meramente contingente; c) en esta pureza de su origen reside precisamente su dignidad para servirnos como principios prácticos supremos; d) “que siempre que se añade algo empírico se sustrae otro tanto de su genuino influjo y del valor irrestricto de las acciones”; e) “que no solo la mayor necesidad” [...] exige “la entera facultad de la razón práctica pura” sino que necesita de la “antropología para su aplicación a los hombres”, para que en el largo plazo, se pueda “fundar las costumbres en sus genuinos

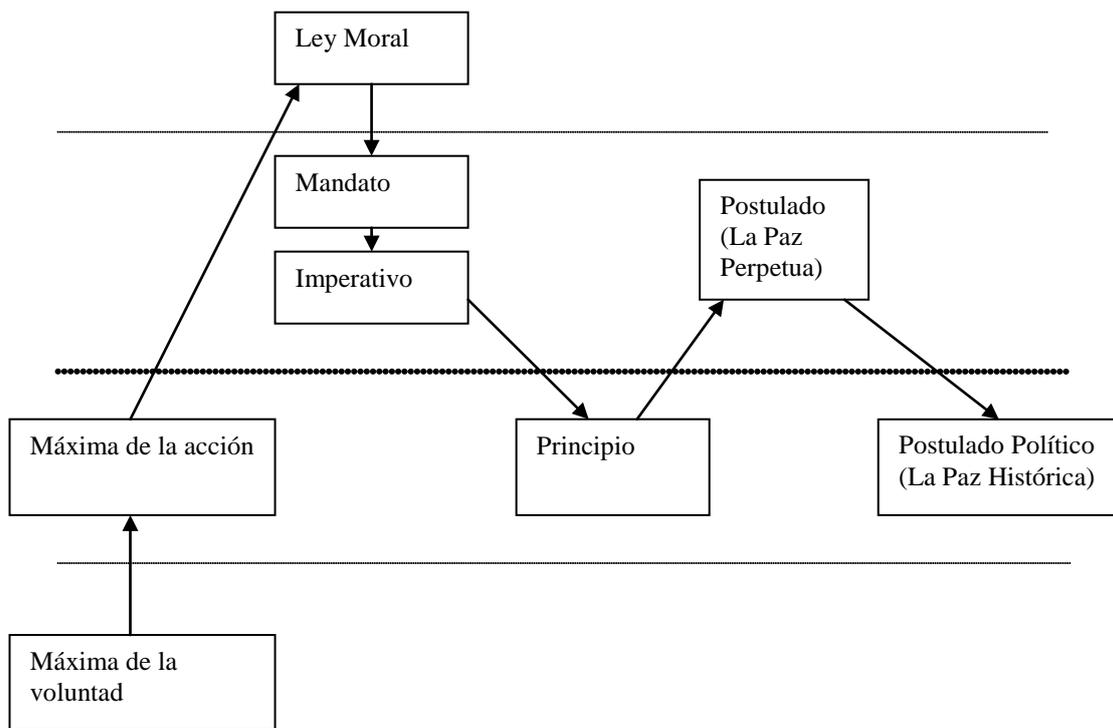
---

<sup>155</sup>GMS, 458: 8-16.

<sup>156</sup>GMS, 438:30.

principios y producir de este modo actitudes morales puras e injertarlas en los ánimos para el mayor bien universal”.

Esquema 1. Arquitectónica desde la ‘máxima’ hasta el ‘postulado’.



### 3.2. Un postulado sobre responsabilidad futura

[§20] La ética implícita que viene proponiendo Jonas parece no tener sentido a nivel práctico, pareciera inútil:

En la época moral del largo alcance, lo que necesitamos no es una ‘nueva ética’, sino más bien una nueva política. Sabemos lo que habría que hacer, lo que sería correcto hacer, pero no tanto cómo hacerlo. No hay ‘vacío de valores’, sino vacío de acción. Sin duda tendremos que repensar principios morales y lealtades políticas a la luz de hechos nuevos (hechos del conocimiento y de la sensibilidad), e inspirarnos quizá en tradiciones culturales minoritarias para criticar a las mayoritarias [...] <sup>157</sup>.

Veamos lo que nos propone nuestro autor. Jonas marca una línea temporal entre un antes y un después en términos de la responsabilidad. En la ética anterior a su propia

<sup>157</sup>Reichmann, [2005], p. 62.

propuesta, el concepto de responsabilidad no aparece de manera central; de hecho, estaba relacionada más bien con la 'virtud' como representación del mejor ser posible del humano y poco, o nada, tenía que ver con lo 'próximo'; entendiendo por éste el 'prójimo': el sujeto próximo en tanto cercano en lo afectivo. Eran formas de excelencia personal<sup>158</sup>. Tampoco el sentimiento de responsabilidad como el momento afectivo de determinación moral de la voluntad. Pero hay una clave que desentraña la intención de Jonas: el poder y el saber, aun ambiguamente considerados, estaban limitados en el espacio y en tiempo; de tal manera, que el futuro había que confiarlo a la permanencia del orden natural en términos del 'recto hacer', en tanto 'recto ser'. En otras palabras, el orden natural dictaba lo que el orden social debía ser; el comportamiento de los miembros de la naturaleza debían estar sometidos a la naturaleza para su conservación. En suma, se trataba de permanecer sin grandes cambios entre generaciones, por muy alejadas que pudieran ser concebidas.

Todos los asuntos humanos fluían acordes a los acontecimientos naturales; en el supuesto de que aquellas eran elemento más del devenir de las cosas naturales. Pero estos asuntos no contenían una dirección determinada, sólo era una preservación de lo mismo. Lo 'porvenir' no era una norma del obrar para la ética antigua, cuyo presente sólo se bastaba a sí mismo. Cualquier producto contemporáneo hubiera sido considerado como una desmesura para la virtud. Hay una 'ausencia de dinamismo' que subyace a las sociedades antiguas que las hace parecer como des-pre-ocupadas de lo porvenir. Frente a la inclusión justo de este dinamismo en las sociedades modernas, la ética de los antiguos no responde, según Jonas.

La cosa del eros, que 'verticalmente' se encuentra fuera de lo temporal, es aspiración a algo mejor, al ser perfecto. La perpetuidad es esa permanencia de lo mismo de la procreación animal. La reiteración de lo mismo es para perfeccionarse como el sabio.

La 'cosa' del eros es el bien en sí, y éste no pertenece a este mundo, es decir, al mundo del devenir y lo temporal. El eros es, relativamente, aspiración a algo mejor; y absolutamente, aspiración al ser perfecto. Una medida de la perfección es la perpetuidad. En ello se afana el eros ciego en la procreación animal. La 'continuamente lo mismo' es la primera aproximación al verdadero ser. El eros vidente del hombre es ya una aproximación más directa; y, finalmente, en el sabio, es directísima. Así pues, el eros, por su origen y por su objeto, está fundado antológicamente, tal y como nosotros lo exigimos de la ética. Pero nuestra ética es distinta; no es una ontología de la eternidad, sino de lo temporal. La medida de la perfección no es la perpetuidad; casi podríamos decir lo contrario.<sup>159</sup>

El eros platónico está orientado a la eternidad, por eso está orientado a su propia responsabilidad. Pero la realidad que Jonas pone a discusión es la ética del viviente humano dentro del devenir de las cosas; y, podríamos agregar, dentro de las cuales él mismo es una parte considerada dualidad insalvable de las filosofías occidentales. En este devenir, surge lo efímero, como objeto de responsabilidad; de lo que sólo se puede ser responsable es de esta vulnerable condición de ser efímero. Dice:

---

<sup>158</sup> Después de una mención rápida de las virtudes en la filosofía clásica, Brandt sigue a Kant en la *Crítica de la razón pura*, y su "obcecada prudencia" cuando dice: "aunque resulte utópico obtener una felicidad determinada, la prudencia aplica todos los esfuerzos imaginables para idear y realizar la obtención de lo que no se puede lograr." Esto conduce a la larga en el autogobierno humano, pero aún sin considerar la cuestión temporal (las generaciones futuras) que menciona Jonas. Cfr. Brandt, R. [2004], p. 15 y ss.

<sup>159</sup> DPV, 4, VI, 3

Nuestra preocupación por la conservación de la especie es, por el contrario, sed de temporalidad en sus productos siempre nuevos, no deducibles de ningún saber de esencias y que carecen de todo precedente. Tal sed impone sus propios y originales deberes, entre los que no se encuentra la aspiración a lo perfecto ni a lo intrínsecamente definitivo.<sup>160</sup>

Si el reconocimiento de lo efímero es lo que marca la pauta de las acciones morales, y si, además, el poder y el saber, como lo expresa Jonas, han aumentado considerablemente, las consecuencias son tan impredecibles como incalculables, todavía difusas en el futuro inmediato y mediato.

Apel reconoce, al igual que Jonas, la importancia de la ruptura biológica del ser humano con respecto a la naturaleza; ruptura que pone en marcha la temporalidad y con ella, una nueva ética. Además, en la trascendencia del *homo faber* que permitió una cierta continuidad en el pasado pero que en nuestra época deviene como ruptura. El equilibrio natural está en términos del progreso técnico, pero el ser humano ya no se reconoce en su propio medio; de tal forma que expresa el diagnóstico de la crisis como sigue:

El ‘pecado original’ que acompaña el devenir humano, es decir, la quiebra de los límites animales instintivos, puede ser concebido como el comienzo de un permanente desafío a la ‘ratio’ compensadora del ‘homo sapiens’ a la *razón práctica*, por parte de los resultados de la ‘ratio’ técnica del ‘homo faber’. Desde el invento del pico y del fuego hasta la técnica nuclear, la *ratio técnica*, que ha aumentado el alcance y el riesgo de las consecuencias de la acción humana, se ha adelantado a la *razón práctica* qua instancia de control moral de la acción y la responsabilidad, y la ha enfrentado con tareas totalmente nuevas. Y aquí el aumento de las distancias y la mediación técnico-instrumental de los efectos de la acción han tenido como consecuencia que la responsabilidad moral haya podido basarse cada vez menos en sentimientos espontáneos instintivos-residuales y, en creciente medida, haya sido asumida por una conciencia obtenida a través de la mediación de la fantasía racional<sup>161</sup>.

En efecto, la racionalidad técnica podía tener, desde esa perspectiva, una fundamentación racional. Pero a ésta le subyace el problema de la distinción entre la ley natural y la ley moral, no del todo explícita en Apel, ni en Jonas; sin embargo, ambos le dan vueltas al problema planteando que a partir del newtonianismo todas las ciencias no-naturales hacen referencia a las leyes que rigen el comportamiento de la naturaleza. Para Apel, el imperativo categórico kantiano es justamente esta analogía que tiene como referencia la ley natural universalmente válida de Newton. Continúa Apel,

Pero la formulación kantiana de la analogía entre la ley natural y la ley ética bajo la forma de una frase postulativa ‘como si’ indica que la identidad de la ley natural universalmente válida con la ley ética universalmente válida se había vuelto sumamente problemática en la época moderna. Es *postulada* por Kant bajo la forma de una unidad entre naturaleza y mundo moral que tiene que ser todavía creada por nosotros; y al mismo tiempo, en tanto ‘idea regulativa’, que tiene que determinar ya ahora en el ‘imperativo categórico’, el contenido de sentido de la ley ética obligatoria para nosotros como una norma básica formal de la moral<sup>162</sup>.

---

<sup>160</sup> *Ídem*.

<sup>161</sup> Apel, K [1999], p. 109.

<sup>162</sup> *ibídem*, p. 111.

Se trata, de la diferencia entre el *ser* y el *deber ser*, que aparece en la filosofía moderna y que estableció la idea de la ética con respecto a la idea de ciencia valorativamente neutra, de donde Apel habla de la relación entre la idea de la razón práctica y de la idea de la racionalidad científicista y tecnológica, no obstante del abismo que las separa. En el siglo XX, se polarizan hasta convertir a la ética en un discurso prescriptivo-normativo y a la ciencia en proposiciones descriptivo-explicativas. Sin embargo, aunque entiende que la relación entre el *ser* y el *deber ser*, se identifican en algún punto futuro, también aclara que se confundió el proceso teleológico con lo “casualmente necesario”; en otras palabras, no era necesaria la ética del deber ser, porque la historia está pre-determinada por la ciencia de la historia, como lo interpretó el socialismo científico.

En cambio, para Jonas, la ‘idea reguladora’ kantiana es equivalente de la ‘idea del bien’ platónica en la medida en que ambas son en la práctica, el punto culminante límite de una aproximación infinita; pero en la interpretación que hace de Kant, la meta anhelada se encuentra en lo temporal que, extendido delante del sujeto es asequible en la medida de su esfuerzo moral; es un esfuerzo encomendado a la totalidad de los sujetos en la historia. Según esta interpretación, no se debe esperar a que el tiempo haga su parte, sino que el ‘bien supremo’ exige de la participación del singular en el todo del proceso. La causalidad moral debe trascender a la física: la causalidad moral debe remontar la marcha forzada sobre la causalidad física; de tal manera, que el ‘postulado de la razón práctica’ ayude a la causa trascendente a lograr sus fines. Sin embargo, dice:

La secularización aún no se produce con total convencimiento y, bajo el ideal regulador, el sujeto puede contemplar su conducta moral como si, más allá de su cualidad interna, contribuyera a la moralización del mundo. Se trata, si se quiere, de una responsabilidad ficticia, no causal, a la que le es lícito ignorar el probable curso de las cosas terrenales, pero que dota al acto individual de un horizonte casi escatológico.<sup>163</sup>

Pero es con Hegel que la idea reguladora deviene idea constitutiva y el tiempo se convierte en el medio de su realización, lo que representa un paso decisivo en la inmanentización radical. Para Apel, sin embargo, la intelección teórica existe sólo desde la perspectiva de lo *ex post factum*; una vez realizadas acciones es cuando podemos evaluar los medios y pensar la acción futura. En Hegel, nos dice Apel, encontramos esta misma idea pero extrapolada en la historia universal, ya en Marx no ve ningún compromiso moral. Para Jonas, hay un dinamismo de la historia que actúa desde dentro como ‘astucia de la razón’. La causalidad concreta de los sujetos queda totalmente relegada por el principio del automovimiento de la historia. Es hasta Marx, que Jonas toma una posición más nítida asumiendo con cierta ingenuidad su posición “posmarxista”:

Por primera vez aparece aquí en el panorama ético la responsabilidad por el futuro histórico bajo el signo del dinamismo, como algo dotado de inteligibilidad racional. Ya por ello, en nuestro esfuerzo teórico por encontrar una ética de la responsabilidad histórica tenemos que entrar nuevamente en diálogo con el marxismo. Éste, en la medida en que cree conocer el rumbo y la meta, es todavía heredero de la idea reguladora kantiana, pero la despoja de infinitud y se traslada a

---

<sup>163</sup>DPV, 4, VI, 4

lo finito<sup>164</sup>, y a través de la inmanentización hegeliana la redime de su separación de la causalidad del mundo y la convierte en ley lógica de su dinamismo. Nosotros, lo posmarxistas (término que aún parecerá atrevido y que sin duda muchos no escucharán con agrado)<sup>165</sup>, hemos de ver las cosas de otro modo. Con la toma del poder de la tecnología<sup>166</sup> (ésta es una revolución no planeada por nadie, totalmente anónima e incontenible) el dinamismo ha adquirido aspectos que no se hallaban contemplados en ninguna noción suya anterior ni podían ser previstos por ninguna teoría (tampoco la marxista); ha tomado un rumbo que podría conducirnos, en vez de a una culminación, a una catástrofe universal, y ha adquirido un ritmo cuya impetuosa aceleración exponencial, percibida con espanto, amenaza con escapar a todo control.<sup>167</sup>

Surge entonces la desconfianza a la ‘razón de la historia’ y si hemos de creer en la meta consciente tendremos que tratar su consecución con mayor cuidado, porque la resolución no se trataría como la posibilidad de vivir mejor en un tipo de sociedad o en otro, en tanto concepción del mundo que resulta secundaria; sino, cuál de ellas es sustentable, en cuál de ellas es posible cubrir la necesidad de vivir.

Pero si el ejercicio del poder rebasa ciertas dimensiones, no sólo la responsabilidad deviene mayor, sino que cambia cualitativamente su naturaleza, de tal manera que los actos del poder producen el contenido del deber, como respuesta a los actos humanos. El ‘poder’ y la ‘responsabilidad’ están vinculados íntimamente, uno es correlato del otro. El *deber* es consecuencia de los efectos del ejercicio del poder; lo cual invierte la relación entre ellos: la primacía de mandamiento de lo ideal sobre sus posibilidades. Ahora el acto que se realiza deviene prioridad sobre el deber; en otras palabras, el deber es atribuido al poder por el hacer. Dice:

Kant decía: puedes, puesto que debes. Nosotros tenemos que decir hoy: debes, puesto que haces, puesto que puedes; es decir, tu enorme poder está ya en acción. Ciertamente, el sentido y el objeto del poder son diferentes en uno y en otro caso. En Kant, se trata de someter la inclinación al deber, y este poder interno, no causal, hay que suponerlo en general en el individuo, que es el único, en efecto al que el deber se dirige [...]. En la sentencia que nosotros le oponemos, ‘poder’ significa liberar efectos en el mundo, que después se confrontan al deber señalado por nuestra responsabilidad. Si esos efectos ponen en peligro las condiciones de la existencia, podría entonces suceder que, por algún tiempo, la aspiración a la perfección, a la mejor vida posible o a la ‘buena voluntad’ (Kant) tuviera que quedar pospuesta en la ética en los deberes más vulgares que nos impone nuestra asimismo vulgar causalidad en el mundo.<sup>168</sup>

---

<sup>164</sup>Tal parece que señala un error del marxismo clásico, por así llamarle a la tradición, pero no de las contribuciones teóricas de Marx.

<sup>165</sup> El marxismo del que habla es otro que el “ecomarxismo”, o el ambientalismo “verde-rojo”; al menos como se discute en el medio académico actual; *Cfr.* Cap. 15 y *ss.* en O’Connor [1998]; ver también: Jacorzynski, [1998], p. 174-175.

<sup>166</sup>Aclaremos que bien puede ser una confusión de Jonas: una de las acepciones de la tecnología es el *capital*; sin embargo, esta cuestión no la retoma ni la profundiza. Creemos adecuado retomarla después para profundizar en el tema, toda vez que estaría cayendo en el error de los ludistas del siglo XIX que creían en la perversidad de las máquinas porque desplazaban los puestos laborales de los obreros, pero no veían aquello que hizo necesario el remplazo de la máquina: el *capital*.

<sup>167</sup>DPV, 4, VI, 4

<sup>168</sup>DPV, 4, VI, 5

El tránsito del *querer* al *deber* es el punto crítico de la teoría moral. El largo camino señalado a grandes rasgos ahora por nuestro autor, queda establecido como una cuestión metodológica que nos impone con precisión el lugar de la responsabilidad en su arquitectónica. El *poder* es mediación entre el *deber* y el *querer*:

Del querer, que en cualquier caso, en cuanto persigue fines, realiza el fin natural de actuar teleológicamente y es, por tanto, un 'bien' en sí, al deber, que es el que le ordena o prohíbe unos fines determinados. El paso de uno a otro está mediado por el fenómeno del poder en su singular sentido humano, en el cual la capacidad causal está vinculada al saber y la libertad. El 'poder', en cuanto fuerza causal regida por fines, se halla presente en toda forma de vida. [...]. Pero aunque se mueve por fines, tal poder es ciego y carente de libertad y encuentra su límite natural en la actuación en sentido contrario de fuerzas que realizan el fin natural también ciega e indiscriminadamente, manteniendo de este modo el equilibrio, simbióticamente, tan diverso conjunto.<sup>169</sup>

En el mundo natural los fines están administrados con la mayor eficiencia posible; pero el poder del viviente humano diverge del conjunto de la totalidad natural debido al saber y al libre albedrío, lo que puede dar como consecuencia efectos negativos tanto para todos los vivientes. De este poder desmedido surge el deber como autocontrol para que se convierta en poder consciente. Es en el viviente humano que, mediante la libertad de proponerse fines y el poder para su consecución, el principio teleológico llega a su culminación, y deviene su propio objeto del deber. Se trata del primer mandamiento: la afirmación de la vida humana y, simultáneamente, la vida de la naturaleza porque sin uno, el otro es imposible.

[§21] En el mismo sentido de pensar un concepto atemporal de la ética, el concepto convencional de responsabilidad hace referencia a la imputación causal de actos; es decir, alguien es responsable, como causa activa, de algo, como consecuencia del acto. A ella le sigue el concepto según el cual, la responsabilidad alberga la idea de compensación legal, con la subsecuente idea de castigo. El acto causal de la persona que incumple con una responsabilidad se le califica de moralmente culpable; pero es el *acto*, no el *actor*. Es el *hecho* lo que pesa más que los pensamientos, o la intención. La primera acepción es más legal, y la segunda es más de carácter moral. Ambos tienen en común que la responsabilidad se refiere a juicios de hechos; y adquieren realidad por medio de los actos realizados por el agente. Sentimiento y obligación pueden coincidir; su anticipación sirve para seleccionar, ejecutar o eliminar el acto. La evasión de un acto podría, desde esta perspectiva, ser un consejo de prudencia. Pero, dice Jonas:

La 'responsabilidad' así entendida 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. Es, pues, la condición previa de la moral, pero ella misma no es aún la moral. El sentimiento, anterior o posterior- que se identifica con la responsabilidad es ciertamente moral (disposición a salir fiador de lo hecho), pero en su pura formalidad no puede proporcionar el principio afectivo para la teoría ética; ésta tiene que ver, desde el comienzo hasta el final, con la presentación, acreditación y motivación de los fines positivos orientados al *bonum humanum*.<sup>170</sup>

---

<sup>169</sup>DPV, 4, VI, 6

<sup>170</sup>DPV, 4, II, 1.

La responsabilidad surge del efecto causado por el bien en el sentimiento; pero con ella, los fines deben estar dotados de contenido; contenido que es la bondad, para la ética; la justicia, para la política. Sin estos principios afectivos, la responsabilidad sería sólo formal; pero con ellos, con la orientación de fines hacia lo moralmente bueno, o políticamente justo, la responsabilidad queda llena de contenido. Queda entonces establecido que no sólo es una responsabilidad desde el acto hecho; sino que debe haber otra que dé cuenta de la responsabilidad de lo por hacer, de lo por-venir; es decir, la responsabilidad sobre los efectos de la construcción de artefactos morales (de las instituciones).

Frente a las propuestas convencionales del concepto de responsabilidad, Jonas propone que la 'responsabilidad' no es por lo hecho (en tiempo pasado), sino por lo-hacer (en tiempo futuro); en otras palabras, no sólo se trata de una responsabilidad por *lo dado* (naturaleza y el viviente humano), sino por *lo que no está dado* (las instituciones, artefactos, etc.), pero que pueden ser hechos por el viviente humano. Soy responsable, entonces, no por la consecuencia ni por el comportamiento, sino por aquello que exige mi acción: lo exigido está en términos del poder vivir. Ya no es la responsabilidad autorreferente, sino por aquello que está fuera de mí; aquello que está dentro de un campo de poder, que queda determinado por mi acción. Esto es: mi acto está determinado por aquello que, fuera de mí, me exige ser determinado; pero, a su vez, mi capacidad de modificar aquello de lo cual debo ser responsable. Esta relación causal está comprometida afectivamente por un sentimiento que vincula a la voluntad subjetiva. Dice Jonas:

Pero la toma de partido del sentimiento tiene su primer origen no en la idea de responsabilidad en general, sino en la bondad propia y conocida de la cosa, bondad que afecta a la sensibilidad y que abochorna al puro egoísmo del poder. Lo primero es el deber-ser del objeto; lo segundo, el deber-hacer del sujeto llamado a cuidarse del objeto. Por una parte la demanda de la cosa, en la falta de garantía de su existencia, y por otra la conciencia moral del poder, en el débito de su causalidad, se conjuntan en el afirmativo sentimiento de responsabilidad del yo activo, que engloba ya siempre el ser de las cosas. Si a ello se agrega el amor, a la responsabilidad le da entonces alas la entrega de la persona, que aprende a temblar por la suerte de lo que es digno de ser y es amado.<sup>171</sup>

Se trata de la *responsabilidad orientada al futuro*, comprometida con fines y de carácter sustancial, en el sentido de ser contenido material de actos formales. Si partimos del hecho de que todo acto es referencia a otro ser, resulta conveniente hablar de una relación que siempre está ahí y siempre es codeterminante de todo tipo de relación humana, entonces podríamos establecer que la irresponsabilidad no sólo está referida a quien actúa, sino a los otros que se encuentran bajo el campo de acción de aquél. El ejercicio de poder sin ningún tipo de obligación es irresponsable. El que ejerce el poder es responsable por los otros, en distintas gradaciones y mediata o inmediatamente. Es difícil ver la relación causal entre la acción y la consecuencia; sobre todo si tomamos en cuenta que las mediaciones pueden ir desapareciendo entre cada paso, y en el largo plazo no ver más que la consecuencia cuya causa es remotamente invisible.

La ética que propone Jonas, no es una ética de iguales, de la hermandad donde cada uno de los compañeros se ayuda en condiciones de igualdad circunstancial; sino más bien,

---

<sup>171</sup>DPV, 4, II, 2.

es una ética que cobra sentido en la desigualdad. Una relación vertical, aunque sea provisional como en el caso de los hijos, cobra sentido para una ética donde se establece como premisa que existe la no-reciprocidad de los miembros; es decir, la necesidad determina a la acción responsable. El elemento de vulnerabilidad encuentra aquí su mejor lugar; porque la responsabilidad surge sólo a partir de esta asimetría. En otras palabras, se trata de la desigualdad en términos de la vulnerabilidad. Es una relación estrictamente vertical y uni-direccional: del no-vulnerable (circunstancialmente privilegiado, o no) al vulnerable.

La asimetría se expresa más lúcidamente en la relación paternal; esto es, la relación vertical entre el padre y madre por los hijos. Parte de esta convicción de que es una relación de 'responsabilidad natural' para dar por sentado de que es una institución natural. En contraposición existe una institución 'artificial' que está determinada por otros tiempos y contenidos. Su fuerza obligatoria surge del acuerdo entre las partes consensadas pero no de aquello sobre lo cual se ha deliberado. La posición de Jonas, es que la responsabilidad primero emerge del contenido no de la validez del acuerdo. Nuestro autor establece confusamente que el objeto último de la responsabilidad (la 'cosa') es la 'salvaguardia de las relaciones de fidelidad [...] sobre las que descansan la sociedad y la convivencia de los hombres', como un bien sustantivo que por sí mismo obliga a todos sus miembros. En este sentido ya podemos advertir que habla del postulado de la *Paz Perpetua* de Kant; pero al 'meter' el tema de la 'cosa', que además es 'sustancial' sobre la cual viven los miembros de una sociedad, está estableciendo que no puede ser otra cosa más que la naturaleza, de la cual vivimos, dentro de la cual estamos inmersos y con la cual estamos hechos. Una triple relación ésta que escapa a las consideraciones filosóficas del mismo Jonas, pero que son, creemos, el fundamento de sus reflexiones. Por eso habla de una responsabilidad incondicional e irrevocable: condición de posibilidad, sin la cual no sería posible la vida de los miembros de cualquier sociedad.

Pero el caso paradigmático del bien que cae bajo la acción responsable del ejercicio del poder, es el del político, que se localiza desde la cúspide de una pirámide social para adquirir una responsabilidad suprema. Hablamos del auténtico hombre político que aspira al servicio de la sociedad, y que tiene como objeto de responsabilidad lo público. El símil que hace nuestro autor es que la responsabilidad paterna actúa con responsabilidad por los hijos, y el político actúa por los otros que no son próximos. Son extremos: a los primeros se les reconocen como frutos de la procreación; a los otros, como un colectivo anónimo, independiente y con intereses divergentes. Por un lado, la responsabilidad paterna es naturalidad extrema, elemental de continuidad para la vida; y, por la otra, el extremo de la artificialidad.

[§22] Lo común de la responsabilidad paterna y la política Jonas los resume en tres categorías: 'totalidad', 'continuidad' y 'futuro'. En la *ética orientada al futuro* lo fundamental es el viviente humano, que en tanto ser vivo se encuentra precario, vulnerable y transitorio como todo lo vivo en la trama de la vida. Cada ser vivo es su propio fin; pero la ventaja del viviente humano es una relativa responsabilidad sobre todos los demás; si bien puede incorporar los fines de los otros seres a los suyos propios. La responsabilidad del viviente humano es por el viviente humano. Pero la responsabilidad que todos hemos vivido primariamente es la de haber estado bajo la responsabilidad de otros; de la que se sigue, la posible responsabilidad nuestra por otros,

ajenos o próximos en lo afectivo. Primero alguien es responsable de mí; después, yo soy responsable de alguien. Dice:

En este paradigma fundamental se hace clara de la manera más convincente la vinculación de la responsabilidad a lo vivo. Sólo lo vivo, por tanto, en su menesterosidad e inseguridad –y, por principio, todo lo vivo-, puede ser en general objeto de responsabilidad, pero no por eso tiene ya que serlo: ser un viviente es sólo la primera condición de ello en el objeto. Pero la distinción característica del hombre –el hecho de que sólo él puede tener responsabilidad- significa a la vez que tiene que tenerla también por otros iguales a él (ellos mismos posibles sujetos de responsabilidad) y que, en una u otra relación, ya la tiene siempre: la capacidad de responsabilidad es la condición suficiente de su facticidad. Tener de facto alguna responsabilidad por alguien alguna vez (lo que significa ejercerla y ni siquiera sentirla) es algo que pertenece tan indisociablemente al ser del hombre como éste es en general capaz de responsabilidad [...].<sup>172</sup>

Y esto es tan indisociable como el habla, y como el deber, en tanto sujeto capaz de causas y simultáneamente de deberes. El viviente humano es un ser moral, pero lo es sólo en la medida en que toma una elección libre sobre la responsabilidad consigo mismo y con los otros.

Nos enfrentamos ciertamente, a una esperanza ingenua que vive constantemente en la utopía de creer que estamos en el mejor de los mundos posibles; pero confundir eso con la realidad resulta peligroso en la medida que nos podría detener en la inacción o en la irresponsabilidad de pensar que elegimos para no elegir. Conviene pensar la ‘dignidad de los vivientes humanos’ como un potencial no como una realidad; de hecho no sería pesimismo creer abiertamente en que las virtudes humanas no son mayores que las perversidades.

Frente a todo eso viene siempre en primer lugar la existencia de la humanidad, independientemente de que ésta merezca tal existencia en razón de lo realizado hasta ahora y de su probable continuación: la posibilidad, intrínsecamente vinculante y siempre trascendente, eso es lo que tiene que ser mantenido abierto por la existencia. Precisamente la preservación de esa posibilidad, como responsabilidad cósmica, es lo que significa deber de existencia. Exagerando cabría decir que la posibilidad de que haya responsabilidad es la responsabilidad que antecede todo.<sup>173</sup>

La posibilidad vincula el antes y después: deja abierta la trama de la vida para reproducir la posibilidad misma en el principio de causalidad, pero también potencia el acto vigente y le imprime, formalmente, movimiento ontológico a lo viviente. Es trascendente porque está fuera de sí, llenando carencias materiales y formales que lo impulsan hacia nuevos horizontes de vida. Y más aún:

Existencia de la humanidad significa sencillamente: que vivan hombres. El siguiente mandamiento es que vivan bien. El nudo factumóntico de que haya humanidad en general se convierte en mandamiento ontológico para los que no han sido preguntado antes sobre ello: en el mandamiento de que debe seguir habiendo humanidad.<sup>174</sup>

---

<sup>172</sup>DPV, 4, III, 1.

<sup>173</sup>DPV, 4, III, 2.

<sup>174</sup>ídem.

Se trata de un mandamiento que se encuentra contenido en todos los subsecuentes siempre y cuando se haya optado previamente por la afirmación de la vida; de lo contrario, no habría esa continuidad y en este caso no tendría ningún sentido. Los mandamientos ulteriores lo expresan, o dotan de sentido, al mandamiento primero de la continuidad de la vida. Pero en tanto premisa que siempre se encuentra detrás de todos los otros, es in-fundamentable:

En su infundamentalidad propia (pues no pudo haber ningún mandamiento que ordenase inventar seres tales), el mandamiento ontológico surgido ópticamente instituye la ‘cosa en el mundo’ fundamental –no por ello, claro está, la única-, a la cual está obligada en lo sucesivo la humanidad ahora ya existente, aunque hubiera sido el ciego azar el que la hubiera hecho aparecer en el conjunto de las cosas. Es la causa primera de todas las cosas que alguna vez pueden convertirse en objeto de responsabilidad humana común.<sup>175</sup>

Jonas aclara que lo primero es el nivel óptico (material), después el ontológico (cultural); con ello quiere asegurar la consistencia con su propio texto: antes de los vivientes ya había un escenario, quizá impersonal, pero decididamente natural. Lugar del que ha surgido toda vida que conocemos. Y con el nivel ontológico, se instituye la obligación de permanecer mínimamente, como viviente, en la naturaleza.

La ‘totalidad’ aludida se refiere a las responsabilidades que abarcan todos los aspectos de los objetos; desde la existencia física hasta los intereses más abstractos y privados. Se trata de que la responsabilidad paterna primero se preocupe por la totalidad de un hijo en su existencia física, después se preocupará por la mejor existencia de él; análogamente, el Estado surge para posibilitar primero la vida humana y después para que esa existencia sea la mejor posible. Así mismo, el gobernante tiene responsabilidad por el bien público, en tanto necesidad, primero y después por el bien privado (en singular). De ahí que esté ocupado por la formación de ciudadanos que posteriormente proveerán con sus capacidades de otras posibilidades al Estado.

La ‘continuidad’ es el carácter total de la responsabilidad en la medida en que no se puede suspender el ejercicio político, como creador y salvaguarda del bien público. No puede tener interrupciones porque de ello depende la supervivencia de la vida humana. En el tiempo se da también una identidad que cada ciudadano defiende en tanto responsable de la ‘continuidad’ en la historia, aunque cada uno de ellos suponga tiempos demasiado cortos comparado con los tiempos extremadamente largos de los gobernantes responsables.

La responsabilidad por la vida es por el futuro. La *pre*-ocupación de hoy ya supone la ocupación del mañana. Todo acto de responsabilidad presente y próximo tendrá el futuro de su existencia. Pero la vida es imprevisible en todos sus aspectos, no obstante de encontrarse incluida en la responsabilidad ‘posibilitante’, en tanto debe preparar las circunstancias para mantener abiertas las opciones que se presentarán en la vida vulnerable. Pero aquello de lo que sí es posible prever el viviente humano responsable es el efecto bajo su poder; que se traduce en el ‘supremo cumplimiento’, como adjudicación de los derechos de quienes todavía no tienen existencia presente. La

---

<sup>175</sup> *ibidem*.

responsabilidad como la entiende Jonas, es la extensión moral en su aspecto ontológico de la temporalidad que somos, aquí y ahora.

La meta determinada de la educación que supone la paternidad termina cuando el niño es capaz de responsabilidad; es decir, adquiere una madurez tal que se puede independizar de los tutores; y, aún alcanzada esta meta tendrá otro final en el tiempo: su propio tiempo biológico. La madurez, entonces, como meta de la crianza es la finalidad implícita en la responsabilidad paterna. Esta misma interpretación orgánica de la vida de los sujetos, devino analogía con la historia. La escritura de la Historia cayó en la tentación de ver la linealidad temporal como una cadena de etapas humanas: infancia-madurez-vejez. Es la referencia a la ilustración de corte kantiano. La posición teórica de Jonas es muy clara en este punto: la evolución histórica no es igual a la evolución natural; si bien ésta supone, a manera de soporte material, a aquella. En otras palabras: la natural acota a la histórica pero no la determina. Cada etapa de la historia supone vivientes humanos, en cuyo dinamismo biológico singular, supone el mismo aprendizaje en la edad orgánica; pero de ninguna manera, la historia evoluciona como la corporalidad humana. La historia no está menos acabada si no sigue el mismo proceso que han seguido otras historias colectivas con logros particulares en los distintos ámbitos de la vida.

La responsabilidad es histórica, en el sentido de que está localizada en un momento particular de la historia; pero también, porque la temporalidad es constitutiva de su quehacer cotidiano. A nivel político, el gobernante ahora debe pensar en la continuidad de la política a mucho más largo plazo que antes. En este sentido, la política no cruza las etapas biológicas de la singularidad humana, sino que cambia el sentido de su visión hacia el futuro en términos de evolución histórico, no biológica, aunque ésta esté supuesta en aquella.

No existe predicción histórica, por mucho que existan los medios técnicos sofisticados o las teorías más depuradas. Debido a que los acontecimientos no suceden bajo un programa establecido de antemano, esta certeza nos indica que un gobernante tiene una 'libertad necesaria' constantemente. En otras palabras, debe dar cabida a otros gobernantes a tener esa misma libertad. Esto es, la responsabilidad política es la continuidad de que continúe la posibilidad futura de la política. En este sentido, acabar con la posibilidad de la política es aniquilar la posibilidad de la vida de los vivientes.

El signo de nuestra modernidad es el dinamismo; que a su vez constituye 'nuestro destino'; es decir, siempre debemos de contar con la 'novedad' como elemento constitutivo al que nos enfrentamos cotidianamente. La incógnita nos obliga a pensar en el alcance futuro de la responsabilidad; porque la predicción de algo, es para que no ocurra ese algo. Ser irresponsable significa apostar a la "expectativa falsa de mejora", o "la predicción de que el hombre pueda adaptarse a cualquier cosa".

En nuestro momento histórico, se habla de la recuperación ya de los mercados y de las actividades laborales normalizadas después de la catástrofe norteamericana. Parece que todo sigue porque el modelo económico sigue igual; en realidad los problemas son mayores y aun en la zona Euro se deja sentir cierta incertidumbre con respecto a la moneda. En EUA, no parecen levantar las cifras de desempleo y el hecho de que se hayan reunido los presidentes de este país y de China, habla de la posibilidad de una convivencia más cercana pero también más incómoda. En suma una falsa expectativa de

mejora, al menos si planteamos que si el modelo será el mismo, seguro habrá más problema, pero si hay un cambio de menos anarquismo capitalista, quizá podríamos avanzar como civilización común. Por otra parte, la adaptabilidad del ser humano es parte de una ideología que se ha propagado con el progreso: la tecnología hará todo por nosotros, lo mismo sustituirá los alimentos orgánicos, por los transgénicos, que podrá encontrar nuevas formas de energía que sustituyan felizmente a la economía de carbón.

### 3.3. Crítica del progreso infinito

[§23] Jonas establece una igualdad en el concepto de la técnica, la omnipotencia y el modo negativo de operar de ella. En efecto, nuestra época se encuentra sellada bajo el signo de la técnica que lo cubre todo con un velo de eficacia y progreso, pero igualmente se avanza de una manera amenazante en tanto procede negativamente sobre el viviente humano y la naturaleza. De ahí que el primer deber del comportamiento humano sea procurar su continuidad, dentro de la que se encuentra la continuidad de la naturaleza, pero como condición de posibilidad del humano. Se trata de dos deberes que mantienen su unidad en el hecho de ser indisociable la naturaleza externa al humano, tanto como la naturaleza que es el humano mismo; de tal forma que el interés (fin) del humano coincide con el de naturaleza. Para Kant, la humanidad es el último fin de la naturaleza alrededor del cual se ordenan todos los demás vivientes; de tal manera que,

si se debe encontrar en el hombre mismo lo que ha de ser favorecido como fin por medio de su enlace con la naturaleza, deberá ser ese fin, o bien de tal índole que pueda ser satisfecho por la misma naturaleza bienhechora, o será la aptitud y habilidad para toda clase de fines, para las cuales pueda la naturaleza (interior y exteriormente) ser utilizada por el hombre. El primer fin de la naturaleza sería la felicidad; el segundo, la cultura del hombre.<sup>176</sup>

Pero Jonas responde en clara alusión a Kant, que sería reduccionista el pensar el deber humano hacia sí mismo como el único porque sería una contradicción de su propia meta. Y dice:

En un punto de vista auténticamente humano la naturaleza mantiene su propia dignidad, la cual se opone al uso arbitrario de nuestro poder. Como productos surgidos de la naturaleza, debemos fidelidad al conjunto de sus creaciones con las que nos hallamos emparentados, entre las cuales la de nuestro propio ser es su más alta cumbre, que, bien entendida, tomará bajo su cuidado todo lo demás.<sup>177</sup>

Para Jonas no cabe duda de que el humano tiene mayor derecho que la naturaleza, al menos en la medida en que la posibilidad de ejercer el poder sobre el resto de los vivientes es un “derecho natural”. No debemos considerar el ‘mayor derecho’ como sinónimo de ‘dominación’. Y aún si el deber fuera absoluto, debe incluir a la naturaleza, como condición de seguir ejerciéndolo, y como posibilidad de la propia perfección humana. La preservación de la naturaleza deviene mandamiento precisamente en el momento cuando se descubre amenazada por el comportamiento negativo de la

---

<sup>176</sup> Kant, *Crítica del juicio*, § 83.

<sup>177</sup> DPV, 5, I, 1.

omnipotencia humana. La llamada “ley de la vida” hace referencia a la aparición y desaparición de los todos los vivientes, pero el comportamiento desmedido de la extracción humana sobre, o mejor: en contra, de la naturaleza ha provocado un intercambio desigual de elementos que no pudo ser advertido hasta hace relativamente poco; y no pudo ser reconocido hasta hace aún menos tiempo y con sus grandes reticencias.

Parece curioso que una forma de vida ponga en riesgo toda forma de vida; y con ella, la suya propia corre hasta el peligro de desaparecer al menos, por razones estrictamente ecológicas, poblaciones vulnerables ya han desaparecido, o han quedado dañadas, o en el mejor de los casos han permanecido extremadamente restringidas o privadas de algunos elementos fundamentales para la reproducción de la vida humana<sup>178</sup>.

Se debe quizá a la supremacía del pensamiento que, junto al poder de la civilización técnica todo queda amenazado. La actividad teórica propuesta por Aristóteles se eleva por encima de la naturaleza: la piensa pero no la toca. Pero para la praxis, particularmente moderna, el pensamiento la penetra y la somete. Sin embargo, la capacidad moral del único viviente que pone en riesgo todo, también posibilita un ajuste a los desequilibrios visibles. Dice:

La posibilidad de tal vuelco radicaba en el saber y el querer independientes del mundo que con el hombre irrumpieron en el mundo; pero su realidad, tras una lenta maduración, se hizo repentinamente presente. En este siglo [XX] se ha alcanzado el punto, durante largo tiempo preparado, en el que el peligro es evidente y crítico. El poder, unido a la razón, lleva asociada la responsabilidad. Desde siempre se ha entendido así en el ámbito infrahumano. La reciente extensión de la responsabilidad, más allá de ese ámbito, al estado de la biosfera y a la futura supervivencia de la especie humana es algo que viene sencillamente dado con la ampliación de nuestro poder sobre las cosas, que es en primer lugar poder de destrucción. El poder y el peligro hacen manifiesto un deber que, en virtud de la inexcusable solidaridad con el resto de las cosas, se extiende, también sin un consentimiento específico, desde el ser propio al ser general.<sup>179</sup>

El *deber* que plantea Jonas aparece sólo después de que el contenido se ha puesto en *riesgo*. El contenido, ciertamente *lo viviente* sobre lo cual se delibera y *lo viviente* desde lo cual se posibilita la deliberación. No es un deber a priori, es un deber que resulta de reconocer lo dado en situación de riesgo; de tal suerte que ese contenido reclama su propia conservación; demanda, por tanto, una ética de la preservación de la vida amenazada. El deber es un descubrimiento empírico, a posteriori. No es un deber de perfectibilidad humana, como en Kant, sino un deber que presupone la existencia de su sentido: la humanidad en su naturaleza. A la pregunta siempre planteada de lo que deba ser el humano, Jonas responde que antes que las determinantes históricas y particulares de su comportamiento, el viviente debe responder por su reproducción, que la propone como amenazada porque subvierte los medios con los fines. Se trata de dejar abierta la posibilidad siempre amenazada de la existencia humana. Urge la negación de lo negado; en un sí colectivo de la afirmación del viviente humano.

---

<sup>178</sup>En días recientes, Haití se vio vulnerado hasta el extremo por el terremoto; pocos días después, en Chile también tembló. Pero la diferencia entre la capacidad de recuperación y de restablecimiento es significativamente notoria.

<sup>179</sup>DPV, 5, I, 3.

Para Jonas, el llamado ‘programa baconiano’ establece que el conocimiento está al servicio del dominio humano sobre la naturaleza, a su vez relacionado con la utilidad extrema de una civilización que pone en riesgo a las otras. La misma racionalidad económica del progreso infinito ha llevado al exceso la producción y el consumo en todos los ámbitos de la vida humana, hasta la casi extinción de sus medios mínimos de supervivencia. La cuestión es clara: las metas de corto plazo van en sentido contrario a las metas que preservan y aseguran a las generaciones futuras; por otra parte, no es posible predecir las consecuencias negativas de la civilización industrial, porque se desvanecen con las consecuencias positivas que son el motor de su dinamismo.

La crisis que Jonas se planeaba en los años setenta del siglo XX, nos es muy distinta de la que nos podemos plantear ahora, cuarenta años después. La culminación de la civilización que basó su economía en el incremento de la abundancia relativa de bienes de consumo. Pero al éxito de la empresa, le seguía un mayor gasto de todos los beneficiados del sistema lo que se traducía en un incremento enorme de metabolismo entre el conjunto de las sociedades (principalmente las industriales) y el entorno natural a nivel planetario, dejando al descubierto lo que ahora se ha llamado la “brecha entre ricos y pobres”. La población juega un papel muy importante porque supone una asignación de recursos mayor cuando la población se incrementa; sin embargo, cuando es estática, sin incremento, podría haber un límite de consumo. Dice:

Suspendidas artificialmente durante tanto tiempo, las leyes homeostáticas de la ecología, que en el estado natural evitan el excesivo aumento de cualquier especie, acabarán reclamando su derecho de forma tanto más terrible cuanto más se haya forzado a su tolerancia.<sup>180</sup>

Jonas no define el poder; no da ningún concepto del poder con el que podamos partir hacia una crítica más detallada de la política ecológica que estamos buscando. Nos dice que al poder que se ejerce cotidianamente se le puede frenar con otro poder que lo contrarreste. En este sentido el ‘programa baconiano’ olvida la protección al ser humano y a la naturaleza; de tal manera, que tendríamos que ejercer otro poder para enfrentarlo eficazmente. Pero aún Bacon, y lo mismo diríamos de cualquier pensador anterior a los grandes problemas ecológicos, no podía sospechar las consecuencias del quehacer tecnológico y científico. Jonas plantea una jerarquía bien delimitada a partir de la idea de que ‘saber es poder’; esto es, el conocimiento científico determina el poder, de manera que a mayor conocimiento, mayor poder; y lo que ha pasado es que ese poder excesivo se le ha escapado de las manos al ser humano:

Tras haber pasado de un poder de primer grado –dirigido hacia una naturaleza que parecía inagotable- a otro de segundo grado, que arrebató el control al usuario, la autolimitación del dominio –antes de que se estrelle contra los límites de la naturaleza- que arrastra consigo a los dominadores se ha convertido en tarea de un poder de segundo grado. Ése sería un poder que actuaría sobre el poder del propio poder para ordenar su empleo a quien supuestamente lo posee, para convertirlo en abúlico ejecutor de sus capacidades, de tal modo que en lugar de liberar al hombre lo esclaviza.<sup>181</sup>

En efecto, se trata de una fetichización del poder; esto es, aquel que ejerce el poder ha perdido toda referencia a su utilización, en la medida en que es imparable su ejercicio

---

<sup>180</sup>DPV,5, II, 1.

<sup>181</sup>DPV,5, II, 2.

para contrarrestar los excesos. Jonas no lleva al extremo de su argumentación la reflexión sobre el poder; lo que hace es que parte de la idea baconiana y se deja llevar por la fluidez de los argumentos que son consecuencias interesantes pero que no llegan al núcleo del concepto del poder. Ciertamente, la consecución del poder deviene esclavizante cuando pierde el contenido que motivó originalmente a su ejercicio liberador. Si bien la política está en términos del concepto de poder, es necesario cruzar el argumento de lo político para des-encubrir que es lo económico el concepto que determina el carácter esclavizante de lo político. Justo en el siguiente argumento de Jonas subraya que la supuesta libertad de la economía en las sociedades occidentales industrializadas es la ‘fuente del dinamismo’ que socava a los seres humanos y a la naturaleza. Luego, la consecuencia inmediata después de haber encontrado aquella causa, es el estudio de la ética marxista, en cuanto se pronuncia por un paradigma mundial en el que establece la consecución de la empresa humana hacia el futuro. Pero tampoco se casa con esta idea porque el marxismo también es fruto de la modernidad.

[§24] Aquí Jonas, deja sentir su presencia como un intelectual más ligado a la Teoría Crítica que en ningún otro lugar. Su crítica al progreso desde el aspecto científico-tecnológico. Tanto el capitalismo, como el marxismo son dos formas muy acabadas del progresismo, según el cual, siguiendo a Bloch, el ser humano todavía no es su ideal, su utopía. En otras palabras, aquello que impulsa la consecución de los actos humanos es la idea que se establece de antemano sobre sí mismo. Para Jonas, el ideal baconiano está presupuesto en el aspecto industrial del capitalismo; mientras que el marxismo lo está en el socialismo. Ambos suponen el poder político como columna vertebral para el establecimiento de sus formas práctico-prescriptivas. Pero, dice Jonas:

sólo el programa marxista –que integra el ingenuo programa de la transformación de la sociedad y que espera de esa transformación el hombre definitivo- puede ser hoy seriamente visto como fuente de una ética que oriente la acción preponderantemente hacia el futuro e imponga desde éste sus normas al presente.<sup>182</sup>

La perspectiva de Jonas, no concede la totalidad de la confianza a un sistema político; más bien, intenta poner en el lugar adecuado a ese sistema no concreto, sino teórico, el marxismo, como el que privilegia las acciones tendientes a la superación de las formas destructivas que critica en toda su obra. Y aún más: es una ‘escatología activa’, pero advertimos que no lo es más que su antagonista, el capitalismo, aunque de otras formas y en otros términos. Pero él insiste en su centralidad en lo público que obliga por la reproducción futura de los seres humanos. Pronto se desentiende de los distintos marxismos que se vieron a lo largo del siglo XX, que pretendieron justo lo contrario de lo que habla nuestro autor: podríamos decir ‘escatologías pasivas’, que al tomar el poder con política (y a menudo con revoluciones) quitaban a la política argumentando que ya no era necesaria, cayendo en las prácticas economicistas de los satélites geopolíticos de la antigua Unión Soviética.

No obstante las diferencias entre los sistemas políticos, capitalismo y socialismo, ambos tienen el mismo origen y destino: la ‘civilización técnico-industrial’. Pero no es de fácil discernimiento la evaluación entre uno y el otro; de hecho, a veces uno ofrece más ventajas que el otro, dependiendo del contexto. Muy a pesar de lo injusto de cualquiera

---

<sup>182</sup>DPV, 5, III, 1.

de los dos sistemas, no se pueden negar, desde su perspectiva, los avances considerables que deja como consecuencia la economía esclavista, por ejemplo. Sin embargo, la búsqueda de un equilibrio social mínimo conduce a problemas de difícil resolución, sobre todo si planteamos que las injusticias son inherentes a uno u otro orden político. La pobreza para la mayoría de la población no sería un motor civilizatorio; por el contrario, la riqueza para la mayoría, no sería posible, al menos en el capitalismo pierde sentido totalmente. Tenemos como resultado que al dar por hecho la imposibilidad de abundancia material en los países que tienen una tradición de pobreza, la propuesta más asequible por las mayorías sería el llamado ‘socialismo’, tomando en cuenta que Jonas habla del socialismo real de los años setenta del siglo XX<sup>183</sup>. A la luz de esta reflexión, parece legítimo, nos dice Jonas, que se haga el esfuerzo para alcanzar sus metas. Jonas toma partido por el marxismo:

Podemos, pues, afirmar que hasta hoy el marxismo –‘progresista’ desde el comienzo, nacido bajo el signo del ‘principio de esperanza’ y no del ‘principio de temor’- no es menos fiel al ideal baconiano que el adversario capitalista con el que compete: el móvil de su realización fue dar siempre alcance al capitalismo y, finalmente, superarlo en los frutos que obtiene de la técnica. En pocas palabras, es por su origen el heredero de la revolución baconiana y, según su propia concepción, el que está llamado a llevarla a cabo de un modo mejor (esto es, más eficaz) que el capitalismo.<sup>184</sup>

De manera provisional, Jonas responde que la única forma de que el socialismo responda mejor a la revolución baconiana, es que renuncie a la utopía que le subyace: aquella de la eliminación de las clases sociales. Sabemos de antemano que el marxismo puesto así de esta manera, es un reduccionismo extremo que no se sostiene en nuestro tiempo. Sin embargo, se trata de no caer en la trampa de esta utopía, sino simplemente, habría que renunciar a la persecución de esta utopía y reemplazarla por la utopía de la reproducción de los vivientes. Jonas, deja planteado claramente que si no es el marxismo la respuesta que estamos buscando, por lo menos tampoco lo es el capitalismo como lo conocemos. Una primera y rápida evaluación nos puede ayudar.

No cabe duda que la economía del beneficio propio resulta irracional cuando se le mira desde la perspectiva de los límites de los recursos naturales. En este sentido, una economía que atienda las necesidades colectivas podría resultar mejor, como dice Jonas; pero, habría que considerar las desventajas de la burocracia de Estado, pensando en el socialismo histórico.

Se trata de evitar lo que tanto al capitalismo como al socialismo les es ajeno: la catástrofe humana y natural en términos del avance tecnológico que le subyace. Les es ajena en la medida en que ambos sistemas político-económicos han dado muestras de ser depredadores de la naturaleza y de los humanos. Pero Jonas escribe en los años setenta del siglo XX, lo que obliga a reflexionar sobre su visión bipolar de la política. En el socialismo debería haber un mayor bienestar material debido a que las

---

<sup>183</sup>Es una verdadera paradoja. Lo mismo que se dice del Perú, se podría decir de cualquier otro lugar o región de América Latina o inclusive de África o de Asia: “la economía peruana y las demás economías andinas son muy ricas en recursos naturales y, como tales, deberían estar en la delantera del desarrollo latinoamericano. Sin embargo, parecería que se les puede caracterizar como ‘mendigos sentados en un banco de oro’ (frase que se atribuye a Antonio Raimondi para el caso peruano) o como ‘un mendigo sentado en un trono de oro’ (Alcides d’Orbigny, refiriéndose a Bolivia).” VerSchuldt, J. [2005], p. 31.

<sup>184</sup>DPV, 5, III, 2.

necesidades colectivas están relativamente satisfechas; al menos si pensamos en que se trata de evitar el despilfarro de recursos naturales. Sin embargo, la verticalidad y la centralización estatal que van de la mano, hacen que los errores tengan un efecto enorme sobre los miembros de la población. Pero la “economía del beneficio” también lleva implícito algo positivo: la reducción de los costos redundante en una mayor competitividad que la vuelve más eficiente, pero Jonas no alcanza a ver que la competitividad se ha traducido en desempleos masivos a nivel mundial, como lo vemos ahora en la crisis, que a su vez se traduce en mayores problemas tanto sociales como ecológicos. El afán de lucro, para nuestro autor, actúa como un factor irracional pero que a la larga deviene racionalidad de la producción; aunque reconoce que conduce a la irracionalidad en el consumo. No obstante, notamos que se queda “corto” con la visión del capitalismo porque la producción está determinada por el consumo, de manera que no puede haber algo irracional que provoque algo racional, o estaríamos en una aparente paradoja al estilo de Hayek o Nozick, en tanto anarquistas del capitalismo. Y no es eso lo que critica Jonas, más bien parece exaltar esta visión que se va arreglando conforme se profundiza en el modelo. Acierta, creemos, en decir que parte del problema es considerar que cada quien define las “necesidades” de manera distinta. Además, la eliminación del “afán de lucro” conduce a la eliminación de las “necesidades artificiales” que son motivo de posibles derroches, no obstante de considerar que en el socialismo también puede haber estas mismas dinámicas destructoras. Pero el totalitarismo tiene sus ventajas; a saber, las buenas decisiones que pudiera tomar una dirigencia mayor informada a pesar de que las propuestas pueden ser impopulares.

La moral del socialismo puede ver una ventaja muy clara: el ascetismo de las masas, muy a pesar de que sea en contra de su voluntad. Jonas hace ver que esta misma moralidad hizo de los puritanos los primeros capitalistas; así que no debería extrañarnos que sea casi la misma promesa intrínseca la que mueve a este socialismo, que aquella que movió al capitalismo temprano. Sin embargo, la renuncia de la abundancia cuando se está acostumbrado a ésta resulta muy difícil, sólo posible en situaciones extremas como una guerra. La cuestión para Jonas, que ahora ya podemos plantear de otra manera a como él lo hizo, es si el comunismo aguantaría esa restricción del consumo mientras se encuentre en competencia (la llamada “guerra fría”) con el capitalismo. Nuestra experiencia ya en el siglo XXI es que más bien el sistema de restricción involuntaria de las masas en el socialismo real, no aguantó la embestida política, ideológica y económica del capitalismo. Sin embargo, China, Cuba y otros países han encontrado vías distintas a las previstas por la disolución de su matriz imperial: la Unión Soviética. Ahora, diríamos que el socialismo ya no tiene características de la antigua sociedades soviéticas, sino tienen matices propios: China es una de las “economías emergentes” más importantes y ambiciosas del mundo; mientras que Cuba, aún con el cambio relativo en el gobierno, son tan divergentes que difícilmente son reconocibles como deudoras de la misma matriz hace veinte años. El problema se vuelca más bien hacia la direccionalidad de las preferencias de las masas; dice Jonas:

Posiblemente sin dar un gran salto y, por así decirlo, imperceptiblemente, el comunismo puede pasar de un ascetismo al servicio de la riqueza venidera a un ascetismo al servicio de la prevención de una pobreza extrema.<sup>185</sup>

Vemos, no obstante que el ascetismo vigente tiene dos orientaciones divergentes: el ascetismo como postergación de la riqueza futura, y el ascetismo como prevención de la

---

<sup>185</sup>DPV, 5, III, 3.

siempre amenazante pobreza extrema. Aquí es importante hacer la distinción de lo ganado y de lo perdido en China, por ejemplo. Hoy en día, China se ha vuelto el mejor lugar para el establecimiento del capitalismo extremo, dadas sus condiciones de socialismo también extremo. El ascetismo de los chinos en el socialismo en el contexto de guerra fría, se convirtió en ascetismo capitalista igualmente involuntario para las masas, muy a pesar de haber hecho asequible una innumerable cantidad de bienes de consumo producidos en el mismo lugar. Así que este ascetismo se traduce sólo en cuestiones políticas formales, pero no económicas materiales. Si la riqueza futura se define en términos del capital, es cierto que ahora China capta más capitales extranjeros que ningún otro país; pero no es esa riqueza a la que hacía alusión Jonas. Se trata de una riqueza material decidida por los miembros mismos de la sociedad, no decidida por los dirigentes de un país.

Si se trata entonces de un cambio de orientación, habrá que hacerlo con cierta conciencia de la razón instrumental. La “sobriedad autoimpuesta” sería un medio poco atractivo cuando no se tiene claro el fin ni los plazos, ni si es simétrico el grado de compromiso de los miembros. Jonas menciona los posibles engaños de un sistema político que pudiera cometer en contra de sus miembros; pero es ingenuo desde nuestra perspectiva, porque confunde el marxismo con los sistemas totalitarios; y, el hecho de que no se diera cuenta del desarrollo que culminó hasta el siglo XXI de aquellos sistemas políticos, no ponderó lo que él mismo llamó “la falsa conciencia”, destinada a ser la “enorme ironía” que confundiera las orientaciones de los medios políticos a su alcance. Dice:

O sea: ¡una falsa conciencia sostenida por una conciencia correcta! No me arredra ese pensamiento. Quizás este peligroso juego del engaño de las masas (la ‘mentira doble’ de Platón) sea la única vía que a la postre pueda ofrecernos la política: dotar de eficacia al ‘principio de temor’ bajo la máscara del ‘principio de esperanza’.<sup>186</sup>

En lo que habría de confiar es en una ‘conciencia auténtica’ que asumiera de antemano las restricciones necesarias para posibilitar no sólo la supervivencia de las generaciones futuras, sino la de los contemporáneos que han quedado al margen de los privilegios. Esta posible confusión es central para Jonas: no es lo mismo el “temor” que está en relación a lo vulnerable que es necesario cuidar; que la esperanza de Bloch. Sin embargo, Jonas, nos parece, quiere decir que es mejor pensar que, una vez puesto en “riesgo” el objeto de nuestra consideración (las generaciones futuras, la naturaleza y los vivientes actuales) habría que arrojarnos a una política de austeridad con la “esperanza” de que con el sacrificio actual abriremos posibilidades de permanecer en el futuro<sup>187</sup>. Ahora más que nunca, constatamos que esto es imposible para el capitalismo como lo conocemos. Pero si una sociedad con pretensiones muy claras de igualdad, puede hacer una “justicia creíble en su intención y reconocible en la práctica”, tendrá mayor probabilidad de conservar los privilegios actuales para las generaciones futuras. Y no

---

<sup>186</sup>DPV,5, III, 3.

<sup>187</sup>Esta es justo la definición que menciona el Informe Brundtland: “[...] el desarrollo sustentable no es un estado fijo de armonía, sino más bien, un proceso de cambio en el que la explotación de recursos, la dirección de las inversiones, la orientación del desarrollo tecnológico y el cambio institucional son consistentes tanto con las necesidades del futuro como con las del presente”. Cfr. Introducción, “From One Earth to One World”; *Our Common Future: Report of the World Commission on Environment and Development*, “Sustainable Development”, punto 30. Desde luego, el término más usado para designar esta situación es el de ‘sustentabilidad’, del cual Naredo hace un recuento del concepto y su ambigüedad, ver Naredo [1996].

necesariamente sería el socialismo que estaba pensando Jonas, dada la corrupción y ostentación cínica de privilegios del producto social en este sistema por parte de sus miembros.

La totalidad de lo político desde la perspectiva del socialismo concreto (a pesar de sus gradaciones en los años setenta del siglo XX) tuvo a la igualdad y al entusiasmo de ser contraparte del capitalismo como utopías que tuvieron en su momento una tal pretensión de justicia que habrían funcionado sólo bajo la condición de tener grandes dirigentes, lo cual no fue así, dada la experiencia de la caída del mundo socialista de corte soviético. El tema se ha quedado olvidado a pesar de ser urgente una revisión de qué fue lo que no funcionó. Sospechamos que en el nivel formal la utopía del Estado centralizado no era posible. Y podríamos decir lo que ya empezamos a ver con el capitalismo en medio de la crisis financiera mundial: tampoco funciona la utopía del mercado regulador de todos los aspectos de la vida cotidiana para todos los miembros que se encuentran inmersos en él.

[§25] El tratamiento más preciso de los órdenes concretos en lo político, podría arrojar mayor lucidez sobre lo que realmente significa la polarización del mundo entre los dos bloques de la guerra fría: el socialismo y el capitalismo. No es fácil discernir cada uno de ellos, ya sea por las opciones propias o por las dificultades de su tratamiento. Desde la ética discursiva, para Apel:

[...] quisiera resumir mi caracterización del liberalismo tardío y del ‘socialismo científico’ señalando que en ambos casos una forma del *cientificismo*, es decir, de la absolutización de una determinada idea de la *racionalidad científica*, bloquea el desarrollo genuino de la *razón ética*: En el caso del liberalismo tardío –es decir, del *cientificismo-positivismo*- se trata de un bloqueo primariamente ideológico a través del prejuicio, es decir, del dogma, de que la posibilidad de la validez intersubjetiva del conocimiento y, por lo tanto, de la racionalidad, no va más allá de la posibilidad de la racionalidad científico-tecnológica valorativamente neutra y, por tanto, debe ser complementada a través de *decisiones pre-rationales* del ámbito *privado-existencial*. En el caso del llamado ‘socialismo científico’, se trata de un bloqueo ideológico e institucionalizado: en primer lugar, a través de la interpretación *objetivista-cientificista* del pensamiento básico de Marx, en mi opinión correcto, de la mediación dialéctica de teoría y praxis en el sentido de la siempre renovada construcción y continuación práctica de la historia, que debe ser realizada por todos los hombres en cooperación solidaria y con responsabilidad moral; en segundo lugar, a través de la *asunción de la responsabilidad político-moral por parte de la élite del partido*, que resulta de la interpretación objetivista-cientificista de la dialéctica<sup>188</sup>.

La cita tan larga de Apel se justifica porque el intento de fundamentar la ética desde la situación concreta de lo político, no es tarea fácil: Apel trata de fundamentarla desde la idea de la ‘ratio’ científica en términos de una ética de la responsabilidad solidaria y de alcance mundial, lo mismo que busca Jonas pero en otros términos y desde otras perspectivas. Aún más preciso y teóricamente sustentado, Hinkelammert hace una evaluación exhaustiva de las metodologías que se proponen como científicas. En su obra sobre la utopía, criticando a Popper, dice que “la imposibilidad lógica

---

<sup>188</sup>Apel [1999], p. 125-126.

popperianade la planificación resulta simplemente ideo-lógica: es una racionalización de prejuicios”. En efecto, lo que nos deja la mayor parte de las opiniones sobre los grandes bloques económico-políticos (en este caso los de la guerra fría), es un conjunto de prejuicios no del todo bien fundamentados; toda vez que el criterio último de toda ética debe ser la vida humana en comunidad. De ahí que afirme después,

[...] Popper menciona el problema del progreso infinito como vinculado con el intento de realizar un plan perfecto, mientras que en el caso del mercado no entra para nada en este análisis. Pero su análisis de la relación entre el movimiento del mercado y el equilibrio es simétrico a su análisis de la relación entre la ‘institucionalidad planificación’ y el plan equilibrado como meta ideal. La razón del por qué esta simetría es clara: él tendría que sostener no solamente la ‘imposibilidad lógica’ de la planificación sino también la ‘imposibilidad lógica’ del mercado, de lo que resultaría la ‘imposibilidad lógica’ de toda sociedad moderna, sea capitalista o socialista.<sup>189</sup>

Una evaluación más estricta sobre la comparación entre modelos político-económicos debería darse en términos de la satisfacción de necesidades y de preferencias; se trata de dos economías radicalmente diferentes en la medida en que sus principios de orientación son tan divergentes que no se reconocerían entre sí. Una economía del beneficio estaría más ligada al capitalismo, mientras que una economía de la necesidad orienta sus esfuerzos a la persecución de un socialismo como lo piensa Jonas. Los criterios son distintos pero es fundamental pensar que las dos economías que hemos estado aludiendo son eminentemente industriales:

De este modo las tentaciones externas y las internas se apoyan mutuamente para que el crecimiento industrial acelere su ritmo. Pecadora contra la Tierra es toda sociedad industrial moderna; también, por tanto, la Unión Soviética.<sup>190</sup>

En efecto, Jonas nos advierte que no hay que caer en el espejismo de que el socialismo de corte soviético es ecológicamente puro; muy por el contrario, resultó (hablemos ya en pasado) tan agresivo para la naturaleza como el capitalismo. Pero la ventaja que claramente tiene el socialismo sobre el capitalismo en este sentido, es que el primero trata de satisfacer necesidades que son el fundamento de la satisfacción de preferencias; la ecuación inversa parece no tener sentido en los modelos económicos: no se puede satisfacer primero la preferencia sin antes satisfacer una necesidad. Nuestro autor deja pendiente el concepto de necesidad para afinar la cuestión de fondo. Sin embargo, hay una clave de carácter económico en todo esto: la maximización de la producción íntimamente ligada al poder de la técnica, cuya socialización fue parte de la utopía de la salvación en el socialismo. Todo el impulso tecnológico está en la esencia misma del marxismo de corte soviético; cuestión que utilizó para hacer de este culto a la técnica, una especie de discurso ideológico que encubría la realidad de sus contradicciones: mientras una persona podía operar un reactor nuclear, ella misma podía no saber de la existencia de una aspiradora para limpiar su casa. La ausencia casi total de electrodomésticos en la vida cotidiana dentro del socialismo real fue una constante que permanece hasta nuestros días en Cuba, por ejemplo; pero que significó una contradicción frente a la carrera espacial de la que la antigua URSS fue pionera.

---

<sup>189</sup>Hinkelammert [2002], p. 31-32.

<sup>190</sup>DPV,5, IV, 1.

Toda la reflexión en la que discurre Jonas, conduce al tema de difícil discernimiento que es la “utopía”. Lo más íntimo del marxismo lo vincula a una cierta “utopía”:

Es su más noble tentación y, por eso mismo, la más peligrosa. La utopía no es, naturalmente, el contenido materialista y banal que a su ideal da el ‘materialismo’, con su explicación de la historia y su ontología simplista; no es un ideal de estómagos llenos. El materialismo se ocupa de las condiciones, no de la meta. [...]. Esto significa que [... los] que no tiene resueltas las primeras necesidades animales se encuentran retenidos en un estado premoral; pero que “después”, de hecho, “llega la moral” y plantea sus exigencias.<sup>191</sup>

Las utopías, ciertamente, son narrativas simbólicas que contienen la negación (de carácter eminentemente positivo) de las restricciones, o carencias, de las vivencias terrenales de donde parten. La utopía es que sólo en una sociedad sin clases es posible que aparezca el “hombre bueno”<sup>192</sup>, por tanto es necesario preparar las circunstancias porque el hombre es *bueno* en el fondo, no *malo* como se propone en otras teorías<sup>193</sup>. Pero además, perfecto:

El dilema moral de toda manipulación biológica-humana que vaya más allá de lo puramente negativo de la prevención de los defectos hereditarios es precisamente éste: que la posible acusación de la descendencia contra su creador ya no se encuentra a nadie que pueda responder y purgar por ella, ni ningún instrumento de indemnización. Aquí hay un campo para el crimen con total impunidad, de la que las personas actuales –que serán pasadas- están seguras frente a sus futuras víctimas. Sólo esto (nos) obliga a la más extrema y temerosa cautela en cualquier aplicación del creciente poder del arte biológico sobre los hombres. Lo único permitido aquí es la prevención de la desgracia, no la prueba de una felicidad de nuevo cuño. El objetivo es el hombre, no el superhombre.<sup>194</sup>

En realidad, se trata de la cuestión del ‘hombre perfecto’, de la perfectibilidad humana como política. En esta cita, sin embargo, hay un doble sentido dentro del contexto de este párrafo, que es necesario discernir: la utopía es una sociedad sin clases, antes de la cual es un estado “pre-moral”. En esta interpretación, el marxismo se reduciría a la política que vivieron los países socialistas. De hecho, se trata de una interpretación demasiado simplicista, donde la prehistoria es todo aquello que antecede al socialismo; mientras que la historia empieza en el socialismo concreto que se despliega a lo largo y ancho del planeta. A nuestro entender, la cita subraya la importancia metodológica de presuponer satisfechas las necesidades materiales antes que cualesquiera otras; es decir, la moral sólo es posible donde está resuelto, al menos en principio, las necesidades más elementales. El “después” es metodológico: hay una primacía de la necesidad material sobre la moral.

---

<sup>191</sup>DPV, 5, IV, 4.

<sup>192</sup>Ver el subcapítulo V, donde apela a Nietzsche para plantearse el tema del “hombre auténtico verdadero”.

<sup>193</sup> Casi toda la filosofía política en que se basa la mayor parte de los Estados modernos considera la consigna hobbesiana según la cual los humanos son sus propios depredadores. Se trata de una simplificación extrema de la naturaleza humana, pero es la base de muchas de las propuestas vigentes al día de hoy.

<sup>194</sup>En “Hagamos un hombre clónico: de la eugenesia a la tecnología genética”, en *TME*, p. 133-134. La cuestión de la perfección humana en términos tecnológicos es excelentemente tratada en Noble, [1999].

La utopía del progreso infinito queda cuestionada por los argumentos de que centran su atención en la necesidad, no en las preferencias. Para Jonas, una posible acción inmediata es proponer la restricción en el “incremento de la prosperidad”, si ello significa las comodidades a las que nos ha acostumbrado el proyecto moderno de sociedad occidental. Contra la economía del crecimiento propone una economía de la “contracción”<sup>195</sup>, porque cree que el pensamiento utópico del marxismo es un peligro.

Antes de meternos al debate sobre su crítica al marxismo, debemos plantearnos, junto a nuestro autor, algunos conceptos previos para discernir su pensamiento. Hay utopías “morales” y “materiales”. El progreso como utopía es básicamente moral, en tanto fin que conduce a su consecución, pero posibilitada por la material, no en su asequibilidad inmediata, sino en tanto condición que permita pensar aquella, a pesar de lo inasequible de su empresa. Por otro lado, la “verdad” en el pensamiento político de Jonas, tiende un vínculo con la realidad material. Nos dice que si una política es la “más efectiva”, es porque también es la “más verdadera”. En otras palabras, la política cuando es engaño y se niega a mostrar “el mal mayor”, se niega a advertir un problema serio que afecta a sus miembros, entonces esa política no es efectiva; esto es: no cumple sus fines específicos para los cuales fue creada. Esta política no satisface necesidades de ningún tipo y no será sustentable en la medida en que no puede reproducir la vida de sus miembros. De ahí que la “heurística del miedo” sea la mejor fórmula para plantear las estrategias políticas; si se planteara lo contrario, estaríamos conservando el mismo orden vigente que, como se muestra en los estudios tanto de su época como los actuales, no sería “sustentable” en el sentido de no ser posible. La mejor decisión política será aquella que tome en consideración el riesgo que corre el objeto de su deliberación. En la medida en que exista un progreso, se sabe que habrá pérdidas y ganancias (efectos positivos y negativos) de la actividad política; pero sin progreso no tiene sentido hablar de estrategias, ni principios políticos porque ninguna política se puede pronunciar por la mismidad.

A pesar de las consideraciones que Jonas llega a plantearse, no profundiza en ciertos temas: no hay una distinción entre utopía y mito; tampoco hace un vínculo atingente entre individuo y civilización; ni establece las distinciones necesarias entre el conocimiento del dúo humano-humano, como entre humano- naturaleza. Tampoco hay un estudio más pormenorizado sobre la “técnica”, “ciencia” y “tecnología”; sin embargo, sus intuiciones son sumamente sugerentes y abren caminos cada vez más pertinentes a los problemas más apremiantes de la actualidad. Pero muy a pesar de ello, conviene recordar que Jonas introduce el tema de la responsabilidad sobre las generaciones futuras en términos del debate ecológico: El *homo faber* tiene prioridad sobre el *homo sapiens*.

Quizá lo más importante de su obra a estas alturas, es la consideración de los límites en la cuestión del progreso. En efecto, dice:

Y en el estado actual de ambas empresas [la ciencia natural y la técnica] –tan indisolublemente unidas- todo apunta a un progreso indefinido de su movimiento en el futuro (probablemente incluso con una tasa de crecimiento exponencial). En cualquier caso, por su propia esencia y por la de sus objetos, la ciencia natural y la técnica se encuentran en disposición de progresar y no conocen límite. Aquí el

---

<sup>195</sup>Ver Informe Brundtland; *Op. cit.* Además, Daly propuso en su momento una economía de ‘crecimiento cero’ que fue sumamente criticada; *Cfr.* Daly [1996].

progreso es, por tanto, inequívoco e incluso potencialmente infinito; y su carácter ascendente –esto es, que lo posterior en cada caso supera a lo anterior- no es en modo alguno una mera cuestión subjetiva. La cuestión de los costes no es tan clara<sup>196</sup>.

Frente a este progreso que se despliega en términos de un saber expansivo, emerge la paradoja de ampliar el conocimiento colectivo pero al mismo tiempo, la de estrechar el conocimiento individual debido a la especialización; de tal suerte que se convierte en saber de especialistas poseedores, cada vez más, de parcialidades de una totalidad casi irreconocible. Pero si bien la superespecialización es un riesgo para el saber individual, Jonas dice que de cualquier manera es necesario tomarlo; y no sólo eso: es “absolutamente indiscutible” la exigencia de correr ese riesgo. Más allá de esta exigencia, habría que anotar junto con Jonas, que la “conquista de la naturaleza” en estricto sentido una “vocación de la humanidad” que es en último término, una “utopía de la autosuperación permanente hacia una meta sin fin”. El carácter utópico es justo esta tendencia al infinito que se acerca asintóticamente a un fin alejado en el tiempo, lo suficiente como para considerarlo tan alejado como el infinito; de ahí justo su carácter utópico.

Aún más perturbador para Jonas resulta la relación entre la moralización humana y la idea de progreso. En efecto, el progreso científico no siempre va acompañado de carga moral que pueda por un lado, difundirse; y, por otro, penetrar en las relaciones sociales como lo puede hacer a nivel singular con el especialista. Tal parece que podríamos convenir en que los efectos del progreso científico pueden ser negativos aún más que los positivos. A manera de regla:

[...] cuanto más próximo a la esfera moral se encuentra algo en la vida colectiva, tanto más improbable es que el ‘progreso’ sea su forma natural de movimiento: lo moralmente más neutro y lo medido según unos criterios totalmente ‘objetivos’, donde todo ‘más’ es un ‘mejor’, se corresponde sin lugar a dudas mucho mejor con el perfeccionamiento acumulativo. Dicho en pocas palabras: el ‘poder’ es mejor que el ‘ser’<sup>197</sup>.

La cita no es del todo muy clara. No cabe duda que hablar del ‘progreso’ ya sea científico, técnico o tecnológico, se refiere a una sucesión de etapas que siempre son mejores conforme se superan las anteriores. Pero, ¿se puede hablar de un progreso análogo en las instituciones sociales?

[§26] Tras haber identificado varios aspectos de la mejor política posible; o al menos, lo más deseable, Jonas se confronta directamente con el tema que nos concierne desde el principio de este trabajo: la utopía. Justo hace algunas distinciones básicas y toma como ejemplo el Estado, dice:

[...] es preciso distinguir entre dos conceptos completamente de Estado ‘ideal’ o Estado mejor: el que no atiende a las posibilidades de realización de lo que se concibe como lo mejor, esto es, lo más deseable en sí –según un cuadro ideal de felicidad humana- e imaginable al gusto de cada cual, y el que busca el mejor

---

<sup>196</sup>DPV, 5, VI, 3.

<sup>197</sup>DPV, 5, VI, 4.

Estado posible en las condiciones reales, atendiendo a los límites marcados por la naturaleza y la imperfección de los hombres, que no son ángeles, pero que tampoco son diablos<sup>198</sup>.

Y esto es ya adelantar mucho; por la simplicidad de las distinciones tan básicas y tan lúcidas, que no dejar lugar a las ambigüedades extremas: se trata de distinguir la idealización de un Estado, en tanto institución abstracta, inexistente; y el Estado mejor, en tanto posible, concreto y existente, el “mejor” en las “condiciones reales” quiere decir: lo más cercano en el espacio y en el tiempo de aquello que está representado como la abstracción que niega la existente; es decir, como la utopía, en tanto narrativa que no existe pero que es idealizada para buscar lo posible aquí y ahora. Pero este “Estado mejor”, el mejor de los Estados posibles, está acotado, restringido por las posibilidades humanas. En efecto, el Estado, en tanto institución en cuya constitución se encuentran las relaciones humanas, está posibilitado justo por la misma constitución de los seres humanos que a su vez son constitutivos del Estado.

En otras palabras, las mismas acotaciones y limitaciones del viviente humano, son proyectadas a una macro-institución para constituir al Estado; de tal manera, que el Estado estará constituido de las mismas posibilidades humanas de sus miembros. Al respecto de la última parte de la cita, Jonas recuerda aquella frase kantiana, según la cual, el mejor Estado sería posible aún gobernado por demonios; idea que rectifica nuestro autor poniendo en el centro del “mejor Estado posible” no la idealización del humano (ni diablo, ni ángel) sino, al ser humano y sus limitaciones estrictamente humanas<sup>199</sup>. Dentro del ámbito de lo concreto, lo concreto; dentro del ámbito de lo abstracto, lo abstracto. El “mejor Estado posible” se encuentra dentro de “condiciones reales”, acotado por la naturaleza humana. El “Estado ideal” se encuentra dentro de las condiciones irreales, acotado por las idealizaciones humanas; en suma, por la utopía humana, en tanto narrativa positiva que pretende negar toda posibilidad humana para trascenderse hacia lo supra-humano. En este sentido, Jonas apela a un “llegar a ser”, en tanto futuro idealizado, desde un “ser real posible”, en tanto actual, vigente. Esto pre-supone trascender el aquí y el ahora, para superarlo por otro mejor; vale decir que nunca se piensa en un “peor Estado futuro”. Se trata como dice Jonas de un “arte humano a gran escala”, de una “revolución” en el sentido violento del término, en el mismo sentido que le dio el marxismo inspirado en los teóricos bajo el signo de la guerra fría. Sin embargo, Jonas recoge el sentido más interesante de aquel marxismo: en los hombres “auténticos”, los novedosos hombres del advenimiento de las nuevas creaciones, esperamos, con la fe de ellos, nuestra propia fe; esperamos el contenido de su impredecible praxis política.

Las palabras mesiánicas que envuelven al marxismo utópico del que habla Jonas, se ven aparejadas con el mesianismo mismo de la religión; particularmente, centrado en la transformación del hombre y de la naturaleza, como una segunda creación. Se trata, nos dice, de una ‘escatología secularizada’ que sustituye al ‘milagro divino’; pero el tránsito

---

<sup>198</sup> *DPV*, 5, VI, 5.

<sup>199</sup> No hay que perder de vista que además Kant explica por eliminación que no se puede crear un Estado perfecto (en todo caso utópico) y por esta misma razón lo mejor es someterse a leyes que obliguen a los miembros de una comunidad a restringir sus “instintos no pacíficos” en términos de la naturaleza humana, es decir la parte biológica y fisiológica de la humanidad, como límite, para lograrlo. La cita de Kant es: “El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento), [...]. Un problema así debe tener solución. Pues no se trata del perfeccionamiento moral del hombre sino del mecanismo de la Naturaleza.” Ver, Kant, *ZeF*.

entre éste y aquél se da por medio de ‘causas naturales’ que son “condiciones externas de la vida humana que pueden ser creadas por la socialización de la producción”; de tal manera que es ahora tarea de una posible revolución crear esas condiciones para desaparecer las cosas negativas de un estado y restaurar las cosas buenas del nuevo estado. La diferencia del marxismo es que se pronuncia por el ‘contenido positivo del nuevo estado’ en términos de una fe que se fundamenta en la certeza de un mejor porvenir; es una creencia que permite imaginarse lo *absolutamente mejor* en medio de lo *absolutamente desconocido*. El carácter absoluto de las narraciones es el atributo central de la utopía. El resultado de esta fe no sería la eliminación de las cosas negativas sino la promesa de que la ‘transformación del hombre’ será un tránsito hacia ‘estados nunca antes conocidos’; dando como resultado lo inédito de la verdadera ‘historia auténtica’.

El examen de esta ‘fe’ atraviesa por varias etapas: a) En el *primer paso*, la ‘fe’ de que el hombre es producto de las circunstancias, pero a su vez: él mismo las construye; es decir, el humano es causa y consecuencia de su obrar; además, la ‘fe’ de que dichas circunstancias son positivas. b) En el *segundo paso*, la ‘fe’ de que el retorno a los aspectos ‘auténticos’ del hombre serán productos de esas circunstancias, dando la idea de una restauración en manos de los vivientes humanos, lo que implicaría una responsabilidad única; y, c) por último, en el *tercer paso*, la ‘fe’ en tanto creencia de que el ‘hombre bueno’ nunca existió y de que no ha aparecido hasta nuestros días.

La crítica del ideal utópico comienza por una crítica de carácter científico-cultural y se desplaza hacia el antropológico-filosófico. Se trata, en suma, de desenmascarar aquella utopía, el tecnologicismo, que reclama la vida de las víctimas por imponerse como la única solución de un presente que no se sostiene más en las condiciones actuales. En todo caso, sería un ‘objeto errado de la esperanza’, un ‘dios falso’. La importancia de concebir claramente el ‘objeto’ es que delinea los marcos de referencia al grado de ‘despejar’ el camino para caer en errores de este tipo. En los siguientes tres párrafos, definiremos los tres pasos que sigue Jonas para establecer posteriormente, en el cuarto, la ética de la responsabilidad.

### **3.4. El examen del ideal utópico**

[§27] En este primer paso, el núcleo central de una narración utópica es el ocio; el ocio como un estado humano circunscrito en la abundancia material y con la mayor de las facilidades para acceder a ella. Esto supone un esfuerzo humano mínimo, tendiente a la nulidad; en otras palabras, se trata de la liberación del trabajo como esclavitud de la necesidad. Tanto la abundancia disponible como la facilidad de acceso, se pueden alcanzar por medio de una ‘técnica’ que conforme avanza, las hace posible. La mediación es, por tanto, una tecnología avanzada que sustituya los procesos productivos del humano, en esfuerzos y tiempos mayores, a la reducción paulatina de éstos hasta la eliminación de todo esfuerzo, en la misma medida en que la naturaleza va cediendo a ofrecer sus frutos ya no con escasez sino en abundancia.

De los sistemas político-económicos vigentes en su momento, Jonas se inclina por el marxismo (en realidad por el socialismo de corte más mitigado) que tendría dos ventajas sobre el capitalismo en el que vivió: por una parte, que la conducción supondría mejores

orientaciones del progreso técnico; por otra parte, pero como consecuencia de lo anterior, supondría una mejor distribución social de los frutos de ese progreso.

Supongamos que nuestra confianza por la tecnología nos encaminaría hacia esta utopía, la pregunta se tornaría más difícil porque habría que responder primero a la pregunta por los límites de la naturaleza. Es decir, la cuestión no es por la capacidad humana de crear la mejor tecnología, sino por la capacidad de tolerancia de la naturaleza frente a esa tecnología. La utopía que busca Jonas se pregunta por el lugar donde se encuentran esos límites. Esto vendría a poner un freno a la fe en el progreso, independientemente de si viene del socialismo o del capitalismo. A pesar de las evidencias que ya había en su época, Jonas habla de una cierta inseguridad en los resultados científicos sobre estos límites naturales; pero ahora no tendríamos mayores dudas de las claras limitaciones a las que alude<sup>200</sup>.

El primer gran problema que menciona es el de la alimentación que aunado al de la población, resulta ser el 'lugar propio de la reconstrucción de la naturaleza'. El relativo éxito de la revolución verde fue debido al uso intensivo de los abonos artificiales, pero su fracaso ahora, más allá de las alteraciones negativas de los sistemas sociales (organizaciones campesinas, por ejemplo) fue que mostró también esos límites de la naturaleza. Evidentemente el problema no es que haya dado de comer a una buena parte de la sociedad donde se creó esa tecnología, sino que no sería capaz de alimentar a las grandes masas a las que se supone que también iba destinada; aun pensando en el estancamiento de la población en su momento (entonces: 4,200 millones; ahora: 6,000 millones) no hay evidencias de que pudiera haber mitigado el hambre en el planeta entero.

El segundo gran problema es el de las materias primas que cada vez se encuentran más alejadas de la accesibilidad humana<sup>201</sup>. Si el siglo XX se movió con el petróleo barato, ahora el petróleo caro empieza a ser un problema que ha reorientado toda la tecnología de punta. Se trata de extraer la materia prima que es esencialmente 'energía libre' para que en cuya transformación pueda ser convertida en trabajo utilizable para los seres humanos.

El tercer problema es la energía, quizá uno de los mayores al que nos enfrentamos ahora (en la primera década del siglo XXI) debido a los continuos fracasos políticos entre productores de petróleo (Venezuela, Medio Oriente, etc.) y los consumidores (EUA, Europa, etc.). Al paralelo de este desgaste, la combustión de materias fósiles ha llegado

---

<sup>200</sup>En efecto, en los años 70's del siglo XX, había ciertas dudas sobre el cambio climático, por ejemplo; sin embargo, los estudios de algunos científicos alertaron a tiempo sobre estas cuestiones. Ahora, se pueden consultar, y de hecho son referencia ineludible, los trabajos que publica el *Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático* (IPCC). Otra referencia, criticada en exceso es el bien conocido trabajo del equipo llamado 'club de Roma'; Cfr. Meadows [2004], donde expone exponen las inconsistencias de su primer trabajo y los aciertos en la actualidad. Además, el trabajo pionero de Molina, Rowland y Crutzen no debe descartarse de toda historia de la ecología, toda vez acertaron en prevenir un problema invisible y de muy largo plazo, que además involucra a toda la humanidad: el llamado 'calentamiento global'. El primero trabajo al respecto, si bien es especializado vale la pena tener en su prefacio en el que advierte el descubrimiento del adelgazamiento de la capa de ozono; cfr. Molina y Rowland [1974].

<sup>201</sup> El estudio clásico arroja como resultado que el 40% del presente producción neta primaria se usa indiscriminadamente por el ser humano en último término y aclara que el circuito económico no sería sostenible en esos términos. Cfr. Vitousek y otros. El estudio es de los años ochenta, aún con los datos disponibles entonces, se puede ver que es dramático el uso humano de los materiales terrestres.

a tal grado que el resultado es la consecuencia del efecto invernadero en todo el planeta. Dice:

De este modo, la alegre y frívola fiesta humana de unos cuantos siglos industriales habría de pagarse quizás con milenios de un mundo terrestre transformado, lo cual no sería injusto a escala cósmica, pues en estos siglos se malgastó la herencia de millones de años<sup>202</sup>.

La energía solar podría ser una solución, dada su 'limpieza' en todos los órdenes; pero su problema es que es tan poco eficiente que no podría satisfacer las necesidades de la civilización industrial. Aún en el mejor de los casos, consumidores en pequeña escala básicamente urbana-media, o campesina de la Europa septentrional, podría satisfacer un segmento de la totalidad. Es de subrayar que Dinamarca se volvió un icono de tecnología limpia porque el 20% de su consumo lo produce con energía eólica; mediante grandes aspas que son movidas por el viento marino, en su mayor parte, y que generan lo suficiente para satisfacer un sector pequeño significativamente grande de su población. Sin duda se trata de un hito no a nivel tecnológico (porque la idea parece vieja) sino a nivel de integración política; además de que no se niega la participación del libre mercado pero con la intervención de un Estado que pretende poner los medios para la consecución de la sustentabilidad deseada y concebida como utopía.

Por otra parte, la energía nuclear parecía en su momento lo más cercano al paraíso; sin embargo, la tragedia de Chernobyl (acaecida en 1986) cambió el rumbo de su utilización; aún más que la utilización como arma de guerra. Justo en febrero de 2010, días después de que Irán se autonombrara un 'Estado nuclear', el presidente de los EUA anunció el primer financiamiento para la construcción de una planta nuclear después de 40 años. El debate despertó de un sueño largo, debido más a cuestiones políticas (en particular de propaganda política de la guerra fría) que por cuestiones ecológicas. Si es, o no, lo más adecuado como solución energética, es algo que se seguirá discutiendo en estos años.

El cuarto problema es el calentamiento global, llamado por Jonas: problema térmico, y reducido a la inquebrantable ley de la entropía. En efecto, la imposibilidad de la máquina de movimiento perpetuo provoca que los diseños de las máquinas vean como imposible la eliminación del calor arrojado a la atmósfera que, a su vez, provoca el calentamiento térmico en todo el planeta. La pérdida de energía, en sus varias transformaciones, es uno de los mayores problemas en el diseño nuevo o en la adaptación de tecnologías nuevas. Una o la otra alternativa estará en términos de la eficacia al reducir al máximo las pérdidas. En realidad no se limita a esto, aunque ciertamente es tan significativo que no se podría omitir. Sin embargo, el 'calentamiento global' es un término cada vez más complejo porque se le atribuyen muchas cosas adicionales a su concepto original, pero también porque se maneja con ciertas ambigüedades por parte de la empresa privada para manejar a conveniencia cuestiones delicadas en la opinión pública.

Frente a la civilización industrial que ha puesto en marcha un estilo de vida despilfarrador y excesivamente excluyente, para Jonas el único mandamiento de la responsabilidad sería la *cautela*, a pesar de no ser particularmente un término para la inmodestia del poder político que sustenta dicha civilización. Y un primer deber

---

<sup>202</sup>DPV, 6, II, 2.

concreto sería la exhortación a plantearse metas modestas, frente a las metas desmedidas de las utopías, dado que la persecución de una meta inmodesta puede acarrear la pérdida de la vida, como el desarrollo de la física nuclear para fines bélicos, a pesar de ser necesarios los fines pacíficos. La guerra fría se definió en buena medida en términos de una posible guerra nuclear. Quizá lo único comparable desde la perspectiva tecnológica sea la genómica, particularmente la manipulación de las semillas transformadas en sus genes, porque dadas las perspectivas científicas y aún más, las de carácter social, la confrontación se ha vuelto un tema delicadísimo y de primera importancia debido a la responsabilidad que implica. Si de esto dependen las capacidades productivas de un país, en términos de sus organizaciones campesinas y lo que conlleva (su cultura entera), su confrontación es inevitable frente a las grandes empresas transnacionales que gestionan las semillas, desde la producción hasta el consumo. Los gobiernos a menudo ceden a verse imposibilitados en medio de las coyunturas gravísimas de falta de alimentos. Es un debate que tendrá que darse a todos los niveles, a pesar de que claramente los actores extremos involucrados en su producción, son los campesinos por un lado y las corporaciones por otro.

Jonas acierta en proponer un examen del ideal utópico, en sus propios términos. Habla de la ‘fe condicional’ y de la ‘fe decepcionada’, que pueden o no evaluar el contenido de la utopía. Pero no profundiza el tema, mucho menos lo lleva al extremo. Decimos que acierta porque de la misma manera que se descubren los principios de imposibilidad de las leyes físicas, también se descubren las imposibilidades humanas en la evaluación de las utopías. Es decir, los grandes problemas que señala, desde esta perspectiva, son grandes descubrimientos empíricos de las imposibilidades concretas. Tal parece, que los tecnólogos en lugar de dar cuenta de ello, los incentiva a radicalizar sus posturas sobre las posibilidades de su ámbito de trabajo. Dice:

juzgada según la calidad de vida, la deseabilidad interna de la utopía desaparece si se dan las premisas que la hacen posible –en este caso, la radical reconstrucción de la naturaleza-, y que las oportunidades de alcanzar la felicidad en ella dependen del inacabamiento en la realización de su programa. Esta contradicción interna lleva al fracaso toda su concepción, aun cuando sus premisas materiales fueran realizables<sup>203</sup>.

La ‘fe decepcionada’ parece indicar más bien, la *desesperanza* frente a la imposibilidad de desear una utopía. En otras palabras, parece que se trata de su contrario: de una *fe incondicional*, en tanto estática, inamovible; una fe que orienta hacia un único y posible fin incuestionable hacia el cual todos deben marchar. Creemos que es de la mayor importancia al tratarse de un tipo de utopía que puede orientar hacia rumbos distintos de los propuestos originalmente.

[§28] En este segundo paso, el examen del ideal utópico tiene dos aspectos: el positivo que trata el de la anticipación insinuada<sup>204</sup>; y, el negativo, que trata el carácter inédito, el

---

<sup>203</sup>DPV, 6, II, 3-2

<sup>204</sup>Schmidt señala que el concepto de utopía es ajeno a Marx porque de hecho los criticó; no obstante dice que Bloch lo recupera que la ‘situación’ y la conciencia anticipativa’ se convierten en procesos históricos. Vid Schmidt [1962], p.149-150.

‘todavía-no’ en la historia actual. En la conocida cita de Marx<sup>205</sup> sobre el *reino de la libertad*, Jonas interpreta la libertad del ‘reino de la libertad’ como aquella que se manifiesta con respecto al trabajo, o mejor dicho: a la necesidad del trabajo; ‘liberación de trabajo con fines externos’, aquellos que obligan a un trabajo necesario en tanto no placentero. Dice Marx:

De hecho, el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a las finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen<sup>206</sup>.

Se trata de una primera libertad que pone en marcha el des-en-cadenamiento de otras libertades y cuyo proceso tiene como fin la riqueza de la naturaleza humana y que solo puede darse en el ocio, no en tanto estado temporal, sino en estado permanente de ocio; siguiendo a Bloch, trata de un ‘trabajo voluntario porque procede de una necesidad propia’. Continúa Marx:

La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo; en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica<sup>207</sup>.

Marx establece que el trabajo tiene dos sentidos: como medio de vida, de mera reproducción material; y, como ‘primera necesidad’. Ambas sentidos son de difícil discernimiento; sin embargo, para Jonas esta ‘primera necesidad’ trata de un remplazo en donde el hombre en tanto trabajador da paso a la máquina para que continúe la ‘primera necesidad’ y el humano ahora con más ocio pueda seguir con otras necesidades. De ahí que el trabajo como medio de vida se haya vuelto innecesario, inservible e invendible; además de inadecuado para la dignidad humana porque no estará determinado por una finalidad externa, sino de simple satisfacción interna del mismo ser humano. Y sólo hasta después de este trabajo, dará comienzo el ‘reino de la libertad’ que anuncia. Dice Schmidt:

Mientras para Engels con la socialización de los medios de producción todo marcha perfectamente bien y se cumple el salto que permite pasar del reino de la necesidad al de la libertad, Marx, mucho más escéptico y también dialéctico,

---

<sup>205</sup> La cita que retoma Jonas no es más corta que la que exponemos aquí; es decir en su libro aparece una parte reducida que quizá no deje ver la idea completa de la misma. Creímos importante transcribirla más extensa para no perder la orientación que le subyace.

<sup>206</sup> Marx, K. [2000], p. 1044.

<sup>207</sup> *ibidem*.

percibe que el reino de la libertad no elimina simplemente al de la necesidad sino que al mismo tiempo lo conserva en sí como momento imposible de anular. El hecho de que la configuración más racional de la vida pueda en verdad limitar el tiempo de trabajo necesario para su reproducción, pero no eliminar del todo el trabajo, refleja la dualidad del materialismo marxista. Este es superable en su insuperabilidad. Marx reconcilia la libertad con la necesidad sobre la base de ésta última.<sup>208</sup>

Para entonces, la nueva necesidad de trabajo debe llenar el hueco del ‘trabajo en sí’; pero surge la paradoja de satisfacer por un lado la necesidad de trabajar y por otro, la necesidad de que el producto de ese trabajo satisfaga necesidades; sólo sería posible si consideramos la esclavitud explícita del nuevo ejército de máquinas que satisfagan ambas necesidades. Con ello, se establece una nueva jerarquía de trabajo: habría funciones humanas permanentes para supervisar a las máquinas que trabajan para la consecución de otros fines distintos al trabajo humano; de tal suerte que, para las máquinas se maximiza la división del trabajo en especialidades extremas; mientras que los humanos se convierten en ‘expertos técnicos’ con la maximización de responsabilidades y competencias para que las máquinas funcionen como lo previsto. Aún por encima de éstos, habría investigadores de fondo, los teóricos que eventualmente surtirían de conocimientos a la utopía.

Pero todo supondría tanto una mayor especialización y mayor cantidad de trabajo, lo cual iría en contra de lo que se propuso originalmente como utopía. Todavía no hemos contado con aquellos que se dedican a las Bellas Artes y con los que realizan trabajos más in-materiales, como los servicios. En ambos casos encontramos con la exclusión de los trabajos materiales, de tal suerte que nos topamos con el ocio, en tanto trabajo que sustituye a su trabajo habitual. Para Bloch, habría que llenar al ocio de contenido digno que ha desplazado al hostil trabajo de las máquinas que dedica sus esfuerzos sólo a las necesidades ‘auténticas’. Se trata del ‘ideal desiderativo del ocio activo’.

Para lograr el cometido del ocio activo, el más deseado de todos los estados posibles, Bloch habla de la condición de reconstruir al planeta. Sin embargo, para Jonas lo más importante lo encuentra en otra cita, donde Bloch anuncia una posible desaparición entre el ‘trabajo manual’ y el ‘trabajo mental’; en suma: el desvanecimiento entre ‘trabajo’ y ‘ocio’. Pero además, y para completar lo anterior, habla de una ‘afición favorita como profesión’ y de un ‘desposorio feliz con el espíritu’. Jonas hace de éstas dos últimas cuestiones una crítica que bien puede resumir su posición frente a la crítica de Marx sobre la utopía. Veamos con cuidado cuál es.

La dificultad de no caer en inconsistencias lógicas entre los trabajos físico y espiritual, estriba en la complejidad de pensar sobre la división de trabajo. Dice Jonas, que no hay una explicación sobre la manera en que la sociedad sin clases desaparecería la división social del trabajo sin que desapareciera también su producto cultural y los mecanismos de su propio funcionamiento; además de no tomar en cuenta la especialización de trabajo espiritual, sin el que no sería posible él mismo. Pero trata de tomar otra perspectiva, desde la ‘transformación tecnológica del trabajo’, según la cual:

Esto podría referirse al hecho, ya ahora visible, de que lo puramente ‘corporal’ (la fuerza de trabajo física) disminuye con la progresiva tecnificación de todos los

---

<sup>208</sup>Schmidt [1962], p. 158.

procesos de producción en los que todavía interviene el hombre, de lo cual parece deducirse que la participación cerebral aumenta proporcionalmente (la participación, ¡no la cantidad total de actividad cerebral!). Si lo corporal, así entendido, acabara por desaparecer gracias al progreso, entonces desaparecería de hecho en los procesos productivos la supuesta ‘oposición’ –dado que iría desapareciendo uno de sus polos- y de este modo, también desaparecería la diferencia genérica entre estos procesos y los géneros hasta entonces clasificados de ‘trabajo espiritual’, puesto que aquéllos se habrían convertido en éstos<sup>209</sup>.

Antes que nada observamos un juego con la relación de proporción cuantitativa entre los trabajos, de tal suerte que se reemplaza el hombre por la máquina y lo físico por lo espiritual. La tecnología cumple su cometido de sustituir las labores físicas de lo humano, pero simultáneamente surge esta participación de la racionalidad que suple la actividad física. A lo largo de un tiempo inconmensurable habría un cambio, un desplazamiento paulatino del trabajo físico por el espiritual, dejado aquel a las máquinas. Pero Jonas apunta que podría ser acertada la consistencia lógica de este parecer; sin embargo, no habría una relación con la ‘lucha de clases’, porque el problema que le subyace a todo este proceso es la ‘técnica’<sup>210</sup>.

La comparación entre el relojero y el herrero es dramática toda vez que en el primero se advierte un desgaste mínimo de calorías traducido a destreza minuciosa, habilidad visual, y fineza en el movimiento de los dedos de las manos, mientras que en el segundo casi todo es trabajo pesado y desgaste de calorías máximo. El producto de ambas labores también nos advierte de un tránsito desde un estado de mayor trabajo físico hacia un estado de mayor trabajo intelectual. Pero Jonas justo aquí encuentra el problema; se pregunta si es más ‘espiritual’ el trabajo de supervisión de la máquina que la fabricación de la máquina misma. Dice:

¡Al contrario! Es más pobre espiritualmente, y ¡lo es precisamente en la misma medida en que es más pobre físicamente! La pérdida de la diversidad (¡y el esfuerzo!) física va a acompañada de la pérdida de la actividad espiritual. Al quedar sin trabajo el cuerpo, también el espíritu se queda sin trabajo. Dentro de cada trabajo concreto nunca se ha dado esta supuesta ‘oposición’; lo que en él había y hay es más bien una relación de condicionamiento recíproco [...] no se trata en absoluto de una desaparición de la oposición por la supresión de uno de los polos (el físico), sino de su desaparición ¡por la supresión de ambos!<sup>211</sup>

Quizá Jonas logra ver que pensar los dos tipos de trabajo como separados y opuestos, trae consigo un problema de consistencia formal al discernirlos de esta manera; surge la oposición cuando se les considera como proporciones parciales de un todo que es el trabajo y mientras uno está en el máximo, el otro disminuye al mínimo. El error que marca nuestro autor es que no puede ser así; y estima como prejuicio que lo sea; se refiere al trabajo físico como algo que es necesario eliminar de la cultura. En cambio, su parecer se vuelca hacia el dipolo ‘trabajo’ y ‘no-trabajo’; obrar y no-obrar. El trabajo espiritual siempre será un trabajo real supuesto siempre como existente tanto para un trabajo estrictamente teórico, como para uno estrictamente físico. El problema es la minimización del trabajo activo, que es el trabajo ‘más libre de todas las actividades’;

---

<sup>209</sup>DPV, 6, II, 3-2.

<sup>210</sup>En Jonas, no encontramos una distinción clara entre ‘técnica’ y ‘tecnología’, lo que complica la comprensión del tema; baste por el momento pensar la ‘técnica’ como simple mediación.

<sup>211</sup>DPV, 6, II, 3-2.

pero se habrá disociado cuando la causa sea una atrofia psicofísica bajo el dominio de la técnica, porque ésta suple el trabajo activo esperado en todo ser humano. Esto es ahí porque las facultades ocultas en el ser humano, no podrán potenciarse si la técnica las desplaza. La causa, por tanto, es la 'alienación tecnológica' con una tal producción de abundancia material que desplaza otro tipo de trabajos.

Pero Jonas ahora se pregunta por el 'ocio activo' que fue visto por Bloch como el verdadero problema después de resueltos los aspectos materiales, porque plantea el problema también de los contenidos de la utopía misma. Así que se centra en el contenido humano de ese ocio porque el ser humano no debe concebirse sólo como un consumidor pasivo, en tanto disfruta de los bienes producidos por máquinas, sino como un ser en ocio activo, en continua actividad. El concepto de 'afición favorita' debiera ser tal que sustituye el trabajo con fines utilitarios por aquel cuyos fines sean causar 'alegría'. Y no es que se excluyan la alegría y la obligación (el deber) pero no es algo en que coincida a menudo. El problema es reducir el ocio a la alegría y al placer. Pero lo más valioso es considerar a la 'ocupación' como central en una sociedad utópica como la que estamos planteando. La pesca por ejemplo, puede llevarse al extremo, al aumentar como juego y terminar como una actividad útil para alimentar. Estas 'profesiones ficticias' son ocupaciones que cambian la fisonomía de la sociedad; tenderían, siguiendo a nuestro autor, a una mejora sustancial psico-socialmente. Sin embargo, Jonas objeta tres cosas a esta utopía: la pérdida de la espontaneidad en el ocio transformado en deber; la pérdida de la libertad en su control público; y, la pérdida de la realidad en su carácter ficticio. En el fondo, parece vislumbrar la imposibilidad del anarquismo como contenido de la utopía; y, en efecto, hay un sesgo claramente anarquista en la desaparición de problemas históricos en una utopía histórica.

Un rasgo fundamental de la 'afición favorita como oficio' es que no hay una dependencia con ella, en la medida en que no implica obligación alguna porque la obligación es con los otros. Pero estas actividades no implican un remplazo de la actividad necesaria, por la actividad escogida por libertad; porque ésta terminaría siendo una actividad igualmente necesaria como aquella. La espontaneidad de la actividad que se escogió libremente se va convirtiendo en una actividad sujeta a disciplinas difíciles que requieren un esfuerzo cada vez mayor. En cuanto a la pérdida de la libertad, si el Estado gestiona las actividades de ocio, tendría que llenar cualquier hueco de desocupación que quedara dentro del sistema social; y no es posible porque habría una gran probabilidad de caer en vicios como las drogas, criminalidad, etc. Pero que no pueden ser tolerados debido al peligro a la totalidad. En la esfera de lo público será una obligación tener una 'afición favorita' lo que representaría una contradicción interna, porque el 'pensionado' se reduciría a ser un mero consumidor sin actividad; para lo cual habría de dar pruebas de ocio activo con un producto. Toda esta dinámica social supondría una burocracia enorme con gestiones que eliminarían la libertad de los miembros de la sociedad y ocupándose de buscar ocupación para los demás. Finalmente, la pérdida de la realidad se refiere a la apariencia que lo cubre todo dentro de los márgenes de una ideología; ésta es la causa de la pérdida de la libertad, al suponer que una mayoría mediocre está satisfecha con el sacrificio de una minoría que aspire a una mayor creatividad en su tiempo de ocio activo.

La crítica es importante porque Jonas subraya que el error de Marx es hacer la diferenciación entre el reino de la necesidad y el de la libertad<sup>212</sup>; pero no sólo eso, sino el de suponer que cuando termina uno empieza el otro. Dice:

La libertad consiste y vive, al contrario, en continua confrontación con la necesidad; también consiste sin duda en lo que gana a ésta y que puede llenar después con contenidos propios; pero más aún, y en primer lugar, consiste en esa lucha, con todas sus fatigas y su siempre incompleto éxito. El apartamiento del reino de la necesidad despoja a la libertad de su objeto; sin éste la libertad será algo tan vano como una fuerza sin resistencia. Una libertad vacía –al igual que un poder vacío– se anula a sí misma y anula también el auténtico interés por la tarea que, pese a todo, ha emprendido<sup>213</sup>.

El ‘error fundamental’ de creer que la ‘libertad’ está más allá de la ‘necesidad’ consiste en concebirlos como separados y dándose uno después del otro en el tiempo. Para Jonas es muy claro que su crítica trata de concebirlos juntos en el tiempo; es decir, simultáneos y complementarios; porque, por ejemplo, en un desastre natural, ambos estarían dándose en toda actividad humana. Negar estos dos ‘reinos’, o verlos como separados, implicaría la ‘muerte de la dignidad’. De hecho, se invierte la fórmula porque el ‘trabajo humanamente digno’ frente a un desastre natural podría ser eminentemente físico, corporal: es verdaderamente necesario. Así, lo ‘real-necesario’ queda ligado a la ‘dignidad’ de la que habla nuestro autor. Dice:

De manera que podemos afirmar que ¡no existe ningún ‘reino de la libertad’ fuera del reino de la necesidad! Mientras que la ocupación principal del ocio haya de ser la afición favorita, la utopía no traerá la libertad y la dignidad, sino que las perderá para siempre. Y aparte ese invisible aspecto moral, también habrá la utopía de fracasar práctico-psicológicamente en cuanto sistema de ocupaciones laborales ficticias: la pseudoactividad protege de la anomia o la desesperación tan poco como la inactividad; lo cual, en bien del hombre, es casi un consuelo<sup>214</sup>.

No existe, por tanto, dicha separación; más bien: necesidad-libertad es una pareja de conceptos que van aparejados dándose continuamente en la vida cotidiana de quienes viven las utopías.

La conclusión lleva a pensar que a la ‘absoluta insuficiencia’ del problematismo le sigue la búsqueda perenne de la autenticidad ‘absolutamente diferente’. La historia humana puede continuar a pesar de no tener una imagen clara de las metas que se ha propuesto; también esto es válido para el caso de la utopía donde puede proseguir como motor de la historia pero sin tener la claridad deseable de la orientación necesaria. La historia pasada impulsa a un presente con el ‘todavía-no’ blochiano; la ética de la responsabilidad de Jonas requiere de esta crítica.

---

<sup>212</sup>Dice Schmidt: “Comparado con las leyes quiliásticas y escatológicas que imputa hoy a la teoría marxista una determinada corriente de intérpretes, el contenido de lo que se podría llamar la utopía marxista de la relación de los hombres con su propia naturaleza y con la naturaleza exterior resulta al mismo tiempo más modesto y más grandioso. Más modesto, porque toma en serio la insuperable finitud del hombre y sus posibilidad en el mundo. Más grandioso, porque en lugar de declaraciones metafísicas presenta un análisis sobrio de las condiciones en que es posible la libertad concreta. Para Marx, que coincide estrechamente con Hegel, la libertad consiste en comprender y dominar lo que es socialmente necesario.” *Vid* Schmidt [1962], p. 155-156.

<sup>213</sup>DPV, 6, II, 3-2.

<sup>214</sup>*ídem*.

[§29] A este tercer paso, Jonas le llama la ‘provisionalidad de toda la historia anterior’ porque frente a las múltiples posibilidades de cómo pensar al ser humano, se inclina por pensarlo no en un pasado ni en un futuro, tampoco en un pasado proyectado hacia un futuro, sino en un presente, un ‘presente absoluto’ que niega el blochiano ‘no-ser-todavía’. La autenticidad de ese hombre del que habla en toda su obra es aquella que se pronuncia por su ambigüedad antropológica; es decir, comete el error de colocar la sustancialidad del ser humano en el futuro, no en el presente. El ‘hombre auténtico’ siempre ha estado presente con sus ambigüedades, porque su fundamento es siempre su problematicidad dentro de sus circunstancias históricas muy concretas. El ser humano, en tanto ‘fenómeno límite’, es un extremo de la libertad de la que carece el ser animal cuya a-problematicidad no es nunca superada por él mismo. En cambio, en el ser humano hay una madurez que es heredada, contrario a los animales que son esencialmente *lo mismo*. Como ser histórico, el ser humano siempre es *Otro*; tema que Jonas no desarrolla pero cuya mención a la historicidad sugiere.

De lo único de lo que tenemos experiencia es de las cosas positivas y negativas que están hechas y que nos interrogan aquí y ahora. Pero no es una polaridad en la que se es bueno o malo; sino que es una univocidad en la que se es *bueno* y *malo*; al menos de acuerdo a la capacidad esencial humana de elegir una o la otra cosa. Para Jonas, la diferencia entre humanos sería una cierta ‘dotación biológica-anímica de esta naturaleza’ que nos hace más propensos al bien o al mal, según las circunstancias. Dice:

En lo que a la tan necesaria mejora de las condiciones se refiere, es absolutamente preciso liberar del señuelo de la utopía la exigencia de la justicia, del bien y de la razón. Esa exigencia ha de ser cumplida por ella misma, sin pesimismo ni optimismo, sino de manera realista, sin la embriaguez de expectativas desmesuradas; sin pagar, por tanto, ningún precio desmedido por ello, como es el caso de los movimientos quiliastas –‘totalitarios’ por naturaleza-, dispuestos a sacrificar a los vivos en aras del porvenir. Frente al optimismo inmisericorde se encuentra el misericordioso escepticismo<sup>215</sup>.

La cuestión de los fines se deja ver en todo su esplendor cuando menciona que no hay fines ahora, porque entonces, ¿seríamos fines de las generaciones anteriores, o somos medios de las siguientes? A todas luces es una cuestión nada fácil de resolver. Sin embargo, para Jonas el ‘fin definitivo’ no existe porque cada época tiene un fin propio:

Todo es ‘transición’ a la luz del ‘después’. Algunas cosas son ‘cumplimiento’ a la luz del ‘antes’, algunas cosas son frustración, peor nada es un mero brillo anticipado de lo auténtico, que sólo más tarde llega. Lo que en cada caso es ‘auténtico’ de forma diferente depende de su propio mostrarse<sup>216</sup>.

Toda gran creación en cada momento de la historia, ha sido fundamento de la esperanza de una trama que es interminable, porque siempre toda civilización tiene momentos de creatividad para resolver sus problemas, en el sentido de no ponerse como medio para el futuro. Esto sería una mediación que frustra la esperanza vigente en aras de un futuro imprevisible para dicha generación. Para Jonas esto es inadmisibile; pierde sentido en la medida en que sería una generación sin-sentido, o con el sentido de ser sólo para una eventual generación, pero no para sí misma. Lo importante es no negar el presente, con sus responsabilidades y obligaciones que se merecen las generaciones vigentes.

---

<sup>215</sup>DPV, 6, II, 3-3.

<sup>216</sup>DPV, 6, II, 3-3.

### 3.5. La herencia degradada

[§30] Para Jonas, hay una estrecha relación entre utopía, marxismo y tecnología<sup>217</sup>; en conjunto, éstos constituyen al progreso que tiene como punto de partida en ideal baconiano. En efecto, toda la cultura de occidente se fundamenta en este ideal y su crítica extrema es la crítica de la utopía al progreso de esta civilización. Pero esta crítica ha sido la parte negativa que se propone la ética de la responsabilidad que delinea Jonas con toda su obra. En efecto, esta crítica parte de las cosas negativas en la medida en que el avance tecnológico se ha mostrado como un progreso con más efectos negativos que positivos; además, y justo por esa misma razón, ha sido objeto de temor más que de esperanza. Por lo pronto, Jonas deja claro que el carácter de este tránsito hacia la parte positiva de la ética que se propone es el modesto deber de conservar y proteger lo que queda de esta hazaña civilizatoria.

Pero el destino no es inevitable; es decir, la parte positiva de la tarea de la crítica surge de la parte negativa, como consecuencia lógica de la trama de pensar la utopía a partir de la realidad. Pero,

El espíritu de la responsabilidad rechaza la precipitada sentencia de inevitabilidad y rechaza mucho más aún su sanción por parte de la voluntad, a causa de la creída inevitabilidad, por querer saberse por lado de la 'historia'. [...]. La crítica de la utopía es, además de la crítica de su imagen final, también la crítica de la afirmada determinación de la historia hacia esa imagen; asigna, pues, a la responsabilidad lo que le niega a la necesidad<sup>218</sup>.

En otras palabras, la confrontación entre la necesidad natural y la responsabilidad humana no van en sentido contrario, sino que ésta debe decidirse por cambiar su rumbo histórico, totalmente dejado bajo la responsabilidad de los seres que han puesto en marcha esta maquinaria de muerte, decididamente autodestructora, y que sin su intervención, la naturaleza hará en un futuro lo que deberíamos estar haciendo ya nosotros. Lo inevitable está relacionado con lo necesario; sin embargo, la historia no es inevitable en ese mismo sentido porque está bajo la responsabilidad de los seres históricos que le dan sentido, con sus posibles rupturas y continuidades. Esta orientación responde a la 'fe' que tengamos de la utopía civilizatoria, de tal forma que deviene algo totalmente real porque su materialización favorece o no su presente manifiesto en cada actividad humana. La crítica de la utopía es un intento de corrección de la intelección y de la voluntad; además, es parte de la ética de la responsabilidad, en tanto realidad que debe ser *pensada y querida*.

La heurística del temor que había anunciado Jonas en un principio no es la parte antagónica del principio de esperanza blochiano; sino más bien, se trata de proponer frente al reto de éste, un principio de la responsabilidad. La esperanza está en términos de la posibilidad de hacer algo, basada en la confianza, acotada ciertamente por la factibilidad; pero la condición para la esperanza no es tanto el temor sino la responsabilidad que conduce a la actividad con precaución, contrario al temor de quedarse inactivo. El temor tiene por objeto la responsabilidad. Se trata de un 'cuidado', en tanto deber, que deviene 'preocupación' amenazado que de no ser atendido por mí, no sé lo que le sucederá. La incerteza de la respuesta está en relación directa con la

---

<sup>217</sup>Vid. la introducción sobre las obras de Marx.

<sup>218</sup>DPV, 6, II, 2.

certeza de mi responsabilidad. Y si una ‘generación futura’ se vislumbra en el muy largo plazo, justo la heurística del miedo la descubrirá y la pondrá de manifiesto desde nuestro ‘interés moral’. Así que el temor es para la ética de la responsabilidad, el primer deber; pero para lograr la continuidad inter-generacional es necesario consensar la ‘imagen fiel’ a lo que Jonas se responde:

Una herencia degradada degradará también a los herederos. La custodia de la herencia en su exigencia de preservar la ‘imagen fiel’ o, expresado negativamente, la evitación de su degradación, es asunto de cada instante; no cejar en tal empeño es su mejor garantía de permanencia; ésta es, si no la garantía, sí la condición previa también de una futura integridad de la ‘imagen fiel’. Y tal integridad no es otra cosa que la apertura a la exigencia siempre grandiosa, y que incita a la humildad, planteada a su siempre deficiente portador. Mantenerla incólume a través de los peligros de los tiempos, más aún, frente al propio obrar del hombre, no es una meta utópica, pero tampoco es en absoluto una meta modesta de la responsabilidad por el futuro de los hombres<sup>219</sup>.

En efecto, la ‘imagen fiel’ de lo humano, si es que esto existe, no debería desvirtuar su totalidad material y supra-material, si bien el obrar humano siempre es equívoco (deficiente) debe y puede restaurar acciones cuyos efectos, previsibles o no, no hayan sido deseados antes de su aplicación. La corrección continua es aquella actividad de liberación perpetua hacia la utopía centrada en la abundancia y ocio.

[§31] El hecho de que los ‘condenados de la Tierra’ no estén en Europa, contrario a la tradición crítica europea, sino como masas empobrecidas exteriores; replantea el punto de partida y el sentido de la revolución porque por un lado se trata de una ‘revolución mundial’, ya no localizada en ciertos sectores de las sociedades, sino en países enteros fuera de los países industriales; pero por otro, su sentido es ‘extrapolítico’. Deberíamos decir *extra-industrial*, como fenómeno exterior de los países industriales. Y aún para ser más radicales, aquellos ‘condenados de la tierra’, en clara alusión a Fanon, están fuera en todos los sentidos; son excluidos pero incorporados de una manera específica y en términos del capital. No sólo son ‘extra-políticos’, ni ‘extra-industriales’, sino que resultan ser una ‘exterioridad’ al capital. Marx dirá ‘trabajo vivo’, en tanto contradictorio al capital. Dice:

Los hombres del tercer mundo ya podrían renunciar al gran crecimiento. Pero es totalmente cierto que esto hace todo nuestro discurso sospechoso de ser una conversación entre los privilegiados. Si el tema es la modestia y la renuncia, en los países occidentales industrializados tenemos un gran margen de juego; incluso un descenso considerable nos dejaría en un nivel bastante elevado. No se puede ir a los necesitados y hambrientos de esta tierra con no importa qué pretensión exagerada de que han de renunciar. Excepto con la reproducción: en este caso se pueden pedir limitaciones<sup>220</sup>. [...]Sería obsceno sermonear a los hambrientos de las partes empobrecidas del planeta sobre la protección del medio ambiente por el bien del futuro, encima, del global, claro. La necesidad desnuda del día les fuerza, precisamente a la destrucción, que más tarde conducirá a una necesidad todavía

---

<sup>219</sup>DPV, 6, III, 3.

<sup>220</sup>“Más cerca del perverso fin“ enJonas [2001], p. 44.

mayor. Sin embargo el verdadero problema son los ricos de esta Tierra, en los sibaritas, con su culpa y deber globales<sup>221</sup>.

Por muy marcadas que sean las diferencias y desigualdades dentro de los países industriales, las organizaciones de trabajadores (sindicatos, pero no únicamente) pueden negociar con la sociedad en la que están inmersos ‘de modo que el capital tiene a menudo que ceder’. Al menos esto sería una ventaja del desarrollo reformista sobre el que se asientan los países industrializados. Esta situación, por muy dramática que parezca (y ciertamente puede serlo dentro de estas regiones) resultan ser un paraíso para las víctimas externas; de ahí las abundantes y frecuentes migraciones que intentan cruzar fronteras a como dé lugar. Para Jonas este proletariado industrial interno no es un miembro apto para la transformación posible, porque más temprano que tarde estará negociando un reformismo. Dice:

Sus aliados tácticos naturales se encuentran hoy en día en otro lugar, entre los ‘condenados de la Tierra’ de otros continentes. Y con respecto a ellos no se trata, naturalmente, de provocar una precipitada pacificación mediante la mejora de su situación, sino de movilizar su indomado potencial revolucionario, en el que ha de apoyarse ahora el utopismo auténtico, tras haberse quedado sin hogar en su propia patria<sup>222</sup>.

Dentro de toda la escala social, la categoría que usa Jonas es la de ‘clase oprimida’ para referirse a la más profundamente marginal, al extremo del peor de los estados posibles dentro de las muchas figuras clasificatorias. Es ahí donde nuestro autor sitúa la supuesta ‘luchas de clases’, que de existir sería la potencia que generaría la revolución preconcebida. Pero habla también de una ‘guerra de clases’ que sería el extremo de aquella, en el supuesto de generarse entre naciones, no sólo dentro de ellas. De una u otra manera, la mundialidad que Jonas vislumbraba en los años setenta del siglo XX, ahora se hace manifiesta más que nunca, donde efectivamente la corriente dentro de los países industrializados se solidariza con la de los países marginados, internacionalizando los planteamientos prácticos de los problemas locales.

Planteado el problema con esta división tajante (entre países industrializados y su antagonista), no se podría esperar una ética amplia como la que busca nuestro autor, sino una ética centrada en lo inmediato y lo próximo; a partir de la cual sólo se podría postular una ‘sabia política de prevención constructiva’, la más acertada para Jonas. La solución de Jonas no nos parece acertada; dice:

Lo que parece estar más a nuestro alcance sería la puesta en marcha, en todos los pueblos atrasados, de una nueva revolución industrial (evitando los pecados sociales de la original) mediante el asesoramiento técnico y las inversiones exteriores, esto es, la adición de unas capacidades productivas similares a las ya existentes en los países de origen; esto significaría la extensión a toda la Tierra de un uso intensivo de la tecnología, concentrada hasta ahora en los últimos<sup>223</sup>.

La cita nos merece varios comentarios. La ‘nueva revolución industrial’ parece estarse dando en los proyectos genómicos, particularmente en las semillas genéticamente

---

<sup>221</sup>“Técnica, libertad y deber. Discurso de agradecimiento con motivo de la concesión del Premio de la Paz otorgado por el mundo editorial alemán” en Jonas [2001], p. 128-129.

<sup>222</sup>DPV, 6, I, 1.

<sup>223</sup>DPV, 6, I, 2.

modificadas, pero lejos de evitar los ‘pecados’ de las otras revoluciones, son una extensión extrema de ellas.<sup>224</sup> Por otra parte, la combinación capital-tecnología fue la fórmula clave de las políticas desarrollistas, dentro de las cuales parece encontrarse nuestro autor aún sin que él mismo se pronuncie a su favor. Las capacidades productivas nunca se regalarían, por más benevolentes que parezcan las ayudas de los países industrializados. No es lo mismo regalar un motor que todo aquello que supone su producción. Se seguirán concentrando aquellas tecnologías que posibiliten sus tasas de ganancias que son causa de su riqueza material. La nivelación que propone Jonas no sería ni voluntaria ni impuesta; de hecho, no lo ha sido en dos siglos desde la primera revolución industrial.

Hay algo que es discutible pero que Jonas pone como una aseveración: la intervención de la tecnología debe darse cuantitativamente, en la medida en que no es posible el retroceso a estados anteriores, dadas las cifras concretas de las características de las necesidades y preferencias de la población mundial. Además, el autor reclama un ‘nuevo progreso técnico’ que ya no dañe al ambiente como la tecnología vigente. Reclama, por tanto, un nuevo paradigma de progreso:

La dialéctica aquí reinante de un progreso que para solucionar los problemas ocasionados por él tiene que crear problemas nuevos –es decir, que se convierten en su propio impulso coercitivo- es un problema central de nuestra búsqueda ética de la responsabilidad orientada al futuro. Algún día la idea misma de progreso reclamará la sustitución de las metas expansionistas en la relación hombre-entorno por metas homeostáticas (lo cual proporcionará en lo sucesivo suficiente trabajo a la tecnología para lograr un desarrollo no destructivo)<sup>225</sup>.

El tecnologicismo es un paradigma que parte de la utopía de creer que la tecnología no tiene límites y que aparentemente no cumple con ciertas leyes mínimas como la de la degradación de la energía; también supone que no hay límites en la naturaleza transformada por ella<sup>226</sup>. Pero la consecución de una tecnología tal, bien merecería la violencia necesaria para imponerse, sobre todo porque su resultado sería el ‘hombre auténtico’ que reclama la humanidad hoy. Pareciera que justo estamos ante el reto de todo o nada; o en otras palabras, ante el reto de ganar la mayor ganancia o la mayor catástrofe. Para Jonas, cualquiera de estas dos alternativas daría como resultado la misma eliminación de víctimas; se trata del ‘pecado mortal ético’ en tanto la aniquilación absoluta de una parte de la humanidad misma; pero también, ‘metafísico’ en tanto se pronuncia por una humanidad futura, lejana en el tiempo, postulada como parte de lo porvenir, como generación futura que reclamaría su presencia aquí.

---

<sup>224</sup>Por otra parte, la revolución teórica será, como dice Mires, la ‘segunda crítica de la economía política’, de la que, de alguna manera, estamos hablando. *Cfr.* Mires [1990], p. 98 y ss.

<sup>225</sup>*DPV*, 6, I, 2.

<sup>226</sup>En base a un nuevo ‘contrato social’, aparecen paradigmas que tratan de expresar sus soluciones reduciendo la perspectiva de su conveniencia: ‘cientificismo’, ‘economicismo’, etc. Para muestra un ejemplo sería la propuesta de Clark y otros [2004]; ver particularmente p. 23 y ss donde describen una política científica desde los centros industriales y con universidades que centralizan todo el conocimiento que después de aplicará en los lugares que tendrán que pagar por ello.

*Comentario final.*

La única experiencia concreta que tenemos de convivencia comprometida con el futuro es la relación familiar entre adultos, o tutores, y los niños (no necesariamente hijos). Los adultos se guían bajo un principio de responsabilidad: *se hacen cargo* de la situación material (lidian con la escasez en aras de la abundancia) y formal (fomentan el acrecentamiento cultural de todos los miembros del núcleo familiar). A partir de esta experiencia, Jonas plantea la utopía de que debemos convivir plenamente aquí y ahora, con deberes y obligaciones, en términos de los seres futuros que son nuestros herederos también con deberes y obligaciones aunque el contenido de los mismos sea diferentes de acuerdo a las circunstancias propias de su época histórica.

## CONCLUSIONES

El aliento teórico de Hans Jonas nos deja algunas reflexiones; esperamos no caer en lo que él mismo llama ‘un diálogo de privilegiados’, mientras los ‘condenados de la Tierra’, como consecuencia y no como causa, devastan el medio para la subsistencia cotidiana; mientras que los sibaritas son los únicos en gozar de las riquezas terrestres. La obra de Jonas, por tanto, puede verse como una contribución a la historia de la ética; no tanto a la lectura que hace de Marx, o a las perspectivas sobre lo ecológico o ambiental que se generaron al calor de los debates norteamericanos, en las que estaba enterado, en los años de la posguerra. Hay dos ejes fundamentales en la exposición que acabamos de ofrecer; el primero, sobre el metabolismo, está vinculado a la antropología biológica que Jonas trabajó de manera marginal cuando redactaba su monumental obra sobre el *Principio de Responsabilidad*. El segundo eje, la tecnología, trata justamente la cuestión de la responsabilidad por las generaciones futuras, como ruptura de la ética de lo próximo. Nuestro autor ve en la tecnología un rasgo muy perverso de la naturaleza humana, sin advertir que su estudio sobre Marx se desvió al grado de no servirle de apoyo para dilucidar esta cuestión, por demás difícil de discernir. Como parte de la herencia de la teoría crítica, la responsabilidad la plantea en términos del poder (que no define); del poder político: cuanto más poder más responsabilidad; de ahí surge la heurística del miedo, como desencanto de su época. Hagamos un repaso de estos ejes argumentativos.

### *Sobre el metabolismo.*

Hans Jonas señala que el ‘novum’ de la filosofía es la relación humano-naturaleza; en efecto, parece, aunque en realidad no lo sea, un tema nuevo. En realidad, las llamadas ciencias naturales siempre son sociales: nunca desaparece la perspectiva humana que teoriza, practica, o produce en, sobre, desde, la naturaleza. Bajo la etiqueta de metabolismo, Jonas centra su atención en esta relación, aunque se quede muy corto. A pesar de ello, hay una cuestión que surge en su reflexión sobre el organismo: la relación entre el humano y la naturaleza exterior a él es una relación triple; de tal manera que el viviente humano es corporalidad que,

a) *es* naturaleza (se compone de elementos que pueden ser concebidos como químicos (somos moléculas de agua casi en la totalidad), como físicos (los sentidos como la óptica del ojo), biológicos (la digestión, etc.);

b) *incorpora* elementos externos no humanos *hacia* lo humano: para la respiración (moléculas básicas como oxígeno, nitrógeno, etc.) para el alimento (elementos orgánicos vivos y/o muertos);

c) vive *dentro* de la naturaleza: toda ella está adaptada a la gravedad terrestre; reconoce lo vivo externo a ella; en el medio encuentra lo que satisface sus necesidades primarias, reconoce la escasez, la hostilidad, etc.

### *Sobre la crítica a la tecnología.*

Toda la obra de Jonas puede interpretarse como una crítica a la sociedad industrial; se trata del 'programa baconiano' que incluye tanto al capitalismo como al socialismo, haciendo alusión a un tercer bloque de 'condenados de la tierra' que simplemente no le pone etiqueta, quizá evadiendo un diálogo más comprometido, lo cual hubiese enriquecido su obra significativamente. En sus comentarios habla de 'técnica' y de 'tecnología' sin distinguir una de otra; habla también de 'ciencia' y 'poder' sin detenerse en una definición mínima. La mejor aproximación al tema es cuando habla de una tríada de conceptos para pensar desde lo interior hacia lo exterior del ser humano: organismo (como elemento básico de vida), órgano (como su extensión) e instrumento (como el artefacto para la vida).

En este sentido se antoja unir los conceptos de Lotka, Margalef, etc. quienes hablaron del metabolismo endosomático y exosomático, como 'instrumentos' interiores y exteriores, respectivamente, de la vida humana; la tecnología sería parte del metabolismo externo. Por lo pronto, nos conformaremos para no caer en reduccionismo típicos al tema: la tecnología no es técnica ni es ciencia: las tres actividades están estrechamente relacionadas pero es necesaria una distinción clara de ellas para no hablar de 'tecnociencia', o de 'razón técnica'.

A nivel cuantitativo, la tecnología es un indicador de la civilización; distintas civilizaciones han creado distintas tecnologías; y, entre ellas pueden haber mejores o peores de manera que se podría establecer cuál es más 'ecológica', cuál es más amigable al medio, cuál posibilita la vida en el futuro, etc. Los grandes proyectos tecnológicos tienen como condición de posibilidad al capital; la tecnología se vuelca hacia la tasa de ganancia del capital y no hacia la satisfacción de necesidades, sino de preferencias. Como indicador civilizatorio, a menudo la tecnología sustituye a la economía o a la política; los discursos sobre la resolución de los problemas con la naturaleza, a menudo caen en el tecnologicismo: la tecnología lo puede todo. Las semillas transgénicas, como producto con alto grado de composición orgánica de capital, suponen formas de organización productivas distintas. Pero el tecnologicismo es una ideología que sostiene materialmente a la economía capitalista; Jonas aborda el tema en la misma línea que lo hizo los miembros de la teoría crítica, pero se centró al final de sus producción teórica, en la medicina.

El tema de la responsabilidad es francamente ineludible en la ética; sin embargo, desde la perspectiva, nos parece los temas se han orientada hacia otros rumbos: la cuestión de la medicina que abordó al final de su obra, quedó más relegada que los problemas que nos ha planteado la cuestión de la alimentación o la energía. Sin embargo, Jonas nos ofrece algunas herramientas que nos podrían ayudar al abordaje relativas a la crítica de la tecnología. En efecto, los temas que plantea Hans Jonas podrían ser tratados de una manera pormenorizada que nuestra exposición, pero el paso que hemos dado nos si no es suficiente, es necesario. En un futuro habremos de regresar a sus planteamientos. Evaluaremos entonces la validez de sus hipótesis. Sólo hemos indicado algunas de ellas, que en un futuro debemos de retomar con mayor profundidad y compromiso con la realidad actual.

## REFERENCIAS

- Aldunate, C. [2001], *El factor ecológico. Las mil caras del pensamiento verde*, Santiago: LOM.
- Apel, K. O. [1999] *Escritos éticos*, México: Fontamara.
- Bergson, H. [2007], *L'évolution créatrice*, París: PUF.
- Bonaldi, C. [2009], *Jonas*, Roma: Carocci.
- Brandt, R., [2001], *Immanuel Kant. Política, Derecho y Antropología*, México: UAM, Goethe Institut, DAAD, PyV.
- , "Reflexiones acerca de la prudencia en Kant", en *Isegoría*, 30 (2004), pp. 7-40.
- Burkett, P. [2004], "Marx's reproduction schemes and the environment", en *Ecological Economics*, 49, pp. 457-467.
- Clapp, J.; y, Dauvergne, P. [2005], *Paths to a Green Environment*, Massachusetts: MIT Press.
- Clark. W. C., Crutzen, P. J., Schellnhuber, H.J. [2004], "Science for Global Sustainability. Toward a New Paradigm", en Schellnhuber, H.J., Crutzen, P. J, Held, H., *Earth System Analysis for Sustainability*, Massachusetts: MIT Press.
- Daly, H. [1990], "Toward some Operational Principles of Sustainable Development", en *Ecological Economics*, 2, pp. 1-6.
- [1996], *Beyond Growth. The Economics of Sustainable Development*, Boston: Beacon Press.
- Dussel, E. [1990], *El ultimo Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México: Siglo XXI.
- [2007], *Materiales para una política de la liberación*, México: PyV.
- Ellacuría, I. [1990], *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador: UCA, 2007.
- Gómez-Heras, J. M. G. (coord.) [2002], *Ética en la frontera. Medio Ambiente. Ciencia y técnica. Economía y empresa. Información y democracia*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Heidegger, H., [1977], *The Question concerning Technology and Others Essays*, Nueva York: Harper&Row.
- Hinkelammert, F.; Mora, H., [2001], *Coordinación social del trabajo, Mercado y reproducción de la vida humana*, DEI, San José.
- Höffe, O. [1986], *Immanuel Kant*, Barcelona: Herder.

Jacorzynsky, W. [1998], “Los desafíos de las éticas ambientales”, en *Anámnesis*, 15, 165-194.

Jonas, H., [1995], [DPV]*El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona.

----- [1997], [TME]*Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona: Paidós.

----- [1998], [PUMV]*Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona: Herder.

----- [2000], [DPL]*El principio Vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid: Trotta.

----- [2001],*Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*; Madrid: Catarata.

Laplace, P. S., [1795], *Ensayo filosófico de las probabilidades*, Madrid: Alianza., 1985

Leff, E. [1986], *Ecología y Capital*, México: Siglo XXI, 2001.

Marcuse, H. [1964], *One-Dimensional man*, Beacon: Boston.

Margalef, R. [1993], *Teoría de los sistemas ecológicos*, Barcelona: PUB.

Marx, K. [1851], *Cuaderno tecnológico-histórico (Extractos de la lectura B56, Londres 1851)*, Puebla: BUAP, 1984.

Marx, K. [1864],*Capital y Tecnología. Manuscritos de 1861-1863*, México: Terra Nova, 1980.

Marx, K. [2000], *El Capital*, T.III, Vol. 8; 9ª. edición en español, México: Siglo XXI.

Maturana, H.; y Varela, F. [1994], *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Santiago de Chile: Lumen.

Meadows, D., y otros [2004],*Limits to growth: the 30 year-update*, Chelsea Green: Vermont.

Mires, F. [1990], *El discurso de la naturaleza*, San José: DEI.

Molina, M., Rowland, F. S., “Stratospheric sink for chlorofluoromethanes: Chlorine atom-catalysed destruction of ozone”, en *Nature*, Vol. 249, No. 5460, pp. 810-812, June 28, 1974.

Muguerza, J., Rodríguez Aramayo, R. (Ed.), [1989], *Kant después de Kant*, Madrid: Tecnos.

Naredo, J. M. [1996], “Sobre el origen, el uso y el contenido del término sostenible”, en *La Construcción de la ciudad sostenible*, MOPTMA: Madrid.

Noble, D. [1999],*The Religion of Technology*, Penguin Book, Nueva York.

O'Connor, J. [1998], *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico*, México: Siglo XXI, 2001.

Reichmann, J. [2005], *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*, Madrid: Catarata.

Rootes, Ch. (ed.) [1999], *Environmental movements. Local, National and Global*, Londres: Frank Cass.

Santos, B. S. [2000], *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.

Schmidt, A. [1976], *El concepto de naturaleza en Marx*, México: Siglo XXI.

Schuldt, J. [2005], *¿Somos pobres porque somos ricos? Recursos naturales, tecnología y globalización*, Lima: FECP.

Rodríguez Aramayo, Muguerza, Roldán (Ed.), [1996], *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración*, Madrid: Tecnos.

--, [2001], *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid: EDAF.

Varela, F. [2000], *El fenómeno de la vida*, Santiago de Chile: Dolmen.

Vitousek, P.; Ehrlich, P. R., Ehrlich, A. H., Matson, P., "Human Appropriation of the products of Photosynthesis", en *BioScience*, Vol. 36, No. 6, June 1986.

**EL PROYECTO FILOSÓFICO DE HANS JONAS**

**ENRIQUE TÉLLEZ FABIANI**

**Maestría en Humanidades  
Línea Filosofía Política  
UAM-I**



---

**Dr. Enrique Domingo Dussel Ambrosini  
Profesor Emérito, UAM-I  
Director de Tesis**