



HANS JONAS Y LA CONSERVACIÓN BIOLÓGICA DE LAS ESPECIES

Una ética para evitar la extinción humana

Autor: Juan Manuel Pérez Asseff, SJ

Director: Prof. Dr. D. Francisco Javier de la Torre Díaz

Madrid

Junio de 2014



CÁTEDRA DE BIOÉTICA

HANS JONAS Y LA CONSERVACIÓN BIOLÓGICA DE LAS ESPECIES

Una ética para evitar la extinción humana

Por

Juan Manuel Pérez Asseff, SJ

Visto Bueno del Director

Prof. Dr. D. Francisco Javier de la Torre Díaz

Fdo.

Madrid – Junio de 2014

SUMARIO

SUMARIO	IV
INTRODUCCIÓN	1
1. CONTEXTO ACTUAL: VIDA Y OBRA DE HANS JONAS	7
2. HANS JONAS Y EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD	26
3. LA HEURÍSTICA DEL TEMOR Y EL AMOR PARA LA CONSERVACIÓN	51
CONCLUSIÓN	71
BIBLIOGRAFÍA	77
ÍNDICE GENERAL	79

*Porque el hombre y la bestia tienen la misma suerte:
muere el uno como la otra;
y ambos tienen el mismo aliento de vida.
En nada aventaja el hombre a la bestia,
pues todo es vanidad.*

(Eclesiastés 3, 19)

INTRODUCCIÓN

Tal vez no todos estemos de acuerdo en que este sea el mejor de los mundos posibles, pero es innegable que al menos es un mundo donde la vida humana es posible. Creemos que la conservación de las especies, y de las condiciones naturales que posibilitan su vida en este planeta, se relaciona con un esfuerzo en mayor o en menor grado consciente por mantener un orden natural adecuado para la vida del hombre. En este sentido, nos parece que toda justificación ética de la conservación de las especies debe ser en principio humanista.

Lo anterior porque quienes reflexionamos y elaboramos argumentos razonables que sirven para fundamentar actitudes y comportamientos frente a la naturaleza y a otros seres vivos, somos los seres humanos. En esto reconocemos que la ética presupone una carga antrópica o sí se quiere antropocéntrica. En otras palabras, el antropocentrismo de la ética parece ser ineludible. Sin embargo, el antropocentrismo de carácter fuerte o como lo llama Hans Jonas, reduccionista, aquel que lo valora todo en función del bienestar humano debe matizarse. De esta forma admitimos que es posible hablar de “la necesidad de superar el antropocentrismo clásico”. Pero no conviene confundir dicha superación con la renuncia de un humanismo ético ambiental que incluyera la conservación biológica dentro de nuestro horizonte de preocupación moral.

En este orden ideas, la pretensión de justificar la conservación de las especies por ellas mismas resultaría muy complicado. Esto porque aun si consideramos que todas las especies tienen un valor inherente y, por lo tanto, que la desaparición de una especie puede ser entendida como una pérdida, no podemos olvidar el hecho de que la extinción biológica es también un proceso natural.

El orden natural no es fijo, es dinámico. La biodiversidad cambia en el espacio y en el tiempo. La conservación biológica de alguna manera interfiere con esta dinámica natural al intentar mantener cierto *statu quo*. En este sentido, si queremos ser honestos, tal vez la conservación biológica de las especies sólo se justifica en cuanto que con ella deseamos mantener las condiciones bióticas y abióticas dentro de las cuales la vida humana es posible. La conservación de las especies podría corresponder a una estrategia que busca evitar la extinción de nuestra propia especie.

Ante todo es importante reconocer que somos una especie contingente. Nuestra existencia no es necesaria para que tanto el Universo como la vida en él prosigan. Podemos extinguirnos como les ha ocurrido a tantas especies. Desde una perspectiva cósmica incluso es razonable pensar que la extinción de la especie humana resultaría irrelevante, tal como sugiere el poeta persa Omar Kayyam en el siguiente poema,

Seguirá mucho tiempo el mundo sin nosotros,
no quedará ninguna señal de que existimos;
si no existíamos antes y todo estaba en orden,
después no existiremos y seguirá igual todo.¹

No obstante, no deja de ser también cierto que la extinción de nuestra propia especie se nos presenta como una preocupación especial. Nuestra extinción es una posibilidad que nos incumbe directamente. Esta preocupación es independiente de si sus causas llegasen a ser naturales o antrópicas. Sin embargo, mientras que en el primer escenario no tendríamos mucho para decir con respecto al juicio moral; en el segundo, aunque las causas de la extinción humana sólo sean parcialmente antrópicas, nos adelantaremos a afirmar que este sería un hecho, además de lamentable, vergonzoso.

¹ O. KAYYAM, *Robaiyyat*, 103. La forma de citación para este trabajo será: referencia a autor, obra y página a pie de página. Editorial, lugar de publicación y año en la bibliografía al final.

Es cierto, la extinción es un fenómeno natural. Muchas especies se han extinguido antes, se siguen extinguiendo en el presente, y posiblemente también se extinguirán después de la extinción humana. ¿Por qué razón entonces debemos preocuparnos por conservar todas las especies, incluso aquellas que no representan una utilidad directa para el ser humano? Esta es la pregunta que motiva las reflexiones de este trabajo. Con él intentaremos realizar una fundamentación ética de la conservación biológica de las especies tomando como base el pensamiento del filósofo alemán Hans Jonas (1903-1993).

Con el desarrollo de *El Principio de Responsabilidad*², Jonas propuso una ética de talante conservador para nuestra civilización tecnológica. Creemos que su perspectiva particular profundamente humanista puede brindarnos elementos para fundamentar una ética de la conservación de las especies caracterizada tanto por el reconocimiento del valor de todas las especies –el respeto por la vida–, como por su intención preventiva de evitar la extinción humana –la heurística del temor.

Analizaremos cómo nuestra actitud hacia las especies y el trato hacia ellas dependen del valor o del estatus moral que les reconozcamos. Con respecto a la valoración ética de las especies en la tradición occidental, esta ha oscilado entre paradigmas que no reconocen que las especies tienen mucho valor en ellas mismas salvo las racionales (antropocentrismo)³, hasta paradigmas que sugieren que todos los seres vivos tienen un valor inherente equiparable al de los seres humanos (biocentrismo)⁴.

² Ver. H. JONAS, *El Principio de Responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995.

³ El antropocentrismo es el punto de vista que considera que los seres humanos son centrales y los más importantes en el orden de las cosas. Sin embargo, el antropocentrismo puede ser radical y negar el valor de otras especies; o moderado, cuando reconoce su valor pero de forma jerárquica privilegiando a nuestra especie. Cfr. G. H. STEINER, *Anthropocentrism and its discontents: The moral status of animals in the history of western philosophy*, 1.

⁴ De hecho el biocentrismo, si se toma seriamente su etimología, implicaría reconocer que todos los seres vivos, tienen el mismo valor. Así incluso las plantas deberían ser tratadas con la misma reverencia que se exige para los humanos.

Se desea con este trabajo respaldar un paradigma intermedio entre el antropocentrismo y el biocentrismo que nos permita, por un lado, mantener una estimación alta de todos los seres vivos, y por el otro, nos posibilite justificar la conservación biológica de las especies desde la pretensión humanista de conservar nuestra propia especie. Tal posición intermedia reconoce en la particularidad de las capacidades humanas no sólo la razón de reservar una valoración especial para nuestra especie, sino que también señala nuestra responsabilidad ética de cuidar e intentar evitar el sufrimiento de otras especies en la medida de lo posible. A esta posición intermedia, podemos denominarla, junto con Javier Gafo: eco-antropocentrismo.

Para Javier Gafo, el dualismo hombre-naturaleza que se ha mantenido desde un paradigma antropocéntrico es hoy insostenible. Es urgente proponer una solución integradora que supere dicho dualismo. Sin embargo, junto con Gafo, opinamos que la solución no es el biocentrismo o el ecocentrismo. Estos paradigmas proponen que el ser humano es uno más dentro de la biosfera como veremos afirma el biólogo evolutivo Stephen Jay Gould. La solución integradora corresponderá más bien al eco-antropocentrismo: un paradigma simultáneamente humanista y ecológico, sensible a la peculiaridad humana y al conjunto de la naturaleza con profundas actitudes de respeto hacia la realidad no humana.⁵ Este es el paradigma que yace tras la propuesta ética de Hans Jonas: *El Principio de Responsabilidad*.

Con respecto a la estructura del texto, este consta de tres capítulos. En el primer capítulo: CONTEXTO ACTUAL: VIDA Y OBRA DE HANS JONAS, clarificaremos algunos conceptos esenciales para esta reflexión como son: conservación, especie, biodiversidad y extinción. Luego presentaremos una breve descripción actual sobre el panorama global de la biodiversidad y de la extinción. Posteriormente, haremos referencia a la interpretación evolutiva de Stephen J. Gould para explicar en qué consiste la contingencia evolutiva y la humana. Y,

⁵ Cfr. J. GAFO, *Debate ético sobre los alimentos transgénicos*, 135.

por último presentaremos la vida y obra del autor que aquí estudiamos: Hans Jonas.

En el segundo capítulo: HANS JONAS Y EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD, introduciremos El Principio de Responsabilidad y analizaremos sus implicaciones para la conservación de las especies desde la perspectiva del respeto hacia todas las manifestaciones de vida.

Finalmente, en el tercer capítulo: LA HEURÍSTICA DEL TEMOR Y EL AMOR PARA LA CONSERVACIÓN, señalaremos algunas líneas de reflexión interesantes marcadas por el autor que podemos relacionar con la conservación biológica como son: la heurística del temor y la apocalíptica ambiental. Por último, introduciremos el sentimiento de responsabilidad como una formulación del amor para la conservación biológica de las especies que es un complemento para la ética de la responsabilidad de Jonas.

1. EL CONTEXTO ACTUAL: VIDA Y OBRA DE HANS JONAS

*Hubo una gota de agua, se acabó uniéndose al mar;
hubo un poco de tierra y se igualó a la tierra;
tu llegar y partir de este mundo, ¿qué son?:
apareció una mosca y desapareció.
(Omar Kayyam)*

1.1. *Aclaración de términos y contexto actual*

Debido al uso polisémico de las palabras es conveniente precisar ahora el sentido de algunos términos que serán utilizados profusamente durante este trabajo. Entre ellos destacan los de conservación, especie, biodiversidad y extinción.

Con respecto a la conservación biológica, diremos que en el diccionario de biología de la Universidad de Puebla encontramos que se define al conservacionismo como la “utilización, administración y *protección de los recursos*, con el objeto de evitar su degradación de manera que no se encuentren agotados para las generaciones actuales y futuras.”¹ Al consultar el diccionario de ecológico de Fausto Sarmiento, encontramos que la conservación biológica se puede definir como el conjunto de “Actividades que tienden a conservar la materia viviente, incluyendo el contenido genético, las poblaciones y las comunidades.”²

Al contrastar ambas definiciones podemos observar cómo la palabra conservación puede tener varias acepciones. La conservación se puede referir tanto a la protección de los recursos naturales, de los hábitats, como a la protección de las especies. En este trabajo utilizaremos el concepto de conservación sobre todo en el sentido de la última definición: la conservación biológica, y en particular, con relación a la conservación de las especies,

¹ JENARO R. REYES MATAMORO (ED.), *Diccionario de Biología*, 41.

² F. O. SARMIENTO, *Diccionario de ecología: Paisajes, conservación y desarrollo sustentable para Latinoamérica*, 226.

aunque reconocemos que la conservación biológica (biótica) y la ambiental (abiótica) están estrechamente relacionadas.

La conservación de las especies requiere a su vez la clarificación del concepto de especie. La especie, junto con el gen, la célula, los individuos y la población local, son las unidades más importantes en biología. Entre ellas, la unidad más importante en evolución es la especie. Por eso es muy importante saber a qué nos referimos cuando usamos este término.³

El concepto más ampliamente aceptado de especie lo propuso el biólogo alemán Ernst Mayr (1904-2005). Para Mayr las especies biológicas son entidades evolutivas que corresponden a grupos o poblaciones naturales de individuos que pueden entrecruzarse, y que están aislados reproductivamente de otras poblaciones por barreras que pueden ser de carácter geográfico, pero que, sobre todo, son biológicas. En otras palabras, las especies son comunidades de individuos que se reproducen exitosamente y que están aisladas reproductivamente de otros grupos. Observamos entonces cómo el aislamiento reproductivo se constituye en el criterio fundamental que delimita y define las especies biológicas.⁴

Con respecto al concepto de biodiversidad, Matamoro lo define como “La totalidad de genes, de especies y de ecosistemas de cualquier área en el planeta.”⁵ Nosotros nos referiremos particularmente en este trabajo a la biodiversidad específica, es decir, a aquella biodiversidad entendida como diversidad sistemática consistente en la pluralidad de las especies. En otras palabras, utilizaremos la palabra biodiversidad en referencia al conjunto de especies que existen en un contexto espacial o temporal determinado: el planeta Tierra en la actualidad.

Dos factores evolutivos que ocasionan cambios en la biodiversidad son la especiación y la extinción. A través de la evolución surgen nuevas especies. La especiación significa en principio un aumento de la biodiversidad específica.

³ Cfr. E. MAYR, *What makes biology unique?: considerations on the autonomy of a scientific discipline*, 171-173.

⁴ Cfr. E. MAYR,, *What makes biology unique?: considerations on the autonomy of a scientific discipline*, 177.

⁵ JENARO R. REYES MATAMORO (ED.), *Diccionario de Biología*, 145.

La extinción, en contraste se refiere a la desaparición de todos los miembros de una especie, es decir, a la desaparición de las especies.

La palabra extinción fue utilizada por primera vez en el sentido de la desaparición de grupos animales por el naturalista francés Georges Cuvier en 1796. Cuvier colaboró en el desarrollo de la paleontología. Reconstruyó los esqueletos fósiles de muchos animales desaparecidos que lo llevaron a concebir la historia geológica como una historia puntuada por catástrofes. En su opinión, dichas catástrofes habrían producido la extinción de las especies hasta entonces existentes y su sustitución por otras. Cuvier, al creer en el fijismo, esto es que las especies permanecen sin cambios desde la creación, explicaba dicha sustitución como el repoblamiento por parte de las especies que habían sobrevivido las catástrofes.

La idea de la extinción fue inicialmente rechazada por los defensores de la doctrina de la cadena de los seres o *scala naturae*. Para ellos Dios no permitiría la desaparición de ningún "eslabón" en la gradualidad que asciende desde los minerales hasta las realidades divinas. La idea de la extinción sólo comenzó a ser ampliamente aceptada hasta el siglo XIX, gracias en parte a que durante los viajes de exploración paulatinamente se comprobó que no había evidencia de supervivencia de las especies fósiles.

Las especies usualmente se extinguen cuando no son capaces de sobrevivir en condiciones ambientales cambiantes o cuando no pueden hacer frente a otros competidores. También pueden extinguirse, como veremos adelante, por situaciones o contingencias históricas inusuales como lo es, por ejemplo, la caída de un meteorito. La extinción es un fenómeno histórico y natural que ha venido sucediendo desde el inicio de la vida. Es más, se calcula que aproximadamente el 99.9% de todas las especies que alguna vez existieron están actualmente extintas.

La tasa de extinción: el número total de especies que se extinguen en relación con el tiempo también puede variar. Hay ritmos normales-naturales de extinción y ritmos acelerados de extinción. Los paleontólogos caracterizan las extinciones masivas como periodos cuando la Tierra pierde más de tres-cuartos

de sus especies en un intervalo de tiempo geológico relativamente corto.⁶ Se estima que desde que la vida surgió en la Tierra se han presentado cinco extinciones masivas:

1. Hace 444 millones de años: *la extinción masiva del Ordovícico-Silúrico*. Su causa probable fue un período glaciario.
2. Hace 375 millones de años: *La extinción masiva del Devónico-Carbonífero*. 70% de las especies desaparecieron.
3. Hace 251 millones de años. *La extinción masiva del Pérmico-Triásico*, cerca de 95% de las especies marinas se extinguieron.
4. Hace 210 millones de años: *la extinción masiva del Triásico-Jurásico*. se extinguieron varios grupos de arcosaurios. La causa fue probablemente volcánica.
5. Hace 65 millones de años: *la extinción masiva del Cretácico-Terciario*. Desaparecieron cerca del 75% de todas las especies, incluyendo los dinosaurios. La causa más probable, la caída de un meteorito en la actual península de Yucatán, México.⁷

Sobre la situación actual diremos que, además de las cinco extinciones masivas del pasado, algunos biólogos, dado su conocimiento de la pérdida de especies durante los últimos siglos y milenios, sugieren que actualmente estamos a las puertas de la sexta extinción masiva: *La extinción masiva del Holoceno*. Los resultados de varios paleontólogos confirman que la tasa actual de extinción es más alta de la que se considera normal en el registro fósil. Por lo tanto, insisten en la necesidad de implementar medidas efectivas de conservación.⁸

La causa del incremento en la tasa de extinción actual se relaciona con las actividades humanas. Según la WWF (Fondo Mundial para la Naturaleza), una de las organizaciones de conservación de la naturaleza más importantes del mundo, la sexta extinción es la primera provocada por la acción del hombre. Acciones como: “la fragmentación y destrucción del hábitat, la sobreexplotación de recursos y la muerte directa (intencionada o no), la introducción de especies invasoras, el comercio de especies y el cambio climático.”⁹

⁶ Cfr. A. D. BARNOSKY, et al. *Has the Earth's sixth mass extinction already arrived?*, 51.

⁷ Cfr. G. KELLER., *Impacts, volcanism and mass extinction: random coincidence or cause and effect?*, 727.

⁸ Cfr. A. D. BARNOSKY, ET AL. *Has the Earth's sixth mass extinction already arrived?*, 51.

⁹ Cfr. World Wildlife Fund (WWF), http://www.wwf.es/que_hacemos/especies/ (Consultado el 29 de abril de 2014).

Así, para concluir, el panorama actual que presenta la WWF sobre la biodiversidad planetaria resulta bastante desolador,

Si bien todavía no existe unanimidad entre los expertos sobre cuántas especies pueden existir en la tierra (se habla de entre 5 y 30 millones aunque algunos autores hablan de hasta cien millones) al menos 1,4 millones poseen una denominación específica. Aunque cada año se descubren nuevas especies particularmente en las zonas más remotas del planeta, lo cierto es que la velocidad a la que desaparecen es mucho mayor.¹⁰ [...] Se calcula que la tasa de extinción actual es hasta 1.000 veces superior a la natural, algo que se traduce en una cantidad de entre 18.000 y 55.000 especies que desaparecen de la faz de la tierra cada año.¹¹

Sin embargo, cuestionamos que la desaparición de las especies ocasionada por el ser humano plantee en sí misma un problema, es decir, sin tener en cuenta sus consecuencias para nuestra especie. Por una parte, la reducción de la biodiversidad global puede ser considerada como una pérdida de oportunidad para los seres humanos. Con cada especie extinta, por decir algo, los humanos perdemos la posibilidad potencial de un nuevo fármaco o alimento. Pero también debemos reconocer que la extinción planificada de una especie puede significar la eliminación de un peligro potencial proveniente de ciertas especies problemáticas como pueden ser los virus mortales y algunas especies vectores de enfermedades, por poner algunos ejemplos.

Por lo tanto, para realizar un juicio moral sobre la extinción de las especies debemos tener especialmente presentes las implicaciones que van más allá de la simple disminución aritmética de la biodiversidad y que se relacionan con la posible utilidad de la conservación de las especies para el hombre. Queremos señalar que la cuestión que yace de fondo es saber si la extinción de las especies producida por los seres humanos, al ser una alteración significativa del orden natural, podría ocasionar a mediano o largo plazo nuestra propia extinción. No obstante, creemos que este tipo de razonamiento antropocéntrico, no nos lleva a desconocer que para la conservación biológica debemos reconocer que las especies no humanas también tienen valor.

¹⁰Cfr. World Wildlife Fund (WWF), http://www.wwf.es/que_hacemos/especies/ (Consultado el 29 de abril de 2014).

¹¹ Cfr. *World Wildlife Fund*, http://www.wwf.es/que_hacemos/especies/publicaciones/?15981/10-Metas-para-Mejorar-la-Biodiversidad (Consultado el 29 de abril de 2014).

1.2. *La evolución y la contingencia humana*

¿Tienen valor todas las especies? ¿Si lo tienen, cuál es su valor? ¿Tienen todos los seres vivos el mismo valor o puede establecerse una jerarquía entre ellos? ¿Según cuáles criterios se puede establecer dicha jerarquía? ¿Es el valor de las otras especies y el de los seres humanos equiparable en algún sentido? ¿En qué sentido difiere? ¿Realmente la vida humana es “infinitamente” más valiosa que la vida animal o vegetal tal y cómo se ha mantenido habitualmente en occidente?¹²

Comenzamos por recordar que las preguntas sobre el valor de las cosas y de los seres vivos se estudian en el área de la ética denominada axiología. La axiología contemporánea coincide en afirmar que existe una jerarquía entre los valores. Esto porque no todos los valores tienen la misma fuerza orientadora para la acción moral ni pertenecen al mismo rango.¹³ En este sentido, una cosa es reconocer que todas las especies tienen valor y otra, afirmar que todas las especies tienen el mismo valor, como formula el biocentrismo del biólogo evolutivo Stephen Jay Gould (1941-2002).

En el occidente cristiano durante muchos siglos se mantuvo de forma incuestionada una valoración jerárquica de todos los seres, en la cual se reservaba un lugar especial para el hombre ubicado en un orden intermedio entre los animales y los ángeles. Con la publicación en 1859 del libro escrito por Charles Darwin (1809-1882) *El Origen de las Especies*, se dio inicio a un nuevo tipo de comprensión del lugar del hombre en el cosmos que cuestionó la separación radical que comúnmente se aceptaba entre los seres humanos y las otras especies.

Las palabras del escritor colombiano William Ospina expresan muy bien el núcleo de esta revolución del pensamiento en relación con el libro

¹² Cfr. M. A. SÁNCHEZ,., *El debate ético actual sobre la relación del hombre con los animales*, en Lacadena, J. R. (Ed.), *Los derechos de los animales*, 115.

¹³ Cfr. M. A. SÁNCHEZ, *El debate ético actual sobre la relación del hombre con los animales*, en Lacadena, J. R. (Ed.), *Los derechos de los animales*, 115.

de Kafka, *La Metamorfosis*:

Y de repente la ciencia vino a decirnos que éramos organismos tan hijos de la tierra como cualquier otro, que compartíamos con las salamandras y con los cerdos nuestros órganos, nuestras funciones vitales, nuestros sentidos; [...] Esa noticia de la humildad de nuestros orígenes está en realidad llena de poesía, pero tuvo que ser inicialmente incómoda, y no estamos seguros de que la humanidad la haya asumido de un modo pleno. [...]

Cuando ni siquiera Darwin pareció asumir la perplejidad agobiante de su propio descubrimiento, se diría que sólo Kafka entendió la magnitud de lo que nos había ocurrido. La humanidad se acostó un día siendo el centro del universo, la imagen de la divinidad, el arquetipo de los seres, y al despertar en la mañana, tras un sueño intranquilo, se encontró en su cama convertida en un monstruoso insecto.¹⁴

A partir de 1859, la teoría evolutiva se constituyó en un criterio fundamental para valorar tanto la situación del hombre en el mundo como la de otras especies. Sin embargo, parece que las implicaciones totales de la revolución darwiniana, a diferencia de la copernicana, no han sido comprendidas en toda su amplitud. Esto porque, como pareció sugerir Kafka, aceptar la teoría evolutiva implica aceptar cierto descentramiento de nuestra especie. En relación con esto el biólogo evolutivo Stephen Jay Gould, afirma:

“la relación entre el hombre y la ciencia es paradójica porque ésta ha implicado el destronamiento progresivo de lo que ha sido para él el centro. La física y la astronomía, el de la tierra; y la biología, el del hombre desde un simulacro de Dios a un simio desnudo que camina erecto.”¹⁵

Podemos observar entonces cómo la teoría evolutiva cuestiona el antropocentrismo. Ésta sugiere, en primer lugar, que el hombre hace parte del reino animal y en segundo lugar, formula que existimos, no gracias a una “creación especial”, sino gracias al mismo proceso que ha modelado a todas las otras especies. Un proceso entendido por algunos autores como no teleológico¹⁶, constituido en parte por variaciones genéticas aleatorias que

¹⁴ W. OSPINA, *La Humildad de Nuestros Orígenes*, <http://www.elespectador.com/columna129627-humildad-de-nuestros-origenes>. (Consultado el 24 de septiembre de 2012).

¹⁵ S. J. GOULD, *La Vida Maravillosa: Burgess Shale y la naturaleza de la historia*. Barcelona: Crítica, 1999, 40.

¹⁶ Ver: E. MAYR, *What makes biology unique?: considerations on the autonomy of a scientific discipline*. Cambridge, Cambridge University Press: 2004, 62. Más adelante veremos cómo Hans Jonas cree, a diferencia de científicos como Mayr y Gould, que hay una teleología cósmica-natural.

pueden eventualmente, por selección natural, producir alguna ventaja adaptativa para un individuo aumentando sus probabilidades de supervivencia y reproducción. Esto, considerando la variable del tiempo geológico y el aislamiento geográfico, posibilita el surgimiento de nuevas especies: la especiación.

Stephen J. Gould insiste en que cuando reflexionamos sobre la teoría evolutiva debemos ser muy cautos para no incurrir en comprensiones erróneas. Gould se refiere al mito del progreso evolutivo que se difundió en parte gracias a interpretaciones evolutivas como la del darwinismo social de Herbert Spencer. Para Gould el progreso evolutivo es una comprensión inadecuada de la evolución. En el marco de comprensión evolutiva que ofrece Gould, las adaptaciones no representan *progreso* entendido en términos absolutos, es decir, en función de la supuesta superioridad de unas especies sobre otras sin ningún referente espacio-temporal, sino que tales adaptaciones sólo representan ventajas circunstanciales.

Precisamente, esta comprensión particular de la evolución sugerida por Gould es ilustrada con maestría en su libro *La Vida Maravillosa: Burgess Shale y la naturaleza de la historia*. En él se expone cómo la teoría evolutiva debe describir la naturaleza de la historia y no imponerle a ella precomprensiones que no se deducen directamente de la historia evolutiva observada en el registro fósil y que más bien corresponden a simples expectativas humanas. Entre estas expectativas, el autor piensa que la del progreso inherente al proceso evolutivo es una de las más extendidas.

En el primer capítulo del libro, hábilmente titulado: *La iconografía de una expectativa*,¹⁷ Gould muestra cómo es realmente difícil desligar la idea de progreso del concepto de evolución. En parte, esto se debe a que las falsas iconografías evolutivas -piénsese en las variadas ilustraciones del ascenso lineal desde el mono hasta el hombre moderno- han ocasionado la sinonimia de estas categorías en el imaginario de la gente.¹⁸ Ilustraciones lineales y escalonadas han distorsionado el hecho de que “la vida es un arbusto que se

¹⁷ Las ilustraciones del libro son realmente esclarecedoras sobre el punto que vamos a explicar, ver GOULD, “La iconografía de una expectativa” En S. J. GOULD, *La Vida Maravillosa*, 17ss.

¹⁸ *Ibid.*, 26.

ramifica copiosamente y que es continuamente podado (...) por la extinción, no una escala de progreso predecible.”¹⁹ Igualar evolución a progreso es una “ecuación vulgar” según Gould,²⁰ porque “la evolución para los profesionales, es la adaptación a ambientes cambiantes, no progreso.”²¹

En este sentido, Gould no considera que las especies que han evolucionado recientemente sean mejores que las anteriores. Para él no existe un progreso lineal desde el inicio de la vida según el cual pueda proponerse una jerarquización valorativa entre las especies que sirva para justificar “la superioridad” de unas especies sobre otras. Esto mucho menos cuando tal superioridad se establece por proximidad relativa al arquetipo humano, lo cual obviamente se relaciona con una expectativa de tipo antropocéntrico.

Gould desafía la actitud tradicional de la creencia en el progreso evolutivo fundado en este caso²² en el descubrimiento de *Burgess Shale*, una localidad con registros fósiles del periodo cámbrico descubierta en la Columbia Británica en 1909.²³

No pretendemos ahora realizar una explicación exhaustiva de cómo Gould dedujo sus afirmaciones desde los estudios paleontológicos de *Burgess Shale*. Para ello sugerimos leer el libro. Basta con decir que *Burgess Shale* produjo una nueva comprensión de la vida que no se ajustaba con el relato convencional de un aumento constante de excelencia, complejidad y diversidad de las especies, un relato determinista y progresista, sino, con una narración de múltiples extinciones causadas muchas de ellas por eventos fortuitos, en las cuales las ventajas adaptativas locales de las especies no jugarían ningún papel relevante para su supervivencia.²⁴

Lo importante es entender que la interpretación de la teoría evolutiva que realiza Gould sitúa a todas las especies vivientes en el mismo plano. Todas son

¹⁹ Ibid., 31.

²⁰ Ibid, 30.

²¹ Ibid., 28.

²² Gould explica con otros ejemplos la inexistencia del progreso evolutivo en otros libros, como por ejemplo con *El Pulgar del Panda*, en los se reitera su estrategia favorita de ilustrar principios generales mediante pormenores muy bien escogidos.

²³ Ibid, 9.

²⁴ Ibid., 20.

supervivientes y por lo tanto igualmente exitosas, cada una en su medio particular. El criterio que utiliza Gould para valorar a las especies es la supervivencia. La jerarquía, la escala de los seres, según Gould, sólo pretendería colmar una expectativa de supuesta centralidad humana que no se ajusta con las evidencias del registro fósil. Para Gould, al igual que para muchos animalistas y ecologistas en la actualidad, somos una especie más entre tantas aunque relativamente una mucho más reciente. No somos entonces la corona de la evolución.

Con respecto a los gráficos evolutivos, Gould nos recuerda que debemos situar a los organismos más antiguos y a los más recientes en el tiempo geológico. Sin embargo, para él es un error interpretar el eje cronológico del pasado hasta el presente como el paso de simple a complejo, o de primitivo a avanzado. En palabras de Gould, “la localización en el tiempo se combina con el juicio sobre el valor”²⁵ y esto un error. Hay que decir además que *Homo sapiens* ni siquiera es la última especie. Nuevas especies surgieron después. Más aún, la novedad en biología nunca ha sido un criterio del éxito evolutivo, sino que más bien sí lo ha sido la permanencia en el tiempo.

La expectativa de una direccionalidad hominizadora en evolución, como la que propuso el Padre jesuita Teilhard de Chardin, sólo se explicaría para Gould por la persistencia del imaginario evolutivo lineal que para él es totalmente ilusorio. Así, Gould piensa que no existe ninguna tendencia evolutiva hacia un fin particular que garantice ya sea el surgimiento o la supervivencia de determinadas especies. Tampoco la del hombre. Prueba de esto es la existencia evidente de alternativas evolutivas no humanas, otras especies supervivientes o extintas que desmienten una teleología evolutiva de carácter antropocéntrico.²⁶

²⁵ GOULD, *La Vida Maravillosa*, 37.

²⁶ El principio antrópico, en su versión fuerte, puede servir para explicar la persistencia de creer que el hombre es el pináculo de la evolución ya que, tanto la cosmogénesis como la evolución biológica parecen haber confabulado para su aparición. Sin embargo, la versión débil dice que: “el universo tiene aquellas propiedades que encontramos en él no porque no podría darse otro universo, sino porque no existiríamos en otro universo esencialmente diferente” (Cfr. N. URSUA, *Cerebro y Conocimiento*, 109-110). Es decir, nuestra misma existencia fija las propiedades del universo en un marco bastante estrecho pero no por ello dirigido intencionalmente hacia el hombre. En este sentido, no habría una teleología cósmica.

Con respecto a la contingencia de las especies, siguiendo con Gould, *Burgess Shale* ha confrontado nuestra visión tradicional acerca del progreso y la predictibilidad de la historia evolutiva con el desafío de la contingencia, un concepto del ámbito histórico que la ciencia ha tratado poco y ante el cual se siente incómoda.²⁷

La contingencia evolutiva se refiere al hecho de que todas las especies, sin importar las ventajas evolutivas que en un espacio y momento dado puedan tener, han sido y son susceptibles de extinguirse y de surgir no sólo por selección natural, sino también por contingencias históricas. Así, la contingencia es inherente al proceso evolutivo. Sin embargo, ella no nos lleva, de negar el falso determinismo, a afirmar que todo en evolución se debe al azar. La contingencia supera esa dicotomía.²⁸

Para entender mejor la contingencia evolutiva pensemos que si fuera posible devolver el tiempo o, utilizando la famosa metáfora magnetofónica de Gould,²⁹ si devolviéramos la cinta de la vida, la posibilidad de que volviera a surgir la especie humana sería tan reducida que es casi inexistente. Somos el resultado de un proceso histórico con mil accidentes afortunados. Con minúsculas alteraciones la evolución podría haber producido historias totalmente diferentes, pero igualmente posibles, en las cuales el hombre, al igual que otras especies, simplemente no existiría.³⁰

En otras palabras, La evolución humana ha sido sumamente improbable dada la naturaleza contingente del proceso. Pero improbabilidad no es imposibilidad. Prueba de ello es que existimos aunque ninguna tendencia inherente o teleológica de la evolución lo haya garantizado con anterioridad.

Así entonces, vemos cómo Gould se fundamenta en dos criterios estrechamente relacionados para la valoración de las especies: el de la supervivencia y el de la contingencia evolutiva. Con ellos quiere señalar que todas las especies actuales compartimos la improbabilidad de nuestra emergencia pasada y la posibilidad de la extinción futura. Todas compartimos

²⁷ Ver GOULD, *La Vida Maravillosa*, 10.

²⁸ *Ibid.*, 47.

²⁹ *Ibid.*, 10.

³⁰ GOULD, *La Vida Maravillosa*, 11.

también el maravilloso hecho de que existimos. Ser conscientes de esto debería llevarnos a estimar a cada especie de forma especial y, al menos en un sentido evolutivo, equiparable con la nuestra.

En este orden de ideas, Gould realiza la siguiente afirmación que representa un desafío directo al antropocentrismo,

“En el mundo de Darwin, todas las especies contemporáneas tienen un cierto derecho a un status igual. ¿Por qué razón, entonces, elegimos generalmente construir una ordenación de mérito implícito por supuesta complejidad, o cercanía relativa al hombre?”³¹

De Gould podemos quedarnos con dos lecciones importantes. La primera, que la especie humana es una especie contingente. Esto es, que puede extinguirse. Nuestra emergencia en la historia evolutiva había sido siempre improbable, al menos hasta nuestro surgimiento, y nuestra extinción en cambio siempre será una posibilidad. Segundo, que todas las especies vivientes como la nuestra tienen valor porque existen. Un valor relativo no absoluto, pues todas son contingentes. La evolución nos enseña que no podemos despreciar otras especies siempre que queramos valorar al ser humano y vice versa. La contingencia de las especies significa que la existencia de cada especie es un fenómeno único e irrepetible en la historia de la vida, y por tanto, tienen valor.

El paradigma que representa Gould es el de un biocentrismo fuerte. Esto porque el criterio para valorar a las especies recae para este autor en el hecho de que sobreviven. La vida, se constituye así en el criterio fundamental de su valoración. Vimos que esto no siempre ha sido así. El rango de las especies valoradas por los humanos se ha ido expandiendo con el tiempo en relación con los diferentes criterios que se han propuesto para valorarlas.

Aunque reconocemos el valor del desafío biocéntrico realizado por Gould con su afirmación de que todas las especies tienen derecho a un estatus igual; sin embargo, nos preocupa que desaparezca la posibilidad de mantener una jerarquía axiológica entre las especies. ¿Cómo podemos justificar éticamente entonces cualquier uso que hagamos de ellas, en especial si este implica su

³¹ Ibid., 38.

sacrificio? Es más, ¿Cómo justificamos que el valor de la vida de un ser humano es superior a la de un individuo de cualquier otra especie?

Pensamos, a diferencia de Gould, que no es conveniente negar cierta preminencia axiológica del ser humano en relación con las otras especies, en especial si consideramos que somos necesariamente los humanos quienes reflexionamos éticamente. En este sentido, parece ineludible que la ética sea al menos formalmente antropocéntrica. Nos parece más adecuado, por tanto, la formulación de una ética humanista que reconoce el valor de todas las especies tanto por ellas mismas como en relación con su “utilidad” para la subsistencia humana. Esto es: la formulación de un paradigma eco-antropocéntrico.

Para concluir, con Diego Gracia opinamos que la relación del hombre actual con la naturaleza ya no puede ser la misma que la de la época anterior dominada por el antropocentrismo fuerte o exclusivista

Precisamente en este sentido afirmamos que la ética de Hans Jonas para la civilización tecnológica actual adquiere una gran relevancia en el contexto presente de crisis ecológica. Jonas propone un nuevo modo ontológico de relación entre el ser humano y la naturaleza que, a diferencia de Kant, aplica, no sólo a los animales, sino a la naturaleza en su conjunto la condición ontológica de “fin en sí mismo”.³²

Creemos que la ética de Jonas con su idea de que la naturaleza es “un fin en sí mismo”, y la orientación hacia el futuro de su principio de responsabilidad transgeneracional; en la actualidad resulta ser una base ética imprescindible para fundamentar la conservación biológica de las especies desde un paradigma eco-antropocéntrico. Por lo tanto, realizaremos en el siguiente capítulo una descripción analítica de su filosofía explicitando la repercusión que ella tiene para la conservación biológica que será relevante y pertinente para nuestro contexto de crisis ecológica, pero antes intentemos responder a la pregunta de quién es Hans Jonas y por qué es importante la contribución de su obra para la reflexión ética ambiental.

³² Cfr. D. GRACIA, *Los animales en la tradición occidental*, en LACADENA, J. R. (Ed.), *Los derechos de los animales*, 148-149.

1.3. *Vida y obra de Hans Jonas (1903-1993)*

Hans Jonas nació en el seno de una familia judía el 10 de mayo de 1903 en Mönchengladbach Alemania, y murió en Nueva York el 5 de febrero de 1993 con 89 años de edad. Este filósofo alemán ha sido principalmente conocido por su obra *El principio de la responsabilidad* que sirve como texto base para esta investigación. *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* fue publicado en alemán en 1979, y en inglés en 1984.

Durante su bachillerato Jonas demostró un gran interés por el estudio de los profetas de Israel y una de las primeras obras filosóficas por la cual se interesó fue la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant. La influencia de Kant sobre Jonas es evidente aunque, cómo veremos, Jonas también es crítico de la ética kantiana la cual intenta extender y completar.

Después del bachillerato Jonas estudió filosofía y teología en Freiburg donde conoció a Martin Heidegger quien fue durante esta etapa su maestro. Jonas siguió a Heidegger a Marburg donde se doctoró con una tesis sobre la gnosis antigua como trasfondo espiritual del cristianismo primitivo. En Marburg Jonas conocería a Rudolf Bultmann, el gran teólogo, y a Hannah Arendt con quien tendría una amistad que duraría el resto de sus vidas.

Heidegger se unió al Partido Nazi en 1933, lo que ocasionó una gran decepción para Jonas debido a su origen judío y a su compromiso sionista. Su carrera académica se vio truncada por la llegada del nacionalsocialismo al poder y en 1934 Jonas abandonó Alemania. Al despedirse de sus amigos Jonas les dijo: “No volveré a poner los pies en este país a no ser como miembro de un ejército armado”³³ Lo cual cumplió doce años después.

Al abandonar Alemania Jonas marchó a Inglaterra y ese mismo año viajó a Israel donde ingresó a *la Haganah* –una organización judía de autodefensa-

³³ Introducción de A. SÁNCHEZ PASCUAL en: H. JONAS, *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, 7.

en la que permaneció como oficial de artillería hasta 1949. Allí conoció a Lore Weiner, con quien se casaría en 1943. En 1940 regresó a Europa para unirse al Ejército Británico, que había formado una brigada especial para judíos alemanes que querían luchar contra Hitler. Fue enviado a Italia, y hacia el final de la guerra, en 1945, Jonas entró a Alemania donde se enteró que su madre había muerto en el campo de concentración de Auschwitz. Rechazó entonces vivir en Alemania y regresó a Israel.

En 1949 Jonas viajó a Canada para trabajar en la McGill University de Montreal. Posteriormente enseñaría en la Universidad de Ottawa. Desde allí, en 1955 pasó a vivir en Estados Unidos. Impartió clases por más de veinte años en la *New School for Social Research* de Nueva York.

Al final de su labor docente Jonas ya era una personalidad reconocida sobre todo gracias a sus estudios sobre la gnosis y la antigüedad tardía. Sin embargo, fue después de su jubilación cuando nuestro autor desarrollaría el trabajo intelectual que le mereció la fama mundial que tiene en la actualidad.

El trabajo de Jonas se centró en los problemas éticos y sociales creados por la tecnología. Nuestro pensador insistiría en que la supervivencia humana depende de nuestros esfuerzos para cuidar nuestro planeta y su futuro. Tal vez la contribución principal de Jonas en el ámbito de la ética haya sido su intento de superar la falacia naturalista. Jonas era consciente de que en el origen de la filosofía la ontología era el fundamento de la ética. Sin embargo, en la modernidad desde David Hume se han separado dichos ámbitos. Se ha separado el reino «objetivo» del «subjetivo» y ahora resulta necesario reunirlos si es que queremos fundamentar una ética que sea “armónica” con los dinamismos de la naturaleza. Toda la tarea en los últimos años de la vida de Jonas consistió en formular una fundamentación ontológica para la ética. Y esto lo intentaría mediante una revisión de la idea de la naturaleza para la cual se comprometió con un diálogo profundo entre las humanidades y las ciencias naturales, principalmente con la biología.

De esta forma la filosofía de la biología de Hans Jonas ofrece una concepción unitaria del hombre reconciliada con la ciencia biológica contemporánea. Jonas se declara un postdualista. Con su filosofía de la vida

intenta superar los dualismos de la ontología y de la praxis, de la experiencia subjetiva de intencionalidad y el mundo físico carente de finalidad, la del hombre y la naturaleza. Este dualismo deja a la Naturaleza abandonada a la categoría de lo inerte, pasivo, inorgánico y desvitalizado. La naturaleza entendida así se convierte en objeto de explotación y de abuso por parte de la tecnología. En este sentido la propuesta ética de Jonas pretende incluir nuevamente a la naturaleza y sus expresiones particulares dentro del horizonte de preocupación moral humana.

No hay duda de que "El principio de la responsabilidad" es uno de los pilares filosóficos del movimiento ambiental mundial. Con la formulación de un principio categórico novedoso: "Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra", Jonas extiende el imperativo categórico kantiano en dos sentidos particulares. Lo extiende en el tiempo al incluir la preocupación por las generaciones futuras y, lo extiende al incluir el contexto terráqueo, con todas las condiciones bióticas y abióticas que este se requieren para sostener una vida humana auténtica. Dentro de estas condiciones consideramos que la de la biodiversidad es una de las más importantes y por eso queremos explorar las implicaciones del principio de responsabilidad de Jonas para la conservación biológica de las especies en este trabajo.

En otras palabras, creemos que las implicaciones de la ética de Jonas para la conservación biológica de las especies resulta significativa puesto que, como primero afirma Justino Lopéz Santamaría y luego reitera Emil Kettering, "H. Jonas presenta la naturaleza, en cuanto objeto de la responsabilidad humana, como materia de reflexión ética, como el *novum* sobre el que la teoría ética tiene y debe reflexionar".³⁴ "Hasta ahora toda la ética era antropocéntrica, es decir, se preocupaba exclusivamente de las relaciones del hombre con el hombre e incluso de las relaciones del hombre consigo mismo. La naturaleza, así como todo el resto de objetos no-humanos, no revestían ninguna importancia en el terreno moral".³⁵

³⁴ J. LÓPEZ SANTAMARÍA, *La reflexión ética a través del principio de responsabilidad de Hans Jonas*, 9.

³⁵ *Ibid.*

Observamos entonces cómo la ética de Jonas es novedosa y su propuesta resulta significativamente pertinente para una re-valoración positiva de la naturaleza en un tiempo cuando un poder tecnológico sin precedentes amenaza el equilibrio ecológico. Esto porque nuevas formas de poder exigirán también la formulación de una nueva ética tal y como nos dice nuestro filósofo elegido para esta investigación

“Ninguna ética anterior hubo de tener en cuenta las condiciones globales de la vida humana ni el futuro remoto, más aún, la existencia misma de la especie. El hecho de que precisamente estén en juego esas cosas exige, en una palabra, una concepción nueva de los derechos y los deberes, algo para lo que ninguna ética ni metafísica anterior proporciona los principios y menos aún una doctrina ya lista”³⁶

La nueva ética mantiene virtudes de la moral tradicional tales como la responsabilidad, la austeridad y la moderación pero en lugar de referir dichas virtudes al ámbito personal en un contexto temporal limitado, es decir, el ejercicio de virtudes para la perfección personal, Jonas los refiere al ámbito colectivo o político. Estas virtudes contenidas en el principio de responsabilidad se relacionan en Jonas con la contención del poder para el mantenimiento de las condiciones naturales de nuestro planeta que sostienen la existencia tanto de las generaciones presentes como de las futuras.³⁷ Creemos que entre las condiciones que garantizan nuestra existencia, la de la biodiversidad es una de las más importantes. Por lo tanto la conservación biológica de las especies debe incluirse dentro de la ética de la responsabilidad.

A continuación enunciamos algunas de las principales obras de Hans Jonas.

- Hans Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist* (1-2, 1934-1954)
- Hans Jonas: *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* (1966)

³⁶ E. KETTERING, *Técnica y responsabilidad*, 194.

³⁷ Cfr. J. LÓPEZ SANTAMARÍA, *La reflexión ética a través del principio de responsabilidad de Hans Jonas*, 19.

- Hans Jonas: *The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age* (1979)
- Hans Jonas: *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy) (1979)
- Hans Jonas: *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity* (1979)
- Hans Jonas: *Technik, Medizin und Ethik - Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* - Frankfurt a.M. : Suhrkamp, (1985)

Ediciones en español

- Jonas, Hans (2005). *Memorias*.
 - Jonas, Hans (2005). *Poder o impotencia de la subjetividad*.
 - Jonas, Hans (2003). *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*.
 - Jonas, Hans (2000). *El principio de vida: hacia una biología filosófica*.
 - Jonas, Hans (1999). *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía de la mitología a la filosofía mística*.
 - Jonas, Hans (1998). *Pensar sobre Dios y otros ensayos*.
 - Jonas, Hans (1997). *Técnica, medicina y ética: sobre la práctica del principio de responsabilidad*.
 - Jonas, Hans (1995). *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*.
-

2. HANS JONAS Y EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD

*En la medida en que es el destino del hombre,
en su dependencia del estado de la naturaleza,
el referente último que hace del interés en la conservación de ésta un interés moral,
también aquí ha de conservarse la orientación antropocéntrica de toda la ética clásica.
(Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*. 33.)*

2.1. *El respeto y el temor: una ética ecoantropocéntrica*

El principio de responsabilidad de Hans Jonas impone una tarea decretada por el respeto y por el temor.¹ El respeto se relaciona con el reconocimiento del valor inherente de la vida que como veremos se refiere también al valor de sus manifestaciones particulares. El reconocimiento del valor de los organismos y de la naturaleza para Jonas se desprende del hecho de reconocer que son fines en sí mismos y por ende deben representar para nosotros tanto -subjektivamente- un valor, como -objetivamente- un bien que merece ser preservado. Este es el momento biocéntrico de su ética: el respeto por la vida misma.

Por otra parte, su ética se funda en el temor ante la posibilidad de nuestra propia extinción. La preocupación por nuestra supervivencia futura y la intencionalidad de evitar la extinción humana se corresponde con el momento antropocéntrico. En consideración con estos dos momentos de la formulación ética que ahora presentamos, afirmamos que el principio de responsabilidad de Jonas se corresponde con un paradigma intermedio entre el antropocentrismo y el

¹ Cfr. H. JONAS, *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, 17.

biocentrismo. En otras palabras, se trata de un paradigma ecoantropocéntrico. Es importante mencionar que el filósofo Tomás Domingo Moratalla afirma, en este mismo sentido, que el pensamiento de Jonas no es antropocéntrico, pero sí antropológico. Para Moratalla la propuesta moral de Jonas consiste en una antropología de la responsabilidad.²

Lo anterior resulta evidente al analizar las siguientes palabras de Jonas que a su vez pueden ser una síntesis de su propuesta ética. Sírvanos entonces el siguiente párrafo como una sucinta introducción a su pensamiento:

“En la era de la civilización técnica, que ha llegado a ser «omnipotente» *de modo negativo*, el primer deber del comportamiento humano colectivo es el futuro de los hombres (momento antropocéntrico). En él está manifiestamente contenido el futuro de la naturaleza como condición *sine qua non* (momento biocéntrico). [...] La rica vida en la Tierra, producida en una larga labor creativa de la naturaleza y ahora encomendada a nosotros, exigiría nuestra protección. Dado que de hecho no es posible separarlas (la naturaleza humana de la integridad de la naturaleza) [...] podemos contemplar ambos deberes como uno solo bajo la idea del deber para con el hombre, sin por ello caer en el reduccionismo antropocentrista.”³

Hemos podido observar cómo aunque Jonas continúa la tradición antropocéntrica de la ética clásica, a diferencia de ella, su antropocentrismo no es exclusivista. Esto es, no es un antropocentrismo que sólo respeta y vela por los intereses-fines humanos descuidando aquellos propios de la naturaleza. De hecho el autor exige la superación del antropocentrismo tradicional para el cual la actuación sobre los objetos no humanos no se incluía en el horizonte de preocupación moral.

² Cfr. T. D. MORATALLA, *La ética antropológica de Hans Jonas en el horizonte de la fenomenología hermenéutica*, 45.

³ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 227. Las palabras entre paréntesis son del autor de esta investigación.

Sobre la ética tradicional Jonas afirma que antes “lo que tenía relevancia ética era el trato directo del hombre con el hombre, incluido el trato consigo mismo; toda ética tradicional es antropocéntrica.”⁴

En este orden de ideas Jonas plantea la necesidad de superar el exclusivismo antropocéntrico pero al mismo tiempo reconoce que la ética tiene al menos formalmente un momento antropocéntrico, porque es el hombre mismo quien piensa éticamente. En este sentido el autor realiza la siguiente pregunta: ¿la naturaleza tiene un derecho moral propio?:

“¿Y si el nuevo modo de acción humana significase que es preciso considerar más cosas que únicamente el interés de «el hombre», que nuestro deber se extiende más lejos y que ha dejado de ser válida la limitación antropocéntrica de toda ética anterior? [...] Esto implicaría que habría que buscarse no sólo el bien humano, sino también el bien de las cosas extrahumanas, esto es, implicaría ampliar el reconocimiento de «fines en sí mismos» más allá de la esfera humana e incorporar al concepto de bien humano el cuidado de ellos.”⁵

Parece claro entonces que Jonas desea superar un tipo de antropocentrismo particular: El antropocentrismo radical. Este es, el antropocentrismo que contempla la naturaleza (incluso la humana) únicamente como un medio para el auto-acabamiento de un hombre inacabado y no como un fin en ella misma. Es el tipo de antropocentrismo que lleva a la instrumentalización total de la naturaleza sin el reconocimiento de un valor en y por ella misma.⁶ A diferencia del antropocentrismo clásico, el de nuestro autor es moderado y abierto a la realidad ecológica que reconoce la interrelación vital de la naturaleza y lo humano.

Por otra parte, como reacción contraria al antropocentrismo exclusivista, tendríamos que preguntarnos si resultaría conveniente, aún si fuera posible, formular una ética totalmente biocéntrica que le

⁴ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 29.

⁵ Ibid, 34-35.

⁶ Cfr. Ibid, 256.

atribuya a todos los fines de la naturaleza el mismo el mismo valor. Con respecto a este punto, Jonas, a diferencia de Gould, señala el lugar privilegiado del ser humano. En sus palabras: “Desde luego, en la elección – que en la lucha por la existencia se plantea una y otra vez – entre el hombre y la naturaleza, el hombre tiene prioridad sobre la naturaleza”.⁷ Aunque cómo ya vamos observando nuestro autor considera que el deber para con el hombre y para con la naturaleza son indisolubles. Así se establece una tensión dialéctica en su ética que en nuestra opinión es muy saludable.

En definitiva, la ética de Jonas no deja de ser antropocéntrica porque para él, como veremos a continuación, es en principio nuestra extinción la que más nos debe preocupar, y es en parte para evitarla por lo que debemos incorporar el cuidado de otras especies en nuestro horizonte moral. Aquí puede vislumbrarse una estrategia utilitarista antropocéntrica en la ética de Jonas que algunos animalistas critican.

Sin embargo, creemos que la perspectiva utilitarista-antropocéntrica de la conservación de las especies, que en la práctica también podría resultar efectiva, es compensada por la perspectiva deontológico-biocentrista de la ética de Jonas cuando reconoce que la naturaleza tiene valor en sí misma e incluso se “atreve” a utilizar el concepto de dignidad aplicado a ella.

“Pero incluso si en lo sucesivo es tenido por absoluto el deber para con el hombre, ese deber incluye el deber para con la naturaleza como la condición de su propia permanencia y como un elemento de su perfección existencial. Partiendo de esto, decimos que la comunidad de destino del hombre y la naturaleza [...] nos hace redescubrir *la dignidad propia de la naturaleza* y nos llama a preservar, más allá de lo puramente utilitario, su integridad”⁸

Así, Jonas logra mantener una tensión interesante, y creemos que también necesaria, entre una ética categórica, y una ética

⁷ Cfr. H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 228.

⁸ *Ibid.*

consecuencialista; entre una ética antropocéntrica y una ética biocéntrica; entre una ética fundada en bienes objetivos y una ética fundada en valores subjetivos; entre una ética orientada hacia el futuro pero cuya concreción se realiza ya en el presente. En definitiva, la formulación del principio de responsabilidad de Jonas resulta equilibrada y sin duda es pertinente para fundamentar la conservación biológica de las especies desde y gracias a la complementariedad de los razonamientos morales que él expone.

A continuación nos centraremos en los aspectos objetivos del principio de responsabilidad destacando el axioma de Jonas, el contexto tecnológico y el imperativo de la responsabilidad para una civilización tecnológica; todos aspectos que nos servirán para esclarecer una fundamentación de la conservación biológica de las especies.

2.2. *El primer mandamiento: Evitar la extinción humana*

Un axioma es un presupuesto o un criterio sobre el cual descansa la formulación de los argumentos pero cuya fundamentación es en sí misma indemostrable desde el ámbito conceptual propio de la misma argumentación. Jonas es consciente de que la justificación teórica de un axioma es imposible sin recurrir a una instancia metafísica como puede ser la religión o, en una sociedad secular, la ontología. El axioma sobre el cual descansa toda su propuesta ética es “que no nos es lícito arriesgar la vida de la humanidad”.⁹ En otras palabras, que, al menos en la medida en que esto sea posible, es nuestro deber evitar nuestra propia extinción.

El hecho de que Jonas sea consciente del carácter axiomático de su afirmación es claro cómo podemos observar aquí:

⁹ Cfr. H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 40.

“Que siempre en el futuro deba haber un mundo tal – un mundo apto para que el hombre lo habite- y que siempre en el futuro deba ese mundo ser habitado por una humanidad digna de su nombre, es cosa que se afirmará gustosamente como un axioma general o como una convincente deseabilidad de la fantasía especulativa – tan convincente y tan indemostrable como la tesis de que la existencia de un mundo es mejor que su inexistencia”¹⁰

Así, el polo de referencia para la ética de Jonas es la supervivencia del ser humano. Al igual que Gould, Jonas reconoce que el carácter contingente de la especie humana es equiparable al de todas las demás especies. En este sentido afirma que el hombre, “Tiene la precariedad, la vulnerabilidad, la revocabilidad –el modo peculiar de transitoriedad- propias de todo lo vivo.”¹¹ En otras palabras, que no hay garantías de supervivencia para la humanidad como no las ha habido para las otras especies a lo largo de la historia evolutiva ni las habrá en el futuro. Podemos extinguirnos ya sea por causas naturales, lo cual no tendría relación con el principio de responsabilidad debido a que no podemos responsabilizarnos de causas que no están bajo nuestro control; pero también por causas antrópicas. Son las últimas la causa de preocupación para Jonas como veremos.

Resulta aquí relevante señalar cómo Jonas, al comparar la nueva ética de la responsabilidad para la civilización tecnológica con las éticas clásicas, nos dice que el objeto de la responsabilidad es precisamente lo perecedero, lo contingente. Mientras que las éticas clásicas tenían como referencia el bien inmutable, la responsabilidad se refiere a objetos que están muy alejados de la perfección y que son del todo contingentes en su facticidad. Precisamente hay responsabilidad porque lo contingente es percibido en su fugacidad, precariedad e inseguridad y ese objeto, como son las especies, debe tener la fuerza de movernos por su pura existencia frágil.¹² Con lo anterior adelantamos en parte algo que analizaremos en el siguiente capítulo: la relación entre el principio de

¹⁰ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 38.

¹¹ *Ibid*, 38.

¹² *Cfr.* *Ibid*, 156.

responsabilidad con la actitud de cuidado y el sentimiento de compasión.

Por otra parte, reconociendo la continuidad evolutiva o similitud entre el hombre y las otras especies, Jonas nos dice que “Cada ser vivo es su propio fin, no está necesitado de ulterior justificación; y en esto el hombre no tienen ninguna ventaja sobre los demás seres vivos”¹³ La diferencia fundamental para este autor, la que le confiere un estatus moral particular al hombre sobre las demás especies es precisamente que sólo él puede tener responsabilidad por ellas. De esta responsabilidad, nos dice, el prototipo será la responsabilidad del hombre por el hombre.¹⁴

Es justo en este sentido que Jonas afirma como la existencia de la humanidad deberá ser el primer mandamiento para la civilización tecnológica. Si no existiese un cuidado o una responsabilidad del hombre por parte del hombre, difícilmente podremos fundamentar una responsabilidad para con otras especies. En su infundamentabilidad axiomática propia, la conservación de nuestra especie es la condición de posibilidad de que todas las cosas puedan ser objeto de la responsabilidad humana común.

Resulta obvio entonces que la existencia de la humanidad es la condición de posibilidad de su responsabilidad frente a otras especies. Velar por la continuación de dicha condición de posibilidad se relaciona con lo que el autor denomina el deber de existencia, de nuestra existencia. El deber de existencia humana, esto es el primer mandamiento, significa sencillamente que existan hombres. El siguiente mandamiento es que vivan bien.¹⁵

Ante la pregunta de por qué está obligada la humanidad ahora existente a intentar garantizar su continuidad, es decir, al intentar fundamentar objetivamente el axioma de la conservación de la especie

¹³ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 172.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, 174.

humana, Jonas apela a la percepción de que es mejor existir que no existir. El deber primario para el autor es la opción por el ser frente a la nada. En este sentido afirmará que no es lícito apostar la existencia del hombre. Ante la constatación de nuestra propia contingencia, surge entonces la necesidad de la cautela como actitud nuclear de la acción moral.¹⁶ Sobre la formulación de la cautela de Jonas veremos más en el siguiente capítulo cuando nos refiramos a la heurística del temor.

Hasta aquí, observamos cómo la respuesta conceptualmente formulada de Jonas ante la pregunta de por qué deben existir seres humanos, será que es mejor que existan a que no existan. Es mejor ser que no ser. Esta respuesta, sin embargo, parecerá insatisfactoria para las personas convencidas del argumento de la falacia naturalista de David Hume que en pocas palabras niega la posibilidad de deducir argumentos prescriptivos o normativos, desde afirmaciones descriptivas o fácticas. Para ellos el hecho de que existan hombres, no es algo bueno es sí mismo, simplemente es un hecho, un hecho natural sin significado moral. Del hecho de que existan la especie humana no se deduce el deber de conservarla.

Toda la ética de Jonas consiste en un esfuerzo por superar la falacia naturalista y por encontrar una fundamentación ontológica para la ética. En este sentido diremos que se trata de una ética naturalista-ontológica, y que, por lo tanto, resultará adecuada para la conservación de otras especies.

E. Kettering, considera que la intención principal de Jonas para su ética de la responsabilidad consiste en superar la falacia naturalista como podemos observar en la siguiente frase

“Las bases de Jonas para su ética de la responsabilidad pueden resumirse como sigue: todo ser, en virtud de su inmanente objetividad, supone ya un «deber ser» que, mediante un sentido de la responsabilidad, clama por ser correspondido por nuestra libre voluntad. De esta forma Jonas supera el supuestamente

¹⁶ Cfr. H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 80-81.

infranqueable abismo entre el ser y el «deber ser» y ancla la responsabilidad en el ser, funde la axiología en la ontología”¹⁷

Podemos atrevernos a afirmar, por lo tanto, que para Jonas el mundo es mejor en cuanto el ser humano y otras especies existan y puedan convivir. De hecho para nuestro autor la riqueza de fines en sí mismos, esto lo interpretaremos para nuestro caso como la riqueza o diversidad de especies, repercutirían en un incremento del valor fundamental del ser a en contraste con su no ser. Así, sobre la biodiversidad Jonas nos dice, “La multiplicidad genérica [...] resulta imposible que haya sido siempre «la mejor», pero cuya conservación es de seguro un bien frente a la alternativa de la aniquilación o la decadencia.”¹⁸

El carácter conservacionista del mandamiento de evitar la extinción humana y la amplitud de la conservación que de él se desprende y que en nuestra opinión sirve para fundamentar la conservación biológica de las especies, es claramente perceptible en el siguiente párrafo:

“La *presencia del hombre en el mundo* era un dato primero e incuestionable del cual partía cualquier idea de obligación en el comportamiento humano. Ahora esa presencia misma se ha convertido en *objeto* de obligación: de la obligación de garantizar en el futuro la premisa primera de toda obligación, esto es, justamente la existencia de candidatos a un universo moral en el mundo físico. Y esto implica, entre otras cosas conservar este mundo físico de tal modo que las condiciones para tal existencia permanezcan intactas, lo que significa protegerlo, en su vulnerabilidad, contra cualquier amenaza que ponga en peligro esas condiciones.”¹⁹

Así, en definitiva Jonas nos ayuda a entender que la continuidad de la existencia tanto del hombre como de otras especies, o en otras palabras, la posibilidad de la extinción humana por causa de la alteración de las condiciones naturales, entre ellas la extinción de otras

¹⁷ E. KETTERING, *Técnica y responsabilidad*, 204.

¹⁸ Cfr. H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 80-81.

¹⁹ *Ibid*, 38.

especies, es actualmente una posibilidad palpable por el poder que nos ha conferido la tecnología. En este sentido la ética de Jonas es una ética de marcado carácter conservacionista muy crítica frente al progreso tecnológico.

2.3. Crítica al contexto actual de la civilización tecnológica

El subtítulo de la obra que aquí estudiamos de Jonas es *Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Este subtítulo marca el horizonte dentro del cual el autor pretende formular la ética de la responsabilidad. Jonas establece una diferencia entre la ciencia y la técnica, y afirma “que el progreso de la técnica –de modo opuesto al de la ciencia – puede eventualmente no ser deseado”.²⁰ De hecho su ética de la responsabilidad, en conexión con el movimiento ambientalista, surge como una reacción crítica al progreso técnico actual y desde la preocupación sobre el poder que gracias a él tenemos ahora entre nuestras manos. Precisamente por esto Jonas afirma que todo su libro “trata del problematismo del progreso técnico.”²¹

Para entender la toma de posición de Jonas frente a la ciencia y en particular a su dimensión pragmática: la técnica o tecnología, resultará útil el análisis del filósofo de la tecnología Carl Mitcham²².

Mitcham señala que existen dos tradiciones en la concepción de la relación tecnología y sociedad: la tradición premoderna y la tradición moderna.²³

“La primera y más antigua de estas tradiciones considera a la ciencia empírica como una forma de conocimiento esencialmente limitada que se apoya en realidades inferiores; como una amenaza potencial para el orden social en el plano tanto del pensamiento como de la práctica, de donde deriva la responsabilidad de una parte de los científicos (y del régimen político) de limitar sus

²⁰ Cfr. H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 271.

²¹ Cfr. *Ibid*, 271.

²² Ver. C. MITCHAM, *Qué es la filosofía de la tecnología*.

²³ Cfr. *Ibid*. 140.

disciplinas. El segundo y más moderno criterio es que la ciencia tiene su mejor asidero en la verdad y es, en tal sentido, esencialmente y bajo toda condición, beneficiosa para la sociedad.”²⁴

La primera tradición que considera a la ciencia como una amenaza potencial, al menos con respecto a sus aplicaciones prácticas, predominó desde la antigüedad clásica hasta Galileo. Para Galileo, según Mitcham, “la búsqueda de la ciencia no está sujeta a ninguna limitación de prudencia”²⁵ Desde este punto de vista, “Los científicos tienen derecho a buscar y practicar la verdad científica sin preocupación por sus posibles consecuencias sociales perturbadoras”.²⁶ Si este es el caso, la única responsabilidad de los científicos sería la de contribuir al progreso científico-técnico.

Aunque durante la revolución industrial ya existía una crítica por parte de algunos autores románticos hacia el optimismo ingenuo de la tradición moderna de la relación tecnología-sociedad; la crítica al progreso técnico no comenzó a ser considerada por un sector amplio de la sociedad hasta después de la Segunda Guerra Mundial.²⁷

El temor que desencadenó el uso bélico de la energía nuclear después del “éxito” del Proyecto Manhattan y la consecuente escalada armamentista durante la guerra fría, ocasionó que cada vez mayor número de científicos y diversos sectores de la sociedad reclamaran una ciencia responsable. Así, durante la declaración de la tercera conferencia de Pugwash (Viena, noviembre de 1958), sobre armas nucleares y otras armas científicas, se realizaría la siguiente exigencia: “Creemos que la responsabilidad de los científicos en todos los países es contribuir a la educación de las personas a través de la difusión de una

²⁴ C. MITCHAM, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* 141.

²⁵ Ibid, 142.

²⁶ Ibid.

²⁷ Cfr. Ibid, 143.

comprensión amplia de los peligros y las potencialidades que ofrece el crecimiento sin precedentes de la ciencia”.²⁸

El re-descubrimiento del carácter ambiguo de la ciencia y de la tecnología gracias a los efectos devastadores de aplicaciones tecnológicas durante las dos guerras mundiales, ocasionó que cada vez más personas estuvieran de acuerdo en reconocer que la ciencia, sino se dirige apropiadamente, puede tener efectos negativos en la sociedad.

Además de los efectos negativos de la ciencia durante los conflictos bélicos, durante los años setenta comenzaría a reconocerse también el peligro de los efectos de la contaminación medioambiental por causa del uso socialmente aceptado de la tecnología. De tal forma comenzó a criticarse el optimismo galileano hacia la ciencia no sólo en relación con sus aplicaciones bélicas, sino en relación con el uso masivo de tecnologías antes consideradas inocuas para el equilibrio “indestructible” del planeta.²⁹

De esta manera, paulatinamente un gran sector de la sociedad llegó a convencerse de que, en palabras de Mitcham:

“La ciencia moderna podría amenazar el orden social, pero aún más crucial es el hecho de que un proyecto que fue originalmente un medio para el «alivio de la condición humana» (Francis Bacon), se convierta a sí mismo en un peligro para la salud biológica.”³⁰

En este contexto de concientización sobre la ambigüedad de la tecnología y el peligro que ella puede representar para el equilibrio ambiental y la supervivencia futura de la especie humana se sitúa la crítica de Hans Jonas al progreso técnico. Jonas denuncia el peligro de las nuevas tecnologías y en este sentido se sitúa en la primera tradición de la relación tecnología-sociedad que expone Mitcham.

²⁸ C. MITCHAM, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* 144.

²⁹ *Ibid*, 146.

³⁰ *Ibid*, 148.

Sin embargo, ante las acusaciones de neoludismo hacia Jonas, esto es, que valoraría negativamente cualquier progreso tecnológico, habría que decir en su defensa que, aunque en ocasiones utiliza expresiones tan fuertes como la siguiente: “Pecadora contra la Tierra es toda sociedad industrial moderna”³¹; asimismo, después de realizar su crítica al utopismo tecnológico, debemos reconocer que Jonas también matiza sus afirmaciones como por ejemplo cuando escribe:

“Nada de lo anterior debería ser interpretado como un intento de desaconsejar este o aquel progreso técnico, si bien la advertencia acerca de la peligrosidad que encierra su poder en manos de la aidez y la miopía humanas (o incluso de la necesidad) es una constante en nuestro discurso”³²

En este sentido afirmamos que Jonas no desconoce las potencialidades de la tecnología, aunque, en reacción al peligro del optimismo científico-tecnológico durante la primera mitad del siglo XX, su estrategia consiste en enfatizar sus peligros potenciales más que en ensalzar sus beneficios. Esto es coherente con la heurística del temor que analizaremos más adelante.

También el filósofo alemán E. Kettering reitera lo que venimos afirmando cuando escribe

“Hay que dejar bien claro que Jonas no pretende condenar ni rechazar la técnica sino, de acuerdo con su convicción, intentar hacernos ver el doble filo de la actuación técnica e introducir esta multiplicidad de aspectos tecnológicos en nuestra responsabilidad. Por otra parte deja claro que la nueva ética ha de estar orientada más a las posibles consecuencias de una actuación que a la intención con que se hace, siendo así que esto último constituía el centro de la mayoría de las éticas propugnadas hasta ahora.”³³

Con relación a lo anterior, Jonas inicia *El principio de responsabilidad* anunciando que

“la tesis de partida de este libro es que la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza, o que la

³¹ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 252.

³² Ibid, 309.

³³ E. KETTERING, *Técnica y responsabilidad*, 198.

amenaza ha quedado indisolublemente asociada la promesa. [...] Lo que hoy puede hacer el hombre carece de parangón en la historia pasada”³⁴

Su propuesta ética se circunscribe así al nuevo deber que resume en el principio de responsabilidad y cuya urgencia se relaciona con el nuevo poder humano otorgado por la técnica moderna. Hasta ahora, nos dice el autor, la teoría ética se había ocupado poco de la responsabilidad porque el poder humano era demasiado limitado como para incluir en su horizonte moral tanto el futuro remoto como la conciencia de la propia causalidad del globo terráqueo. Así Bajo el signo de la tecnología, la ética de la responsabilidad tiene un alcance causal sin precedentes tanto en una dimensión espacial: el planeta, como temporal: el futuro.³⁵

Observamos cómo para Jonas, aunque el ser humano es una especie en sí misma tecnológica, es decir que hemos convivido con la técnica desde los albores de la civilización; no obstante hay una diferencia radical, en su opinión, entre la técnica moderna y todas las técnicas anteriores. En este sentido aunque, utilizando sus palabras: “La profanación de la naturaleza y la civilización de sí mismo van juntas”³⁶; sin embargo, “antes de nuestra época las intervenciones del hombre en la naturaleza, tal y como él mismo las veía, eran esencialmente superficiales e incapaces de dañar su permanente equilibrio”.³⁷

La ética de la responsabilidad en relación con la amenaza del progreso técnico, necesita, como expone nuestro autor, una reformulación de la idea antigua de naturaleza que se correspondía con la creencia en...

“La invulnerabilidad del Todo [...] –es decir, la esencial inmutabilidad de la naturaleza como orden cósmico-, constituía de

³⁴ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 15.

³⁵ Cfr. *Ibid*, 16.

³⁶ *Ibid*, 26.

³⁷ *Ibid*, 27.

hecho el trasfondo de todas las empresas del hombre mortal, incluidas sus intromisiones en tal orden. La vida humana transcurría entre lo permanente y lo cambiante: lo permanente era la naturaleza; lo cambiante, sus propias obras. [...] La naturaleza no era objeto de la responsabilidad humana; ella cuidaba de sí misma y cuidaba también, con la persuasión y el acoso pertinentes, del hombre.”³⁸

Así, en la antigüedad no se comprendía cómo la actividad productiva humana tendría efectos graves sobre la naturaleza percibida como permanente. La ética, por lo tanto, era local y de temporalidad presente y en ese sentido la acción técnica sobre el orden natural no era una de las preocupaciones éticas como sí lo es, o debe serlo en la actualidad. Sin embargo, como bien dice nuestro autor: Todo esto ha cambiado.

“La técnica moderna ha introducido acciones de magnitud tan diferente, con objetos y consecuencia tan novedosas, que el marco de la ética anterior no puede ya abarcarlos. [...] Tómese por ejemplo, como primer y mayor cambio sobrevenido en el cuadro tradicional, la tremenda *vulnerabilidad* de la naturaleza sometida a la intervención técnica del hombre, una vulnerabilidad que no se sospechaba antes de que se hiciese reconocible en los daños causados. Este descubrimiento dio lugar al concepto y a la incipiente ciencia de la investigación medioambiental.”³⁹

Jonas estima que este cambio del poder de la acción humana junto y en relación con el reconocimiento de la vulnerabilidad de la naturaleza, ocasiona que se adicione un “objeto” moral totalmente nuevo al horizonte de nuestras preocupaciones: este es la entera biosfera del planeta. Por lo tanto: “La naturaleza, en cuanto responsabilidad humana, es sin duda un *novum* sobre el cual la teoría ética tiene que reflexionar”.⁴⁰

Hasta aquí observamos como la crítica al progreso técnico se relaciona estrechamente con la ética ambiental. Esto ha ocasionado que el autor elegido para esta investigación sea uno de los principales

³⁸ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 28.

³⁹ *Ibid*, 32.

⁴⁰ *Ibid*, 33.

referentes tanto para la filosofía de la tecnología, como para la ética ambiental y la bioética global.

Jonas observa con preocupación cómo en la actualidad la tecnología ha pasado de ser un tributo dosificado pagado a la necesidad a convertirse en la vocación de la humanidad. En otras palabras, para Jonas, en las sociedades tecno-industriales de la actualidad el *homo faber* triunfa sobre el *homo sapiens* cuando antes el primero era sólo su servidor.⁴¹ La “tiranía de la tecnología” y los peligros que ella representa para la búsqueda de ciertos intereses humanos, como puede ser el de su misma supervivencia futura, lleva a Jonas a denunciarla y a intentar incorporar nuevamente la reflexión ética en el centro de la civilización tecnológica. Sin embargo, se trata de una nueva ética aunque incorpora elementos clásicos como veremos a continuación.

2.4. El imperativo para la civilización tecnológica

En la formulación para una nueva ética pertinente para la civilización tecnológica, Jonas se inspira en el imperativo categórico kantiano. Sin embargo, intenta superar sus limitaciones espacio-temporales, es decir, las restricciones de la localidad y la circunscripción al tiempo presente que dicho imperativo comparte con la ética clásica. Jonas formula entonces un nuevo imperativo que incorpora explícitamente la preocupación por la supervivencia futura de la humanidad, y no de cualquier humanidad sino la de una humanidad auténtica. E implícitamente también su imperativo incluye la preocupación por el cuidado del ecosistema donde esta supervivencia humana auténtica es posible. En definitiva busca formular un imperativo que se adecúe al nuevo tipo de acciones humanas, la acción tecnológica.

⁴¹ Cfr. H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 36.

El imperativo de Jonas se presenta en cuatro formulaciones, dos positivas y dos negativas:

“Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra»; o, expresado negativamente: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida»; o, simplemente: «No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra»; o, formulado, una vez más positivamente: «Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre»⁴²

Observamos cómo el nuevo imperativo para la civilización tecnológica incorpora los elementos que hemos anunciado anteriormente. Es un imperativo formalmente antropocéntrico en el sentido en que el deber para con el hombre es central pero no incurre en el exclusivismo antropocéntrico puesto que la futura posibilidad para la vida humana en la Tierra incluye el cuidado de la naturaleza. Lo anterior claro está se cumple únicamente si no consideramos que una vida humana en un entorno completamente artificial sería también auténtica –piénsese en una vida que transcurre en una plataforma espacial por ejemplo. Jonas cree que no lo es. No poner en peligro las condiciones para la continuidad de la especie humana necesariamente se relaciona con la conservación de las condiciones ambientales y biológicas dentro de las cuales ésta es posible. Una de tales condiciones será la biodiversidad biológica.

A diferencia de Kant y su insistencia en que la calidad de la acción moral radica en el cumplimiento del deber; Jonas añade al cálculo moral el horizonte temporal, en otras palabras, incluye la preocupación por las consecuencias futuras de la acción. El juicio moral así entendido no se establece sólo a partir del análisis de la intencionalidad humana sino también en referencia a los efectos, no ya únicamente inmediatos, sino futuros de la acción. En este sentido el imperativo se cumple en el presente pero tiene una clara orientación hacia el futuro.

⁴² H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 40.

Las siguientes palabras de Jonas ilustran muy bien su diferencia con el enfoque kantiano.

“En otros tiempos podía decirse «hágase la justicia y perezca el mundo», donde «mundo» significaba, naturalmente, el enclave renovable situado en un Todo que nunca sucumbiría. Habiéndose convertido ahora en una posibilidad real la destrucción del Todo por actos del hombre, tales palabras no pueden ya ser pronunciadas ni siguiera en sentido retórico [...] a fin de que haya un mundo para las generaciones humanas venideras.”⁴³

E aquí la originalidad de la ética de Jonas, puesto que ninguna ética anterior hubo de tener en cuenta las condiciones globales de la vida humana ni el futuro remoto, más aún, la existencia misma de la especie. Esta ética pretende evitar la extinción humana, o al menos evitar la extinción ocasionada por nuestra propia acción tecnológica. La estrategia por lo tanto que resume el principio de responsabilidad es de carácter restrictivo con respecto al poder tecnológico.

Jonas es consciente de que la búsqueda ética de la moderación en el uso del poder tecnológico repercute necesariamente en el ámbito político en ideas, en sus palabras, “quiméricas y a buen seguro impopulares.”⁴⁴ La impopularidad de sus ideas políticas se relaciona con el hecho de que el ambientalismo en general, y su propuesta ética de la responsabilidad en particular, representaría “un freno desconocido hasta ahora a la fe en el progreso, tanto a la fe socialista como a la fe capitalista.”⁴⁵ Jonas está de acuerdo en que el progreso humano considerado unilateralmente desde el criterio del crecimiento económico fundado en la explotación de recursos naturales es insostenible. En este sentido su ética es antiutópica. Nos pide despedirnos del ideal utópico y de la idea de progreso puesto que, “ya no podemos permitirnos el incremento de la prosperidad en el mundo.”⁴⁶ Y “la magia de la utopía sólo puede ser un obstáculo para lo que realmente ha de hacerse, pues

⁴³ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 38.

⁴⁴ *Ibid*, 56.

⁴⁵ *Ibid*, 303.

⁴⁶ *Ibid*, 264.

incita al «más» y no al «menos» [...] En suma, según la opinión de Jonas, “la solución tiene que ser la contracción más bien que el crecimiento”.⁴⁷ Las implicaciones políticas de su ética pueden por tanto relacionarse con movimientos como el de pobreza voluntaria o decrecimiento económico que intentan fomentar estilos de vida y sociedades más austeras y sostenibles.

Asumir entonces el imperativo de Jonas para la civilización tecnológica no resulta en la práctica tan sencillo pues necesita, según él, de “una madurez capaz de renunciar al engaño (de la utopía tecnológica) y de hacer la mera conservación de la humanidad su tarea.”⁴⁸ Es una ética de corte conservadora muy crítica con la idea de progreso histórico de la humanidad que Jonas, además de ingenua, considera peligrosa. Prueba de su actitud ética conservadora es la analogía que establece entre el futuro de la vida de la humanidad y la de un paciente enfermo cuando afirma que,

“Respecto a la vida de la humanidad es obligado –lo que no tiene por qué ser así en la vida de los pacientes- preferir paliativos deficientes a una prometedora cura radical que comportara el riesgo de la muerte del paciente”⁴⁹

Es nuestro parecer, y por lo tanto insistimos en ello, que esta actitud fundamental conservadora en principio aplicada a la preservación del hombre pero estrechamente vinculada con la preservación de las condiciones biológicas apropiadas para nuestra existencia; es muy apropiada para fundamentar la conservación biológica de especies no humanas.

Además de la perspectiva deontológica, es decir, de la formulación del imperativo categórico realizada por Jonas; nuestro autor también realiza una fundamentación ontológica del valor de la naturaleza. En otras palabras, elabora una ética axiológica que nos ayudará a comprender el valor de otras especies y la obligatoriedad de

⁴⁷ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 265.

⁴⁸ Ibid. Las palabras en paréntesis son mías.

⁴⁹ Ibid, 80.

conservarlas que se desprende del reconocimiento de este valor al admitir que la biodiversidad es un bien en sí mismo.

2.5. *El deber de respetar la vida como reconocimiento de la finalidad en la naturaleza*

Con el principio de responsabilidad Jonas pretende superar dos actitudes características en nuestra época que constituyen lo que él mismo denomina “el vacío ético”.⁵⁰ Las dos características se relacionan con el desarrollo de la ilustración científica que, por una parte, con la falacia naturalista impide una fundamentación ontológica de la ética; y por la otra, también niega la posibilidad del recurso metafísico en la formulación de la idea de naturaleza. Es en este sentido que nuestro autor afirma, refiriéndose a la responsabilidad ontológica por la existencia del hombre, que,

“El primer principio de una «ética orientada al futuro» no está en la ética en cuanto doctrina del obrar –a la que pertenecen todos los deberes para con los hombres futuros-, sino en la *metafísica* en cuanto doctrina del ser, de la que una parte es la idea de hombre [...] Esto contradice los dogmas más arraigados de nuestra época: los que afirman que no existe la verdad metafísica y que del ser no puede derivarse ningún deber”⁵¹

Con respecto al vacío metafísico característico de nuestra era posmoderna, Jonas asegura que la negación de la metafísica para constituir una ética de carácter secular resulta a lo menos ingenuo puesto que “cualquier otra ética, incluso la más utilitarista, eudemonista y mundana, esconde también tácitamente una metafísica”⁵² El materialismo por ejemplo sería la metafísica tácitamente aceptada en una sociedad tecno-científica como la actual.

Para Jonas es necesario fundamentar metafísicamente el deber y por ello afirma que “el filósofo laico que se afana en la ética habrá de

⁵⁰ Cfr. H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 58.

⁵¹ *Ibid*, 89.

⁵² *Ibid*, 90.

admitir antes que nada, a despecho de Kant, la *posibilidad* de una metafísica racional”⁵³. Aquí observamos la consciencia que Jonas tiene de que en una sociedad secular y plural como la actual el fundamento metafísico tendrá que re-descubrirse por una vía, sino ya religiosa, al menos sí ontológica.

La necesidad de fundamentar ontológicamente la responsabilidad con el hombre futuro y la naturaleza que sustenta su existencia se entiende porque antes de comprender porque es importante la supervivencia de una humanidad futura, debemos comprender por qué es importante que el hombre sea. En otras palabras, comprender por qué el hombre debe existir en lugar de no existir. Es aquí cuando Jonas nos dice: “Yo afirmo que, si no se reconoce una preeminencia absoluta del ser sobre el no-ser, éste puede ser elegido en lugar de cualquier alternativa del ser.”⁵⁴ El ser para Jonas tiene preeminencia sobre la nada, pero esta preeminencia sólo se infiere si tal existencia es percibida como un valor o un bien. Es así como nuestro autor pretende re-articular *el ser, el valor y el deber* que desarticuló la falacia naturalista de David Hume.

Con respecto a la necesidad de la superación de la falacia naturalista afirma Jonas:

“El valor o el «bien» [...] es lo único cuya mera posibilidad empuja a la existencia –o, a partir de una existencia dada, legitima la continuidad de su existencia-, de modo que fundamenta una exigencia de ser, fundamenta un *deber-ser*; y donde el ser es objeto de una acción libremente elegida, lo convierte en deber.”⁵⁵

A diferencia de Hume, Jonas considera que del ser parte una vinculante obligación de preservarlo, una responsabilidad para con el ser. El reconocimiento de este deber para con el ser dependerá a su vez del reconocimiento de fines en la naturaleza y en las diversas manifestaciones de su ser. Nuestro autor abiertamente contradice la

⁵³ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 91.

⁵⁴ Ibid, 93.

⁵⁵ Ibid, 95.

afirmación de muchos científicos en la actualidad de que la naturaleza carece de un dinamismo teleológico. En otras palabras, que el cosmos y la vida entendida en sentido general carece de fines dada su estructura material no intencional.

En relación con la idea de naturaleza teleológica desde la cual Jonas fundamenta su teoría ética nos dice el mismo autor: “Lo que pretendemos –a la postre, en razón de la ética- es extender la sede ontológica del fin desde lo que se manifiesta en la cúspide del sujeto hasta lo que se halla oculto en la amplitud del ser”.⁵⁶ En otras palabras, Jonas, tomando como presupuesto metafísico la continuidad ontológica, cree que podemos inferir la finalidad de la vida, incluso de la naturaleza inconsciente, desde la experiencia de la intencionalidad-finalidad humana. Para Jonas el reconocimiento de esta teleología implícita de la vida es crucial para fundamentar el deber de preservarla puesto que él define un «bien» como la medida de la idoneidad para un fin.⁵⁷

Tomando como punto de partida el reconocimiento de fines en las personas y posteriormente en los animales, Jonas afirma que,

“Podemos decir, pues, con cierta confianza, que el ámbito de los movimientos corporales voluntarios en el hombre y en los animales es un lugar de determinación real por fines y metas que son ejecutados objetivamente por los mismos sujetos que los sustentan subjetivamente; es decir, que en la naturaleza hay «obrar». Esto implica que la eficacia de los fines no está ligada a la racionalidad, la reflexión y la libre elección, o sea, a los hombres.”⁵⁸

Para la superación del dualismo metafísico, en opinión de Jonas incluso presente en cosmología y evolución en el principio de la novedad emergente, nuestro autor sugiere tomar en cuenta el principio de continuidad. Gracias a él es posible “*dejarnos instruir por lo más elevado y rico acerca de todo lo que se halla por debajo.*”⁵⁹ Con lo más elevado y rico Jonas evidentemente se refiere al fenómeno de la conciencia en el

⁵⁶ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 130.

⁵⁷ *Ibid*, 102.

⁵⁸ *Ibid*, 121.

⁵⁹ *Ibid*, 128.

ser humano. Lo que parece querer señalar es que no podemos afirmar, como lo hace Kant, que los hombres representan un fin en sí mismo, y al mismo tiempo negar que otras realidades naturales carezcan de él. Siguiendo nuevamente sus palabras:

“Así como lo manifiestamente subjetivo es algo así como un fenómeno superficial de la naturaleza al que se le ha hecho subir, así también está enraizado en la naturaleza y se halla en continuidad esencial con ella; es decir, ambos participan del «fin». [...] De acuerdo con el testimonio de la vida (que nosotros, sus vástagos dotados de autovisión, deberíamos ser los últimos en negar), afirmarnos 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.”⁶⁰

Siguiendo esta línea argumentativa, Jonas llega a afirmar que la causalidad final también se halla presente en la naturaleza preconsciente.⁶¹ Y en este sentido afirma que, “la materia ha de albergar ya en sí, en forma no subjetiva, fines o algo análogo a ellos”.⁶² Toda una herejía en confrontación con los presupuestos comúnmente aceptados por la ciencia natural, pero tal vez, como nuestro autor dice más adelante: “la ciencia natural no nos lo dice todo sobre la naturaleza”.⁶³

De esta forma Jonas ha extendido la teleología más allá del fenómeno de la conciencia, tanto humana como animal, hasta el mundo físico. Es decir a extendido el «fin» como un principio propio de la naturaleza. Dicha extensión es fundamental puesto que para él, “que el mundo tiene valor es cosa que ciertamente se sigue de modo directo del hecho de que tiene fines.”⁶⁴ Por lo tanto, establece una relación entre el reconocimiento de fines en la naturaleza y la percepción del valor para la fundamentación axiológica del principio de responsabilidad. Es justo el reconocimiento de la inminencia del fin en el ser lo que posibilita que este ser o para nuestro tema de interés, sus manifestaciones biológicas

⁶⁰ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 134.

⁶¹ Ibid, 128.

⁶² Ibid, 131.

⁶³ Ibid, 132.

⁶⁴ Ibid, 139.

concretas, puedan ser valoradas. Es así como, en opinión de Jonas, “la naturaleza alberga valores, puesto que abriga fines, y que por tanto es cualquier cosa menos una naturaleza libre de valores”.⁶⁵

En este sentido la búsqueda de una fundamentación ontológica de Jonas para la valoración de la naturaleza: el reconocimiento de que esta tiene un fin, entendido de forma general aunque no podamos precisar de cuál fin se trata; y el reconocimiento de los fines particulares de sus manifestaciones concretas como pueden ser los organismos o las especies, es necesario para fundamentar el deber de su preservación.

Por otra parte, Jonas define el «bien» como una medida de la idoneidad para un fin. Nos dice que el concepto de bien, que no es idéntico al de valor, “marca la diferencia entre el status objetivo y el estatus subjetivo del valor (o, de modo más simple: entre valor en sí y valoración por alguien).”⁶⁶ La axiología incluye por tanto un momento subjetivo y un momento objetivo. Para Jonas la naturaleza tiene valor en sí misma porque es un fin en sí misma a pesar de que el hombre no lo pueda reconocer, ya sea por ignorancia o por nuestra inexistencia. Este es el momento objetivo. Pero también es necesario para la obligatoriedad el reconocimiento, o la aceptación subjetiva de este bien. El hombre puede contradecir, en ejercicio de su libertad, los fines de la naturaleza. Puede reconocerlos y aun así actuar despreocupada o intencionadamente sin importar que por causa de su acción sus fines lleguen a frustrarse. Sobre esto Jonas arroja una advertencia que exploraremos detenidamente en el siguiente capítulo. “Es distinto contradecir a la profundamente fundada y largamente proclamada sentencia de la naturaleza –que también nosotros compartimos-, que contradecir a las variables y «superficiales» opiniones de los hombres.”⁶⁷ Hacerlo, como veremos, puede tener consecuencias catastróficas.

⁶⁵ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 140.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 139.

3. LA HEURÍSTICA DEL TEMOR Y EL AMOR PARA LA CONSERVACIÓN

La filosofía moral tiene que consultar antes a nuestros temores que a nuestros deseos, para averiguar qué es lo que realmente apreciamos.
(Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, 66)

3.1. *La heurística del temor*

Una de las características más sobresalientes del discurso ambientalista es el recurso a proyecciones fatalistas sobre el futuro tanto de la humanidad como del planeta para hacernos reflexionar acerca de nuestras acciones presentes. Ante los pronósticos alarmantes que anuncian la posibilidad de crisis ecológicas de dimensiones planetarias existen diferentes reacciones. Los escépticos o anti-ecologistas consideran inapropiado, por exagerado, el énfasis en las posibles consecuencias negativas de la tecnología. Estos son los que Jonas caracteriza como utopistas: aquellos que comparten la “fe en el progreso tecnológico”.

Por otra parte, los ambientalistas observan con desconfianza “el progreso tecnológico”, sobre todo cuando éste va en detrimento del equilibrio ecológico o natural. Bastará decir que en la gama de tomas de posición hay diferencias significativas. Encontraremos ambientalistas moderados y extremos. Jonas, es en nuestra opinión uno de los filósofos que más ha contribuido con el discurso ambientalista desde su crítica a la civilización tecnológica. Sin embargo, cómo ya mencionamos en el capítulo anterior, la crítica hacia la civilización tecnológica de Jonas no parece incluir en su crítica tecnologías amigables con la salud humana y el ambiente. En este sentido, no pensamos que en su caso podamos hablar de un discurso ambientalista extremo, aunque tampoco negamos que este tenga elementos éticos con un marcado

carácter conservador-conservacionista. La filosofía de Jonas en definitiva nos lleva a valorar “lo dado” -la naturaleza- y a tener cierta desconfianza hacia lo “tecnológico”, sobre todo en su versión actual. En este sentido, adelantaremos que el ambientalismo de Jonas no parece superar el dualismo entre lo “natural” y lo “artificial”, y, cómo veremos Jonas privilegia “lo natural” no por considerarlo un orden perfecto en sí mismo y estático, sino más seguro para el futuro de la supervivencia humana ante la alternativa del desarrollo de nuevas tecnologías que puedan alterar significativa y peligrosamente dichas condiciones naturales.

Mencionamos en el capítulo anterior cómo el principio de responsabilidad se compone de dos momentos o etapas metodológicas: el respeto y el temor. Antes abordamos el momento del respeto, ahora procederemos a analizar la estrategia del temor.

El temor o el miedo es un sentimiento humano que sin duda puede repercutir en nuestro comportamiento. Sin embargo, y de esto es consciente nuestro autor, una ética totalmente fundada en el sentimiento del temor no parece conveniente, o sí lo es, al menos no parece deseable. El juicio moral sobre la calidad de una acción que dependiese únicamente del temor deja mucho que desear.

No obstante, Jonas también reconoce que el recurso al temor para reflexionar éticamente en torno a temas de vida o muerte puede resultar útil como observamos en sus siguientes palabras: “la heurística del temor no tiene seguramente la última palabra en la búsqueda del bien, es, no obstante, una primera palabra extraordinariamente útil y debería ser aprovechada hasta el final.”¹

El recurso que Jonas hace del temor para su propuesta ética lo denomina *la Heurística del Temor*. Entendiendo por heurística una metodología o estrategia particular que propende generar el temor al reflexionar sobre las consecuencias futuras que pueden tener nuestras

¹ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 66.

acciones presentes. A continuación presentamos la formulación que hace Jonas de *la heurística del temor*:

“El primer deber de la ética orientada hacia el futuro es procurar la representación de los efectos remotos. “el *malum* representado tiene que asumir el papel del *malum* experimentado; y esa representación no aparece por sí misma, sino que ha de ser procurada adrede. [...] la procuración anticipatoria de dicha representación se convierte en el deber primero y, por así decirlo, preliminar de la ética que aquí buscamos.

El segundo deber consiste en la apelación a un sentimiento apropiado a lo representado. “Se ve inmediatamente que este *malum* representado, por no ser el mío, en ningún caso provoca el temor tan espontáneamente como el *malum* que yo experimento y que a mí mismo me amenaza. [...] este temor tiene que ser «procurado». [...] El representado destino de hombres futuros –para no hablar del destino del planeta-, que no me atañe ni a mí ni a ninguno de quienes todavía están unidos a mí por los lazos del amor o la convivencia directa, no ejerce por sí solo esa influencia en nuestro ánimo; y, sin embargo, «debe» ejercerla, es, nosotros debemos admitir este influjo. [...] La adopción de esa actitud –esto es, la preparación para la disposición a dejarse afectar por una felicidad o por una desgracia solamente representadas de las generaciones venideras- es, por tanto, el segundo deber «preliminar» de la ética aquí buscada.”²

La ética del futuro del principio de responsabilidad es un paradigma que requiere de la imaginación humana, esto es de la capacidad de anticipar las consecuencias de nuestras acciones imaginando escenarios futuros posibles. Por medio del principio de responsabilidad Jonas pretende incluir el futuro remoto dentro de nuestro horizonte moral, su ética es por tanto una ética transgeneracional.

Para la práctica del principio de responsabilidad, particularmente con respecto al ejercicio de la heurística del temor, los experimentos mentales son cruciales. Por ejemplo, el género de la ciencia ficción en literatura y en el cine resulta interesante desde este enfoque porque pone a nuestro alcance la posibilidad de proyectarnos el futuro. Además, algunos motivos centrales de este género integran elementos

² H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 67.

que también son característicos de la ética de Jonas como son: la ambigüedad de la ciencia, el peligro de la falta de responsabilidad científica y la inversión de los papeles entre el amo y el esclavo – esto es, cuando la tecnología que pretendía ser únicamente un instrumento para el bienestar humano queda fuera de control y nosotros nos convertimos en sus servidores.

Por lo demás, para nuestro tema de estudio es interesante constatar cómo el género de la ciencia ficción ha incorporado en sus planteamientos desde sus orígenes con el Doctor Frankenstein, temáticas apocalípticas con contenidos ambientales. La extinción de la especie humana ha sido una cuestión recurrente de la ciencia ficción en las últimas décadas que, al menos, puede haber servido para difundir la idea de que la extinción humana es posible.

La heurística del temor consiste entonces en una casuística bien documentada que intenta pronosticar, en la medida de lo posible, las consecuencias de la acción humana actual.

“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. La parte más seria de la «ciencia ficción» se basa precisamente en la realización de este tipo de experimentos mentales bien documentados, a cuyos resultados plásticos les puede corresponder la aquí mentada función heurística”³

Nosotros encontramos que la relación entre la heurística del temor de Jonas y la ciencia ficción implica a su vez cierto riesgo. Nos referimos al riesgo de que muchos descalifiquen escenarios realmente posibles si continuamos con ciertas vías de acción, con la ficción de un mundo creado para nuestro entretenimiento. En otras palabras, tememos que la proyección de posibilidades catastróficas futuras no genere el temor que se pretende, sino todo lo contrario, el escepticismo de un gran número de personas como efectivamente parece suceder. Tómese como ejemplo la discusión actual en torno al calentamiento global. A pesar de

³ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 69.

que hay evidencias científicas sólidas que demuestran que tal calentamiento tiene causas antrópicas; muchos escépticos dudan de ello o utilizan la incertidumbre de los pronósticos catastrofistas para justificar que no es necesario cambiar los hábitos industriales y tecnológicos modernos ante un pronóstico incierto.

Para Jonas es claro que no basta con la proyección imaginativa. Es necesario también la provocación del sentimiento adecuado. Esto es el temor. Sin embargo, nuestro autor es consciente de que la procuración de dicho temor, esto es, de “ponerse en los zapatos” de las generaciones futuras no es una tarea sencilla. Lo frecuente desde la perspectiva ética resulta ser la preocupación por un grupo de familiares cercanos y de amigos cuyos rostros son conocidos y ante quienes hemos desarrollado empatía. La propuesta ética de Jonas exige una ampliación espacial y temporal de este sentimiento empático. Una empatía global y transgeneracional sobre la cual vamos a referirnos pronto.

3.2. *Apocalíptica ambiental*

Es innegable que la heurística del temor, tal y cómo es presentada por Jonas, tienen cierta relación con el profetismo bíblico y el género apocalíptico. Nos parece importante mencionar aquí que nuestro autor frecuentemente relaciona temas filosóficos y religiosos. La filosofía y la ética de Jonas de hecho no pueden comprenderse totalmente sin conocer al menos algunos aspectos de su teología.

Con respecto a la dimensión profética de la heurística del temor nuestro autor reconoce que los pronósticos que humanamente podamos realizar serán siempre inciertos. Si bien todas las decisiones éticas implican cierto grado de incertidumbre, pues se trata de ponderaciones no tanto ciertas como más bien correctas, en otras palabras que no pretenden la certeza sino más bien la rectitud moral; en la ética orientada hacia el futuro remoto, el grado de incertidumbre sin duda

aumentará. La heurística del miedo nos ayudará a imaginar escenarios posibles ninguno de los cuales llegará a suceder con seguridad. En este sentido recordemos que, las profecías, tampoco en Israel, eran oráculos o adivinanzas sobre el futuro, sino pronósticos más o menos razonables con base en observaciones circunstanciales y cierto tipo de inspiración.

Sobre la incertidumbre de los pronósticos diremos además que la ciencia actual ha abandonado la pretensión mecanicista de hacer predicciones totalmente exactas. La complejidad de la vida, el reconocimiento de sistemas no lineales como el clima por poner un ejemplo, la naturaleza probabilística y no determinista del mundo subatómico, y la variabilidad del actuar humano; son razones que nos han llevado a reconocer la imposibilidad de realizar pronósticos exactos al menos con respecto a temas complejos como pueden ser las causas de nuestra propia extinción.

Ante el panorama de esta incertidumbre constitutiva para la ética tanto de la naturaleza como del actuar humano Jonas introduce un principio ético, el de *la cautela*, que puede ser identificado con la heurística del temor.

La cautela para Jonas consistirá en que, ante la posibilidad de una variedad de escenarios futuros o “profecías” en relación con el futuro: “hay que dar *mayor crédito a las profecías catastrofistas que a las optimistas*.”⁴

La cautela para Jonas consiste entonces en el hecho de conferirle mayor relevancia y, por lo tanto, atender con mayor seriedad los pronósticos más “pesimistas”. Así, ante la sospecha de una catástrofe futura ocasionada por nuestros actos presentes, debemos reaccionar muy seriamente. Esto porque, ante los grandes riesgos, no podemos admitir ningún error.

Recordemos que el mayor riesgo para Jonas es la extinción de nuestra especie. Aquí nuestro autor realiza una comparación entre la

⁴H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 71.

parsimonia del proceso evolutivo-natural y la rapidez y el poder del progreso tecnológico. Mientras la evolución arriesga relativamente poco en sentido biológico y lo hace en un periodo de tiempo muy largo; la tecnología moderna arriesga mucho, incluso podría arriesgar el todo de nuestra supervivencia al introducir cambios “abruptos” en la naturaleza. Nuevamente observamos como para Jonas si bien la naturaleza no es perfecta, piénsese en las mutaciones aleatorias que pueden producir adaptaciones exitosas pero la mayoría de las veces producen aberraciones que pueden resultar mortales; aun así es más segura que la tecnología. pues en la evolución no se arriesga la existencia de especies enteras salvo en momentos excepcionales como son las extinciones masivas.

Nos parece entender, que por medio del principio ético de la cautela, Jonas desearía incluir la parsimonia evolutiva dentro de la implementación y el desarrollo tecnológico. En relación con esto nos dice el autor con respecto a temas de vida o muerte, o mejor, de supervivencia o de extinción:

“de ello se desprende el mandato de conceder, en casos de tan capital importancia, mayor peso a la amenaza que a la promesa y de evitar perspectivas apocalípticas incluso al precio de renunciar a cumplimientos escatológicos (utópicos). Se trata del mandato de la cautela, en vista del carácter revolucionario que adopta la mecánica de la elección de alternativas bajo el signo de la tecnología, con su inherente «ir a por todas», tan ajeno a la evolución”⁵

La heurística del temor es exigente. Esta “herramienta ética”, ante la mirada de algunos, puede parecer extremadamente pesimista. De hecho pensamos que lo es. Sin embargo, es precisamente la actitud conservadora que genera dicho “pesimismo metodológico” lo que nos parece muy interesante para nuestra investigación. Jonas fomenta el *statu quo* natural. Cualquier modificación significativa de dicho estado representa para él una amenaza. El peso de la prueba recae así sobre

⁵ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 72. La palabra entre paréntesis fue añadida por el autor de esta investigación.

quienes introducen dichos cambios, es decir sobre el *homo faber*. La exigencia de la heurística del temor concretada en el principio de cautela consiste en una labor de vigilancia escrupulosa que para muchos, sin duda resultará incómoda e innecesaria frente a nuevos desarrollos tecnológicos antes de que la liberación de su poder resulte incontenible. En palabras del autor:

“Esto refuerza el deber de aquella vigilancia de los comienzos, que otorga a las posibilidades catastróficas serias y suficientemente fundadas –diferentes a las meras fantasías pesimistas- la prevalencia sobre las esperanzas, aunque éstas no estén peor fundadas”⁶

Es claro que la ética que propone nuestro autor tiene un matiz marcadamente anti-utopista. Jonas considera que en la raíz de la crisis ambiental actual está el hecho de haber descuidado o dejado de valorar “lo dado”. A los utopistas, Jonas les critica su menosprecio, explícito o implícito por la naturaleza. Para él el afán de “progreso tecnológico” esconde dicho menosprecio, puesto que al no conformarse el hombre a la naturaleza, está dispuesto a arriesgarla con la soberbia pretensión de mejorarla.

En lugar de un mejoramiento, o de una optimización de la naturaleza, Jonas opina que nuestro deber primordial y vital consistirá más bien en “conservar la herencia de una evolución precedente” que, según sus palabras, “no puede ser tan mala, ya que parece haber dotado a sus actuales titulares de la capacidad de juzgar sobre lo bueno y sobre lo malo”.⁷

De esta forma, por medio de la heurística del temor, Jonas valida el catastrofismo argumentativo de los ambientalistas. Aunque dichas predicciones fatalistas puedan resultar erróneas debido ya sea a la incertidumbre propia de todo pronóstico o justamente porque el mismo pronóstico catastrofista ocasione cambios que eviten el desenlace

⁶ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 73.

⁷ Ibid.

fatídico. Para Jonas, así como para nosotros, “el alarmismo profético” esto es, bien informado, resulta adecuado para generar consciencia sobre los peligros desconocidos para las generaciones futuras, y al hacerlo así, tal vez genere cambios de conducta de los cuales podría depender nuestra supervivencia.

La heurística del temor tiene a su vez una relación interesante con el género bíblico apocalíptico. La palabra Apocalipsis, que en su etimología griega significa Revelación, suele evocar en el imaginario de las personas ideas relacionadas con el fin del mundo. Sin embargo, la apocalíptica bíblica ni se limita ni consiste en describir la forma en que el mundo, o la especie humana llegará a su fin por medio de visiones catastrofistas. En cambio, la apocalíptica bíblica es un género cargado de simbolismo que expresa la esperanza de una comunidad creyente en un cambio de todos aquellos aspectos negativos de “aquel mundo” en el que viven y la transformación hacia un mundo mejor que puede denominarse el Reino de Dios o la nueva Jerusalén.

En el ámbito moral el género apocalíptico contiene además una intencionalidad particular. Este género procura generar un cambio de actitudes en sus oyentes o lectores, en otras palabras, procura ocasionar una conversión moral. De esta forma afirmamos que la apocalíptica pierde su sentido cuando se entiende literalmente como una simple proyección de eventos futuros, o cuando no involucra al receptor ocasionando en él un deseo interior de cambio.

Así es, la intencionalidad del género apocalíptico por una parte consiste en fomentar la esperanza y, por la otra, busca procurar la conversión. La manera en que dicha conversión es procurada es a través del temor en el juicio final, y la posibilidad de una infelicidad profunda y eterna, esto es, la condena o el infierno. Sobre este estado de sufrimiento indecible, cualquiera sea la interpretación que se le pueda llegar a dar, simplemente diremos que se trata de un escenario indeseable y que, lo que resulta muy importante para nuestra investigación, evitar la llegada de tal escenario al menos estaría en

nuestras manos parcialmente. Podemos evitar la condena eterna si modificamos nuestras actitudes y nuestro comportamiento, si se efectúa en definitiva una conversión de aquellos hábitos que pueden llevarnos a la perdición.

Esta es la lógica de la apocalíptica que Jonas reactualiza o seculariza en la heurística del temor: procurar una conversión a través del temor para evitar nuestra perdición. Lo que resulta a nuestro parecer interesante de esta lógica es justamente aquel escenario catastrófico, el peor escenario posible imaginado, es el que se pretende evitar por medio de la conversión que el temor de su posibilidad debe efectuar en nosotros. En otras palabras, el escenario apocalíptico, entendido como predicción del futuro debe siempre, al menos eso esperamos, ser evitado. Por lo tanto, “los profetas apocalípticos” si tienen éxito, siempre “fracasaran” en sus predicciones pues gracias a ellos, a su anuncio incómodo e inquietante, la conversión ocasionada pueda “salvarnos”. Sobre el alarmismo de la heurística del temor nos dice el mismo autor:

“Se profetiza la catástrofe para impedir que llegue. Y será el colmo de la injusticia burlarse después de los alarmistas, si la situación no llegó a un punto tan extremo. Su mérito tal vez resida en quedar burlados.”⁸

Es así como para Jonas es claro que en asuntos de vida o muerte es mejor “pecar” de alarmismo que de confianza excesiva. Esto nuevamente está estrechamente ligado al principio de cautela.

Para terminar esta sesión sobre la relación entre la heurística del temor y el género apocalíptico es importante mencionar que Jonas en su libro *El Principio de Responsabilidad* insiste que estamos ante la inminencia de una situación apocalíptica ocasionada por la irresponsabilidad del desarrollo científico-tecnológico de corte baconiano. Escribe el mismo Jonas,

⁸H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 201.

“aquí suponemos, vivimos en una situación apocalíptica, esto es, ante una catástrofe universal inminente si dejamos que las cosas sigan su curso actual. [...] el peligro procede de las desmesuradas proporciones de la civilización científico-técnico-industrial. Lo que podemos llamar el programa baconiano.”⁹

“Ésta es la perspectiva apocalíptica deducible del dinamismo del camino que sigue la humanidad en el presente. [...] el programa baconiano manifiesta la incapacidad no sólo de proteger a los hombres de sí mismos, sino también a la naturaleza frente a los hombres. La necesidad de proteger ambas cosas ha surgido por las proporciones que ha alcanzado el poder en su carrera hacia el progreso técnico y que, paralelamente a su uso cada vez más inevitable, nos ha hecho *incapaces* de decretar el cese de la previsible y cada vez mayor acción destructiva que el progreso ejerce sobre sí mismo y sobre sus obras. [...] El poder se ha vuelto autónomo, mientras que sus promesas se han convertido en una amenaza y sus salvadoras perspectivas se han transformado en un apocalipsis.”¹⁰

3.3. La heurística del temor para la conservación biológica

Repitamos una vez más que ante la posibilidad de la extinción futura de nuestra especie, sólo preocuparan, para una ética orientada hacia el futuro de la humanidad y de la naturaleza, aquellas causas relacionadas con la responsabilidad humana. Lo anterior porque no podemos integrar dentro del horizonte de nuestra preocupación moral aquellas causas cosmológicas o naturales sobre las que no tendríamos ninguna responsabilidad. La caída de un meteorito, la explosión de una supernova, la succión de un agujero negro, así como una pandemia viral mortal o una actividad volcánica en cadena que cambiase las condiciones climáticas y ocasionara nuestra extinción, son causas que si bien pueden ser objeto de preocupación, no se trata en este caso de una preocupación de índole ético, a no ser claro que la actividad humana pudiese relacionarse con estos fenómenos.

En cambio, fenómenos tales como la contaminación industrial, el calentamiento global, el uso bélico de la energía nuclear y de otras tecnologías, la deforestación, etc. En definitiva, la posibilidad de

⁹ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 233.

¹⁰ *Ibid*, 235.

ocasionar nuestra extinción por un desequilibrio ocasionado por nosotros mismos en la naturaleza, es el principal objeto de preocupación del autor que aquí analizamos. Entre estas causas, la extinción de las especies no humanas es un factor de riesgo que incrementa las posibilidades de nuestra desaparición. Sin embargo, esta afirmación debe ser matizada como veremos ahora.

El hecho de que la extinción sea un proceso natural, esto es, que tengamos evidencias de que a lo largo de la historia evolutiva se ha extinguido un número mayor de especies a las que sobreviven actualmente, nos plantea la pregunta de por qué debemos juzgar la desaparición de las especies como algo “malo” y peligroso para la supervivencia humana. Vimos ya cómo Jonas considera que todas las manifestaciones del ser deben ser respetadas. Para él la desaparición de tales manifestaciones-especies es lamentable. Sin embargo, pensamos que también debemos considerar la existencia de especies que resultan peligrosas para la vida del hombre y la permanencia de la especie. Por decir algo, pensemos en un virus mortal ¿deberíamos también conservar este tipo de especies? ¿Dada la contingencia de la especie humana, lo más seguro para nuestra supervivencia no será precisamente eliminarlas antes de que algún grupo bioterrorista pueda apropiarse de este tipo de organismos?

Si, en coherencia con el paradigma ecoantropocéntrico, pensamos que debemos valorar la existencia de la especie humana sobre la existencia de otras especies que ponen nuestra existencia en riesgo, creemos que es éticamente legítimo pensar en eliminar especies que no sólo no representan ningún beneficio para el hombre, sino que son peligrosas. Desde la perspectiva de la investigación biológica y biomédica tampoco desconocemos la conveniencia de conservar algunos especímenes bajo fuertes medidas de control, en todo caso lo correcto será realizar un balance costo-beneficios para evaluar el riesgo que así asumiríamos.

Creemos que el miedo, es decir, la heurística del temor de Jonas aplicada a la extinción de las especies, se relaciona con el hecho de no poder pronosticar con exactitud qué número, ni cuáles especies pueden de hecho desaparecer sin alterar significativamente las condiciones naturales, ya sea local o planetariamente, de tal forma que se ponga en serio riesgo la subsistencia de nuestra propia especie. El principio de cautela inspirado en la heurística del temor ante la incertidumbre nos dice: “es mejor preservar que lamentar”.

La actitud cautelosa de preservación de la diversidad biológica, al menos de la preservación de todas aquellas especies que no representan un daño para el hombre bajo condiciones habituales, se justifica éticamente como un intento *a priori* de evitar una alteración natural que pueda conducirnos a nuestra propia extinción. El miedo en definitiva de ser los agentes de nuestra propia extinción justifica éticamente la conservación biológica como una medida de prevención.

3.4. De la heurística del temor al sentimiento de responsabilidad

Sin embargo nos parece que la heurística del temor sólo representa en la formulación del principio de responsabilidad de Jonas el aspecto preliminar de su ética. El recurso al temor, aunque pueda resultar útil al evitar consecuencias catastróficas por la conversión que puede ocasionar, no obstante es un recurso limitado que debe considerarse como una alternativa estratégica pues nos parece que la motivación principal de las acciones humanas debe ser el amor-respeto y no tanto el temor.

De lo anterior es obviamente consciente nuestro autor cuando se refiere a la necesidad de recuperar el respeto a través del temor. Una ética fundada solamente en el temor está abocada al fracaso sin el reconocimiento de que hay algo valioso que tememos perder.

“En tal situación actual, el esfuerzo consciente se convierte en un temor no egoísta, en el que junto al mal se hace visible el bien que de él debe ser salvado, y junto a la desgracia se hace visible una salvación no ilusoria ni exagerada. El temor se convertirá, pues en el primer deber, en el deber preliminar de una ética de la responsabilidad histórica. No cabe confiar nuestro destino a quien considere que la fuente de este deber –naturalmente no la única, pero en ocasiones la dominante–, el «temor y temblor», no es lo bastante noble para el status del hombre. [...] no tememos en absoluto que nos acusen de pusilanimidad o negatividad al declarar así que el temor es un deber, que, naturalmente, sólo puede serlo acompañado de la esperanza.”¹¹

Ahora podemos observar con mayor claridad nuestra afirmación anterior de que el principio de responsabilidad está compuesto por dos polos complementarios y en tensión: *el temor*, ante la posibilidad de nuestra propia extinción, y *el amor-respeto* por la naturaleza en sus diversas manifestaciones. La heurística del temor por ella misma no parece ser suficiente para el establecimiento del principio de responsabilidad porque, en palabras de Jonas, “Es difícil, si bien no es imposible, cargar con la responsabilidad de algo que no se ama, de tal modo que uno genera el amor a ello antes que cumplir un deber”.¹²

Valga decir aquí que con respecto a esta dimensión más afectiva del principio de responsabilidad, su autor reiteradamente insiste en que el paradigma de la responsabilidad se inspira en el cuidado parental. Un bebé humano recién nacido, en su indefensión clama por nuestro cuidado. Para Jonas esta exigencia es ontológica. Un bebé es un fin en sí mismo que requiere de nuestra colaboración para su realización. Somos libres de rechazar esta exigencia muda en la indefensión de un niño, pero es evidente que transgrediríamos un principio de cuidado no conceptual sino ontológico o natural. Es en este sentido que Jonas se refiere al *sentimiento de responsabilidad*.

“Lo que la ley moral ordena es precisamente que se preste oídos a esa llamada de todos los bienes dependientes de un acto y de su eventual derecho a *mi* acto. Convierte en deber para mí aquello que la inteligencia muestra que es ya algo por sí mismo digno de ser y que está necesitado de mi acción. Para que esto

¹¹ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 358.

¹² *Ibid*, 181.

llegue hasta mí y me afecte de tal modo que pueda motivar a la voluntad, he de ser receptivo a ello. *Nuestro lado emocional tiene que entrar en juego*¹³

Ahora descubrimos uno de los aspectos más interesantes del principio de responsabilidad, esto es su reconocimiento de la importancia del aspecto emotivo de la moralidad. La ética de Jonas no es una propuesta fría y calculadora. No es puramente racional, aunque como hemos visto sí muy razonable. Su teoría de la responsabilidad tiene en cuenta tanto el fundamento racional de la obligación, tal y cómo vimos con respecto a su formulación del imperativo categórico; como el fundamento psicológico de la capacidad que tiene dicha obligación para mover nuestra voluntad. Esto significa que su propuesta ética tiene un lado objetivo y un lado subjetivo: el primero tiene que ver con la razón y el segundo con el sentimiento.¹⁴

Desde la perspectiva del principio de responsabilidad que ahora exploramos, creemos que una ética dirigida hacia la conservación biológica de las especies debe integrar la afectividad. Esto porque la justificación de la conservación de la naturaleza fundada únicamente en motivaciones utilitaristas no es suficiente para proteger a muchas especies de las cuales no se puede demostrar que su desaparición pone directamente en peligro la supervivencia humana.

Aun si reconocemos que la protección de muchas especies bandera, tales como el oso panda, el manatí, la tortuga de las galápagos, etc, por poner algunos ejemplos; sirve como estrategia para proteger tanto los hábitats como a las otras especies que en ellos habitan, no obstante desde una argumentación netamente utilitarista resulta al menos complicado justificar su protección. Lo anterior porque tal vez la desaparición de estas especies y de muchas otras, no tenga en realidad efectos significativos directos sobre la supervivencia humana.

¹³ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 153. Las cursivas las ha puesto el autor de este trabajo.

¹⁴ Cfr. *Ibid*, 153.

Recordemos que la extinción es un proceso natural y nos parece evidente que la biodiversidad no tiene que permanecer intacta para garantizar la existencia de los seres humanos.

Sin embargo, como insiste Jonas, tampoco dudamos de que lo más seguro sea mantener intactas las condiciones ambientales y biológicas dentro de las cuales y gracias a las cuales la existencia humana es ahora posible. La conservación biológica se presenta así como un ideal. En la realidad la extinción y las fluctuaciones en la biodiversidad han sido una constante en la historia evolutiva. Lo que no ha sido constante, en contraste, ha sido la existencia de nuestra especie que ahora deseamos conservar al intentar mantener las variables planetarias dentro de un rango adecuado para nuestra supervivencia.

El amor por la persona humana concreta y por la humanidad en general se convierte así en la piedra angular de la ética ecoantropocéntrica de Jonas. Este amor, cuyo paradigma primero es el amor parental, debe ahora extenderse hacia la consideración de los intereses de las generaciones futuras y debe incluir también el cuidado de la naturaleza, tanto para procurar nuestro bien (momento utilitarista) como por el valor que ella tiene en sí misma (momento deontológico).

Sin amor, el reconocimiento de un bien, como pueden ser las especies, por la sanción abstracta de la imposición legislativa no será suficiente para mover nuestra voluntad para respetarlo. No dudamos de que la ley resulte ser una alternativa restrictiva importante que debe usarse para el cuidado del medio ambiente y la protección biológica de las especies. Sin embargo, consideramos que la fuerza motivadora más importante desde la cual deben orientarse nuestros comportamientos con respecto a la conservación biológica de las especies es el amor o la compasión.

Tal y como nos recuerda Jonas, “Desde antiguo han sido conscientes los filósofos morales de que a la razón tiene que añadirse el sentimiento para que el bien objetivo adquiera poder sobre nuestra

voluntad.”¹⁵ No bastará entonces con el reconocimiento razonable de que la naturaleza es un bien en sí mismo, ni con la heurística del temor que nos lleva a entender que su destrucción ocasionaría nuestra extinción; además de esto es necesario amarla, es necesario generar aquel sentimiento de empatía con la realidad viviente que nos hace sentir parte de ella y al mismo tiempo a cobrar consciencia de su participación en nosotros. Es necesario que el principio de responsabilidad sea también sentimiento de responsabilidad.

3.5. El sentimiento de responsabilidad y la conservación biológica de las especies.

Pensamos que la importancia del fundamento emotivo del principio de responsabilidad no ha sido considerada en profundidad. Todo el edificio ético del Principio de Responsabilidad tambalea y puede venirse abajo sin aquella fuerza motivadora que debe permear toda nuestra actitud y comportamiento frente a la naturaleza: *el amor-compasivo*.

Sobre la conservación biológica de las especies diremos que el sentimiento de responsabilidad hacia ellas, que se concreta en la intención de preservarlas y de evitar su extinción -al menos aquella ocasionada por la actividad humana-, necesita de un fundamento emotivo. Esto sobre todo para aquellas especies que no representan para el hombre un beneficio directo y sobre las cuales cualquier esfuerzo de conservación necesitará una justificación diferente de aquel cálculo racional costo-beneficio que puede servir para las especies que representan una utilidad directa.

Como hemos reiterado en varias ocasiones todas las especies son evolutivamente contingentes. El esfuerzo de conservación de una realidad que desde la perspectiva cosmológica e incluso biológica es “innecesaria”, no encontrará, al menos así nos parece, un argumento conceptual integralmente sólido. El argumento conceptual, cómo hemos

¹⁵ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 155.

visto en el análisis de la ética de Jonas, debe complementarse con una perspectiva emotiva, con el sentimiento, con la compasión.

La compasión surge de la constatación de la fragilidad de existencias particulares y de la consciencia de compartir con ellas la misma fragilidad. Compartimos, como vimos antes con S. J. Gould, la contingencia con las demás especies. El principio de responsabilidad, la actitud de cuidado y la compasión, son posibles gracias a que podemos identificarnos empáticamente con la existencia efímera y frágil de otras personas, de otras especies. En relación con esto nos dice Jonas

“el objeto de la *responsabilidad* es lo perecedero *qua* perecedero; sin embargo, a pesar de la similitud entre mí y ello, es un «otro» frente a mí [...] es un «otro», pero no como algo eminentemente mejor, sino como sencillamente-él-mismo en su derecho propio, y sin que *esa* alteridad deba ser salvada por una asimilación de mí a ello o de ello a mí. [...] ese objeto, que está muy alejado de la «perfección», que es del todo contingente en su facticidad, que es percibido precisamente *en* su fugacidad, precariedad e inseguridad, ese objeto debe tener la fuerza de moverme por su pura existencia”¹⁶

Es así como la existencia contingente de otras especies debe mover nuestra voluntad hacia su protección. El hecho de tener en nuestras manos el poder tanto de conservar a las especies como de eliminarlas, un poder intensificado por la tecnología moderna, explica que tengamos simultáneamente una responsabilidad hacia ellas. Esto porque, recordemos, la responsabilidad es proporcional al poder. No obstante difícilmente esta responsabilidad será asumida con la debida seriedad y urgencia si de antemano no pre-existe cierto afecto-amor-compasión hacia la naturaleza y las especies que comparten este planeta con nosotros.

En esta línea de pensamiento, podemos afirmar que la responsabilidad para con la naturaleza y las generaciones futuras necesita tanto de un fundamento ético conceptual: *El principio de*

¹⁶ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 156.

responsabilidad, como de un fundamento emotivo: *el sentimiento de responsabilidad*.

Casi al finalizar *El principio de responsabilidad*, Jonas nos da una definición de responsabilidad que muestra la pertinencia que tiene su ética para la conservación biológica de las especies.

“Responsabilidad es el *cuidado*, reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en «preocupación». Pero el temor está ya como un potencial en la pregunta originaria con la que se puede representar inicialmente toda responsabilidad activa; ¿qué le sucederá a *eso si yo no me ocupo de ello?* Cuanto más oscura sea la respuesta, tanto más clara será la responsabilidad.”¹⁷

La responsabilidad es el cuidado de aquello que reconocemos como vulnerable. Los individuos, las especies, y la vida en el planeta Tierra es vulnerable. De la consciencia de tal vulnerabilidad por parte de una especie particular, la nuestra, por una parte; y del reconocimiento del poder que la ciencia-tecnología moderna nos otorga, por la otra, surge la exigencia del cuidado, de la preservación, de la conservación biológica de la especie. El principio de responsabilidad es en definitiva principio de conservación.

Por último, nos permitimos citar en su integridad las palabras que utiliza nuestro autor como epítome de su obra *El principio de responsabilidad*. Creemos que al hacerlo así, presentamos de la manera más fiel posible la intención de su propuesta ética: *Preservar la integridad tanto de la humanidad como de la naturaleza que la sostiene*.

“El respeto y el estremecimiento (el temor), que nos protegen de caminos errados de nuestro poder, son cosas que hemos de volver a aprender. Lo paradójico de nuestra situación consiste en que el respeto perdido hemos de recobrarlo a través del estremecimiento; lo positivo, a través de la representación de lo negativo; el respeto a lo que el hombre fue y es, a través del estremecimiento retrospectivo ante lo que podría llegar a ser y ante la mirada que tal posibilidad clava sobre nosotros desde el futuro

¹⁷ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 357.

pensado de antemano. En la medida en que nos desvela algo «sagrado», es decir, algo que en ninguna circunstancia hay que violar, el respeto nos impedirá mancillar el presente en aras del futuro, impedirá que pretendamos comprar éste al precio de aquél. En modo alguno puede el temor, como tampoco la esperanza, inducirnos a aplazar el auténtico fin – el desarrollo del hombre dentro de una humanidad intacta-, frustrando entretanto este fin con los medios empleados. Tal sería el efecto que producirían los medios que no respetaran a los hombres de su propia época. 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.”¹⁸

¹⁸ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 359.

CONCLUSIÓN

El principio de responsabilidad de Hans Jonas es en sí mismo principio de conservación. Lo es en primer lugar de la especie humana, pero también lo es del conjunto de la naturaleza. Por lo tanto la propuesta ética de Jonas para la civilización tecnológica actual resulta crucial para fundamentar la conservación biológica de las especies.

Tal y cómo hemos observado en el análisis que hemos realizado, el principio de responsabilidad es una propuesta ética integradora. Por una parte integra y extiende el razonamiento moral categórico kantiano con el consencuencialismo de corte utilitarista. Integra también una ética de tipo axiológico, esto con respecto al reconocimiento del valor de la naturaleza por ella misma, con la heurística del temor o la intencionalidad de modificar el comportamiento humano por el miedo a ser los responsables de nuestra propia extinción.

Con respecto a la perspectiva ética, creemos que la aproximación ecoantropocéntrica del autor que aquí estudiamos resulta muy adecuada para la fundamentar la conservación biológica de las especies. Lo anterior porque, como hemos reiterado a lo largo de esta investigación, la extinción es un fenómeno natural de tal forma que cualquier esfuerzo por preservar la existencia de determinadas especies, en otras palabras, por intentar mantener cierto *statu quo* de biodiversidad, sólo tendrá sentido porque queremos conservar las condiciones óptimas dentro de las cuales la supervivencia de la especie humana es posible. El amor por la humanidad y por las otras especies que comparten nuestro planeta, deben estar, por lo tanto, estrechamente ligados.

Ni un antropocentrismo exclusivista que no considere “el bienestar de la biosfera”, ni un biocentrismo misántropo serían un buen punto de partida para la fundamentación de la conservación biológica de las especies. En cambio, nos parece, que el paradigma ecoantropocéntrico, consciente de la interdependencia ecológica, sí lo es.

Por otra parte, también somos conscientes de que la formulación ética de Jonas contenida en el principio de responsabilidad puede resultar excesivamente conservadora en algunos aspectos. Por ejemplo, en consecuencia con el principio de cautela, estamos de acuerdo en que lo más seguro será conservar “el orden natural” intacto. No obstante, la naturaleza es en sí misma dinámica. Sin embargo, entendemos que la intención de Jonas es advertir sobre el peligro de los cambios producidos por la tecnología moderna para el mantenimiento de la vida en el planeta. La pregunta, sin embargo permanece ¿La pretensión de conservar la integridad de la naturaleza, de preservarla “intacta” es un objetivo real en la práctica o se trata de un ideal asintótico prescrito por el principio de cautela? Pensamos que más bien es lo segundo. Jonas, desde su crítica a los ideales utópicos, sin duda considera que “lo dado”, “lo intacto”, “lo tradicional”; es más seguro que el cambio, lo novedoso, lo utópico.

Así mismo, el paradigma ecoantropocéntrico de la ética de Jonas plantea algunos interrogantes con respecto a la concreción de un programa para la conservación biológica de las especies. Cómo hemos visto, para Jonas, todas las especies, consideradas como manifestaciones particulares del Ser, tienen valor pues son fines en ellas mismas (biocentrismo). No obstante, a diferencia de lo que piensa Gould, dicho valor es relativo a la especie humana (antropocentrismo). El valor de otras manifestaciones de vida y de la vida misma, se deduce en la lógica de Jonas, del valor que reconocemos primero en nosotros mismos al experimentar subjetivamente intencionalidad-finalidad.

En este orden de ideas, la responsabilidad de conservar otras especies es simultáneamente una responsabilidad hacia ellas como

hacia nosotros mismos. Es el segundo elemento de esta ecuación: la conservación biológica de las especies como una manifestación de la responsabilidad hacia nosotros mismos, lo que plantea la siguiente pregunta clave: ¿Debemos conservar todas las especies por el hecho de que son fines en ellas mismas y por lo tanto tienen valor, o podemos discernir cuáles especies debemos conservar y cuáles no?

Recordemos que en su obra, *El principio de responsabilidad*, Jonas no se refiere a la conservación biológica de las especies de forma particular. Más bien fomenta la conservación o al cuidado de la naturaleza en un sentido amplio. No obstante, podemos inferir por su insistencia en la conservación de la “integridad” de la naturaleza y por el uso de palabras tales como “intacta”; que nuestro autor defendería la conservación de todas las especies que conviven con el hombre. Nosotros, sin embargo, creemos que es posible realizar una discriminación desde una perspectiva utilitarista en el siguiente sentido.

Podría realizarse una clasificación entre especies útiles, por una parte, y especies cuya utilidad o bien es desconocida o representan una utilidad indirecta para el hombre. Por último, también podríamos referirnos a especies que son perjudiciales: algunos virus y vectores de enfermedades por ejemplo. Entre estas, obviamente las que justifican mayores esfuerzos de conservación son las especies útiles: especies sobre las cuales depende la alimentación humana y otras actividades vitales para nuestra especie. Creemos que también se justifica la conservación de las especies cuya utilidad para el hombre no es directa pero que representan una utilidad ecológica. Con base en el principio de cautela, consideramos que el hecho de no saber con certeza el desequilibrio que puede introducir en un ecosistema la desaparición de una especie particular, justifica su conservación.

Sin embargo, y tal vez este sea el principal punto de divergencia con la propuesta de Jonas, creemos que si queremos ser consecuentes con una ética ecoantropocéntrica, resultará complicado querer justificar

la conservación de especies que son perjudiciales para el hombre. Con la palabra perjudicial no nos referimos a aquellas especies que eventualmente pueden ocasionar la enfermedad y hasta la muerte de algunos individuos, sino más bien a aquellas especies que podrían causar nuestra extinción. Piénsese en los bancos de virus. Si bien es cierto, que los científicos mantienen virus muy peligrosos bajo estrictas medidas de seguridad, la seguridad absoluta no existe, siempre hay variables que escapan del control humano, como desastres naturales o planes bioterroristas. Esto podrá parecerle exagerado a algunos lectores, sin embargo, es totalmente coherente con la heurística del temor que propone Jonas. En todo caso, la discusión sobre la conveniencia y el riesgo de conservar especies peligrosas para la subsistencia de la especie humana permanece abierta. Nosotros nos inclinamos a creer que su eliminación se justifica éticamente.

Aunque Jonas, cómo acabamos de mencionar, no se refiera específicamente a la conservación biológica de las especies en la obra que aquí estudiamos, esperamos haber podido mostrar cómo el marco ético del principio de responsabilidad resulta idóneo para una ética de la conservación biológica.

Por último, quisiéramos destacar que la realización de esta investigación nos ha servido para profundizar más en el pensamiento de nuestro autor. Tal vez la contribución más valiosa en la realización de este trabajo ha sido la apropiación personal del principio de responsabilidad por nuestra parte. No obstante, creemos que también resulta al menos sugerente la explicitación que hemos realizado de la ética de Jonas en relación con la conservación de las especies.

Gracias a este trabajo hemos comprendido que la realización de una fundamentación ética para la conservación de las especies debe ser integral. Sobre todo debe integrar en el ejercicio riguroso de la razón moral y la consciencia de sus límites. Una fundamentación absoluta, en términos conceptuales, parece imposible. Por lo tanto, la razón, para ser moral, deberá integrar, como elemento complementario, al sentimiento.

De esta forma es evidente que una ética para la conservación biológica de las especies requerirá en primer lugar del amor humano tanto hacia su prójimo como hacia la naturaleza y sus manifestaciones.

BIBLIOGRAFÍA

Libros

- C. MITCHAM. *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Anthropos, Barcelona 1989.
- E. MAYR, *What makes biology unique?: considerations on the autonomy of a scientific discipline*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- F. O. SARMIENTO, *Diccionario de ecología: Paisajes, conservación y desarrollo sustentable para Latinoamérica*, ABYA-YALA, Quito 2000.
- G. STEINER, *Antropocentrism and its discontents: The moral status of animals in the history of western philosophy*, Pa: University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2005.
- H. JONAS, *El Principio de Responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder, Barcelona 1995.
- J. REYES MATAMORO (ED.), *Diccionario de Biología*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla 2002.
- Nueva Biblia de Jerusalén: Revisada y aumentada*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1998.
- N. URSUA, *Cerebro y Conocimiento: Un enfoque evolucionista*, Anthropos, Barcelona 1993.
- O. KAYYAM, *Robaiyyat*, Ediciones Hiparión, Madrid 2005.
- S. J. GOULD, *La Vida Maravillosa: Burgess Shale y la naturaleza de la historia*, Crítica, Barcelona 1999.

Artículos y capítulos de libros

- D. BARNOSKY, ET AL., *Has the Earth's sixth mass extinction already arrived?*: Nature 471 (2011) 51-57.
- D. GRACIA, *Los animales en la tradición occidental*, en LACADENA, J. R. (ED.), *Los derechos de los animales*, U. P. Comillas, Madrid 2002, 133-150.

E. KETTERING, *Técnica y responsabilidad: A propósito del « principio de responsabilidad » de Hans Jonas* : Folia Humanística 26 (1988) 193-207.

G. KELLER., *Impacts, volcanism and mass extinction: random coincidence or cause and effect?*: Australian Journal of Earth Sciences 52 (2005) 725 – 757.

M. A. SÁNCHEZ, *El debate ético actual sobre la relación del hombre con los animales*, en J. R. LACADENA, (ED.), *Los derechos de los animales*, U. P. Comillas, Madrid 2002, 109-131.

J. GAFO, *Debate ético sobre los alimentos transgénicos*, en GAFO, J. (ed.), *Aspectos científicos, jurídicos y éticos de los transgénicos*, U. P. Comillas, Madrid 2001, 131-145.

J. LÓPEZ SANTAMARÍA, *La reflexión ética a través del principio de responsabilidad de Hans Jonas*. Estudios filosóficos 134 (1998) 7-24.

T. D. MORATALLA., *La ética antropológica de Hans Jonas en el horizonte de la fenomenología hermenéutica* : Selecciones de bioética, Bogotá mayo (2009) 45-54.

ÍNDICE GENERAL

	Páginas
SUMARIO	IV
INTRODUCCIÓN	1
1. EL CONTEXTO ACTUAL: VIDA Y OBRA DE HANS JONAS	7
1.1. ACLARACIÓN DE TÉRMINOS Y CONTEXTO ACTUAL	7
1.2. LA EVOLUCIÓN Y LA CONTINGENCIA HUMANA	12
1.3. VIDA Y OBRA DE HANS JONAS (1903-1993)	20
2. HANS JONAS Y EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD	26
2.1. EL RESPETO Y EL TEMOR: UNA ÉTICA ECOANTROPOCÉNTRICA	26
2.2. EL PRIMER MANDAMIENTO: EVITAR LA EXTINCIÓN HUMANA	30
2.3. CRÍTICA AL CONTEXTO ACTUAL DE LA CIVILIZACIÓN TECNOLÓGICA	35
2.4. EL IMPERATIVO PARA LA CIVILIZACIÓN TECNOLÓGICA	41
2.5. EL DEBER DE RESPETAR LA VIDA COMO RECONOCIMIENTO DE LA FINALIDAD DE LA NATURALEZA	45
3. LA HEURÍSTICA DEL TEMOR Y EL AMOR PARA LA CONSERVACIÓN	51
3.1. LA HEURÍSTICA DEL TEMOR	51
3.2. APOCALÍPTICA AMBIENTAL	55
3.3. LA HEURÍSTICA DEL TEMOR PARA LA CONSERVACIÓN BIOLÓGICA	61
3.4. DE LA HEURÍSTICA DEL TEMOR AL SENTIMIENTO DE RESPONSABILIDAD	63
3.5. EL SENTIMIENTO DE RESPONSABILIDAD Y LA CONSERVACIÓN BIOLÓGICA DE LAS ESPECIES	67
CONCLUSIÓN	71
BIBLIOGRAFÍA	77
<i>Libros</i>	77
<i>Artículos y capítulos de libros</i>	77
ÍNDICE GENERAL	79

