



DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA MORAL Y PASTORAL

# UNA TIERRA PROMETIDA

---

*Los temas bíblicos de la responsabilidad ecológica  
en la obra de Hans Jonas*

Autor: Juan Manuel Pérez Asseff

Director: Prof. Dr. D. Enrique Sanz Giménez-Rico

Madrid

Mayo 2015



FACULTAD DE TEOLOGÍA  
DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA MORAL Y PASTORAL

## UNA TIERRA PROMETIDA

---

*Los temas bíblicos de la responsabilidad ecológica  
en la obra de Hans Jonas*

Por

Juan Manuel Pérez Asseff

Visto Bueno del Director

Prof. Dr. D. Enrique Sanz Giménez-Rico

Fdo.

Madrid –Mayo 2015



*Dedicado a mi amigo Armando Carabalí.  
Mantengo la esperanza de que continúas existiendo.*

*Luego os traje a la tierra del vergel,  
para comer sus deliciosos frutos.  
Llegasteis y ensuciasteis mi tierra,  
Y pusisteis mi heredad asquerosa.*

(Jeremías 2,7)

## TABLA DE CONTENIDO

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>1</b>
<b>1. HANS JONAS Y EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD</b>	<b>6</b>
1.1 VIDA Y OBRA DE HANS JONAS (1903-1993) .....	7
1.2 EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD .....	11
1.2.1 <i>El respeto y el temor: una ética eco-antropocéntrica</i> .....	11
1.2.2 <i>El primer mandamiento: Evitar la extinción humana</i> .....	15
1.2.3 <i>La heurística del temor</i> .....	18
1.2.4 <i>El principio de cautela y la apocalíptica ambiental</i> .....	21
<b>2. UNA TIERRA PROMETIDA</b>	<b>26</b>
2.1 LA ÉTICA ECOLÓGICA DE LA CREACIÓN .....	27
2.1.1 <i>El valor positivo de la creación</i> .....	27
2.1.2 <i>La tierra como don de Dios</i> .....	30
2.1.3 <i>El límite en el don de Dios</i> .....	33
2.2 LA ÉTICA ECOLÓGICA DE LA TIERRA PROMETIDA .....	35
2.2.1 <i>El recuerdo del don: La promesa de una tierra</i> .....	36
2.2.2 <i>El rechazo del límite: El pecado de Israel</i> .....	39
2.2.3 <i>El olvido del don: La advertencia de aniquilación.</i> .....	43
2.3 EL DON DE LA NATURALEZA Y EL LÍMITE DE LA TECNOLOGÍA .....	45
<b>3. LA RESPONSABILIDAD TRANSGENERACIONAL</b>	<b>49</b>
3.1 LA ALIANZA CON LA DESCENDENCIA DEL PUEBLO DE ISRAEL .....	50
3.1.1 <i>La alianza posdiluviana.</i> .....	50
3.1.2 <i>Sobre las genealogías bíblicas.</i> .....	53
3.1.3 <i>La alianza abrahámica.</i> .....	54
3.2 RESPONSABILIDAD TRANSGENERACIONAL Y CUIDADO PARENTAL .....	59
3.3 EL IMPERATIVO PARA LA CIVILIZACIÓN TECNOLÓGICA .....	62
<b>4. EL PROFETISMO APOCALÍPTICO</b>	<b>69</b>
4.1 EL FENÓMENO DEL PROFETISMO .....	70
4.1.1 <i>El perfil del profeta.</i> .....	70
4.1.2 <i>La función del profeta.</i> .....	73
4.1.3 <i>El carácter colectivo del profetismo apocalíptico.</i> .....	77
4.2 EL “ALARMISMO APOCALÍPTICO” DEL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD .....	79

4.3 LA CONVERSIÓN ECOLÓGICA.....	82
4.3.1 <i>La conversión en el profetismo bíblico.</i> .....	82
4.3.2 <i>La conversión en la teología de Lonergan.</i> .....	84
<b>CONCLUSIÓN</b>	<b>92</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>99</b>
<i>Libros</i> .....	99
<i>Artículos</i> .....	100

## SIGLAS Y ABREVIATURAS

Apdo.	Apartado
A.T.	Antiguo Testamento
DDB	Desclée De Brouwer
Dir.	Director
Ed.	Editor
Hb.	Hebreo
Gr.	Griego
Ibíd.	Ibídem
Id.	Idem
N.T.	Nuevo Testamento
UPComillas	Universidad Pontificia Comillas de Madrid





## INTRODUCCIÓN

Parecería sorprendente sostener que la Biblia tiene algo que decir con respecto a un problema en principio moderno como es la crisis ecológica. La distancia histórico-cultural y tecno-científica que nos separa de cualquier texto bíblico hace difícil pensar que estos se puedan relacionar con la problemática ecológica actual. Sin embargo, el establecimiento de dicha relación no es tan inusual. Varios autores han encontrado en la Biblia un recurso para referirse a la cuestión ecológica. Lo han hecho bien sea para acusarla, como cuando identifican ciertas “instrucciones bíblicas” -(Gen 1, 28)- con la causa de la crisis<sup>1</sup>; o bien porque en ella encuentran orientaciones éticas inspiradoras que nos pueden ayudar a afrontar este problema en cierta medida. Pensamos que un ejemplo del segundo caso puede ser el filósofo de origen judío Hans Jonas (1903-1993).

No es un secreto la influencia que tuvo la tradición judeo-cristiana en la obra de Jonas<sup>2</sup>. En particular pensamos que algunos temas bíblicos veterotestamentarios están presentes, ya sea de forma explícita o implícita en el desarrollo del pensamiento de este autor. En este trabajo veremos cómo tales temas pueden observarse en uno de sus principales libros: *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*<sup>3</sup>.

El objetivo principal de este trabajo consiste en identificar y en explicitar algunos temas bíblicos del Antiguo Testamento (A.T.) que podemos relacionar con la formulación del principio de responsabilidad de Hans Jonas. Responsabilidad que es ecológica en el sentido particular que iremos clarificando. Valga decir desde ahora que nuestra intención no se conforma con relacionar el pensamiento de Jonas con dichos temas, sino que con ello

---

<sup>1</sup> Este es el caso de Lynn White Jr y su artículo: *The historical Roots of our ecologic crisis*, sobre el cual nos referiremos más adelante.

<sup>2</sup> Durante su bachillerato Jonas demostró un gran interés por el estudio de los profetas de Israel y se doctoró con una tesis sobre la gnosis antigua como trasfondo espiritual del cristianismo primitivo.

<sup>3</sup> Cfr. H. JONAS, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona 1995.

queremos, por una parte, señalar la pertinencia de la exégesis bíblica para iluminar la reflexión en torno a la crisis ecológica actual y, por otra, mostrar cómo la responsabilidad ecológica es una cuestión moral<sup>4</sup> ya presente de alguna manera en la fuente bíblica de la tradición judeo-cristiana.

En otras palabras, nos serviremos de *El principio de responsabilidad* de Jonas como medio para evaluar si el A.T. conserva alguna relevancia para la estructuración del discurso ecológico actual y en qué sentido lo hace. Esto nos parece sumamente importante puesto que la Biblia hebrea ha sido una de las principales fuentes de inspiración no sólo del judaísmo, sino también del cristianismo y del Islam y que, por lo tanto, ha modelado profundamente, para bien o para mal, las actitudes frente a la naturaleza en la cultura Occidental<sup>5</sup>.

Es importante mencionar desde ahora que entendemos la relevancia de la Biblia en sentido crítico pues no desconocemos que sería ingenuo y podría resultar hasta peligroso pensar que en ella encontraremos “instrucciones específicas y eficientes” para solucionar el problema de la sostenibilidad planetaria. Obviamente no encontraremos ninguna mención sobre cuestiones científicas o técnicas relacionadas con la problemática ecológica actual tales como: el calentamiento global, el uso de combustibles fósiles, el desarrollo de energía renovable, la superpoblación demográfica, la pérdida de biodiversidad, etc; como sí podemos encontrar en la obra de Jonas. Lo que sí podremos encontrar en cambio, como veremos, son orientaciones o principios morales generales sobre cómo vivir bien en relación con Dios, el prójimo y la creación<sup>6</sup>. Creemos que algunos de estos principios pueden percibirse, aunque sólo sea tenuemente, en el pensamiento de nuestro filósofo.

Una precisión metodológica: Si bien durante este trabajo nos centramos exclusivamente en el A.T. para abordar algunos temas bíblicos relacionados con la responsabilidad ecológica, no desconocemos que también en el N.T. existen elementos que pueden relacionarse con esta cuestión<sup>7</sup>. Nos enfocamos particularmente en el A.T. por la siguiente razón. Como ya lo hemos mencionado, porque para realizar este trabajo

---

<sup>4</sup> Aquí utilizaremos la palabra ética para referirnos a la reflexión filosófica sobre el comportamiento humano, y la palabra moral en el sentido de una ética de inspiración religiosa, en este caso, judeo-cristiana.

<sup>5</sup> E. FROMM, *Y seréis como dioses*, Paidós, Buenos Aires 1967, 10.

<sup>6</sup> H. MARLOW, *The Earth is the Lord's: A Biblical Response to Environmental Issues*, Grove, Cambridge 2008, 4.

<sup>7</sup> Ver. Capítulos 5) Christ in Creation y 6) Hope and Redemption. *Ibíd.*, 18-24.

articularemos los temas bíblicos desde el pensamiento de Jonas, particularmente desde su obra *El principio de responsabilidad*, y él era de origen judío. Esto no quiere decir, sin embargo, que Jonas desconociera el N.T. y la tradición cristiana como nos muestra el hecho de que haya dedicado su investigación doctoral al cristianismo primitivo. No obstante, nos parece obvio que, en relación con la formulación del principio de responsabilidad, sobre este autor tuvo más influencia el pensamiento veterotestamentario debido también a que es en el A.T. donde podemos encontrar más contenidos específicos relacionados con la creación de Dios y nuestro lugar en ella<sup>8</sup>.

Ahora unas palabras acerca del contexto y motivaciones para esta reflexión. Sobre la crisis ecológica, comenzaremos afirmando nuestra convicción de que, en sentido general, se trata de un problema real que la especie humana debe afrontar. En contraste, lamentablemente también reconocemos que frente al discurso ecológico no falta cierta actitud de sospecha, a veces justificada y a veces no<sup>9</sup>, que ha dificultado la recepción de esta cuestión por parte de muchos cristianos. Nos preocupa particularmente la dificultad de la Iglesia católica, por fortuna cada vez menos persistente, para asumir la responsabilidad ecológica como un tema propio y de primer orden para la teología moral<sup>10</sup>.

Pensamos que la dificultad para reconocer la responsabilidad ecológica como un tema moral cristiano constitutivo puede relacionarse con la crítica proveniente desde dos frentes diferentes. Desde fuera, algunos intelectuales y ambientalistas<sup>11</sup> acusan al cristianismo de ser la causa ideológica principal de nuestra actual crisis ecológica. Gran parte de ellos han sido influidos por el artículo del historiador estadounidense Lynn White, Jr y su afirmación de que el cristianismo, a diferencia del paganismo antiguo y de otras tradiciones religiosas orientales, estableció un dualismo entre el hombre y la naturaleza que a su vez sirvió para justificar la explotación de la naturaleza por parte del hombre entendida como un mandato de Dios<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> *Ibíd.*, 18.

<sup>9</sup> La sospecha de la Iglesia se justificaría por ejemplo frente a discursos ambientalistas radicales de corte misantrópico.

<sup>10</sup> Los “cristianos católicos ecologistas” esperamos con anhelo la próxima encíclica sobre ecología del Papa Francisco. Para muchos ésta encíclica será la esperada validación que eleva este tema a una cuestión de primer orden para la teología moral.

<sup>11</sup> Para este trabajo usaremos los términos ambientalismo y ecologismo indistintamente.

<sup>12</sup> L. WHITE JR., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*: Science 155, 3767 (1967), 1205.

White sustenta su crítica sobre una interpretación del *dominio-sometimiento* que Dios concede al hombre sobre otras criaturas en Génesis 1, 28, pasaje que, según este autor, hace del cristianismo la religión más antropocéntrica que el mundo ha visto<sup>13</sup>.

Y bendíjolos Dios, y díjoles Dios: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y *sometedla*; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra.»<sup>14</sup>

No deja de sorprender, sin embargo, que después de la acusación que realiza White hacia el cristianismo culpándolo de la actual crisis ecológica; al final de su artículo llega a proponer a San Francisco de Asís como el patrono de los ecologistas<sup>15</sup>. Como veremos durante el desarrollo de este trabajo, White mismo reconoce así que si bien cierta interpretación bíblica desafortunada puede conducirnos hacia actitudes ambientalmente reprochables, esto no excluye el hecho de que la misma tradición judeo-cristiana nos pueda proporcionar el antídoto. El remedio para un mal cristianismo no es el no-cristianismo, sino el buen cristianismo: la buena teología. A diferencia de White consideramos que, no sólo en la tradición espiritual franciscana, sino también en la Biblia existen elementos que sirven para orientar adecuadamente nuestra acción frente a la preocupación ecológica.

Más preocupante nos parece la crítica que procede no ya de los sectores intelectuales o ambientalistas no cristianos. Nos referimos ahora a la resistencia que se percibe entre algunos cristianos para aceptar que la responsabilidad ecológica es un tema propio de la moral cristiana. Para ellos, con independencia de considerar que la sostenibilidad ambiental es un tema ético importante o no, se mantiene el argumento de que el cristianismo no presenta “una plataforma moral adecuada” para afrontar esta problemática. Así la responsabilidad ecológica nuevamente aparece como un tema característico de “religiones indígenas de la tierra” o de tradiciones orientales como el hinduismo y el budismo. De esta forma le dan la razón a White. El discurso ecológico se les presenta así entonces como extraño, foráneo y, en casos más extremos, hasta como un distractor de

---

<sup>13</sup> 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. G. H. STEINER, *Anthropocentrism and its discontents: The moral status of animals in the history of western philosophy*, Pa: University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2005, 1.

<sup>14</sup> L. WHITE JR., a.c. (nota 12), 1205.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, 1207.

aquello que debería constituir el núcleo de la moral cristiana: *El amor hacia Dios y hacia el prójimo* (Mt 22,40). Esperamos poder mostrar con este trabajo que para que el amor a Dios y al prójimo pueda realizarse, en él deberá necesariamente integrarse aquel cuidado amoroso de la creación contenido en el principio de la responsabilidad ecológica. No hacerlo manifestaría para nosotros una lectura estrecha de dicho mandamiento.

Con respecto a la estructura del texto, este constará de cuatro capítulos. En el primer capítulo: HANS JONAS Y EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD, presentaremos la vida y obra del autor que inspira este trabajo e introduciremos los aspectos más importantes de la formulación de *El Principio de responsabilidad*. Al hacerlo identificaremos aquellos temas bíblicos que vamos a desarrollar en los capítulos posteriores.

En el segundo capítulo: UNA TIERRA PROMETIDA, tendremos como base la importancia que la tierra tenía para el pueblo de Israel y cómo la lógica del don pone en estrecha relación ética tres elementos: 1) lo dado- la tierra, 2) el receptor- el hombre y 3) el dador- Dios. Veremos cómo esta lógica contenía en sí misma la consideración de ciertos límites que en caso de violarse ocasionarían la ruptura de esta relación o alianza y que aquello no ocurría sin consecuencias, según el pensamiento bíblico.

En el tercer capítulo: LA RESPONSABILIDAD TRANSGENERACIONAL, señalaremos cómo la lógica de la alianza tiene una dimensión temporal que incluye las generaciones futuras. En Jonas, observaremos esta preocupación por la dimensión transgeneracional de la ética en la extensión de carácter temporal que él realiza del imperativo kantiano: "«Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida [humana auténtica en la Tierra]<sup>16</sup>".

Finalmente, en el cuarto capítulo: EL PROFETISMO APOCALÍPTICO, analizaremos uno de los aspectos más controvertidos y, precisamente por ello, uno de los más interesantes en el pensamiento de Jonas en relación con la responsabilidad ecológica. Nos referimos a la heurística del temor y a su cuestionada potencialidad para generar "la conversión ecológica". Veremos cómo este aspecto tiene una clara relación con un buen entendimiento del fenómeno del profetismo en el antiguo Israel.

---

<sup>16</sup> H. JONAS, o.c. (nota 3), 40.

## 1. HANS JONAS Y EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD

### Una ética actualizada pero en continuidad con la tradición judeo-cristiana

*“Pecadora contra la Tierra es toda sociedad industrial moderna”*  
(Hans Jonas, *El Principio de Responsabilidad*, 252)

Resulta necesario tener primero una aproximación introductoria al pensamiento de Jonas y particularmente a su obra *El Principio de Responsabilidad*.

Veremos con esta introducción cómo ya de entrada nos enfrentamos con un desafío para esta investigación. Tal y como podremos leer un poco más adelante, ciertos autores señalan con fuerza el carácter novedoso del principio de responsabilidad -una nueva ética para nuestra civilización tecnológica. Parece que con ello anularían la posibilidad de reconocer la presencia de ciertos temas o raíces bíblicas en la propuesta de Jonas. Nosotros, sin embargo, pensamos que esta dificultad es sólo aparente. En contraste, veremos en este capítulo cómo al estudiar ciertos principios que estructuran la ética de la responsabilidad de Jonas será posible establecer una relación entre estos y algunas líneas éticas ya presentes en la Biblia hebrea. Jonas era de origen judío y por más que quisiera formular una “nueva ética” capaz de hacer frente a problemas actuales sin precedentes, nos parece innegable cierta relación entre su propuesta ética y la ética veterotestamentaria.

En cambio pensamos que la supuesta novedad del principio de responsabilidad consistiría más bien en una reactualización para nuestro contexto de crisis ecológica de algunos principios éticos que pueden encontrarse ya en el A.T. Desde esta consideración la novedad del principio de responsabilidad no implicaría la negación de cierta continuidad con la tradición judeo-cristiana aunque sí, cómo se verá, cierta ruptura con la ética clásica.

### 1.1 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 responsabilidad que sirve como texto base para esta tesina. *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, como veremos, Jonas también fue crítico de la ética kantiana la cual intentó 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 hasta Marburg donde se doctoró con una tesis sobre la gnosis antigua como trasfondo espiritual del cristianismo primitivo. En Marburg Jonas conocería al teólogo Rudolf Bultmann 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<sup>17</sup>.” 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- en la que permaneció como oficial de artillería hasta 1949. Allí conoció a Lore Weiner, con quien se casaría en

---

<sup>17</sup> Introducción de A. SÁNCHEZ PASCUAL en: H. JONAS, o.c. (nota 3), 7.

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 Canadá 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 su estudio 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 insistió 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. En este sentido, 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 dinamos 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 posdualista. 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. La persistencia desafortunada de estos dualismos



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 del hombre tecnológico: *el homo faber*. En este sentido la propuesta ética de Jonas pretende incluir nuevamente a la naturaleza y a sus expresiones particulares dentro del horizonte de preocupación moral humana.

No hay duda de que *El principio de la responsabilidad* podría constituirse en uno de los pilares filosóficos del movimiento ambiental mundial. Con la novedosa re-formulación del imperativo categórico: "Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra<sup>18</sup>", 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 la dimensión planetaria, con la consideración implícita de todas las condiciones bióticas y abióticas que se requieren para sostener una vida humana auténtica.

Las implicaciones de la ética de Jonas para la estructuración del discurso ecologista actual son significativas puesto que, como afirma Justino Lopéz Santamaría, "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<sup>19</sup>". Sobre este *novum*, sigue diciendo Lopéz que, "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<sup>20</sup>".

Con respecto a este mismo punto referido a la novedad de la ética de Jonas señala también Emil Kettering,

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<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*, 40.

<sup>19</sup> J. LÓPEZ SANTAMARÍA, *La reflexión ética a través del principio de responsabilidad de Hans Jonas: Estudios filosóficos* 134 (1998) 9.

<sup>20</sup> *Id.*

<sup>21</sup> E. KETTERING, *Técnica y responsabilidad: A propósito del « principio de responsabilidad » de Hans Jonas: Folia Humanística* 26 (1988) 194.

Podemos sin embargo matizar las afirmaciones de estos autores reconociendo que la nueva ética que propone Jonas mantiene virtudes de la moral tradicional tales como la responsabilidad, la austeridad y la moderación. No obstante, no desconocemos con ellos que se trata de una ética novedosa porque en lugar de referir dichas virtudes al ámbito personal en un contexto temporal limitado, es decir, el ejercicio de virtudes para la perfección personal como ha sido usual en la ética clásica<sup>22</sup>; Jonas los refiere al ámbito colectivo o político<sup>23</sup>. Así las virtudes tradicionales contenidas en el principio de responsabilidad se relacionan en Jonas con la contención del poder humano para el mantenimiento de las condiciones naturales de nuestro planeta que sostienen la existencia tanto de las generaciones presentes como de las futuras.

Sumamente importante será recordar aquí lo que ya señalamos anteriormente. Somos conscientes de cómo las afirmaciones precedentes referidas a “la novedad” de la ética que Jonas propone parecen contradecir el enfoque bíblico que caracteriza este trabajo. Sin embargo, como ya hemos dicho, consideramos que dicha contradicción es sólo aparente. Jonas tiene razón cuando afirma que el poder tecnológico actual no tiene precedentes y por lo tanto urge una reformulación y superación de la ética individualista y corto-placista que ha predominado al menos en la tradición filosófica occidental. En este sentido, nos parece que la novedad del principio de responsabilidad se afirma en referencia a la ética clásica occidental como hemos sugerido.

No obstante, y en contraste con las afirmaciones de López Santamaría y de Kettering, creemos que, al menos en un sentido amplio y como ya hemos mencionado, ya es posible encontrar en la Biblia hebrea algunas orientaciones referidas al cuidado de la creación y a la preocupación por el bienestar de las generaciones futuras. Pensamos que el pensamiento de Jonas en el principio de responsabilidad puede relacionarse con dichas orientaciones. En otras palabras, sin negar el abismo de diferencia tecno-científica que Jonas subraya entre nuestra cultura y aquellas donde se dio a luz a los textos bíblicos, no consideramos que la novedad del principio de responsabilidad sea absoluta. Creemos más bien que en él se

---

<sup>22</sup>Es importante notar que en este trabajo diferenciamos la ética clásica de origen griego y la ética bíblica de origen hebreo. Reconocemos que ambas conforman la tradición judeo-cristiana que ha modelado la cultura occidental. Sin embargo, después de la ilustración y durante la modernidad ha predominado la ética clásica.

<sup>23</sup> J. LÓPEZ SANTAMARÍA, a.c. (nota 19), 19.

pueden dilucidar ciertas líneas u orientaciones éticas actualizadas de alguna manera ya presentes en la tradición bíblica veterotestamentaria.

De esta forma reiteramos que en su obra Jonas relaciona filosofía y teología, particularmente teología hebrea. Por lo tanto, sugerimos que la filosofía ética de Jonas no puede comprenderse en plenitud sin reconocer al menos parcialmente la teología implícita en su pensamiento. Teología que nosotros deseamos, en cierta medida, hacer explícita con este trabajo.

## **1.2 El principio de responsabilidad**

A continuación presentaremos algunos elementos centrales de la ética de la responsabilidad de Jonas. Nos detendremos particularmente en aquellos aspectos que pensamos se pueden relacionar directamente con la tradición bíblica judeo-cristiana. Una tradición que si bien es cierto no es totalmente biocentrista— no le atribuye a todos los organismos el mismo valor, sino que privilegia al ser humano— veremos que, al contrario de la tergiversación de la crítica ambientalista anti-cristiana, tampoco es extremadamente antropocéntrica —no niega que todos los organismos tienen valor. Veremos aquí también cómo la ética de Jonas, en línea con la tradición bíblica, presenta el cuidado de la creación—tierra como una condición inseparable de la preocupación por el bienestar y el porvenir de la humanidad.

### ***1.2.1 El respeto y el temor: una ética eco-antropocéntrica***

El principio de responsabilidad de Hans Jonas impone una tarea decretada por el respeto y por el temor<sup>24</sup>. El respeto se relaciona con el reconocimiento del valor inherente de la vida. El reconocimiento del valor de la vida para Jonas se desprende de la aceptación del carácter teleológico de la vida, es decir, de que esta constituye un fin en sí misma y por ende debe representar para nosotros tanto -subjektivamente- un valor, como —objetivamente-

---

<sup>24</sup> H. JONAS, o.c. (nota 3), 17.

un bien que merece ser preservado. Este es el momento biocéntrico de su ética: el respeto hacia la vida 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 su formulación ética, afirmamos que el principio de responsabilidad de Jonas equivale a un paradigma intermedio que articula el antropocentrismo y el biocentrismo. En otras palabras, se trata de un paradigma eco-antropocéntrico. 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<sup>25</sup>.

Lo anterior resulta evidente al analizar las siguientes palabras de Jonas que a su vez pueden servirnos 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<sup>26</sup>.

Podemos observar aquí cómo aunque Jonas continúa de cierta manera 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 Jonas 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.

---

<sup>25</sup> T. D. MORATALLA, *La ética antropológica de Hans Jonas en el horizonte de la fenomenología hermenéutica*, Selecciones de bioética, Bogotá mayo (2009) 45.

<sup>26</sup> H. JONAS, o.c. (nota 3), 227. Las palabras entre paréntesis son del autor de este trabajo.

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<sup>27</sup>”. Nosotros no estamos totalmente de acuerdo con esto. Creemos más bien, tal y como mostraremos en el siguiente capítulo, que las éticas religiosas o sistemas morales tradicionales mantenían un horizonte teocéntrico. Ahora bien, la afirmación de Jonas se sostiene frente a la tradición ética humanista e ilustrada que inició con el renacimiento en Occidente y que es aún hegemónica.

En este orden de ideas, lo importante es subrayar que Jonas plantea la necesidad de superar el exclusivismo antropocéntrico pero al mismo tiempo reconoce que la ética tiene al menos formalmente un momento antropocéntrico. Esto porque es el hombre mismo y no otras especies, quien piensa éticamente. En este sentido el autor realiza la siguiente pregunta: ¿Tiene la naturaleza 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<sup>28</sup>.

Parece claro entonces que Jonas desea superar un tipo de antropocentrismo particular: El antropocentrismo extremo. 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<sup>29</sup>. A diferencia del antropocentrismo extremo, el de nuestro autor es moderado y, por lo tanto, abierto a la realidad ecológica que reconoce la interrelación vital de la naturaleza y lo humano.

Ante la posibilidad de una reacción contraria al antropocentrismo exclusivista, tendríamos que preguntarnos si resultaría conveniente, aún si fuera posible, formular una ética totalmente biocéntrica que le atribuya a todos los fines de la naturaleza el mismo

---

<sup>27</sup> *Ibíd.*, 29.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 34-35.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, 256.

valor. No lo creemos. Con respecto a este punto, Jonas no deja de señalar 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<sup>30</sup>”. Sin embargo, hemos visto también cómo, en tensión con la afirmación anterior, para Jonas el deber para con el hombre y para con la naturaleza son indisociables. Así se establece una tensión dialéctica en su ética que en parte resulta irresoluble pero que, sin embargo, en nuestra opinión, es muy saludable.

En definitiva, la ética de Jonas no deja de ser antropocéntrica porque para él, como observamos, en principio lo que más nos debe preocupar es nuestro propio bienestar y porvenir como especie. Es en referencia a dicha preocupación que debemos incorporar el cuidado de la naturaleza en nuestro horizonte moral. Aquí vislumbramos aquella perspectiva utilitarista en la ética de Jonas que algunos ecologistas y animalistas critican.

Insistimos sin embargo en que dicha perspectiva utilitarista-antropocéntrica tan criticada para el cuidado de la naturaleza es compensada en la propuesta de Jonas por la perspectiva deontológica-biocéntrica cuando él afirma 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<sup>31</sup>.

Así, en conclusión observamos cómo Jonas logra mantener una tensión interesante, y creemos que también necesaria, entre una ética categórica, y una ética 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 debe realizarse ya en el presente. En definitiva, Jonas mantiene aquella tensión que podemos relacionar con la ética bíblica porque al igual que en su pensamiento, ésta no es ni totalmente biocéntrica ni totalmente antropocéntrica, sino

---

<sup>30</sup> *Ibíd.*, 228.

<sup>31</sup> *Id.*

que, como veremos en el siguiente capítulo, concilia los polos humanidad y naturaleza en un horizonte teocéntrico.

### ***1.2.2 El primer mandamiento: Evitar la extinción humana***

Un axioma es un presupuesto sobre el cual descansa la formulación de un sistema argumentativo pero cuya fundamentación es en sí misma indemostrable desde el ámbito conceptual propio del sistema. En otras palabras, la fundamentación de un sistema está fuera del sistema. Jonas está convencido de que la justificación de un axioma ético 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*<sup>32</sup>.” 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 como podemos observar aquí:

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<sup>33</sup>.

Así, el polo de referencia para la ética de la responsabilidad de Jonas es la supervivencia del ser humano. Jonas reconoce que el carácter contingente de la especie humana es equiparable al de todas las demás especies. Afirma que el hombre, “tiene la precariedad, la vulnerabilidad, la revocabilidad –el modo peculiar de transitoriedad- propias de todo lo vivo<sup>34</sup>.” 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. Nuestra extinción puede ser ocasionada ya sea por causas naturales, lo cual no tendría una

---

<sup>32</sup> *Ibíd.*,40.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, 38

<sup>34</sup> *Id.*

implicación moral; pero también puede ser ocasionada por causas antrópicas. Son estas últimas la principal causa de preocupación para Jonas.

Resulta aquí relevante señalar cómo Jonas, al comparar la nueva ética de la responsabilidad para la civilización tecnológica con éticas anteriores, 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 aquello debe tener la fuerza de movernos –a su conservación- por su pura existencia frágil<sup>35</sup>.

Por otra parte, reconociendo la continuidad evolutiva o equivalencia contingente 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<sup>36</sup>”. Así, 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 hacia ellas. De esta responsabilidad, nos dice, el prototipo será la responsabilidad del hombre hacia el hombre<sup>37</sup>.

Es justo en este sentido que Jonas afirma que asegurar la existencia de la humanidad debe ser el primer mandamiento para la civilización tecnológica. Si no existiese un cuidado o una responsabilidad hacia el hombre por parte del hombre, difícilmente podríamos fundamentar una responsabilidad hacia la naturaleza. En su infundamentabilidad axiomática propia, la conservación de nuestra especie sería la condición de posibilidad para que la naturaleza pueda ser objeto de responsabilidad. 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 segundo mandamiento sería que vivan bien<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> *Ibíd.*, 156.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, 172.

<sup>37</sup> *Id.*

<sup>38</sup> *Ibíd.*, 174.



La respuesta de Jonas ante el desafío axiomático de la pregunta ¿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, resultará insatisfactoria para aquellas personas convencidas del argumento de *la falacia naturalista* de David Hume y su negación de la posibilidad de deducir argumentos prescriptivos o normativos a partir de afirmaciones descriptivas o fácticas. Para ellos el hecho de que existan hombres, no es algo bueno en sí mismo, simplemente es un *factum*, un hecho natural sin significado moral. Estos afirmarían que del hecho de que exista la especie humana no se deduce el deber de conservarla.

No obstante, recordemos que toda la ética de Jonas consiste en un esfuerzo por superar la falacia naturalista y por encontrar una fundamentación ontológica, que en cierto sentido no deja de ser también metafísica, para la ética. A este respecto comenta E. Kettering,

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 infranqueable abismo entre el ser y el «deber ser» y ancla la responsabilidad en el ser, funde la axiología en la ontología<sup>39</sup>.

El carácter ecologista de la prescripción evitar la extinción humana, y la aplicación conservacionista que de él se desprende, es claramente perceptible en el siguiente párrafo del *Principio de responsabilidad*:

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<sup>40</sup>.

De esta forma Jonas nos lleva a entender que, en el sentido pragmático del pensamiento, la mejor forma para justificar la conservación de las condiciones del mundo

---

<sup>39</sup> E. KETTERING, a.c. (nota 21), 204.

<sup>40</sup> H. JONAS, o.c. (nota 3), 38.

físico y biológico consiste precisamente en asumir los dos primeros mandamientos del principio de responsabilidad: que existan hombres y que vivan bien. Vemos así como para Jonas la supervivencia y el bienestar de la humanidad se mantienen como los argumentos más persuasivos para estructurar el discurso ecológico. No olvidemos sin embargo que él matiza esta estrategia antropocéntrica cuando afirma que la naturaleza tiene un valor propio, el cual, lamentablemente, Jonas parece querernos advertir, no todos llegan a reconocer.

En los siguientes dos capítulos relacionaremos los aspectos que aquí hemos mencionado sobre el pensamiento de Jonas con algunas orientaciones éticas presentes en la Biblia hebrea referidas al cuidado de la creación y a la preocupación por el bienestar de las generaciones futuras.

### ***1.2.3 La heurística del temor***

Una de las características más sobresalientes del discurso ambientalista es el recurso a proyecciones fatalistas sobre el futuro para hacernos reflexionar acerca de las consecuencias de nuestras acciones en el presente. Ante los pronósticos alarmantes existen diferentes reacciones. Los escépticos consideran 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, algunos ambientalistas observan con desconfianza neoludita “el progreso tecnológico”, porque piensan que va en detrimento del equilibrio ecológico o natural. Bastará decir que en la gama de tomas de posición hay diferencias significativas. Encontraremos tanto progresistas como ambientalistas moderados y extremos.

Jonas, en nuestra opinión, es uno de los filósofos que más ha contribuido con el discurso ambientalista desde su crítica a la civilización tecnológica. Sin embargo, es necesario señalar que la crítica hacia la civilización tecnológica de Jonas no parece referirse a aquellas tecnologías amigables con la salud humana y el ambiente. En este sentido, no pensamos que en su caso podamos hablar de ecologismo extremo, aunque tampoco negamos que su discurso ético tiene un marcado carácter conservador. Esto porque la filosofía de Jonas nos lleva a valorar “lo dado” -la naturaleza- y a mantener cierta sospecha crítica ante las innovaciones tecnológicas. En este sentido, reconocemos

críticamente que el principio de responsabilidad de Jonas no parece superar el dualismo entre lo “natural” y lo “artificial”. Jonas privilegia “lo natural”, no por considerarlo un orden perfecto y estático, sino más bien, porque para él es el orden más seguro para garantizar el futuro de la supervivencia humana.

Es así como al intentar formular una vía de acción humana que asegure en la máxima medida posible la supervivencia de nuestra especie, Jonas explora una alternativa ética inspirada en el miedo humano que, por decir lo menos, resulta muy controvertida. Ahora analizamos las implicaciones éticas del miedo que en el principio de responsabilidad se conoce como la heurística 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 sería incompleta, y no sería fácilmente asumible. Lo anterior porque el juicio moral sobre la calidad de una acción que dependiese únicamente del temor dejaría 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 tal y como observamos en estas palabras suyas: “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<sup>41</sup>”.

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 la generación de temor al reflexionar sobre las consecuencias futuras que pueden tener nuestras acciones presentes. A continuación presentamos la formulación que hace Jonas de esta heurística:

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.

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*, 66.

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, esto 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<sup>42</sup>.

La ética de 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, como ya hemos mencionado y luego profundizaremos más, transgeneracional.

Para el ejercicio de la heurística del temor, los experimentos mentales son cruciales. Pensamos que el género de la ciencia ficción en literatura y en el cine resulta interesante para este enfoque al poner a nuestro alcance proyecciones del futuro. Además, algunos motivos centrales de este género integran elementos 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 cuando perdemos el control de la tecnología que pretendía ser únicamente un instrumento para el bienestar humano.

Por lo demás, es interesante constatar cómo el género de la ciencia ficción ha incorporado temáticas apocalípticas relacionadas con la crisis ecológica. 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 tal extinción es posible siempre claro está, que no se dé aquella confusión tan común en el público entre ciencia ficción y fantasía. Sobre la relación entre la heurística del temor y la ciencia ficción nos dice Jonas:

---

<sup>42</sup> *Ibíd.*, 67.

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<sup>43</sup>.

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. Es innegable que la heurística del temor, tal y como es presentada por Jonas, puede relacionarse con el profetismo bíblico y el género apocalíptico. Analizaremos este aspecto con mayor detenimiento en el último capítulo sobre el profetismo apocalíptico.

#### *1.2.4 El principio de cautela y la apocalíptica ambiental*

Con respecto a la dimensión profética de la heurística del temor adelantaremos que Jonas reconoce que los pronósticos humanos tienen, en mayor o en menor grado, un carácter limitado o parcial. Si bien todas las decisiones éticas implican cierto grado de incertidumbre, pues se trata de ponderaciones que no pretenden certezas sino más bien la rectitud moral; en una ética orientada hacia el futuro remoto, el grado de incertidumbre sin duda aumentará. La heurística del temor nos ayuda a imaginar escenarios posibles ninguno de los cuales podemos afirmar que sucederá con plena seguridad. En este sentido, aunque desarrollaremos este aspecto con mayor detalle en el último capítulo, es importante tener presente desde ahora que, y en contra de un error recurrente, en la tradición profética de Israel las profecías no eran oráculos o adivinanzas sobre el futuro, sino más bien pronósticos razonables con base en observaciones circunstanciales y transmitidos carismáticamente.

Sobre la incertidumbre de todo pronóstico diremos simplemente que muchos científicos en la actualidad han abandonado la pretensión positivista 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 los han llevado a reconocer la imposibilidad de realizar pronósticos exactos al menos con respecto a temas

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, 69.

que, por involucrar el comportamiento humano, la cuestión ecológica entre ellos, resultan muy complejos.

Ante la constatación de esta incertidumbre constitutiva para la ética, tanto en la naturaleza como en el actuar humano, Jonas introduce *el principio ético de cautela*, en estrecha relación con la heurística del temor. La cautela para Jonas consistirá en que, cuando nos enfrentamos a una variedad de escenarios futuros: “*hay que dar mayor crédito a las profecías catastrofistas que a las optimistas*”<sup>44</sup>.

La cautela para Jonas consistirá entonces en conferirle mayor relevancia a aquellos pronósticos más “pesimistas”. Así, deberíamos reaccionar muy seriamente ante la posibilidad de una catástrofe futura ocasionada por nuestra acción en el presente.

Recordemos que la mayor catástrofe para Jonas sería la extinción de nuestra especie. Aquí nuestro autor realiza una comparación entre la 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 cómo para Jonas si bien la naturaleza no es perfecta, aun así es más segura que la tecnología, pues con los cambios evolutivos no se arriesga la existencia de toda la especie sino más bien la de ciertos individuos menos adaptados.

Nótese el uso de categorías teológicas cuando Jonas se refiere al principio de cautela:

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

La heurística del temor y el principio de cautela que de ella surge, son exigentes. Podemos criticar esta “estrategia ética” como de extremadamente pesimista. Sin embargo, es innegable que de ella se desprende aquella actitud conservadora tan familiar en el

---

<sup>44</sup> *Ibíd.*, 71.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, 72. La palabra entre paréntesis fue añadida por el autor de esta tesina.

discurso ecologista. Con el principio de cautela Jonas fomenta el *statu quo* natural. Cualquier modificación significativa de dicho estado representaría una amenaza. Así, el peso de la prueba recae sobre quienes introducen cambios tecnológicos, es decir sobre el *Homo faber*. El principio de cautela exige una labor de vigilancia escrupulosa que para muchos progresistas indudablemente resulta incómoda y, tal vez por ello, quieren hacerla aparecer como innecesaria.

Es claro que la ética que propone nuestro autor tiene un matiz marcadamente anti-utopista. Podemos verlo en el siguiente párrafo:

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<sup>46</sup>.”

Jonas considera que en la raíz de la crisis ambiental actual está el hecho de haber olvidado el valor de “lo dado”, “lo originario”, “lo natural”. A los utopistas, Jonas les critica este menosprecio. Para él el afán baconiano de dominio tecnológico sobre la naturaleza esconde dicho menosprecio, puesto que al no conformarse el hombre con la naturaleza, está dispuesto a arriesgarse a perderla con la soberbia pretensión de mejorarla. En contraste, Jonas opina que nuestro deber primordial consiste 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<sup>47</sup>.”

De esta forma, por medio de la heurística del temor, Jonas valida el estilo catastrofista propio del discurso de algunos ambientalistas. Aunque dichas predicciones fatalistas no lleguen a cumplirse, ya sea debido a la incertidumbre propia de todo pronóstico o precisamente porque ellas dinamizaron aquellos cambios necesarios para evitar el desenlace fatídico, el alarmismo catastrofista se justifica. Los pronósticos catastrofistas buscan, en cierto sentido paradójicamente, evitar su cumplimiento. Es así como, para Jonas, cierto “profetismo apocalíptico”, si está bien informado, resulta ser una herramienta adecuada para concientizar sobre los peligros desconocidos para nuestra

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, 73.

<sup>47</sup> *Id.*

generación y las generaciones futuras, y gracias a ella fomentar y realizar aquellos cambios de conducta necesarios para favorecer nuestra supervivencia.

La influencia del profetismo apocalíptico y su reactualización en la propuesta ética de Jonas se hace evidente cuando él nos advierte sobre la inminencia de una situación apocalíptica ocasionada por la irresponsabilidad del desarrollo ciencia-tecnológico baconiano.

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<sup>48</sup>.

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<sup>49</sup>.

Ahora una conclusión preliminar. Hasta aquí hemos presentado aquellos elementos constitutivos del *El Principio de responsabilidad* de Hans Jonas que es posible relacionar con algunos temas de la ética bíblica veterotestamentaria. Advertimos sin embargo que con ello no hemos pretendido mostrar todo el desarrollo de la propuesta ética de este autor. Hemos dejado de lado particularmente aquellas cuestiones estrictamente filosóficas que, aunque son cruciales para comprender íntegramente la formulación ética del principio de responsabilidad, son prescindibles para la realización de este trabajo debido a su enfoque bíblico particular.

A lo largo de este capítulo destacamos, primero, cómo la ética de Jonas no se desvincula totalmente del paradigma antropocéntrico clásico, sino que intenta superarlo críticamente para recomponer un humanismo abierto al horizonte ecológico. Del mismo modo, veremos cómo la antropología bíblica es fundamentalmente relacional y, por lo tanto, su ética incluye la relación humana con la creación. Segundo, vimos también cómo

---

<sup>48</sup> *Ibíd.*, 233.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, 235.



el axioma del principio de responsabilidad: evitar la extinción humana, orienta la ética de Jonas hacia el futuro, es transgeneracional. La lógica de dicha orientación, si bien en un sentido amplio, puede observarse también, en la Biblia comprendida como preocupación por la descendencia. Tercero, hemos señalado también cómo, tal vez de forma incluso más directa que los puntos anteriores, la heurística del temor de Jonas puede relacionarse con el profetismo apocalíptico de Israel.

Nos valemus entonces de estos tres puntos o temas para afirmar que el principio de responsabilidad a pesar de ser un intento de actualización importante para nuestra civilización tecnológica y, en ese sentido, puede comprenderse como “una nueva ética”; no obstante, en él se pueden reconocer elementos que conservan cierta continuidad con la ética bíblica veterotestamentaria. Creemos por lo tanto que presentar y desarrollar dichos temas nos ayudará, además, a entender la importancia que tiene la Biblia para fomentar la responsabilidad ecológica hoy.

## 2. UNA TIERRA PROMETIDA

### La ecología bíblica de la tierra como don de Dios

*De cualquier árbol del jardín puedes comer,  
mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás,  
porque el día que comieres de él, morirás sin remedio.  
(Gn 2,16-17)*

En el capítulo anterior mencionamos cómo la ética de la responsabilidad de Jonas es un serio intento de recomponer el acentuado antropocentrismo de la ética clásica por medio de la incorporación del horizonte ecológico. En este capítulo veremos cómo, a diferencia de la ética clásica, la ética bíblica, al constituirse sobre una antropología eminentemente relacional, tiene mucho que decir con respecto al orden de las relaciones no sólo entre los seres humanos, o entre ellos y Dios, sino también entre los seres humanos y la creación.

Antes de sumergirnos en el análisis de *la ecología bíblica*, una clarificación importante. Durante este trabajo utilizamos la palabra tierra en tres sentidos particulares que relacionamos. El primero de ellos, predominante en el capítulo anterior, se circunscribe al ámbito ecológico y científico de la tierra como el planeta que habitamos y del cual depende nuestra supervivencia. El segundo sentido, cuyo análisis comenzamos en este capítulo, es aquel referido al ámbito teológico desde el cual identificamos a la tierra con la creación. Sin embargo, no olvidamos al hacerlo, que hoy, gracias a nuestros conocimientos cosmológicos, sabemos que la realidad del concepto de creación no puede restringirse a nuestro planeta. Y, finalmente, utilizaremos también la palabra tierra al mencionar un territorio geográfico particular que para la ética bíblica resulta paradigmático: *la tierra prometida de Israel*.

A continuación presentaremos algunos rasgos de la ética bíblica presente en el Pentateuco.

## 2.1 La ética ecológica de la creación

Parece apropiado iniciar esta reflexión con el primer libro del Pentateuco: *El libro del Génesis*. La razón de esta afirmación no consiste principalmente en que éste sea el primer libro de *la Torá* en el orden del canon, sino sobre todo a que, como afirma Juan Pablo II en su encíclica *Laborem exercens*, en las primeras páginas del libro del Génesis “han sido expresadas las verdades fundamentales sobre el hombre, ya en el contexto del misterio de la creación. Estas son las verdades que deciden acerca del hombre desde el principio y que, al mismo tiempo, trazan las grandes líneas de su existencia en la tierra<sup>50</sup>.” Nos interesan particularmente aquellas líneas éticas del Génesis referidas a la dimensión ecológica, esto es, a la relación del hombre con la tierra.

### 2.1.1 El valor positivo de la creación

“Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien. Y atardeció y amaneció: día sexto” (Gn 1,31). En el último versículo del primer capítulo del libro del Génesis se hace una afirmación fundamental para la formulación de una moral ecológica judeo-cristiana. Al finalizar los seis días de la creación, y antes del reposo de Dios en el séptimo día, Dios contempló su creación y vio que todo estaba muy bien. Partimos así de la afirmación bíblica del valor positivo de la creación. La tierra, con todas las criaturas y elementos que la constituyen, es algo bueno.

La afirmación del valor positivo de la creación no es un presupuesto baladí. Ante la experiencia humana del sufrimiento debido a los peligros y la corrupción del mundo natural: desastres naturales, animales ponzoñosos, enfermedad y muerte; pueden surgir dudas sobre el carácter positivo de la realidad creada. Muchos agnósticos y ateos se han servido de esta clase de argumento para rebatir el concepto teológico de creación negando la bondad, competencia y, finalmente, la misma existencia de un creador.

---

<sup>50</sup> JUAN PABLO II, Encíclica *Laborem exercens*, 1981, n°4.

Históricamente, con la cosmovisión del maniqueísmo persa y su asimilación y difusión por parte de la corriente gnóstica, se intentó dar una razón teológica de “los defectos de la creación” sin tener que llegar al extremo de sacrificar la creencia en la existencia de un Dios bondadoso. Esto se realizó por medio de una metafísica dualista que dividió la realidad en dos planos bien limitados y casi infranqueables: El plano de lo divino, dentro del cual la perfección y la santidad son sinónimos; y el plano de la mundanidad: la creación, donde lo imperfecto, lo corrupto y el sufrimiento imperan. Desde la perspectiva de este dualismo lógico, un Dios bueno y perfecto no puede ser el creador de una “obra imperfecta”. La creación, por lo tanto, no es obra del Dios bueno; es obra de un dios malo. De esta forma se sataniza la creación. Para salvarse, el hombre debía luchar para liberar su espíritu, ese sí creado por el Dios bueno, de la cárcel del cuerpo corruptible. Para lograrlo debía evitar, en la medida de lo posible, los placeres mundanos. Con esta forma de pensar se podía llegar a sospechar que la percepción de las realidades mundanas como algo positivo fuera un engaño. De esta manera la belleza de la creación representaría una tentación.

Con respecto al punto anterior, vale decir que tanto cristianos como judíos calificaron estas interpretaciones maniqueas y gnósticas como heréticas. Ellas contradecían lo que tal vez es el pilar más importante de la tradición judeo-cristiana: *el monoteísmo*: la creencia en un único Dios creador y bondadoso. Lamentablemente, como seguramente ya ha reconocido nuestro lector, este dualismo metafísico con su característico menosprecio hacia el orden de lo creado, ha persistido en mayor o en menor medida hasta el día de hoy. Ello se debe en parte a que, sin con ello querer disminuir la gran contribución su obra para la iglesia, con San Agustín de Hipona heredamos cierto pesimismo naturalista de sabor maniqueo<sup>51</sup>.

Nos parece obvio que la vivencia cristiana durante la edad media estuvo muy permeada por este pesimismo agustiniano manifiesto en la actitud monástica conocida como *fuga mundi*<sup>52</sup>. Si bien desde una perspectiva espiritual y psicológica la huida del mundo tuvo y puede seguir teniendo sentido como distanciamiento crítico, desde nuestra

---

<sup>51</sup> Antes de su conversión San Agustín perteneció a la secta de los maniqueos. Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Las Confesiones*, Esquilo, Bogotá 2000, V. XIV. 1; VI. IV. 2.

<sup>52</sup> Nótese que el uso común de la palabra mundo como sinónimo de planeta Tierra, no es equivalente con aquel significado religioso que se refiere más bien al orden social humano, que con el *fuga mundi* los monjes percibían como un orden indeseado.

perspectiva ecológica actual puede resultar, por decir lo menos, inapropiada si dentro de su lógica no se integra un momento de retorno. Hoy es necesario superar cualquier atisbo de aquel pesimismo maniqueo que se traduce en menosprecio hacia la tierra y en falta de compromiso social si es que queremos estructurar una ética de la responsabilidad ecológica dentro y no fuera de la tradición judeo-cristiana.

En relación con las afirmaciones anteriores podemos entender mejor por qué consideramos que es tan importante recurrir a la exégesis bíblica. Estamos convencidos de que con el *feed-back* entre Biblia y tradición adquirimos una distancia crítica capaz de discernir y de purificar aquellos elementos que, si bien están presentes en ciertas corrientes del pensamiento cristiano, representan un obstáculo para realizar una formulación adecuada de la moral cristiana ante muchos problemas actuales. Entre ellos el ecológico.

Retornando al primer relato de la creación en el Génesis que culmina en Gn 1,31, queremos subrayar que este no hace ninguna afirmación de tipo histórico o científico. El origen en el Génesis no se refiere a un hecho factual o cronológico. Sobre esto afirma Enrique Sanz, “no hay que comprender la creación bíblica en cuanto comienzo causal o temporal de la misma<sup>53</sup>”. Los relatos del origen, en su propio género religioso, constituyen una narrativa fundante que tiene implicaciones morales permanentes. Son relatos que no se circunscriben sólo al pasado, sino que se refieren a “un principio que es ejemplar no en el sentido temporal, sino en el sentido de acontecimiento originario a la vez definitivo y válido para siempre<sup>54</sup>”. Los relatos de la creación pretenden mostrar que, al menos en un sentido general, la creación de Dios es una realidad que está muy bien. El primer elemento de la enseñanza bíblica de la creación que queremos destacar es pues, el valor positivo que tiene la tierra en la tradición judeo-cristiana.

Por otra parte, al igual que en Jonas, el valor de la tierra en la Biblia, precisamente porque es percibida como creación de Dios, tiene un fundamento metafísico. Esto debe contrarrestar cualquier exceso antropocéntrico. En este sentido, recordemos que ya antes de la creación del ser humano (Gn 1,26) Dios había visto que lo que lo que había creado era bueno. En el caso de la ética de la responsabilidad de Jonas dicho fundamento

---

<sup>53</sup> E. SANZ, *Ya en el principio: Fundamentos veterotestamentarios de la moral cristiana*, San Pablo & UPComillas, Madrid 2007, 44.

<sup>54</sup> Id.

metafísico del valor de la tierra es la ontología: la existencia misma, y en el caso de la Biblia es el creador. Según la Biblia la creación es buena porque es don de Dios<sup>55</sup>.

### 2.1.2 La tierra como don de Dios

Vamos viendo cómo en los relatos de la creación en el Génesis se trazan los rasgos generales de un proyecto divino para el hombre. Un proyecto que acentúa especialmente las relaciones entre Dios-el ser humano y la creación. Destacamos entonces cómo la ética bíblica, ya desde el principio, es eminentemente relacional. Los relatos de la creación no son por lo tanto, simples relatos de creación, simples cosmogonías, sino, en palabras de Sanz, “más bien, una interpretación teológica de lo que caracteriza a toda realidad del mundo creado tal como ha sido concebido por el ser humano<sup>56</sup>.” Una realidad que es presentada ante todo como un fenómeno relacional. De hecho toda la ética veterotestamentaria podría leerse desde la clave del fortalecimiento (la *alianza*) y la degeneración (el *pecado*)<sup>57</sup> de aquella relación originaria y originante entre *Dios, el ser humano y la creación*. En este trabajo nos referiremos a esta relación como la relación triádica.

En el apartado anterior nos referimos a un aspecto particular de la relación triádica en el relato sacerdotal de la creación en el libro del Génesis (Gn 1-1,31): *la relación Dios-creación*. Ahora nos centraremos en algunos aspectos del segundo relato (Gn 2,1-25) para analizar otra arista de la relación triádica: *La relación ser humano-creación*.

En la segunda unidad literaria del Génesis la tradición yahvista, a diferencia de la sacerdotal, incorpora la metáfora del jardín en el relato de la creación. Veremos cómo la exégesis de esta metáfora responde a la crítica que hacen algunos autores que, con Lynn

---

<sup>55</sup> Es claro que la fundamentación ontológica que realiza Jonas para la ética de la responsabilidad responde a una cuestión de conveniencia referida a nuestra cultura secular. Nosotros queremos destacar con este trabajo el influjo religioso subyacente en su propuesta. No obstante, desde una perspectiva pragmática consideramos que lo importante es reconocer que la tierra tiene un valor positivo independientemente del “estilo secular o religioso” de este juicio.

<sup>56</sup> E. SANZ, o.c. (nota 53), 27.

<sup>57</sup> En este trabajo hacemos referencia al uso que tiene la palabra pecado (*Hb: ht*) como ruptura de la relación. No obstante, no debemos olvidar que en el A.T hay diversos términos para referirse al pecado. En general, diremos que el A.T. no ofrece un concepto abstracto de pecado, sino que lo presenta como un poder malvado, que está presente en situaciones de alianza deteriorándolas. *Ibid.*, 138.

White Jr, niegan la posibilidad de formular una ética de la responsabilidad ecológica desde la tradición bíblica judeo-cristiana.

Luego plantó Yahvé Dios un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado. Yahveh Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer, y en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. De Edén salía un río que regaba el jardín, y desde allí se repartía en cuatro brazos. El uno se llama Pisón: es el que rodea todo el país de Javilá, donde hay oro. El oro de aquel país es fino. Allí se encuentra el bedelio y el ónice. El segundo río se llama Guijón: es el que rodea el país de Kus. El tercer río se llama Tigris: es el que corre al oriente de Asur. Y el cuarto río es el Éufrates. *Tomó, pues, Yahveh Dios al hombre y le dejó en el jardín de Edén, para que lo labrase y cuidase. Y Dios impuso al hombre este mandamiento: «De cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio.»* (Gn 2,8-17).

Sobre este relato podemos resaltar varios aspectos antes de referirnos a uno que consideramos central. En primer lugar, queremos mencionar que en el relato el Jardín de Edén no es una creación humana, fue Dios mismo quien lo plantó. El hombre llegó así a ocupar un espacio ya existente y a utilizar unos medios para su subsistencia que él mismo no generó. En este sentido, es reiterativa la afirmación bíblica de que el ser humano como las demás criaturas, depende de Dios y de su acción creadora para vivir.

Segundo, llama nuestra atención la presentación de abundantes riquezas-recursos naturales tanto dentro del jardín: árboles deleitosos, como también fuera de él: el oro fino, el bedelio y el ónice. La creación de Dios en este sentido es considerada como valiosa y abundante y esto nos lleva a inferir que Dios, además de ser bueno, también es generoso. La creación se presenta en definitiva como un don, como un regalo bueno y abundante.

Sin embargo, y con esto llegamos al aspecto que nos parece central de este relato, el hombre no puede relacionarse con este regalo como le plazca. En cierto sentido es cierto que es suyo, pero no se trata aquí de un regalo ordinario sobre el cual el hombre está acostumbrado a ejercitar, al menos hoy en nuestra cultura occidental, un derecho de propiedad absoluto. La creación es ante todo un don. Y, como se verá, de los dones podemos participar pero no adueñarnos.

Esto es evidente en el versículo del relato que hemos subrayado (Gn 2, 15). El hombre, según la antropología bíblica implícita en este relato, debe situarse ante la creación como un buen jardinero o un buen administrador que necesariamente vive de los

bienes que administra y, por lo tanto, valora y cuida los recursos a su disposición. De esta forma Génesis 2, 15 corrige la interpretación errónea de autores como L. White sobre el mandato en Génesis 1, 28: “«Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla»”. El cuidado del jardín, tan esencial en la orientación ética marcada por el segundo relato de la creación del Génesis, excluye cualquier posibilidad de interpretar el sometimiento o dominio sobre la tierra como una justificación para la explotación irresponsable de la naturaleza a manos del hombre. Esto porque al identificar la creación como un jardín plantado por Dios, como don de Dios, el ser humano debe evitar cualquier pretensión de dominio absoluto y guerrero sobre él<sup>58</sup>.

En concordancia con el argumento previo, afirmamos que la tradición judeo-cristiana no justifica la explotación de la naturaleza como luego lo haría la sociedad ilustrada, con su deísmo teológico y su programa científico baconiano. Si bien es cierto que la tradición judeo-cristiana secularizó en cierto sentido la creación con su afirmación de que ésta es distinta de Dios, y con ello amplió el espacio de libertad humana frente a la naturaleza; no podemos negar que el concepto bíblico de creación también sugiere una idea de naturaleza impregnada de la presencia divina. Dios, no lo olvidemos, “se paseaba por el jardín a la hora de la brisa” (Gn 3, 8). De esta forma, y en contraste con una secularización fuerte de la naturaleza, encontramos en la Biblia que la relación de Dios con su creación es al mismo tiempo y paradójicamente, distante y cercana: *trascendente e inmanente*<sup>59</sup>. Desde la perspectiva bíblica de la creación, la naturaleza nunca es un simple objeto dejado para nuestra explotación. En definitiva, la creación no es ni tabú ni objeto, es un don de Dios que podemos utilizar pero también debemos respetar y cuidar.

Veamos ahora cómo este respeto y cuidado implica necesariamente algunos límites en el uso del don. A continuación analizaremos cómo la lógica bíblica del don se presenta estrechamente relacionada con la lógica del límite.

---

<sup>58</sup> *Ibíd.*, 53.

<sup>59</sup> Aquí explicitamos nuestra cercanía con la metafísica de la filosofía del proceso de Alfred North Whitehead. Creemos que el panenteísmo, la afirmación de que Dios es al mismo tiempo trascendente e inmanente, constituye una opción apropiada para formular un paradigma ecológico cristiano que, sin llegar a caer en el panteísmo, reconoce la presencia continua de Dios en su creación.



### 2.1.3 El límite en el don de Dios

Anteriormente mencionamos que la abundancia del jardín plantado por Dios en Edén manifiesta la generosidad de Dios percibida en sus dones para el hombre. El jardín tenía toda clase de árboles deleitosos y buenos para comer (Gn 2,9), y Dios autoriza al hombre a comer de ellos por medio de este mandamiento: “«De cualquier árbol del jardín puedes comer,...”(Gn 2,16). Sin embargo, inmediatamente después, y como parte del mismo mandamiento, Dios señala: “...mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio.” (Gn 2,17). Hay al menos una excepción, un árbol del cual el hombre no debe comer. Luego en el relato se verá que tampoco debía hacerlo del árbol de la vida. Dichas excepciones en apariencia contradicen la generosidad de Dios.

Con estas excepciones el hombre puede percibir, con cierto disgusto por parte de algunos, que el jardín no es un “objeto regalado”; es un don de Dios y, por lo tanto, con él no debemos hacer todo lo que nos plazca. En la concepción bíblica el hombre tiene derecho a beneficiarse de la creación pero no debe olvidar que la soberanía sobre ella sigue siendo de Dios. El hombre no debe adueñarse del jardín que Dios plantó para su beneficio. Puede hacer un uso responsable de él pero no puede, o mejor, no debe pretender un dominio absoluto sobre él.

Nos parece importante reconocer que la última parte del versículo 17: “porque el día que comieres de él [del árbol del bien y del mal], morirás sin remedio”, se suele interpretar como una amenaza. Esto en gran parte se debe al tono autoritativo en que se expresan los mandamientos bíblicos. Sin embargo, pensamos con E. Sanz que más bien se trata de una advertencia.

La lapidaria expresión *ciertamente morirás*, que literalmente del hebreo sería *morir-morirás*, no presenta un único sentido en el Antiguo Testamento: en las relativamente pocas veces que aparece en él, puede entenderse no sólo como amenaza de muerte, sino también como advertencia, como aviso o puesta en guardia, para que el hombre pueda evitar su muerte en cuanto humano<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> E. SANZ, o.c (nota 53), 73.

En la metáfora del jardín de Edén, al don abundante e ilimitado de Dios le sigue una limitación que se relaciona con la muerte y con la vida en el mandamiento de Génesis 2, 16-17. Este esquema *don-límite* o *don-ley*, como retomaremos luego, es característica de varios textos del A.T. En esta lógica Dios suele presentarse primero como *el dador* generoso y luego, también, como quien establece los límites para el actuar humano. Nótese ya la relación que existe entre la limitación del actuar humano y la ética de la responsabilidad. Subrayamos el hecho de que los límites en los textos bíblicos no se presentan como límites insoportables. El hombre podía comer prácticamente de todos los árboles, excepto de dos. Y, sobre todo, no se presentan como límites arbitrarios. Son límites que buscan promocionar la vida y evitar la muerte del hombre.

Por supuesto que el hombre puede rechazar estos límites. He aquí la diferencia entre el poder tecnológico y el deber ético de la cual Jonas ha sido tan consciente. En la ética bíblica Dios entrega el don y establece el límite, pero el ser humano tiene la libertad y en ella el poder para rechazarlos: “Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió.” (Gn 3,6).

Nuevamente de acuerdo con Sanz, diremos que por medio del límite Dios le indica al ser humano el modo de recibir el don que no lo lleve a la muerte. Así, según la perspectiva bíblica, rechazar el límite implicaría para el hombre exponerse a un peligro de muerte<sup>61</sup>.

Hemos visto hasta aquí cómo los relatos bíblicos sobre la creación en Génesis nos sugieren una ética relacional que, referida a la relación entre el ser humano y la creación, presenta como criterio principal *la dialéctica don-límite (ley)*. Esta dialéctica equivale a lo que es, en palabras de Sanz,

la sana y adecuada conexión entre don de Dios al ser humano y el límite que le impone (orden), entre la gracia divina y la ley que de ella deriva. Ambos, más que ser dos principios diametralmente opuestos y contradictorios, irreconciliables entre sí, parecen presentar una relación estrecha y complementaria. Es probable que apunten en la dirección de que la vigencia de la vida recibida, su verdad, pueda estar facilitada por la ley, por el límite, que busca el bien del ser humano y la conservación de su vida<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> *Ibíd.*, 74.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, 75.

Para finalizar el análisis de este apartado sobre los relatos de la creación en Génesis, queremos resaltar que, en el relato del jardín, una de las consecuencias del rechazo del límite por parte del ser humano, fue su expulsión del Edén (Gn 3,23-24). Sugerimos que dicha expulsión simboliza cómo el rechazo del límite estaría estrechamente vinculado con el rechazo del don. En definitiva, la lógica del don implica necesariamente el reconocimiento de algunos límites; cuando no los reconocemos y respetamos, nos arriesgamos a perder el don.

## **2.2 La ética ecológica de la tierra prometida**

El tema de la tierra prometida es importante en todos los libros del Pentateuco. Sin embargo, dejaremos para el siguiente capítulo sobre la responsabilidad transgeneracional el análisis de la promesa de la tierra a Abraham contenida en el libro del Génesis y nos centraremos ahora en los libros del Éxodo y el Deuteronomio. En este sentido, más que referirnos propiamente al libro del Éxodo, en este apartado nos referiremos a la tradición del éxodo que incluye, en el Éxodo, los inicios de la historia del pueblo de Israel con la salida de Egipto y la promulgación de la ley desde la cumbre del Sinaí en el desierto; y continúa, en el Deuteronomio, con un alto en el camino en las mismas fronteras de la tierra prometida, el país de Canaán.

El éxodo da cuenta de la liberación de los hebreos de Egipto y sus peripecias a través del desierto y termina ante el umbral de su entrada en la tierra de Canaán. Como los relatos analizados del Génesis, el éxodo es un relato fundante de creación, de la creación del pueblo de Israel. Queremos destacar en esta sesión *la dialéctica don-límite (ley)* que manifiesta el Éxodo. Para lograrlo no nos detendremos en el recuento narrativo de las vicisitudes que atravesó el pueblo hebreo durante la salida de Egipto y su camino por el desierto, para esto aconsejamos la lectura de libro. Analizaremos más bien los dones de Dios para Israel: *la libertad y la tierra*, en relación con la necesidad de demarcar ciertos límites por medio del don de la ley. El rechazo de la ley constantemente se presenta en el A.T. como una amenaza para la relación de alianza que Dios desea para su pueblo. Entre las consecuencias negativas de este rechazo, en el Éxodo también se contempla, como vimos ya en Génesis respecto a la pérdida del don, la posibilidad de nuestra propia aniquilación.

Estudiaremos entonces cómo el don de Dios en el Éxodo se refiere a tres aspectos diferentes pero estrechamente relacionados. El primero de ellos es el don de la liberación de Egipto. El segundo, el don de una ley revelada en palabras. Y el tercero, el don de una tierra: *la tierra prometida*. Con respecto a este último aspecto, es necesario para nuestro objetivo que el lector tenga siempre presente el hecho de que en el A.T. la palabra hebrea *ha-aretz* se refiere en algunos casos a un territorio y en otros a toda la tierra<sup>63</sup>.

Veremos cómo la Alianza que Yahvé desea establecer entre Él y el pueblo de Israel implica el reconocimiento, la aceptación y el trato adecuado de sus dones, de entre los cuales aquí acentuamos el don de la tierra. Reiteramos que tanto el rechazo de los dones como el olvido de que todos los bienes vienen de Dios, constituye en el sentido bíblico una amenaza para la alianza en cuanto símbolo de las relaciones entre el hombre y Dios, del hombre y otros hombres, y del hombre y la creación. Por esta razón ha sido tan importante para los hebreos conservar la memoria de que su camino de liberación-salvación comenzó con la promesa de un don como expresión de la voluntad de alianza por parte de Dios.

### ***2.2.1 El recuerdo del don: La promesa de una tierra***

Aunque retornaremos a los relatos de Abraham y de sus descendientes en el siguiente capítulo cuando hablemos sobre la responsabilidad transgeneracional, ahora queremos resaltar el hecho de que en el Éxodo la voluntad de liberar a los hebreos del yugo de los egipcios por parte de Dios se presenta como el recuerdo del pacto o alianza que Él había realizado antes con Abraham, Isaac y Jacob.

Durante este largo período murió el rey de Egipto; los israelitas, gimiendo bajo la servidumbre, clamaron, y su clamor, que brotaba del fondo de su esclavitud, subió a Dios. Oyó Dios sus gemidos, y acordóse Dios de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob. Y miró Dios a los hijos de Israel y los atendió. (Ex 2, 23-25)

Recordemos que la historia de Abraham en el libro del Génesis comienza con un mandato y una promesa por parte de Dios:

---

<sup>63</sup> H. MARLOW, o.c. (nota 6), 28.

Yahveh dijo a Abram: Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu hombre; y sé tú una bendición. (Gn 12,1-2)

Sobre los versículos anteriores diremos que llama especialmente la atención la inversión de los polos en la dialéctica don-ley. En los textos veterotestamentarios, y como se verá también en el Éxodo, lo usual es presentar primero la abundancia del don de Dios y luego su límite-ley, como ya hemos visto en los relatos de creación del Génesis. Sin embargo, en el inicio de la historia de Abraham, se invierte esta lógica. Primero aparece el mandato: «Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre»; y, posteriormente, se presenta el don, no como algo ya dado, sino como una promesa, cuya realización requiere que tanto Abraham como Dios mismo cumplan con su parte.

Sin embargo, aunque Abraham obedeció a Dios, algunas generaciones después, si bien es cierto que los hebreos como pueblo había aumentado, no eran ni una nación, ni habitaban en la tierra que Dios le había mostrado a Abraham. Eran un grupo de esclavos en la tierra de Egipto.

Es en este contexto que Dios-Yahveh percibe el sufrimiento de su pueblo, se conmueve y recuerda su promesa-don que transmite e intenta realizar por medio de Moisés<sup>64</sup>:

Dijo Yahveh: «Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel, al país de los cananeos, de los hititas, de los amorreos, de los perizitas, de los jivitas y de los jebuseos. [...] Ahora, pues, ve; yo te envío a Faraón, para que saques a mi pueblo, los israelitas de Egipto.» (Ex 3, 7-10)

Sobre el pasaje anterior observemos cómo el don de la liberación en el Éxodo está relacionado en primer término con Dios, pero también con la tierra. Esto porque la liberación de Israel por parte de Dios requiere en primer lugar salir de una tierra y de la situación de esclavitud asociada a ella: Egipto; y requiere también entrar en una tierra símbolo de libertad: Canaán. La tierra, en definitiva, es uno de los pilares centrales de la

---

<sup>64</sup>Nos parece aquí que tanto el sufrimiento excesivo como el deleite excesivo pueden amenazar en ocasiones la percepción de los bienes como don de Dios. Tanto la carencia absoluta, como la falta absoluta de carencias constituirían impedimentos para que el ser humano se abra a la relación con Dios. Sin embargo, reconocemos que en ocasiones también las situaciones límite facilitan la apertura humana hacia la realidad trascendente.

alianza con Dios para los israelitas. Al menos en el Éxodo, el don de la liberación no tiene un carácter interiorista, es sobre todo histórico y geográfico.

En los pasajes anteriores observamos cómo el recuerdo de la promesa de la tierra cohesiona dos aspectos significativos para una ecología bíblica. El primero de ellos será que la tierra es un don de Dios. Es Dios quien la ha creado y es Dios quien nos autoriza para “entrar en ella”. El segundo será, nuevamente como en los relatos de la creación, la afirmación del valor positivo de la tierra. Es “tierra buena y espaciosa; una tierra que mana leche y miel”.

En relación con el punto anterior, y de forma parecida a la descripción de la abundancia y de la riqueza de los recursos naturales en el jardín del Edén, encontramos también sobre la tierra prometida un recuento en el libro del Deuteronomio que resalta su valor en referencia a la riqueza de sus recursos. Riqueza que, como se verá un poco más adelante cuando nos refiramos al olvido del don, no sólo es una bendición, sino también una tentación:

Pues Yahvé tu Dios te conduce a una tierra buena, tierra de torrentes, de fuentes y hontanares que manan en los valles y en las montañas, tierra de trigo y de cebada, de viñas, higueras y granados, tierra de olivares, de aceite y de miel, tierra donde el pan que comas no te será racionado y donde no carecerás de nada; tierra donde las piedras tienen hierro y de cuyas montañas extraerás el bronce. Comerás hasta hartarte, y bendecirás a Yahveh tu Dios en esa tierra buena que te ha dado. (Dt 8,7-10)

Ya fuera que se realizara apriorísticamente, es decir, como una promesa en un contexto de esclavitud o de tránsito por el desierto, o se realizara como un recuerdo en contextos posteriores; la afirmación de que la tierra prometida es una tierra buena y es un don de Dios es uno de los pilares de la alianza entre el pueblo de Israel y Yahvé. El recuerdo de la promesa que Dios le hizo a Abraham de una tierra y de una nación, sin duda mantuvo la esperanza que impulsó la liberación de los israelitas y que fue necesaria para animar, durante tantos años, su paso por el desierto.

Para los hebreos durante este tránsito por el desierto la tentación de rechazar el don de Dios constituyó una amenaza constante para su constitución como nación y para su relación con el creador. Dicho rechazo se manifestó en su actitud desagradecida frente a la liberación y en su falta de anhelo por la tierra prometida.

### 2.2.2 *El rechazo del límite: El pecado de Israel*

Primero, una aclaración preliminar sobre la ley bíblica que nos servirá para entender *la dialéctica don-límite*. Desde el libro del Éxodo hasta el final del Deuteronomio se encuentran reunidas una serie de ordenaciones divinas dadas al pueblo de Israel a través de Moisés. En este sentido, Zimmerli afirma que el Pentateuco puede ser considerado todo él como «ley»<sup>65</sup>. No obstante este autor subraya que a esta «ley» corresponde la palabra hebrea *torá* que designa una indicación, instrucción o consigna a nivel sacerdotal-cultural y, por lo tanto, debe evitarse el malentendido de considerar los mandamientos del pacto o alianza con Yahveh en el sentido del *nomos* griego, ya que éste no se refiere a principios éticos o culturales, sino a leyes estatales. En este sentido entenderemos aquí la palabra ley-*torá* como la serie de instrucciones para el correcto comportamiento de Israel en la tierra prometida, es decir como orientaciones éticas y no como leyes jurídicas<sup>66</sup>.

La expresión del binomio o de la dialéctica don-límite se hace evidente en el relato del éxodo cuando en él se articulan el don de la liberación que Yahveh concede a Israel y el límite, en este caso la ley, o serie de preceptos que Dios dirige a su pueblo por medio de Moisés en el Sinaí: *El Decálogo* (Ex 20, 3-17). La revelación del proyecto de Dios para su pueblo en las tablas de la ley muestra que el don de la libertad concedido por Dios no puede interpretarse como liberación absoluta. Como ya hemos reiterado en varias ocasiones, en línea con la lógica del don la vivencia de la libertad sólo puede considerarse un don cuando reconocemos y aceptamos ciertos límites. De lo contrario se torna en una libertad que amenaza la vida.

En este sentido afirmamos que el Decálogo, al limitarse en su formulación negativa a trazar una fronteras, constituye un espacio de libertad. En este sentido vale mencionar con Gerhard von Rad que los mandamientos no son «ley» en sentido teológico estricto. No lo son porque, según este autor, «al decálogo le falta lo más importante: el contenido positivo, sin el que no cabe ley». La formulación negativa del Decálogo, así considerada, presenta una ventaja sobre otros sistemas que pretenden regular todas las actividades humanas

---

<sup>65</sup> W. ZIMMERLI, *La ley y los profetas: para la comprensión del antiguo testamento*. Sígueme, Salamanca: 1980, 20.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, 21.

dictando positivamente lo que “hay que hacer”. Los preceptos negativos del Decálogo son, en definitiva posibles de cumplir, más aún, fáciles de cumplir<sup>67</sup>.

Con el Decálogo descubrimos, de acuerdo con Sanz, que la verdadera vida, la verdadera libertad, la verdadera justicia es aquella que incluye inseparablemente el respeto hacia Dios y hacia el prójimo. Y esto es, sin lugar a dudas, el fundamento más importante de la moral judeo-cristiana<sup>68</sup>. No obstante, queremos reiterar que para nosotros dicho respeto debe incorporar necesariamente el respeto hacia la creación.

Es importante señalar aquí que con el preámbulo del Decálogo, tanto en la versión del libro del Éxodo como en la versión del Deuteronomio (Dt 5, 7-21), antes de enumerar los mandamientos se le recuerda a Israel la autoría del don de su liberación: “Yo soy el Señor, tu Dios, el que te sacó de Egipto, de la casa de la esclavitud” (Ex 20,2). En otras palabras, se cumple el orden usual con el cual primero se recuerda el don generoso de Dios y luego se presentan aquellos límites o preceptos que buscan preservar aquel don indicando un orden adecuado de relación.

Pero el preámbulo al Decálogo nos dice algo más sobre la relación entre Yahveh y el pueblo de Israel una éste vez cruzó el Mar rojo y comenzó su larga travesía por el desierto hacia la tierra prometida. Ante la experiencia de las carencias en el desierto Israel comenzó a dudar de que la libertad fuera en realidad un don. En otras palabras, desconoció el don de Dios y con ello rechazó los límites-carencias impuestos por “la ley de la naturaleza” y los mandatos de Dios.

Sobre los israelitas en el desierto se afirma en el Éxodo que, después de caminar durante tres días sin encontrar agua, “llegaron a Mará, mas no pudieron beber el agua de Mará, porque era amarga. Por eso se llama aquel lugar Mará. El pueblo murmuró contra Moisés diciendo: «¿Qué vamos a beber?»” (Ex 15, 23-24). También en Refidim, el pueblo sintió sed y murmuró contra Moisés: «¿Nos has hecho salir de Egipto para hacerme morir de sed, a mí, a mis hijos y a mis ganados?» (Ex 17, 3). En ambas ocasiones obtendrían agua para beber. Después, entre Elim y el Sinaí, “Toda la comunidad de los israelitas empezó a murmurar contra Moisés y Aarón en el desierto. Los israelitas decían: «¡Ojalá hubiéramos muerto a manos de Yahveh en la tierra de Egipto cuando nos sentábamos junto

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>68</sup> E. SANZ, o.c. (nota 53), 90.



a las ollas de carne, cuando comíamos pan hasta hartarnos! Vosotros nos habéis traído a este desierto para matar de hambre a toda esta asamblea.» (Ex 16, 2-3) Dios nuevamente se compadeció de ellos y los alimentó con codornices y con un pan extraño que llamaron maná. Resulta interesante la orden que da Moisés sobre la recolección del maná: “«Qué nadie guarde nada para el día siguiente.» (Ex 16,19). Algunos desobedecieron a Moisés y traspasaron este límite sólo para comprobar que el maná excedente se llenó de gusanos y se pudrió (Ex 16, 20).

Las murmuraciones de Israel en el desierto exhiben cómo la desconfianza se apodera del corazón humano ante la experiencia de la carencia. Esta experiencia se constituye en una tentación constante para negar el valor del don y para querer traspasar los límites. Ante la carencia, la imperfección, el sufrimiento, la muerte y la corrupción; como ya afirmamos anteriormente, se esconde la realidad del don. Por eso se hace necesario recordarlo constantemente como cuando, en el preámbulo del Decálogo, se recuerda primero al Dios que tan generosamente se ha comportado con Israel, antes de dictarle su ley y sus mandamientos.

En el paso de Israel por el desierto se muestra la posibilidad que tiene el hombre de rechazar el don y la oferta de Dios. El ser humano es libre y puede rechazar la relación que Dios le sugiere por medio de sus dones y sus límites. De esta forma, el hombre puede llegar a situarse en unos modelos de relación totalmente distintos a los indicados por Dios. En lugar de aceptar los límites propios de los bienes, sin por ello dejar de reconocerlos como un don, el hombre preferiría ser alguien que conoce todo, alcanza todo, que no tiene límites. El hombre, sometido al poder de su concupiscencia, no soporta el hecho de que no todo le sea dado y de que existan leyes que restringen su acción<sup>69</sup>. La concupiscencia se identifica con el pecado, no en cuanto acción concreta, sino como una predisposición arraigada en el corazón del ser humano que, en el sentido bíblico ya citado, amenaza su capacidad de relación con Dios, con el prójimo y con la creación<sup>70</sup>.

Justamente es bajo la perspectiva y el reconocimiento de aquella tendencia acaparadora y egoísta que llamamos pecado, y que puede enceguecer al ser humano, como podemos llegar a comprender la necesidad de imponer cierto límite a sus deseos

---

<sup>69</sup> *Ibíd.*, 108.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, 110.

desordenados. En el éxodo este límite es simbolizado y, en parte, está contenido en el Decálogo. Precisamente porque por medio de él se busca preservar aquella libertad que conduce hacia la vida y no hacia la muerte, el Decálogo puede considerarse simultáneamente un don y un límite. Es un don porque, como hemos mencionado ya, sus restricciones no tienen otro fin que asegurar un espacio de auténtica libertad para los seres humanos.

Ahora veremos sin embargo, cómo para rehuir los límites inherentes en la lógica del don, el hombre prefiere desvincularse de ese Dios que los impone. Esto lo podemos observar en el episodio de la construcción del becerro de oro.

En el capítulo 32 del Éxodo se narra el episodio del becerro de oro en el Sinaí. Esta acción de los hebreos desencadenó la ira de Yahveh y de Moisés y tuvo como consecuencia el rompimiento de las tablas de la ley: símbolo del deterioro parcial de la alianza entre Yahveh y el pueblo de Israel. Deterioro porque, según Zimmerli, “la ley de Israel se apoya en la conciencia de esta alianza con Dios<sup>71</sup>”. Y parcial, porque para el antiguo Israel la ley está siempre referida a la alianza, que es su base y presupuesto, y, en este sentido, “no es la guarda de los mandamientos lo que hace posible la alianza, sino a la inversa, porque existe un pacto, deben guardarse los mandamientos<sup>72</sup>”.

Pensamos que una de las razones para la ira que esta acción causó es que con el becerro los israelitas intentaron superar un límite inherente en la misma comprensión bíblica de revelación. En la tradición bíblica y particularmente en la veterotestamentaria Dios se revela al oído, no a la vista. La revelación de Dios se realiza mediante la palabra, no mediante imágenes<sup>73</sup>.

Entonces Moisés hizo salir al pueblo del campamento para ir al encuentro de Dios, y se detuvieron al pie del monte. Todo el monte Sinaí humeaba, porque Yahveh había descendido sobre él en el fuego. Subía el humo como un horno, y todo el monte retemblaba con violencia. [...] Moisés hablaba y Dios le respondía con el trueno. (Ex 19,17-19)

La revelación de Dios a su pueblo no acontece visualmente, sino que Él se revela mientras permanece oculto en el humo. La revelación de Dios implica cierto límite: a Dios

---

<sup>71</sup> W. ZIMMERLI, o.c. (nota 65), 90.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, 93.

<sup>73</sup> E. SANZ, o.c (nota 53), 130.

se le puede escuchar mas no se le puede ver. No poder ver a Dios fue un límite que, en el Sinaí, fue insoportable para Israel. El gran pecado de Israel en el Sinaí se puede relacionar entonces con su falta de conformidad con aquel Dios que sólo podían “escuchar”, y con su deseo de traspasar ese límite por medio de la construcción de un dios-baal que sí pudieran ver.

“Cuando Moisés llegó cerca del campamento y vio el becerro de oro y las danzas, ardió en ira, arrojó de su mano las tablas y las hizo añicos al pie del monte.” (Ex 32,19). El episodio del becerro de oro en el Éxodo nos sugiere que cuando el hombre traspasa los límites “rompe” la relación con Dios y esto tiene consecuencias que pueden resultar mortales para él (Ex 32, 25-28).

### ***2.2.3 El olvido del don: La advertencia de aniquilación.***

Desde la perspectiva de la lógica del don que aquí analizamos, la acción humana de traspasar los límites puede explicarse ya sea en el sentido de un rechazo directo a un límite conocido, como sucede en los casos de desobediencia; pero, también, en el sentido de una acción realizada por ignorancia de la existencia de límites. Para nuestro enfoque ecológico resulta dramática la constatación de que en ambos casos los efectos serían los mismos. Tanto el olvido del don como el incumplimiento de la ley de Dios, pueden acarrear la muerte<sup>74</sup>.

En la dialéctica bíblica don-límite la amenaza de rebasar aquellos límites que guardan la vida se vincula con el olvido del don y el incumplimiento de la ley divina. El don de Dios, como ya hemos analizado, puede ser menospreciado en situaciones de carencia y de sufrimiento; pero también, como veremos, puede ser olvidado en situaciones de gran prosperidad y abundancia.

Ahora nos situamos ante la advertencia que Yahveh hace a su pueblo respecto a la tentación que tendrá una vez se haya establecido en la tierra de Canaán. De acuerdo con von Rad, en el Deuteronomio encontramos expresiones que condicionan la posesión por Israel de los bienes de la vida, a su obediencia a la ley. «Haz esto para que vivas; tengas

---

<sup>74</sup> W. ZIMMERLI, o.c. (nota 65), 115.

éxito; puedas entrar en la tierra»<sup>75</sup>. Es en este contexto que Yahveh realiza una advertencia, después de presentar todas las riquezas de la tierra prometida:

Guárdate de olvidar a Yahveh tu dios descuidando los mandamientos, normas, y preceptos que yo te prescribo hoy; no sea que cuando comas y quedes harto, cuando construyas hermosas casas y vivas en ellas, cuando se multipliquen tus vacadas y tus ovejas, cuando tengas plata y oro en abundancia y se acrecienten todos tus bienes, tu corazón se engría y olvides a Yahveh tu Dios que te sacó del país de Egipto, de la casa de servidumbre; que te ha conducido a través ese desierto grande y terrible entre serpientes abrasadoras y escorpiones: que en lugar de sed, sin agua, hizo brotar para ti agua de la roca más dura; que te alimentó en el desierto con el maná, que no habían conocido tus padres, a fin de humillarte y ponerte a prueba para después hacerte feliz.

No digas en tu corazón: «Mi propia fuerza y el poder de mi mano me han creado esta prosperidad», sino acuérdate de Yahveh tu Dios, que es el que te da la fuerza para crear la prosperidad, cumpliendo así la alianza que bajo juramento prometió a tus padres, como lo hace hoy. Pero si llegas a olvidarte de Yahveh tu Dios, si sigues a otros dioses, si les das culto y te postras ante ellos, yo certifico hoy contra vosotros que pereceréis. (Dt 8, 11-19)

En contraste con en el desierto, donde persistía la tentación de rechazar el don de la liberación y con él al mismo Dios; en la tierra prometida, ahora gracias a sus riquezas, también es posible rechazar a Dios olvidándolo y, por lo tanto, olvidando que la tierra es en sí misma su don. Con esto vemos cómo la antropología bíblica parece plantear que, tanto en situaciones de carencia como de abundancia, el hombre siempre tendrá dificultades para percibir su realidad como don de Dios. Por esta razón, en el primer párrafo se acentúa la importancia de recordar en todo tiempo los favores de Dios. Olvidarlos podría tener consecuencias desastrosas.

El segundo párrafo del texto enuncia el peligro que tiene para Israel el hecho de atribuirse la prosperidad que caracteriza o caracterizará su situación en la tierra prometida. El engreimiento de Israel consistirá en creer que por “su propia fuerza”, “por sus propios méritos” entraron y tomaron posesión de la tierra que mana leche y miel. La auto-atribución de la dignidad y el derecho para ingresar y dominar sobre la tierra, dejando a Dios de lado, se traduce en el dominio absoluto sobre la tierra por parte del hombre. En la tierra prometida, Israel tiene el peligro de olvidar que Yahveh es el soberano de la tierra y, como consecuencia, la tierra para ellos deja de ser un don para agradecer y cuidar, y pasa a convertirse en un territorio para explotar.

---

<sup>75</sup> *Ibíd.*, 100.

Yahveh certifica que si el pueblo de Israel se olvida de Él, perecerá. Nuevamente, no debemos interpretar estas palabras en el sentido de una sentencia amenazante por parte de un Dios celoso y caprichoso que no quiere ser olvidado. Debemos interpretarlas en el sentido de una advertencia o, como veremos en el último capítulo, de un pronóstico profético: Si el hombre se olvida de que la tierra es don de Dios, de que Yahveh es su soberano, puede permitirse aquel dominio absoluto carente de límites que, por una parte, corrompe la relación entre el ser humano y Dios, y por la otra, destruye la creación. Así, en definitiva, en la ética bíblica olvidar que la tierra es don de Dios puede llevar al hombre a su propia aniquilación.

A manera de conclusión podemos afirmar que hasta aquí hemos analizado cómo la dialéctica don-límite, en referencia a la antropología bíblica relacional: Dios-ser humano-creación, constituye uno de aquellos temas veterotestamentarios capaces de estructurar un discurso ecológico desde la tradición judeo-cristiana. A continuación, veremos cómo, en nuestra opinión, esta dialéctica está de alguna manera presente en el principio de responsabilidad de Jonas.

### **2.3 El don de la naturaleza y el límite de la tecnología**

En las primeras páginas de El Principio de responsabilidad, Jonas anuncia 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 amenaza ha quedado indisolublemente asociada a la promesa<sup>76</sup>.” Y más adelante reitera este enfoque cuando nos recuerda que todo su libro “trata del problematismo del progreso técnico<sup>77</sup>.” La propuesta ética del principio de responsabilidad queda así circunscrita al ámbito del poder humano otorgado por la ciencia y la tecnología moderna. Hasta ahora, nos dice el autor, la teoría ética se había ocupado poco de la responsabilidad porque el poder humano era demasiado limitado<sup>78</sup>. Ahora, sin embargo, las cosas han cambiado y este poder, que normalmente debe representar una bendición, si no es conducido responsablemente, se convierte en maldición, representa una amenaza.

---

<sup>76</sup> H. JONAS, o.c. (nota 3), 15.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, 271.

<sup>78</sup> *Ibíd.*, 16.

Es justamente en este sentido que ahora explicitamos como podemos reconocer que la ética de la responsabilidad de Jonas se relaciona con la dialéctica bíblica don-límite. Es claro que lo hace porque dicha responsabilidad puede definirse como la valoración y el cuidado de lo dado: *la naturaleza*; y la limitación ética del poder que la amenaza: *la tecnología*.

Jonas es consciente de que somos una especie tecnológica, es decir, sabe que tanto la ciencia como la técnica constituyen una realidad paralela con el desarrollo de nuestra civilización. Esto es claro cuando afirma que: “La profanación de la naturaleza y la civilización de sí mismo van juntas<sup>79</sup>.” Precisamente porque no niega su función civilizadora, Jonas no condena de forma absoluta la ciencia y la técnica. Sin embargo, establece una diferencia entre las dos que es crucial para el desarrollo de su ética. Jonas afirma que “el progreso de la técnica –de modo opuesto al de la ciencia – puede eventualmente no ser deseado<sup>80</sup>.”

Para entender la posición crítica de Jonas frente a la técnica o tecnología, resulta útil el análisis del filósofo de la tecnología Carl Mitcham<sup>81</sup>. Este autor señala que existen dos tradiciones en la concepción de la relación tecnología y sociedad: *la tradición premoderna* y *la tradición moderna*<sup>82</sup>.

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 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<sup>83</sup>.

Según Mitcham, la tradición premoderna predominó desde la antigüedad clásica hasta Galileo. Para Mitcham, Galileo inaugura la tradición moderna para la cual, “la búsqueda de la ciencia no está sujeta a ninguna limitación de prudencia<sup>84</sup>.” Desde este paradigma galileano, “Los científicos tienen derecho a buscar y practicar la verdad

---

<sup>79</sup> *Ibíd.*, 26.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, 271.

<sup>81</sup> Cfr. C. MITCHAM, *Qué es la filosofía de la tecnología*, Anthropos, Barcelona 1989.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, 140.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, 141.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, 142.

científica sin preocupación por sus posibles consecuencias sociales perturbadoras<sup>85</sup>.” Aunque ya durante la revolución industrial comenzó cierta crítica hacia este aspecto de la tradición científica moderna por parte de algunos autores románticos; la crítica al progreso tecnológico no comenzaría a ser considerada por un sector amplio de la sociedad hasta después de la Segunda Guerra Mundial<sup>86</sup>.

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 el ejercicio responsable de la ciencia. Así, en la declaración de la tercera conferencia de Pugwash (Viena, noviembre de 1958), sobre armas nucleares y otras armas científicas, se realizó 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 comprensión amplia de los peligros y las potencialidades que ofrece el crecimiento sin precedentes de la ciencia<sup>87</sup>.”

El re-descubrimiento del carácter ambiguo de la tecnología durante las grandes guerras del s.XX facilitó que cada vez más personas reconocieran que ésta, si no se dirige responsablemente, puede tener efectos negativos en la sociedad. La crítica de Hans Jonas al progreso tecnológico se sitúa 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 de la especie humana. En este sentido Jonas se sitúa en la primera tradición de la relación tecnología-sociedad que expone Mitcham.

En conclusión: 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 nuestras sociedades tecno-industriales el *homo faber* triunfa sobre el *homo sapiens*, cuando antes era solamente su servidor<sup>88</sup>. La “tiranía de la tecnología” y los peligros que ésta representa para los intereses humanos, el primero entre ellos la misma supervivencia de la humanidad, explica la crítica de Jonas al progreso tecnológico. Su meta consiste en incorporar nuevamente la reflexión ética en el

---

<sup>85</sup> *Ibíd.*, 142.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, 143.

<sup>87</sup> *Ibíd.*, 144.

<sup>88</sup> H. JONAS, o.c. (nota 3), 36.

centro de la civilización tecnológica. Con ello Jonas busca, en definitiva, poner límites razonables al poder tecnológico con el fin de prevenir nuestra propia aniquilación. Este objetivo, como vimos en este capítulo, se corresponde muy bien con la lógica bíblica del don-límite que aquí hemos analizado.



### 3. LA RESPONSABILIDAD TRANSGENERACIONAL

#### La alianza como promesa-compromiso con las futuras generaciones

*Y sacándole afuera, le dijo:  
«Mira al cielo, y cuenta las estrellas, si puedes contarlas.»  
Y le dijo: «Así será tu descendencia.»  
(Gn 15, 5)*

En la formulación de una nueva ética pertinente para nuestra civilización tecnológica, Jonas se inspira en el imperativo categórico kantiano. Sin embargo, como veremos en este capítulo, intenta superar sus limitaciones espacio-temporales, es decir, la restricción de la localidad y la circunscripción al tiempo presente que dicho imperativo comparte con la ética clásica. Jonas formula entonces un nuevo imperativo de la responsabilidad que incorpora explícitamente la preocupación por la supervivencia futura de la humanidad, y no de cualquier humanidad sino la de una humanidad auténtica.

En consideración con esta necesidad sentida por Jonas de una apertura del horizonte ético hacia el futuro, nos parece que en la Biblia hebrea se presentan algunas orientaciones éticas referidas al cuidado de la creación y a la preocupación por el bienestar de la descendencia de los israelitas que, al menos en un sentido amplio, podemos relacionar con la preocupación ética por la supervivencia de las generaciones futuras. En otras palabras, pensamos que el axioma del principio de responsabilidad de Jonas, evitar la extinción humana, un axioma que orienta su ética hacia el futuro, puede relacionarse análogamente con la preocupación del pueblo de Israel por asegurar las condiciones apropiadas para el desarrollo de su propia descendencia. Veremos ahora cómo esta afirmación, que podría parecer en principio un poco forzada, es plenamente razonable pues para nuestro filósofo el paradigma de la responsabilidad humana para con las generaciones futuras no es otro que aquel, bien conocido en todos los momentos de la historia humana, del cuidado parental.

### 3.1 La alianza con la descendencia del pueblo de Israel

Cuando pensamos en algunos textos veterotestamentarios significativos en relación con la responsabilidad transgeneracional y, por ende, con una perspectiva ética claramente abierta hacia el futuro, consideramos central la narración bíblica de Abraham y la promesa a él hecha por parte de Yahvé de una descendencia numerosa pese a la circunstancias adversas. No obstante, antes de analizar este relato, es importante referirse a los capítulos 9 y 10 del libro del Génesis. Mientras que en el primero de éstos se expresa el pacto/alianza que Yahvé realiza con Noé y con su descendencia: la alianza posdiluviana; el segundo se compone de las genealogías desde el diluvio hasta Abraham: el mapa de las naciones.

#### 3.1.1 *La alianza posdiluviana*

Después del diluvio, cuando Noé, su familia y todas las criaturas salieron del arca, Yahvé dijo en su corazón, «Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del hombre, porque las trazas del corazón humano son malas desde su niñez, ni volveré a herir a todo ser viviente como lo he hecho.» (Gn 8, 21) Posteriormente Yahvé ratifica esta promesa interior, ahora con la forma de un pacto o alianza. Recordemos ya de entrada que toda promesa es siempre un «todavía no», y por lo tanto implica una perspectiva de futuro.

Dijo Dios a Noé y a sus hijos con él: «He aquí que yo establezco mi alianza con vosotros, y *con vuestra futura descendencia*, y con toda alma viviente que os acompaña: las aves, los ganados y todas las alimañas que hay con vosotros, con todo lo que ha salido de la tierra. Establezco mi alianza con vosotros, y no volverá nunca más a ser aniquilada toda carne por las aguas del diluvio, ni habrá más diluvio para destruir la tierra.» (Gn 9, 8-11)

La alianza posdiluviana, cuyo símbolo es el arcoíris, contiene un elemento de suma importancia para nuestro análisis y que ahora hemos subrayado. El pacto no se circunscribe a los actores presentes: Yahvé, Noé, su esposa y sus hijos; sino que en él se incorpora también su futura descendencia. Acerca de “la lógica ética” de la alianza partimos entonces de la afirmación de que esta contiene una innegable perspectiva de futuro y en este sentido podemos afirmar que es transgeneracional.

Una lectura desde la clave de la alianza nos lleva a comprender que la ética bíblica, al menos la que encontramos en el Génesis, tal y como seguiremos viendo, se relacionaría más con una ética de carácter colectivista y transgeneracional que con una individualista y preocupada sólo por el tiempo presente, como la ética occidental actual. Respecto a este punto, aunque parezca injusto ante nuestros parámetros liberales e individualistas, en gran parte de la mentalidad veterotestamentaria Yahveh es al mismo tiempo quien castiga la culpa de los padres en los hijos, nietos y bisnietos (Ex 34 y Nm 14,18) y mantiene su alianza por mil generaciones (Dt 7, 9s). No obstante, es importante reconocer que la perspectiva de una ética de carácter individual y personalista también está presente en el A.T. como sucede en el caso del libro del profeta Ezequiel donde en el capítulo 18 se insiste en la responsabilidad y en el castigo personal. Para Ezequiel, de forma semejante a los parámetros éticos actuales, no era justo que pagaran justos por pecadores.

En todo caso, sobre la posibilidad del “castigo transgeneracional”, que aquí relacionamos con la responsabilidad transgeneracional en tanto que de alguna forma da cuenta de los efectos negativos que pueden sufrir generaciones futuras debido a las acciones de la presente; Zimmerli cree que es muy probable que la frase sobre el castigo de Yahvé hasta la tercera y cuarta generación proceda de las fórmulas de anatemas. Esto porque cuatro generaciones es el máximo de generaciones que normalmente alcanzan a convivir en una familia<sup>89</sup>. Y, según este mismo autor, cuando alguien es condenado al estilo antiguo, con él queda condenada toda la familia a través de las generaciones.

Así la fórmula: «Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por millares, que perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado, pero no los deja impunes; que castiga la iniquidad de los padres en los hijos y en los hijos de los hijos hasta la tercera y cuarta generación.» (Ex 34,6-7) expresa de alguna manera el castigo total que alcanza a un hombre con todos los que conviven con él<sup>90</sup>. Con esta fórmula la responsabilidad adquiere un carácter colectivista y transgeneracional que en este capítulo relacionamos con el planteamiento de Jonas.

Además del elemento transgeneracional, la alianza posdiluviana contiene otro elemento importante para la responsabilidad ecológica que no podemos dejar de

---

<sup>89</sup> W. ZIMMERLI, o.c. (nota 65), 120.

<sup>90</sup> *Ibíd.*, 121.

mencionar. En ella se pone de manifiesto que, sea cual sea la causa de la aniquilación humana, si ésta llegase a ocurrir, Dios no sería la causa directa o, por lo menos, no sería su voluntad que esto ocurriera. En otras palabras, se expresa la voluntad divina de que el hombre, a pesar de la iniquidad de su corazón, subsista a través de las generaciones. Como se reitera una y otra vez, el deseo de Dios es que el hombre viva, pero nos delega la responsabilidad para que esto sea así o, para decirlo más claramente, no podría evitar nuestra extinción si es que nos empeñamos en dirigirnos hacia ella, en parte ciega y en parte tercamente.

Hemos observado hasta ahora cómo ya en la Biblia hebrea, en forma similar a como se pretende con la responsabilidad transgeneracional de Jonas, encontramos una noción de pacto con las generaciones futuras. Sobre la estructura de dicho pacto debemos reconocer que según J. Begrich, la idea auténticamente israelita de alianza es la de un pacto puramente gratuito que Yahveh, todopoderoso, otorga a su pueblo. A ella se contraponen la idea inspirada en los convenios o pactos cananeos entre dos partes, con derechos y obligaciones mutuas: un acuerdo compensatorio<sup>91</sup>. Un pacto transgeneracional no puede establecerse mutuamente entre dos partes simplemente porque la segunda parte, las generaciones futuras, aún no existen.

En este mismo sentido, diremos que hay dos modos de entender la alianza (Hb: *berith*) 1) Alianza-concesión y 2) Alianza-convenio. La alianza como pura concesión, según la cual un superior otorga a un inferior un pacto; y la alianza-convenio, en el que la validez del pacto que se sella entre dos partes iguales depende del cumplimiento de las condiciones estipuladas<sup>92</sup>. La alianza posdiluviana, y la alianza abrahámica que más adelante analizaremos, se corresponden claramente con la primera noción de alianza como concesión. Yahvé ha ofrecido una promesa de salvación a las generaciones futuras del pueblo de Israel independientemente de su actitud para con Él y su alianza. Yahvé se mantendrá fiel, la pregunta es si las generaciones humanas, la presente y las futuras, podrán hacerlo también y qué consecuencias podría tener la infidelidad humana a dicha alianza.

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, 96.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 107.

### ***3.1.2 Sobre las genealogías bíblicas.***

Pasamos ahora a una breve reflexión acerca de las genealogías bíblicas. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento podemos encontrar numerosos ejemplos de genealogías. Para nuestro análisis nos centraremos particularmente en el capítulo 10 del Génesis: el llamado mapa de las naciones.

No consideramos ahora necesario citar la innumerable lista de nombres que componen las genealogías del mapa de las naciones, simplemente mencionaremos el último versículo: Hasta aquí los linajes de los hijos de Noé, según su origen y sus naciones. Y a partir de ellos se dispersaron los pueblos por la tierra después del diluvio. (Gn 10, 32)

El recurso habitual de las genealogías en la Biblia nos enseña de una manera indirecta, es decir retrospectivamente, la importancia que los pueblos bíblicos le concedían a la continuidad generacional. La conciencia histórica del pueblo de Israel se manifiesta aquí con la memoria pretensiosamente detallada de los diferentes linajes o ascendientes de cada grupo humano aquí denominado como nación. Nos parece razonable pensar que de la misma forma que se conservaba la memoria de las genealogías, existía también una preocupación por la extensión y perdurabilidad de dichos linajes. En otras palabras, por la continuidad de las naciones en las futuras generaciones. Por ende, afirmamos que el uso de genealogías señala un horizonte cultural transgeneracional en este género literario bíblico.

No sobra mencionar aquí el hecho de que el tema de asegurar una descendencia es reiterativo en el A.T. No obstante la esterilidad era considerada como una de las peores maldiciones o castigos divinos. Para el pueblo de Israel la fecundidad, la posibilidad de generar hijos era considerada un deber sagrado tal y como se explicita en el ya citado Gn 1, 28: «Sed fecundos y multiplicaos».

Siguiendo esta línea, destacamos especialmente el valor atribuido a los hijos que denotan varios relatos veterotestamentarios aunque éste se explicita cruelmente mediante la narración de sacrificios idolátricos de los propios hijos (2Re 16, 3) o la aniquilación de los primogénitos en Egipto, la peor de todas las plagas (Ex 12, 29-30). En ambos casos, no obstante, se presenta el sacrificio o muerte de los hijos como una de las mayores pérdidas que puede sufrir el ser humano. Lo anterior más aún cuando, a diferencia de nuestro

tiempo, para los pueblos bíblicos la tasa de mortalidad infantil por causas naturales o debido a la violencia era mucho más alta. Los hijos eran un don de Dios, su pérdida, una desgracia personal que además ponía en peligro o truncaba definitivamente la posibilidad de continuidad en la descendencia. Veamos ahora cómo esta preocupación por la descendencia se plantea en la narración de la alianza con Abraham.

### ***3.1.3 La alianza abrahámica.***

En la narración de la historia de Abraham se presenta como eje articulador una alianza que aquí denominamos abrahámica. De dicha alianza anteriormente subrayamos el elemento de la promesa de una tierra prometida y, ahora, destacaremos la promesa de una descendencia. No obstante, resulta evidente que existe una conexión entre la tierra, como lugar habitable, y la descendencia, puesto que la segunda necesita de la primera para subsistir. Es muy importante no perder de vista la íntima conexión entre estos dos elementos: tierra y descendencia, para la estructuración de la responsabilidad ecológica, puesto que la ecología, como una ética global con una preocupación temporal abierta al futuro distante, es característicamente transgeneracional. El objeto de preocupación no es o difícilmente sería otro que la conservación de una tierra que siga siendo habitable para las futuras generaciones humanas.

Desde esta clave de lectura el relato bíblico de la historia de Abraham puede resultar, por decir lo menos, inspirador. Lo ha sido porque las religiones abrahámicas lo presentan como un modelo de fidelidad a Dios. Abraham dejó su tierra, cambió su vida e incluso casi sacrifica a su propio hijo Isaac, por fidelidad a Dios. Sin embargo, sobre este último episodio pensamos que se trataría más bien de una falsa imagen de Dios que, afortunadamente, Abraham pudo superar. Lo anterior porque, como veremos, la voluntad de Dios es que nuestros hijos vivan, que los humanos subsistan de generación en generación.

Pero además, el relato resulta inspirador porque Abraham también fue aquel personaje paradigmático que orientó su vida por una promesa de futuro. Futuro que de alguna manera era el suyo, porque en él estaría presente su descendencia; pero que también le resultaba ajeno ya que él mismo ya no estaría presente. He aquí la tensión típica de la ética transgeneracional: no es recíproca. Implica sacrificios por parte de nuestra generación

sin ninguna compensación directa aparente. Por lo tanto necesita de aquella preocupación por las generaciones futuras que surge del amor universal hacia la humanidad. En este sentido podemos afirmar que la responsabilidad transgeneracional es, ante todo, una ética humanista con una marcada perspectiva de futuro.

Yahvé dijo a Abram: «Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu nombre; y sé tú una bendición. Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra.» (Gn 12, 1-3) En el capítulo anterior nos referimos brevemente a este pasaje señalando la estructura de su contenido. Primero un mandato: “abandonar la tierra actual”. Segundo, una promesa que debía servir como estímulo para ese difícil cambio de vida. Queremos ahora subrayar nuevamente el hecho de que la promesa contiene una fuerte expectativa de futuro. En este caso de un futuro abierto e incierto puesto que la promesa se presenta aquí de forma muy general. Haré, bendeciré, engrandeceré, maldeciré, etc; son los verbos que denotan ya desde el comienzo del relato la expectativa de un futuro considerado como valioso pero de cuya realización desconocemos el cuándo y el cómo.

Es en medio de esta atmósfera de incertidumbre que los personajes deciden confiar en Dios y se aventuran fuera de los límites de su horizonte presente. Entiéndase esta afirmación, tanto temporal como geográficamente. Marchó, pues, Abram, como se lo había dicho Yahvé, y con él marchó Lot. Tenía Abram setenta y cinco años cuando salió de Jarán. Tomó Abram a Saray, su mujer, y a Lot, hijo de su hermano [...] y salieron para dirigirse a Canaán. (Gn 12 4-5)

En los siguientes pasajes se reitera la importante conexión ya mencionada entre descendencia y tierra que subyace en esta narración. Primero, en Siquem, en la tierra de Canaán, Yahvé se apareció a Abram y le dijo: «A tu descendencia he de dar esta tierra.» (Gn 12, 7) y más adelante, después de la separación entre Abram y Lot, nuevamente Yahvé reitera esta promesa de darle la tierra a Abram y a su descendencia de la siguiente forma:

«Alza tus ojos y mira desde el lugar en donde estás hacia el norte, el mediodía, el oriente y el poniente. Pues bien, toda la tierra que ves te la daré a ti y a tu descendencia por siempre. *Haré tu descendencia como el polvo de la tierra*: tal que si alguien puede contar el polvo de la tierra, también podrá contar tu descendencia. Levántate, recorre el país a lo largo y a lo ancho, porque a ti te lo he de dar.» (Gn 13, 14-17)

Abraham ha representado el paradigma del hombre de fe, pero lo ha sido justamente porque, recordemos, la fe no significa la carencia absoluta de la duda. Más bien lo es la fidelidad en medio de la incertidumbre propia de lo humano. Es así como, en el relato se nos presenta que después de pasado un tiempo Abram manifiesta su preocupación de que, a pesar de la promesa de Yahvé, él sigue sin tener un hijo propio. En el contexto de esta irrupción de la duda ocasionada ante la dificultad para engendrar la tan anhelada descendencia, la promesa divina vuelve a formularse:

Después de estos sucesos fue dirigida la palabra de Yahveh a Abram en visión, en estos términos: «No temas, Abram. Yo soy para ti un escudo. Tu premio será muy grande.» Dijo Abram: «Mi Señor, Yahveh, ¿qué me vas a dar, si me voy sin hijos...?» Dijo Abram: «He aquí que no me has dado descendencia, y un criado de mi casa me va a heredar.» Mas he aquí que la palabra de Yahveh le dijo: «No te heredaré ése, sino que te heredaré uno que saldrá de tus entrañas.» Y sacándole afuera, le dijo: «Mira al cielo, y cuenta las estrellas, si puedes contarlas.» Y le dijo: «Así será tu descendencia.» (Gn 15, 1-5)

La descendencia de Abraham habría de ser como el “polvo de la tierra” y como “las estrellas del cielo”. De ambas metáforas subrayamos el carácter de inmesurabilidad. La formulación de la alianza abrahámica contiene un llamado a un cambio de mentalidad desde un horizonte habitual, digamos mensurable; a uno más amplio abierto al futuro pues nos parece obvio que una descendencia tan numerosa como la estrellas del cielo no puede alcanzarse sino en el transcurso de muchas generaciones. Estas metáforas señalan a nuestro parecer la escala del tiempo futuro requerido para la realización de la promesa y por lo tanto se relaciona con un paradigma ético dirigido claramente hacia un futuro distante.

A pesar de que la promesa se había formulado en diferentes ocasiones, sin embargo, Abram y Saray seguían sin poder concebir hijos puesto que Saray era estéril. He así que entonces Abram tiene un hijo con Agar, la esclava de Saray. Esta solución desesperada nos muestra dramáticamente la importancia que engendrar una descendencia tiene en la mentalidad veterotestamentaria. De esta relación entre Abram y Agar nacerá Ismael. Sobre este episodio, por lo demás, simplemente mencionaremos que también a Agar, por medio de un ángel de Yahveh, le es prometida una gran descendencia que «no podrá contarse.» (Gn 16, 10)

Gracias al nacimiento de Ismael la promesa de una descendencia abundante comenzaba a realizarse. Parece que la estrategia utilizada por Abram y Saray había dado resultado. Sin embargo, cuando Abram tenía ya noventa y nueve años y, según el relato,



había perdido ya toda esperanza de tener un hijo con Saray de noventa, Yahveh vuelve a dirigirse a él de la siguiente manera:

«Yo soy el Shadday, anda en mi presencia y sé perfecto. Yo establezco mi alianza entre nosotros dos, y te multiplicaré sobremanera.» Cayó Abram rostro en tierra, y Dios le habló así: «Por mi parte he aquí mi alianza contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos. No te llamarás más Abram, sino que tu nombre será Abraham, pues padre de muchedumbre de pueblos te he constituido. Te haré fecundo sobre manera, te convertiré en pueblos, y reyes saldrán de ti. Y estableceré mi alianza entre nosotros dos, y con tu descendencia después de ti, *de generación en generación: una alianza eterna*, de ser yo el Dios tuyo y el de tu posteridad. Yo te daré a ti y a tu posteridad la tierra en que andas como peregrino, todo el país de Canaán, en posesión perpetua, y yo seré el Dios de los tuyos.» (Gn 17, 1-8)

Pero esta promesa no se realizaría únicamente por medio de los descendientes de Ismael, sino que Abraham tendría otro hijo de su propia esposa Sara. «A Saray, tu mujer, no la llamarás más Saray, sino que su nombre será Sara. Yo la bendeciré, y de ella también te daré un hijo. La bendeciré, y se convertirá en naciones; reyes de pueblos procederán de ella.» (Gen 17,15-17) Éste hijo se llamará Isaac.

La alianza abrahámica es una alianza de futuro, de porvenir. El énfasis se pone en la confianza de la posibilidad de una posteridad. Pero tanto Abraham como Sara son ya ancianos, periodo de la vida que solemos asociar con la conformidad del presente y el apego al pasado. Esta es la causa por la cual, primero Abraham y luego Sara se ponen a reír con incredulidad ante la promesa por parte de Yahveh de que tendrán un hijo. Después del nacimiento de Ismael y precisamente porque se ha visto “obligado” a tenerlo con la esclava de su esposa, Abraham no pensaba que sería posible tener otro hijo con su propia mujer.

Por otra parte es importante señalar también que incluso si la esterilidad de Sara podía superarse, como efectivamente sucedió, no obstante la promesa de una descendencia abundante podría truncarse en las siguientes generaciones. Esta constatación nos ayuda a comprender que la confianza en la promesa-alianza realizada por Yahvé implica una gran dosis de incertidumbre y, por ello mismo, de esperanza. En todo caso la promesa de una descendencia deberá entenderse más como un anhelo humano profundo que se debe procurar, y no como un hecho garantizado ante el cual no nos debemos preocupar. En el relato bíblico de la alianza abrahámica, la preocupación por parte de Abraham y de su esposa Sara de generar un linaje propio queda plasmado en el hecho de que su descendencia no es un hecho garantizado sino más bien un don por parte de Yahvé. Esta

mirada preocupada sobre la posibilidad de que exista una descendencia abundante, nos parece, puede servir de paradigma narrativo para la responsabilidad transgeneracional.

A manera de conclusión parcial y antes de pasar al análisis de la responsabilidad transgeneracional en la obra de Hans Jonas, diremos lo siguiente sobre las alianzas posdiluviana, abrahámica y las genealogías bíblicas. La mentalidad bíblica es histórica. La interpretación religiosa de la historia humana que podemos dividir en pasado, presente y futuro; suele ser optimista puesto que esta historia es percibida como una historia de salvación. No se trata en el caso bíblico del eterno retorno griego pero tampoco de una realización histórica de progreso automático de carácter hegeliano. El optimismo bíblico se fundamenta en una promesa-alianza concedida por Dios a los hombres. La promesa de una tierra y la de una descendencia inconmensurable. Pero no podemos olvidar que también encontramos constantemente en el A.T. la amenaza constante de que esta promesa pueda verse frustrada.

Por lo tanto, aunque “la voluntad de alianza” por parte de un Dios misericordioso pueda permanecer inamovible en el tiempo, consideramos que es al menos peligroso considerar que el cumplimiento de dicha promesa estaría garantizado. En todo caso y en relación con aquello que enfáticamente señala el filósofo que hemos elegido para nuestra reflexión, los efectos negativos de la infidelidad a la alianza don/límite de Dios por parte del hombre no tiene hoy el mismo poder y alcance que en los tiempos bíblicos. Lo anterior, recordemos, se debe principalmente al poder que la ciencia y la tecnología nos otorga actualmente. De esto podemos decir que a diferencia de Abraham, quien se pone a reír porque desconfiaba de poder tener un hijo con Sara, nuestra preocupación por la subsistencia digna de las generaciones futuras parece un asunto demasiado serio como para reír. En todo caso Abraham ya había solucionado parcialmente el problema de su linaje con Isaac; nosotros, en cambio, estamos planteando el problema del futuro de toda la humanidad.

Tanto la ética bíblica como la propuesta de la responsabilidad de Jonas tendrían en común esta preocupación por la existencia primero y luego el bienestar de las generaciones humanas futuras. Pasemos ahora a analizar cómo plantea Jonas este problema transgeneracional y qué tipo de paradigma ético propone para hacerle frente.

### 3.2 Responsabilidad transgeneracional y cuidado parental

En primer lugar, y a riesgo de parecer repetitivos, insistiremos en que para Jonas el principio de responsabilidad representa una ética que permanece abierta al futuro. Esto queda plasmado claramente en las siguientes palabras del filósofo: “A lo que ante todo tiene que referirse la responsabilidad por la vida, sea ésta individual o colectiva, es al futuro, más allá de su presente inmediato... La propia apertura hacia el futuro del sujeto del que se es responsable es el aspecto de futuro más auténtico de la responsabilidad<sup>93</sup>.” Sobre este aspecto central sobre el futuro volveremos más adelante al referirnos al imperativo para la civilización tecnológica que propone este autor.

La perspectiva de futuro que Jonas pretende instaurar o mejor sería decir re-instaurar con el principio de responsabilidad se concretiza en un deber al cual ya nos hemos referido como el primer mandamiento: evitar la extinción humana. Según Jonas, “Debemos posibilitar la existencia de futuros sujetos de derechos... es éste, el primer deber para con la esencia humana de nuestros descendientes, que se deriva del deber de posibilitar su existencia, bajo el cual se halla también el resto de los deberes para con ellos: por ejemplo, el de hacer posible su felicidad<sup>94</sup>.” Este deber primordial de conservar nuestra especie con todos los deberes asociados para que sea una existencia digna, es lo que aquí denominamos responsabilidad transgeneracional.

Este deber para con el futuro, que se concretiza como deber con las generaciones futuras se caracteriza por la no reciprocidad. La ética de lo que ya existe, aunque también se tengan serias dificultades para asumirla, no plantea un desafío tan grande como una ética referida a lo que aún no existe. Jonas es consciente de este desafío y por ello formula: “pero la ética que nosotros buscamos tiene que ver precisamente con lo que todavía no es, y su principio de responsabilidad habrá de ser independiente tanto de cualquier idea de un derecho como de la idea de reciprocidad<sup>95</sup>.”

Así entonces, ante la dificultad de fundamentar la responsabilidad transgeneracional Jonas recurre al sentimiento del cuidado parental. En este sentido sugiere que la cuestión

---

<sup>93</sup> H. JONAS, o.c. (nota 3), 184.

<sup>94</sup> *Ibíd.*, 87.

<sup>95</sup> *Ibíd.*, 82.

del interés por la supervivencia de la humanidad no tiene por qué empezar con la pregunta: ¿está realmente interesado todo el mundo en que siga habiendo seres humanos dentro de mil años?<sup>96</sup> Porque, en definitiva, para él somos responsables de las futuras generaciones al igual que los padres son responsables de sus hijos. Siguiendo con palabras de este autor, “no sé cómo se plantearía todo el concepto y el hecho de la responsabilidad como experiencia de la responsabilidad si no hubiera esta relación padre-hijo o generacional en la que de hecho se nos ha puesto el deber de proteger a la generación venidera y prepararla para ocupar nuestro lugar<sup>97</sup>. La responsabilidad parental permite que “la apelación a un sentido de la responsabilidad para con el futuro no caiga en el vacío, sino en algo muy concreto, que se muestra en la simple protección con que la madre toma en sus brazos al recién nacido y el padre les acompaña<sup>98</sup>.” Así para Jonas, al menos en un sentido general o fundante, los niños son el objeto primordial de la responsabilidad.

Según este autor el deber para con los descendientes, aquí nos referimos en primer lugar a los más inmediatos, los propios hijos, se presenta con una inmediatez tal que no necesitaría de principios para la persuasión de su realización. En este caso, al menos, se trata de un instinto biológico casi irrenunciable. Casi porque hemos conocido en la historia desafortunadas excepciones. Debido a la existencia de este impulso tan familiar del cuidado hacia los hijos Jonas plantea que: “la relación –consustancial al hecho biológico de la procreación- con la prole necesitada de protección...es el arquetipo de toda acción responsable, arquetipo que, felizmente, no precisa ninguna deducción a partir de un principio, sino que se halla poderosamente implantado por la naturaleza en nosotros<sup>99</sup>.” Y más adelante realiza nuevamente la misma afirmación de esta forma: “En lo que respecta a la responsabilidad paterna, que es realmente –en el tiempo y en la esencia- el arquetipo de toda responsabilidad. El objeto de la responsabilidad paterna es el niño como totalidad y en todas sus posibilidades, no sólo en sus necesidades inmediatas<sup>100</sup>.”

Nótese que el tipo de responsabilidad que plantea nuestro autor no se contenta con brindar las condiciones para suplir las necesidades básicas de los niños, aunque esto sea esencial para todo lo demás; sino que va más allá y considera la totalidad de sus intereses.

---

<sup>96</sup> H. JONAS, *Técnica, medicina y ética: Sobre la práctica del principio de responsabilidad*. Paidós Básica, Barcelona 1997, 189.

<sup>97</sup> Id.

<sup>98</sup> Id.

<sup>99</sup> *Ibíd.*, 83.

<sup>100</sup> *Ibíd.*, 177.

Nuevamente en palabras de Jonas, “la responsabilidad paterna: abarca desde la existencia física hasta los más altos intereses, desde la seguridad hasta la plenitud de la existencia, desde el buen comportamiento hasta la felicidad<sup>101</sup>.” La responsabilidad paterna es exigente pero dicha exigencia fluye connaturalmente y por ello, a pesar de los sacrificios que implica, es una exigencia realizable y llena de sentido, al menos de un sentido afectivo. Por todo esto, para Jonas el arquetipo clásico de toda responsabilidad es la de los padres para con sus hijos.

Refiriéndose al recién nacido, Jonas nos presenta su respirar como una petición de cuidado ya que, en sus palabras, “cuyo mero respirar dirige un irreplicable «debes» al mundo que lo rodea: que lo acoge en su seno.<sup>102</sup>” Jonas dice irreplicable, no irresistible, pues conoce muy bien que podemos resistirnos a la fuerza de este o de cualquier otro deber. Una de las características más evidentes del recién nacido, su vulnerabilidad, se convierte así en un deber en primer lugar para sus propios padres, pero también para todo ser humano que pueda ofrecerle su cuidado si llegase a ser necesario. La ética de la responsabilidad, es también ética del cuidado cuyo objeto primordial no es otro que la atención de la fragilidad y vulnerabilidad humana. Vulnerabilidad que nos caracteriza durante toda la vida pero es especialmente manifiesta en el nacimiento, la vejez y las enfermedades.

Retornando al caso de los recién nacidos, nuestro autor señala que lo que la distingue descansa en esa singular relación entre posesión y no posesión de existencia que es exclusiva de una vida que comienza y que impone a la causalidad que la ha originado, en primer lugar sus padres pero no únicamente, una obligación para con esa continuidad. Jonas insiste en que esta obligación es precisamente el contenido de la responsabilidad<sup>103</sup>.

La clave de la no reciprocidad en la relación del cuidado parental radica en el hecho de que en la insuficiencia o vulnerabilidad radical de lo que ha sido engendrado se halla prevista de alguna manera la asistencia del procreador o de otras personas para evitar su vuelta a la nada. De esta forma, según Jonas: “el «deber-ser» inmanente al lactante,

---

<sup>101</sup> H. JONAS, *El principio de responsabilidad...*, 178.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, 216.

<sup>103</sup> *Ibíd.*, 217.

manifestado en cada aliento, conviértese en un transitivo deber-hacer ajeno, pues sólo otros pueden responder a la exigencia de tal modo manifestada<sup>104</sup>.”

El recién nacido no puede compensar, al menos no de forma inmediata, el cuidado recibido. Su vulnerabilidad no es equivalente a la “vulnerabilidad” de sus cuidadores y por lo tanto no puede esperarse una relación recíproca. En todo caso, aún si la expectativa de reciprocidad es posible, no deja de parecer mezquino aquel cuidado hacia un recién nacido por motivos ajenos a su propio bienestar. Esto todavía más si llegase a darse el caso en una relación padres-hijo que, en todo caso, ya no sería una relación auténtica. El cuidado parental que sirve como paradigma para toda responsabilidad, es el que procura el bienestar de los hijos sin otra motivación más que la que dicta el amor. Un amor gratuito capaz de sacrificios y que no espera compensación. “Este ejemplo primordial no sólo es el arquetipo de toda responsabilidad, sino también su germen... su sentido se extiende a otros horizontes de responsabilidad<sup>105</sup>.”

El cuidado parental es pues el paradigma de la responsabilidad que Jonas pretende universalizar como responsabilidad transgeneracional. Tal extensión del horizonte ético hacia el futuro le posibilita a nuestro autor realizar la siguiente definición de responsabilidad:

Responsabilidad es el cuidado, reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la naturaleza 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<sup>106</sup>.

### 3.2 El imperativo para la civilización tecnológica

Partimos entonces del hecho de que para Jonas el futuro de la humanidad debe preocuparnos y que, además, en sus palabras, “el prototipo de la responsabilidad es la responsabilidad del hombre por el hombre<sup>107</sup>.” No obstante esta responsabilidad por el

---

<sup>104</sup> *Ibíd.*, 220.

<sup>105</sup> *Ibíd.*, 222.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, 357.

<sup>107</sup> *Ibíd.*, 172.

hombre no se referirá, como venimos explicando, únicamente a aquellos hombres que coexisten en un espacio geográfico dado o en un tiempo determinado. La responsabilidad por el hombre que propone Jonas es universal tanto espacial como temporalmente. Es una responsabilidad global y transgeneracional.

En la pretensión de formular una ética humanista y universal se nota la influencia que tuvo la ética kantiana en la obra de Jonas. En particular, las distintas formulaciones del imperativo categórico kantiano. Jonas formula su propio imperativo que 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<sup>108</sup>.»

Observamos cómo el nuevo imperativo para la civilización tecnológica incorpora los elementos que hemos anunciado en el primer capítulo. 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 en su conjunto. 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.

No obstante la influencia kantiana, a diferencia de Kant y su insistencia en que la calidad de la acción moral radica en el cumplimiento del deber (primacía de la intencionalidad sobre los efectos); 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

---

<sup>108</sup> *Ibíd.*, 40.

acción. En este sentido el imperativo se cumple en el presente pero tiene una clara orientación hacia el futuro. Las siguientes palabras de Jonas ilustran muy bien su diferencia con el énfasis kantiano en la intencionalidad de la acción y no tanto en sus consecuencias.

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<sup>109</sup>.

He aquí la originalidad de la ética de Jonas con respecto a la ética clásica. Mientras la segunda no tuvo en cuenta las condiciones globales de la vida humana ni el futuro remoto, más aún, la existencia misma de la especie; la ética de la responsabilidad 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 imperativo de responsabilidad es de carácter restrictivo con respecto al poder tecnológico.

Con respecto a la responsabilidad transgeneracional y su relación con la tecnología, Jonas se preocupa por los efectos acumulativos de la técnica moderna los cuales posiblemente se extenderán a lo largo de innumerables generaciones futuras. Sobre esto nos dice,

Con lo que hacemos aquí y ahora, la mayoría de las veces pensando en nosotros mismos, influimos masivamente sobre la vida de millones de personas, en otros lugares y en el futuro, que no tienen voz ni voto al respecto. Hipotecamos la vida futura a cambio de ventajas y necesidades a corto plazo... la mayoría de las veces, necesidades creadas por nosotros mismos<sup>110</sup>.

Sobre esta ampliación necesaria del horizonte moral humano para integrar el bienestar de las generaciones futuras, Jonas piensa que el poder que nos otorga la técnica moderna nos sitúa a los hombres en un papel que, “sólo la religión le había atribuido a veces: el de administrador o guardián de la creación<sup>111</sup>.” Explícitamente encontramos aquí la existencia de una conexión entre la ética bíblica veterotestamentaria y la ética de la responsabilidad de Jonas.

---

<sup>109</sup> *Ibíd.*, 38.

<sup>110</sup> H. JONAS, *Técnica, medicina y ética...*, 35.

<sup>111</sup> *Ibíd.*, 36.



La ética de la responsabilidad impone una obligación para con las generaciones futuras que se expresa, como vimos anteriormente, con el deber de evitar la extinción humana. Ante el hecho de que desde una perspectiva biológica no habría nada que objetar a la extinción de nuestra especie, Jonas sugiere que así como tenemos que cuidarnos del «infame optimismo» de una supervivencia garantizada; así mismo tenemos que cuidarnos del infame pesimismo y fatalismo. Ambas actitudes nos llevan a cesar cualquier esfuerzo en contra de los peligros que amenazan nuestra existencia. Tenemos que *saber* que el ser humano *debe* ser, insiste Jonas. Sólo este saber puede movilizar la solidaridad humana, y especialmente, en sus palabras, “la obligación para con el futuro lejano<sup>112</sup>.” Nos parece importante señalar aquí nuevamente que aquel saber de que el hombre *debe* ser, puede encontrarse en muchas tradiciones religiosas y particularmente en la Biblia.

Jonas se pregunta si ¿Debemos sentirnos responsables por el futuro de la humanidad, por lo que será cuando llevemos mucho tiempo muertos? Sobre la responsabilidad transgeneracional y la constatación de que biológica y filosóficamente es muy difícil fundamentar una obligación para con aquellas generaciones futuras que nunca conoceremos, Jonas reconoce que para un creyente la cuestión de si el hombre debe seguir existiendo no sería problemática pues, en sus propias palabras, “su fe le dice que sería un grave pecado contra el orden de la creación ser corresponsable de que esta «imagen de Dios» desaparezca o sea menoscabada, amputada, desgarrada, se convierta en una caricatura de sí misma<sup>113</sup>.” Sin embargo, nosotros a diferencia de Jonas pensamos que no puede descartarse del todo que incluso algunos creyentes puedan llegar a interpretar la extinción humana como voluntad de Dios. Posición ésta con la que no podríamos estar de acuerdo si la causa más directa resultara ser el hombre mismo.

Sin embargo, nuestro autor es consciente de que “ponerse en los zapatos” de las generaciones futuras, no es una tarea sencilla. Lo frecuente desde la perspectiva ética usual 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 por lo tanto una ampliación espacial y temporal de este sentimiento empático.

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

---

<sup>112</sup> *Ibíd.*, 53.

<sup>113</sup> *Ibíd.*, 189.

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, esto 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<sup>114</sup>.

### 3.4. Sobre la fundamentación de la responsabilidad transgeneracional

A continuación nos referiremos con mayor detalle a la dificultad para hallar una fundamentación adecuada de la responsabilidad transgeneracional y sugeriremos cómo la ética bíblica de la preocupación por la descendencia en relación con la fidelidad humana a la alianza de Dios puede iluminar este aspecto.

Recordemos ante todo que, con el principio de responsabilidad, Jonas pretende superar dos actitudes características en nuestra época que constituyen lo que él mismo denomina “el vacío ético<sup>115</sup>.” 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. En este sentido 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<sup>116</sup>.

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<sup>117</sup>.” El materialismo,

---

<sup>114</sup> H. JONAS, *El principio de responsabilidad...*, 67.

<sup>115</sup> *Ibíd.*, 58.

<sup>116</sup> *Ibíd.*, 89.

<sup>117</sup> *Ibíd.*, 90.

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 admitir antes que nada, a despecho de Kant, la *posibilidad* de una metafísica racional<sup>118</sup>.” 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. Nosotros obviamente nos adscribimos a la primera alternativa.

La necesidad de fundamentar ontológicamente la responsabilidad con el hombre futuro y la naturaleza que sustenta su existencia se entiende porque antes de comprender por qué 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<sup>119</sup>.” El ser para Jonas tiene preeminencia sobre la nada, la supervivencia sobre la extinción, 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 David Hume con la falacia naturalista.

En contraste con la falacia naturalista, en la Biblia encontramos que la creación y el hombre como criatura no solamente son, sino que al referir su existencia a la voluntad divina se les atribuye un valor y se genera la percepción de que deben ser. La ética bíblica destaca especialmente la relación Dios-hombre-tierra, la relación triádica. Éstos, llamémoslos así, pilares de la ética veterotestamentaria constituyen un entramado ético. La voluntad de la permanencia de estos tres aspectos en relación, está contenida en la noción de alianza. La relación existencial de la cual el hombre participa se debe conservar. La voluntad divina de que el hombre siga existiendo de generación en generación, como ya hemos visto, predomina en los textos que hemos analizado.

Así, como vimos en el segundo capítulo, al hablar sobre el valor positivo de la creación, la ética bíblica se aleja de un dualismo maniqueísta y de la falacia naturalista. En

---

<sup>118</sup> *Ibíd.*, 91.

<sup>119</sup> *Ibíd.*, 93.

ella todo lo que existe es considerado bueno porque es creación de Dios. En concordancia con la ética de la responsabilidad de Jonas pero ahora bíblicamente expresado, el hombre tiene un deber de fidelidad-alianza, hacia Dios, hacia él mismo y hacia todas la creación. En definitiva, desde la perspectiva bíblica prevalece la manifestación del deseo que el hombre continúe existiendo de generación en generación aunque este deseo no sea suficiente para eliminar la posibilidad de su aniquilación.

#### 4. EL PROFETISMO APOCALÍPTICO

##### Sobre las profecías catastróficas y la conversión ecológica

*...pero ha llegado tu cólera y el tiempo de que los muertos sean juzgados,  
el tiempo de dar la recompensa a tus siervos los profetas,  
[...] y de destruir a los que destruyen la tierra.  
(Apocalipsis 11,18)*

Establecimos ya en el primer capítulo un vínculo entre dos de los elementos característicos del principio de responsabilidad de Jonas: la heurística del temor y el principio de cautela, y dos elementos bíblicos: el profetismo de Israel y las “visiones” apocalípticas. En este capítulo nos proponemos desarrollar este tema. Queremos con él superar algunas comprensiones inadecuadas sobre la profecía apocalíptica que se limitan a identificar este fenómeno con una mentalidad arcaica, pre-científica y mágica. En cambio, como veremos, pensamos que el redescubrimiento de la dimensión ética por parte de Jonas del pronóstico profético de catástrofes y su capacidad para generar conversión, fue central en el desarrollo de su propuesta.

Advertimos que aquí utilizaremos el término apocalipsis (gr: *apokálypsis*) en un sentido amplio. Esto es, no en el sentido etimológico más preciso de revelación escatológica del final de la historia—en muchas ocasiones experimentada por medio de sueños- ; sino en aquel sentido más amplio de posibilidad catastrófica pronosticada por los profetas de todos los tiempos. Con esto aceptamos que, para nuestro objetivo, acentuaremos la relación entre profecía y apocalíptica pero esto no significa que desconocemos que el género apocalíptico y el fenómeno del profetismo propio del antiguo Israel descansan sobre diferentes teologías y concepciones del mundo que incluso pueden diferir significativamente<sup>120</sup>.

---

<sup>120</sup> J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *El apocalipsis*, Cátedra de Teología Contemporánea, Colegio Mayor Chaminade, Fundación Santa María, Madrid 1989, 12.

## 4.1 El fenómeno del profetismo

### 4.1.1 El perfil del profeta.

Con la inclusión de los libros proféticos (hb: *Neviim*) en el canon de la Biblia hebrea (hb: *Tanaj*) se reconoce que no sólo la revelación de Dios está o acontece en el Pentateuco-*la Torá*, sino que también la figura del profeta (hb: *nabi*) es un lugar de proclamación de la palabra de Dios vinculante<sup>121</sup>.

Lamentablemente es usual en nuestras sociedades post-ilustradas el error de tergiversar y reducir la complejidad del fenómeno profético identificando a los profetas como un tipo de adivinos religiosos. Los profetas no eran adivinos. La razón de esta confusión puede relacionarse con el hecho de que en su prédica con frecuencia se referían a acontecimientos del futuro. Sobre ésto, Zimmerli afirma que mientras en el judaísmo tradicionalmente se consideró a los profetas como intérpretes y predicadores de la ley mosaica; en cambio, en la tradición cristiana se los consideró como mensajeros del futuro<sup>122</sup>. Nosotros mostraremos que si bien los profetas eran mensajeros del futuro, no lo eran porque adivinaban futuros inamovibles, sino porque anticipaban o pre-veían futuros posibles.

Con respecto a este asunto Erich Fromm nos instruye recordando que en la época arcaica el profeta era llamado *roej*, que significa “vidente”, pero probablemente a partir de la época de Elías, el vidente fue llamado *nabi*, que significa “el que habla” o “el portavoz”. El profeta, por tanto, dice algo referido al futuro, pero no a la manera de un adivino que se refiere a un hecho futuro que necesariamente ocurrirá, es decir, un acontecimiento fijo, revelado a él por Dios o por el conocimiento de las estrellas. En cambio, las profecías se deben interpretar como alternativas. Los profetas ven el futuro en cuanto ven las consecuencias de las fuerzas que operan ahora si estas no cambian. De esta forma los profetas, a diferencia de los adivinos, dejan lugar para la libertad y la conversión humana<sup>123</sup>.

---

<sup>121</sup> W. ZIMMERLI, o.c. (nota 65), 22.

<sup>122</sup> *Ibíd.*, 48.

<sup>123</sup> E. FROMM, o.c. (nota 5), 108.

En relación con el citado error propio de un público desinformado, diremos que algunos autores, dejando el elemento adivinatorio a un lado, también ven a los profetas como personajes demagógicos y consideran su actuación como desastrosa y contraproducente. Sin embargo, la mayoría de los autores elogian a los profetas por los valores morales de su predicación. Estos reconocen su mérito en la formación religiosa y, sobre todo, moral en la historia del pueblo de Israel<sup>124</sup>.

Por ejemplo, Martin L. de Wette consideraba al profetismo de Israel como el fenómeno más maravilloso de toda la antigüedad en el plano de la vida moral<sup>125</sup>. Por otra parte, Johann G. Eichhorn describe a los profetas como «sabios del pasado», que estaban muy por encima, en inteligencia y conocimiento de los hombres, del primitivismo de sus contemporáneos. Hombres buenos y piadosos, de alta espiritualidad, que con mirada de águila captaban el panorama de su tiempo para predecir el futuro<sup>126</sup>.

Heinrich Ewald veía en el profeta a un ser a quien se revelan las verdades divinas que se encuentran depositadas en el hombre. En sus palabras, “un profeta no es, en su concepto original, profeta para sí mismo, sino para otros hombres; el profeta ve u oye algo que no le atañe a él –o sólo a él-, pero que le trae desasosegado<sup>127</sup>”.

Para Erich Fromm, el profeta no es sólo un revelador de la verdad, sino también un dirigente político, profundamente preocupado por la acción política y la justicia social. El ámbito de acción del profeta no se limita únicamente a la esfera puramente espiritual. El profeta es de *este* mundo. Su espiritualidad se experimenta siempre en la dimensión política y social. Por esto mientras el hombre elija el camino equivocado en su acción política, según Fromm, el profeta no puede dejar de ser un disidente y un revolucionario<sup>128</sup>.

Siguiendo con Fromm,

El profeta ve la realidad y habla de lo que ve. Él ve la inseparable conexión entre la fuerza espiritual y el destino histórico. Él ve la realidad moral que subyace a la realidad social y política, y las consecuencias que necesariamente resultarán de ella. Ve las posibilidades de cambio y la dirección que el pueblo debe tomar y anuncia lo que ve<sup>129</sup>.

---

<sup>124</sup> W. ZIMMERLI, o.c. (nota 65), 31.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>128</sup> E. FROMM, o.c. (nota 5), 107.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 108.

De esta manera, en consonancia con estos autores, los profetas establecen las relaciones entre Dios y el pueblo sobre una base acentuadamente ética. Todo su esfuerzo se encaminó a liberar la religión de las trabas materialistas y sensualistas para elevarla a la altura de una relación ética entre personas libres<sup>130</sup>.

Para lograrlo, de acuerdo con Zimmerli, “los profetas contribuyeron con dedicación entusiasta y con palabra noble e inspirada a purificar la idea de Dios<sup>131</sup>”. Pero esta contribución se realizó principalmente mediante su predicación y testimonio ético porque, como nos recuerda Fromm, la mayoría de los grandes profetas se preocupó muy poco de las especulaciones teológicas<sup>132</sup>. “Conocer a Dios” en el sentido profético significa amar a Dios y confirmar su existencia éticamente. Dicho conocimiento no es una especulación acerca de Dios o de su existencia<sup>133</sup>. La tesis de Fromm es que en la tradición judía la imitación de las acciones de Dios (la ética) ha reemplazado el conocimiento de la esencia de Dios (la teología). Por esta razón, la creencia en Dios implica una preocupación por la historia, una preocupación política<sup>134</sup>.

Los profetas fueron también consejeros de reyes y censores del pueblo<sup>135</sup>. En los relatos más antiguos los profetas se destacan como aquellas figuras individuales, a quienes se consulta en asuntos de especial dificultad y están dotados de una sabiduría divina superior al nivel normal<sup>136</sup>. En relación con su tarea de consultores reales, es interesante constatar que, como apunta Erich Fromm, “fueron las enseñanzas de los profetas, y no el esplendor de Salomón, lo que pasó a ser la influencia dominante y duradera sobre el pensamiento judío<sup>137</sup>.” El oficio de los profetas como consejeros llegó a ser muy importante en el tiempo de David<sup>138</sup>.

Sin embargo, el profeta no se presenta sólo como portador de buenas noticias para el pueblo de la alianza y para su rey, tal como se puede constatar en 2 Sam 12 gracias a los reproches que el profeta Natán le hace al rey David por su maquinación para deshacerse de

---

<sup>130</sup> W. ZIMMERLI, o.c. (nota 65), 56.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>132</sup> E. FROMM, o.c. (nota 5), 39.

<sup>133</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>134</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>135</sup> W. ZIMMERLI, o.c. (nota 65), 184.

<sup>136</sup> *Ibid.*, 126.

<sup>137</sup> E. FROMM, o.c. (nota 5), 20.

<sup>138</sup> W. ZIMMERLI, o.c. (nota 65), 126.



Urías y quedarse con su esposa Betsabé. El profeta también se presenta como un censor cuando denuncia los actos indebidos tanto del rey como del pueblo ante Yahveh y enuncia sus consecuencias negativas: “*el castigo*” de Yahveh<sup>139</sup>.

Las afirmaciones anteriores, en contraste con cierto racionalismo e idealismo filosófico o teológico, muestran al profeta como el hombre que ha entrado en contacto con el misterio, y que gracias a esta experiencia se siente llamado no sólo a conocer, sino a vivir una nueva vida e invita o exige a que otros lleguen a vivirla también<sup>140</sup>. Como hemos observado, diversos autores presentan aspectos diversos que enriquecen el perfil del profeta. Los profetas entonces podrían describirse como místicos, videntes, santos, mensajeros de Dios, líderes morales y hasta como revolucionarios; pero nunca como adivinos.

#### ***4.1.2 La función del profeta.***

En el A.T. puedo observarse que el profetismo surge en un tiempo cuando diversos aspectos históricos comienzan a moverse a un ritmo insospechado y amenazan con aniquilar a Israel. En este contexto de crisis los profetas exigen la justicia social y la conversión o el retorno (Hb: *shub*) a Dios como solución. Lo hacen apelando al concepto de alianza y de ley que para ellos es el fundamento de la religión. Desde su conciencia de la alianza con Dios, los profetas se elevan a pensamientos de valor eterno porque saben que no trabajan sólo para la efímera actualidad. En este sentido, puede afirmarse que los profetas practican el «diálogo de los hechos», es decir, tratan de lograr una purificación de la fe a través del contraste con la historia<sup>141</sup>.

Si bien la misión del profeta está condicionada por la historia y su mensaje tiene una relación directa con los acontecimientos de su tiempo, sin embargo, no es la historia la que determina la misión profética. Esto porque, según Julius Wellhausen, “los profetas hablan desde el espíritu, que todo lo gobierna y no es gobernado por nadie. No se apoyan en otra

---

<sup>139</sup> *Ibíd.*, 128.

<sup>140</sup> *Ibíd.*, 39.

<sup>141</sup> *Ibíd.*, 51.

autoridad que la propia intuición, ni en otro fundamento que en la propia certeza [...] Su credo no está escrito en ningún libro<sup>142</sup>”.

Por lo tanto, los profetas, debido a su vivencia de relación íntima con Yahveh, son en primer lugar representantes de la verdadera libertad humana. Dicha libertad los capacita para ser intérpretes y guías de la historia del pueblo de Israel. Los profetas nos advierten así sobre el peligro de aceptar aquellas concepciones del hombre para la cuales este es simplemente un esclavo de la historia y que, por lo tanto, no tiene responsabilidad sobre ella.

Para Erich Fromm la función liberadora de los profetas tiene cuatro aspectos<sup>143</sup>:

1. Anuncian al hombre que hay Dios y que el fin del hombre es llegar a ser plenamente humano; y que esto significa hacerse semejante a Dios.
2. Muestran al hombre las alternativas que puede elegir, y las consecuencias de estas alternativas. El hombre es libre. Es el hombre y no Dios quien debe hacer la elección.
3. Se oponen y protestan cuando el hombre emprende el camino equivocado. Son la voz de la conciencia para el pueblo.
4. No piensan en términos de salvación individual solamente, sino creen que la salvación individual va unida a la salvación de la sociedad. Por lo tanto insisten en que la política debe ser juzgada con valores morales.

Los profetas por lo tanto, según Fromm, nos enseñan que no hay nada inherentemente malo en la naturaleza del hombre que pueda impedirle elegir lo bueno que esta potencialmente en él, como también está lo malo<sup>144</sup>. En este sentido, con el profetismo bíblico sin duda se consolida aquel presupuesto antropológico que es condición de posibilidad para la ética, la concepción de que el hombre tiene la capacidad de discernir y de escoger entre sus “tendencias buenas y malas”: *el libre albedrío*<sup>145</sup>.

---

<sup>142</sup> *Ibíd.*, 47.

<sup>143</sup> E. FROMM, o.c. (nota 5), 107.

<sup>144</sup> *Ibíd.*, 142.

<sup>145</sup> *Ibíd.*, 143.

No obstante, con el profetismo también se sugiere la posibilidad de que un mal uso de la libertad humana puede ocasionar su pérdida. Esta idea de que el hombre es libre para elegir entre el bien y el mal, y que, sin embargo, el rango de dicha libertad puede disminuir considerablemente hasta el punto de perderla se expresa en el estilo con que los profetas “profetizan” ciertos desastres. Con el estilo de estas profecías se sugiere que el hombre puede extraviarse hasta el punto de no poder regresar. Esta es la razón por la que, aunque los profetas usualmente enuncian los escenarios futuros como alternativas, en muchos casos también pronostican desastres con tanto ímpetu que estos parecen inevitables<sup>146</sup>.

Así se entiende que como Zimmerli, muchos autores reconozcan a los profetas como personalidades con extraordinarias dotes psicológicas que tenían entre sus funciones más características presentir y anticipar catástrofes futuras<sup>147</sup>. Sin embargo, como ya mencionamos, dicha anticipación no se debe relacionar con ningún tipo de poder adivinatorio.

Llegados a este punto es importante clarificar, como señala Fromm, la distinción entre dos conceptos que frecuentemente se confunden: “amenaza y predicción<sup>148</sup>”. Esta distinción resulta difícil en muchas historias bíblicas del A.T. ya que los profetas hablan con un tono muy autoritario y sus predicciones, objetivamente válidas, se expresan como si fueran la amenaza de una autoridad. Sin embargo, muchas de las “amenazas” bíblicas son realmente predicciones y advertencias<sup>149</sup>.

Fromm piensa que aquellos que no creen en la existencia de una ley moral y en sus consecuencias reales a medio y largo plazo, nunca admitirán que el tipo de predicciones catastróficas que se anuncia en la Biblia por boca de los profetas sean una alternativa real y no simplemente un conjunto de amenazas. En cambio, los que creen que hay leyes morales cuyo incumplimiento tiene consecuencias ineludibles para el hombre, considerarán estos pronósticos proféticos como alternativas válidas, es decir, como advertencias razonables<sup>150</sup>.

Por otra parte, no nos cansaremos de reiterar el hecho de que la presencia de profecías en el A.T. que no llegan a cumplirse, se constituye en prueba de que la

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, 145.

<sup>147</sup> W. ZIMMERLI, o.c. (nota 65), 56.

<sup>148</sup> E. FROMM, o.c. (nota 5), 154.

<sup>149</sup> *Ibid.*, 156.

<sup>150</sup> *Ibid.*, 155-156.

predicción profética no debe entenderse en el sentido del augurio greco-romano, esto es, como anticipación de un futuro fijo; sino como el anuncio de consecuencias futuras probables. Esto es claro, por ejemplo, en “la profecía frustrada” del profeta Jonas ante los ninivitas:

Jonas comenzó a adentrarse en la ciudad, e hizo un día de camino proclamando: «*Dentro de cuarenta días Nínive será destruida.*» (Jon 3,4) [...] Vio Dios lo que hacían, cómo se convirtieron de su mala conducta, y se arrepintió Dios del mal que había determinado hacerles, y no lo hizo. (Jon 3,10)

Con la misión profética de Jonas podemos observar cómo las predicciones de los profetas se interpretan mejor como un tipo de advertencia. De esta forma entendemos que la misión de los profetas consiste más bien en el anuncio de la posibilidad más que en el cumplimiento de aquellas profecías que ellos mismos no puede garantizar. Lo anterior nos lleva a la consideración de que aún si en muchas ocasiones el estilo de la predicción profética se caracteriza por la fuerza con que se anuncia una catástrofe al parecer inminente, no obstante, los profetas precisamente por su condición humana, aunque sea inspirada, no pueden realizar pronósticos con un nivel de certidumbre absoluta.

Como en el caso del profeta Jonas ante los ninivitas, si la profecía genera un cambio en la orientación de las acciones humanas, la catástrofe profetizada puede evitarse. Así podemos entender que, como ampliaremos más adelante, la función de las profecías catastróficas puede ser precisamente la de evitar su propio cumplimiento. Es por esta razón que Spinoza declara expresamente: «La certeza profética no es matemática, sino sólo moral»<sup>151</sup>.

Desde esta perspectiva sobre la función de los profetas podemos entender que con el mensaje profético los profetas, más que pretender “adivinar el futuro”, pretendían desmontar la seguridad –pretensiosa e ilusoria- de sus contemporáneos con todos sus recursos de la retórica y la argumentación. Su estrategia incluía entonces, no de forma arbitraria tal y como hemos mencionado anteriormente, la presentación de escenarios futuros catastróficos<sup>152</sup>. Un ejemplo que sirve para ilustrar esta cuestión es cuando el profeta Jeremías anunció la destrucción del templo de Jerusalén (Jer 7, 1-15). La ocasión de este discurso fue la seguridad religiosa, totalmente injustificada, que el profeta había

---

<sup>151</sup> W. ZIMMERLI, o.c. (nota 65), 29.

<sup>152</sup> *Ibid.*, 102.

observado en las gentes de Jerusalén, que con su templo y la presencia de Dios en él se sentían al abrigo de cualquier amenaza<sup>153</sup>.

En definitiva, sólo puede afirmarse que los profetas predicen el futuro en el sentido de que perciben las amenazas de su situación presente y advierten a sus contemporáneos sobre sus posibles consecuencias. Resulta obvio que bajo este horizonte puede, al menos, vislumbrarse cierta relación entre la predicción profética y la predicción científica.

#### ***4.1.3 El carácter colectivo del profetismo apocalíptico.***

El profetismo bíblico, como fenómeno histórico, se halla circunscrito a un contexto cultural y geográfico determinado: el pueblo de Israel. Sin embargo, nos equivocamos si pensamos que la profecía no tiene también una dimensión universal. Los profetas, como hemos visto, asumieron la tarea de adaptar los antiguos preceptos de la ley mosaica a lo que “aquí y ahora” demandaba Yahveh a su pueblo pero además, según Zimmerli, intentaron extender la ley más allá de los confines de Israel a todo el mundo<sup>154</sup>. Entre los extremos del particularismo de la predicación que caracterizó a muchos profetas y la potencialidad universalista de su mensaje, resaltamos una característica que serviría de puente. Nos referimos al carácter colectivo del mensaje profético.

Como ya habíamos adelantado, a diferencia de la tradición ética hegemónica actualmente en occidente de carácter eminentemente individualista; la predicación profética, en palabras de Zimmerli, “no sólo juzga conductas individuales o anuncia el castigo de Dios para ciertas personas, sino que habla de la perdición de todo el pueblo<sup>155</sup>”. Si bien es cierto que muchos profetas del primer periodo de la monarquía fueron consultores de reyes y, debido a ello, su prédica tuvo un tinte personalista; en los grandes escritos proféticos se advierte que la palabra profética va dirigida a todo el pueblo de la alianza. En este sentido podemos afirmar que, en general, el horizonte de “la condena profética” por la transgresión de los preceptos es colectivo. Esto significa que la sentencia

---

<sup>153</sup> *Ibíd.*, 159.

<sup>154</sup> *Ibíd.*, 104.

<sup>155</sup> *Ibíd.*, 105.

condenatoria no afecta sólo a la persona del transgresor, sino que alcanza, como una posibilidad real, a todo el pueblo de la alianza y amenaza la totalidad de su existencia<sup>156</sup>.

El carácter colectivo del profetismo sirve a su vez para relacionarlo con el género apocalíptico pues, como nos recuerda Fromm, en ambos tipos de discurso la aniquilación o salvación no es individual sino colectiva. Esta se refiere a un cambio en la situación de la humanidad más que a un cambio en el destino de un individuo<sup>157</sup>.

Para comprender la perspectiva colectiva de las profecías apocalípticas no debemos olvidar que dentro del profetismo, la pavorosa realidad del juicio que se cierne sobre Israel hay que entenderla desde la óptica de su alianza con Dios<sup>158</sup>. Así, la categoría alianza evoca aquella mentalidad colectiva de Israel que se relaciona más con una comprensión colectiva que individual tanto de la responsabilidad como de las consecuencias indeseadas o catastróficas de la irresponsabilidad. Irresponsabilidad bíblicamente expresada como infidelidad a Dios.

El carácter colectivo del profetismo se puede observar en algunos profetas que como Amos se quejan del menosprecio y la despreocupación general por todo lo referente a la ley de Dios. Para estos profetas, el descuido de la alianza tiene que tener como consecuencia la destrucción de Israel. Por lo tanto, en el fondo, la causa de la catástrofe inminente se relaciona con el olvido y el deterioro por parte del colectivo Israel de la alianza con Yahveh<sup>159</sup>. Desde este horizonte colectivo Isaías profetiza: «Si no creéis, no subsistiréis» (Is 7,9).

La dimensión colectiva aparece también en la predicación de Jeremías. Él reconoce un periodo inicial de relaciones amistosas entre Israel y su Dios. (Jer 2,2s). Pero, incomprensiblemente, Israel rompió estos lazos de amor (Jer 2, 5s). Jeremías se refiere al abandono de Yahveh y a su sustitución por Baal, después de la entrada en el rico país de Canaán<sup>160</sup>. Los profetas anunciaban que las consecuencias del abandono de Yahveh, del rompimiento de la alianza, llevarían a la ruina a Israel. Dicha ruina para muchos profetas, como para Ezequiel significaba destrucción, destierro –*pérdida de la tierra*- y muerte.

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, 130-131.

<sup>157</sup> E. FROMM, o.c. (nota 5), 121.

<sup>158</sup> W. ZIMMERLI, o.c. (nota 65), 135.

<sup>159</sup> *Ibid.*, 136-137.

<sup>160</sup> *Ibid.*, 157.

La palabra de Yahveh me fue dirigida en estos términos: Hijo de hombre, los de la casa de Israel que habitaban en su tierra, la contaminaron con su conducta y sus obras; como la impureza de una menstruante era su conducta ante mí. Entonces yo derramé mi furor sobre ellos, por la sangre que habían vertido en su tierra y por las basuras con las que la habían contaminado. Los dispersé entre las naciones y fueron esparcidos por los países. Los juzgué según su conducta y sus obras. Y en las naciones donde llegaron, profanaron mi santo nombre, haciendo que se dijera da propósito de ellos: «Son el pueblo de Yahveh, y han tenido que salir de su tierra.»(Ez 36, 16-20)

Reiteramos por lo tanto que los profetas no sólo juzgaban conductas individuales o anunciaban la desgracia que caería sobre individuos particulares, sino que también predecían catástrofes que afectaban colectivamente tanto a justos como a pecadores. Ante la mentalidad actual donde predomina la responsabilidad personal, las situaciones en que justos o inocentes tienen que pagar las consecuencias por el abuso o las transgresiones de los culpables se nos presenta como una injusticia. Sin embargo, pensamos que es dentro de este horizonte de responsabilidad colectiva, familiar al profetismo bíblico, donde resulta más conveniente estructurar una ética ecológica. La ecología en todo caso es un asunto colectivo, hoy diríamos global, y de esto fue consciente Hans Jonas.

#### **4.2 El “alarmismo apocalíptico” del principio de responsabilidad**

Ahora nos proponemos presentar la semejanza entre la heurística de la conversión, propia del profetismo apocalíptico, y la heurística del temor de Jonas. Como mencionamos anteriormente, la influencia del profetismo apocalíptico sobre el principio de responsabilidad de Jonas parecería algo evidente a lo menos por la inclusión de la palabra apocalipsis en su desarrollo.

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, ya hemos visto cómo el uso que los profetas hacían de la apocalíptica no se limitaba a describir por medio de sueños o revelaciones catastróficas la forma en que el pueblo de Israel, o en un sentido extendido, el mundo y la especie humana llegarían a su fin. La naturaleza del género apocalíptico no es primordialmente descriptiva sino normativa. Es un género cargado de simbolismo que expresa, por una parte, las amenazas que pueden destruir las relaciones constitutivas de la humanidad; y por otra, la esperanza de una

comunidad creyente en la salvación que acontecerá gracias al cambio de todos aquellos aspectos negativos de “aquel mundo” en el que viven. La apocalíptica, en definitiva mantiene en tensión los polos de la salvación y la perdición.

Gracias a esta tensión *salvación-perdición*, y que podemos, con Jonas, trasladar al ámbito secular como *supervivencia-extinción*, el género apocalíptico tiene una gran importancia como ámbito literario de reflexión moral. Con este género sus autores procuran generar un cambio de actitudes en sus oyentes o lectores. En otras palabras, con el género apocalíptico se busca facilitar una conversión moral. Es así como la apocalíptica pierde su sentido cuando se entiende como una simple proyección de eventos futuros pero no logra ocasionar en el receptor un deseo interior de cambio. Las características presentes en la apocalíptica que buscan generar dicho cambio es lo que aquí llamamos la heurística de la conversión. La presencia de esta heurística es lo que hace al género apocalíptico sumamente relevante para la reflexión moral.

La manera en que se procura generar la conversión en el género apocalíptico involucra un elemento o momento de temor, pero, como veremos, no es el único. Para nuestro objetivo simplemente debemos entender que en la apocalíptica se intenta inducir el temor por medio de la presentación de escenarios indeseables variados. Escenarios terrenos, como el que ocasiona la posibilidad de la destrucción de Israel, o escenarios ultramundanos como el juicio final y la posibilidad de una infelicidad profunda y eterna en el infierno. Con la apocalíptica es importante comprender que la evasión de aquellos escenarios indeseados está, al menos parcialmente, en nuestras manos. Esto porque, en la mayoría de los casos o hasta cierto punto, podemos evitar la condena terrena o 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 del alarmismo apocalíptico del principio de responsabilidad. Puede afirmarse que Jonas de alguna forma reactualiza o seculariza la heurística de la conversión propia del profetismo apocalíptico con la heurística del temor que, como el primero, no busca otra cosa que procurar una conversión a través del temor para evitar nuestra perdición, en este caso entendida como extinción. De nuevo, lo que a nuestro parecer resulta más interesante de esta lógica es justamente el hecho de que es precisamente aquella predicción catastrófica la que se busca evitar por medio del temor que esa misma posibilidad debe generar en nosotros. En otras palabras, debemos intentar evitar siempre el



escenario apocalíptico predicho. Paradójicamente, por lo tanto, las predicciones apocalípticas tienen éxito precisamente cuando fracasan. Esto se explica porque gracias a ellas, a su anuncio incómodo e inquietante, podemos actuar en contra de la predicción y salvarnos. Sobre este punto nos dice Jonas:

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<sup>161</sup>.

Reiteramos que para Jonas es claro que no basta el uso de la predicción catastrófica como simple proyección imaginativa de un futuro indeseado que nosotros, habitantes del presente, tenemos la fortuna de no experimentar. Para que se dé una conversión es necesario también que dicha predicción genere el sentimiento adecuado. Esto es el temor. Nuestro autor es consciente de que la procuración de dicho temor referido al futuro, esto es, de “ponerse en los zapatos” de las generaciones futuras, no es una tarea sencilla. Lo más usual desde la perspectiva de nuestra tradición ética es 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 por lo tanto una ampliación espacial y temporal de este sentimiento empático. Una empatía global y transgeneracional sobre la cual ya hemos hablado en el capítulo anterior.

De esta manera, observamos cómo el temor no sería el único sentimiento que se busca generar a través de la predicción catastrófica. Aún si dicha predicción genera el sentimiento de temor esperado, la conversión aún no está garantizada. Si bien el temor ante un futuro catastrófico puede ser en algunos casos un incentivo de cambio importante; en la práctica resulta insuficiente o, incluso, contraproducente. Así, el temor puede ser el primer sentimiento que se induce por el catastrofismo propio de la heurística de la conversión apocalíptica, pero este sentimiento no es el único. El temor deberá acompañarse con la compasión para ser efectivo, sobre todo, si como en el caso de la ética de la responsabilidad ecológica nos referimos a consecuencias futuras que no perjudicarán a nuestra generación directamente.

Intentaremos ahora profundizar en el fenómeno de la conversión y su relación con la compasión desde una perspectiva teológica con el fin de iluminar aquella conversión

---

<sup>161</sup> H. JONAS, *El principio de responsabilidad...*, 201.

ecológica que, como Jonas, pensamos sirve para justificar, siempre que sea en una medida razonable, cierto “alarmismo apocalíptico” en el discurso ambientalista.

### **4.3 La conversión ecológica**

Como hemos venido mostrando el principio de responsabilidad de Jonas supone un cambio de paradigma ético relacionado con el binomio *tecnología-ecología*. Con él Jonas desea que la sostenibilidad ecológica irrumpa como objeto primordial de la reflexión moral en nuestra civilización de marcado carácter científico y tecnológico. La inclusión del horizonte ecológico tanto en las consideraciones morales personales como políticas significaría un examen profundo de los efectos de nuestras actitudes y conducta sobre el ambiente. Dicho examen, si se realiza con honestidad, puede y debe generar una serie de cambios dirigidos al compromiso con un estilo de vida humana amigable con las dinámicas de la naturaleza. A esto nos referimos cuando hablamos de conversión ecológica.

Antes de extendernos en la reflexión sobre la conversión ecológica queremos hacer una aproximación general al fenómeno de la conversión religiosa. Esto lo realizaremos desde dos perspectivas diferentes. Primero, la conversión tal y como puede ser entendida bíblicamente desde el testimonio de algunos profetas; segundo, la conversión desde la perspectiva teológica y antropológica más contemporánea del teólogo canadiense Bernard Lonergan, SJ. Pensamos que este doble análisis puede ayudarnos para iluminar el tema de la conversión ecológica.

#### ***4.3.1 La conversión en el profetismo bíblico.***

Cuando nos referimos a la función de los profetas, subrayamos el aspecto de la inducción del temor por parte de aquellos profetas que consideraban la aniquilación del pueblo de Israel como una alternativa muy real. Alguien podría considerar que dichos profetas fueron demasiado pesimistas, ya que, había también profetas que como Oseas, consideraban que la santidad de Yahveh se traducía en un amor que no toleraba la

aniquilación de Israel<sup>162</sup>. Es importante subrayar por tanto que los profetas, no sólo atemorizaban y condenaban; también, como veremos con Isaías, consolaban con la esperanza de la salvación. Esto, en todo caso, no supone una contradicción. La alternancia profética entre la desesperación apocalíptica y la esperanza soteriológica, que para Israel significaba esperanza en la salvación terrena como subsistencia de su pueblo, supone en el profetismo bíblico un método, una heurística para la conversión.

En tiempos de crisis el llamado urgente a la conversión por parte de algunos profetas, como el segundo Isaías, no sólo evoca el temor, sino también, y en primer lugar, la esperanza de la salvación. Así se presenta la heurística de la conversión en dos pasajes del segundo Isaías:

Recuerda esto, Jacob, y que eres mi siervo, Israel. ¡Yo te he formado, tú eres mi siervo, Israel, yo no te olvido! He disipado como una nube tus rebeldías, como un nublado tus pecados. ¡Vuélvete a mí, pues te he rescatado! (Is 44, 21-22)

Buscad a Yahveh mientras se deja encontrar, llamadle mientras está cerca. Deje el malo su camino, el hombre inicuo sus pensamientos, y vuélvase a Yahveh, que tendrá compasión de él, a nuestro Dios, que será grande en perdonar. (Is 55, 6-7)

En la heurística profética de la conversión, la idea es bien clara: los tiempos de crisis también se presentan como una oportunidad. Isaías fomenta la esperanza anunciando que es la hora de la salvación: conviértete, pues, a tu Dios. Nótese que, a diferencia de la heurística del temor, aquí el indicativo del anuncio salvador precede al imperativo de la conversión, de tal forma que la esperanza en la salvación y no el temor por el castigo o la aniquilación ilumina el imperativo<sup>163</sup>.

La conversión en perspectiva profética se relaciona a su vez con el hecho de *volverse-shub* a Dios. Este fenómeno, entendido desde la antropología relacional bíblica, puede describirse como la recuperación de la relación adecuada o alianza con Dios. Así, mientras el pecado actúa como una fuerza de ruptura; la conversión posibilita la religación. La conversión en este sentido implica una ampliación relacional, nos ayuda a trascender el límite de una vivencia relacional auto-centrada y, por lo tanto, estrecha; abriéndonos a una relación de vida con Dios y con su creación.

---

<sup>162</sup> W. ZIMMERLI, o.c. (nota 65), 168.

<sup>163</sup> *Ibid.*, 178.

En relación con este sentido profético de la conversión como capacitación para la alianza con Dios y su creación, podemos comprender por qué el concepto profético de paz, propio de la visión básica del tiempo mesiánico, trasciende el ámbito de las relaciones humanas. Recordemos que la paz mesiánica no sólo se expresaba como una nueva armonía entre los hombres, sino también entre los hombres y la naturaleza. En este tiempo, de acuerdo con la esperanza profética, el hombre y la naturaleza cesan de ser oponentes y se hacen una sola cosa<sup>164</sup>. Esta paz sólo sería posible por medio de una conversión que nos ayude a superar la escisión que nos separa tanto de Dios como de la naturaleza, como señala de nuevo alegóricamente el profeta Isaías,

Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá. La vaca y la osa pacerán, juntas acostarán sus crías, el león, como los bueyes, comerá paja. Hurgará el niño de pecho en el agujero del áspid, y en la hura de la víbora el recién destetado meterá la mano. Nadie hará daño, nadie hará mal en todo mi santo Monte, porque la tierra estará llena de conocimiento de Yahveh, como cubren las aguas el mar. (Is 11, 6-9)

La esperanza del tiempo mesiánico, cuando los grandes profetas esperaban que la infusión del espíritu transformara los corazones de los hombres y así se posibilitara una nueva alianza con Dios y su creación, no acabó de hacerse realidad. Esto sin duda, porque la gracia divina no anula la libertad humana. Así el fenómeno del profetismo bíblico queda abierto. La Biblia no concluye con una solución al problema de la ruptura de las relaciones trídicas, sino que deja abierta la posibilidad humana de la conversión como una invitación y una expectativa para cada generación<sup>165</sup>.

#### ***4.3.2 La conversión en la teología de Lonergan.***

En palabras de Lonergan, “la conversión es como si se abrieran los ojos por primera vez y el mundo anterior se desvaneciera y desapareciera.”<sup>166</sup> Esa expresión: “la conversión es como...” manifiesta ya de entrada que intentar definir exacta y completamente el fenómeno de la conversión, es una pretensión irrealizable debido a que se trata de un

---

<sup>164</sup> E. FROMM, o.c. (nota 5), 114.

<sup>165</sup> W. ZIMMERLI, o.c. (nota 65), 184.

<sup>166</sup> B. LONERGAN, *Método en Teología*, Sígueme, Salamanca 1988, 130.

proceso dinámico, en marcha. Consecuentemente, advertimos que no encontraremos una descripción única o uniforme, ni una definición exacta, de la conversión. Sin embargo, es importante intentar describir este fenómeno porque toda descripción relativamente plausible añadirá una dimensión de profundidad y seriedad a los análisis teológicos que, como el nuestro, tratan sobre este tema<sup>167</sup>.

Siguiendo con Lonergan, anotamos que en “la conversión se trata normalmente de un proceso que se desarrolla durante un largo período, aunque el reconocimiento explícito de esta transformación pueda concentrarse en algunos juicios y decisiones de importancia<sup>168</sup>.” Vemos así, una vez más, cómo la conversión no es un estado definible. Es más bien un proceso humano, por lo tanto falible, que, desde una lectura teológica, necesita siempre de la gracia divina. Por eso cualquier tipo de conversión requiere mantenerse en ella productivamente, atendiendo a las circunstancias que la ponen en peligro.

En sentido general, la conversión da a entender un cambio de mirada. Un cambio de perspectiva que consiste en repensarlo todo, en función de un punto de vista nuevo y más profundo<sup>169</sup>. En su acepción religiosa, como hemos visto con los profetas, se refiere a volverse hacia Dios. Para el filósofo judío Hans Jonas se referiría más bien a una vuelta entendida como re-valoración del fundamento ontológico que compartimos con la naturaleza. Sin embargo, entre estas dos perspectivas sobre la conversión nosotros reconocemos cierta equivalencia. En este sentido, queremos reiterar la importancia que tiene para este trabajo sobre “ecología bíblica” la relación de identidad entre Dios o lo divino y la categoría más filosófica de “Fundamento del ser” o “lo profundo” como bien explicitó el teólogo luterano Paul Tillich en su obra<sup>170</sup>.

Por otra parte, la conversión implica a su vez un cambio radical de horizonte. El horizonte de vida se constituye, según Lonergan, a partir del punto de vista desde el cual percibimos el mundo, y está determinado por nuestros conocimientos e intereses particulares<sup>171</sup>. El horizonte es a la vez la plataforma resultante y estructurada de realizaciones anteriores desde donde el hombre percibe, entiende, juzga y decide sobre las

---

<sup>167</sup> *Ibíd.*, 142.

<sup>168</sup> *Ibíd.*, 130.

<sup>169</sup> *Ibíd.*, 156.

<sup>170</sup> P. TILLICH, *Teología Sistemática* Tomo I, Sígueme, Salamanca 1982, 147.

<sup>171</sup> B LONERGAN. o.c (nota 166), 130.

situaciones que se le presentan. Dicha plataforma, sin embargo, también se constituye en limitación de progresos posteriores<sup>172</sup>. Todo horizonte por lo tanto, implica a su vez una limitación. El horizonte denotaría así tanto “el espacio visible” de la conciencia personal, como el límite por fuera del cual predomina la ceguera intelectual, moral y espiritual. El progreso humano requiere la ampliación de dicho horizonte, esto es, de su conversión.

De esta forma, Lonergan considera la conversión como un largo proceso mediante el cual el hombre va superando sesgos intelectuales, morales y religiosos que le impiden desarrollarse plenamente. En este sentido, conversión es una noción íntimamente ligada con la intencionalidad de la auto-trascendencia humana. Aquí es importante subrayar que para Lonergan la conversión, aunque es un proceso íntimo y personal, también tiene incidencia en los ámbitos comunitario y social. Por eso cuando nos referimos a la conversión del hombre, integramos en ella tanto la dimensión personal como la social.

La categoría de conversión entendida como manifestación de la intencionalidad trascendente humana se enlaza directamente con la vivencia de la religión. Por eso, para Lonergan la religión, en sí misma, es una especie de conversión o por lo menos debería serlo. En sus palabras, “religión es conversión en su preparación, en su ocurrencia, en su desarrollo y en sus consecuencias<sup>173</sup>.”

La conversión religiosa así planteada por Lonergan es multidimensional en tanto que una relación diferente con Dios trae consigo cambios que son personales, sociales, morales e intelectuales. La conversión nos abre a un horizonte diferente y nos concede una clase de plenitud. Enamorarse de Dios “desmantela y deroga el horizonte dentro del cual nuestro conocimiento y elecciones ocurrían, y establece un nuevo horizonte dentro del cual el amor de Dios transvalora nuestros valores y los ojos de ese amor transforman nuestro conocimiento<sup>174</sup>.”

Encontramos entonces que Lonergan postula tres niveles, perspectivas u horizontes básicos que caracterizan la conversión. Estos niveles de conversión son el intelectual, el moral y el religioso. Otros autores también han desarrollado otros niveles que se deducen

---

<sup>172</sup> *Ibíd.*, 231.

<sup>173</sup> W. RYAN & B. TYRELL (eds.), *Lonergan B. 1974. A Second Collection*, Westminster Press, Philadelphia 1974, 57.

<sup>174</sup> *Ibíd.*, 172.

de la propuesta de Lonergan<sup>175</sup>. Nosotros sugerimos extender dicho análisis también en el ámbito de la conversión ecológica.

Una descripción provisional de los tres niveles de conversión sería así: la conversión intelectual es el descubrimiento de nosotros mismos como sujetos cognoscentes; la conversión moral es optar por el valor como un criterio para hacer decisiones; y la conversión religiosa consiste en el estado dinámico de enamoramiento de Dios. Al hablar de las relaciones entre los niveles de conversión, Lonergan esclarece que mientras que cada uno de los tres está relacionado con los otros dos, no obstante, cada uno constituye un tipo diferente de acontecimiento y tiene que ser considerado en sí mismo antes de ser puesto en relación con los demás<sup>176</sup>. Por esta razón, aunque nos interesa particularmente la conversión moral para iluminar a partir de ella la conversión ecológica, conviene decir algo antes sobre los otros dos niveles.

La conversión intelectual puede ser vista como la superación del sesgo intelectual, entendido como una aberración del entendimiento que impide el desarrollo humano, la realización de su auto-trascendencia. No parece que la conversión intelectual ocurra espontáneamente. Ella suele estar asociada a un proceso que puede ser ocasionado por la indagación personal o por la investigación científica o filosófica. En palabras de Lonergan, la conversión intelectual “ocurre solamente en la medida en que un hombre descubre lo que hay de inauténtico en sí mismo y sale de ello; en la medida en que descubre lo que es la plenitud de la autenticidad humana y la abraza con todo su ser<sup>177</sup>.” En este sentido, el término conversión intelectual resulta conveniente para señalar las concepciones erróneas que tenemos sobre el conocimiento y que deben ser corregidas.

Con base en la afirmación anterior, Lonergan define la conversión intelectual como “una clarificación radical y, en consecuencia, la eliminación de un mito extremadamente tenaz y engañoso que se refiere a la realidad, a la objetividad y al conocimiento humano<sup>178</sup>.” El mito al cual Lonergan se refiere es aquel del *realismo ingenuo* que

---

<sup>175</sup> Además de la conversión intelectual, la religiosa y la moral, otros autores han extendido el análisis de las conversiones en continuidad con el trabajo de Lonergan. Robert Doran y Bernard Tyrrel han desarrollado y escrito largamente acerca de la conversión psicológica. Donald Gelpi ha postulado una teoría sobre la conversión afectiva enraizada en las sicologías de Jung y Carl Rogers.

<sup>176</sup> B. LONERGAN, o.c. (nota 166), 231-232.

<sup>177</sup> *Ibíd.*, 265.

<sup>178</sup> *Ibíd.*, 232.

considera el acto de conocer semejante al de la visión ocular. Este mito pasa por alto la distinción entre el mundo de la inmediatez y nuestro mundo mediado por la significación. Así, la conversión intelectual ayuda a que el sujeto renuncie a filosofías e ideas falsas que le impiden descubrirse, de manera realista, como un sujeto cognoscente trascendente<sup>179</sup>.

Sobre la conversión religiosa diremos que es innegable que ésta establece el paradigma para la comprensión común de lo que son los otros niveles de conversión. No obstante, ella en particular, para Lonergan, consiste en un enamorarse ultramundano, en vislumbrar la cuestión última que suele traducirse en “una entrega total y permanente de sí mismo, sin condiciones, ni cualificaciones, ni reservas<sup>180</sup>.” Enamorarnos transforma nuestro horizonte, nuestro mundo, nuestro propio ser, transforma todos nuestros descubrimientos, decisiones y obras. Pero mientras que todo amor es auto-entrega, estar enamorados de Dios debe ser entendido como estar enamorados de forma irrestricta.

En la línea tomista, Lonergan considera que la conversión no sólo es producida por instancia de la gracia operante, sino que también involucra la gracia cooperante para su concreción efectiva. La conversión religiosa para Lonergan corresponde entonces al estado dinámico de estar-enamorado de Dios establecido en algún momento y cuyo resultado consiste en un cambio de dirección<sup>181</sup>. La conversión así entendida requiere del consentimiento y del cuidado humano; no es un fenómeno que pueda acontecer en absoluta pasividad. Así, la conversión religiosa es un proceso en marcha que involucra una confrontación radical en la cual la persona repudia rasgos característicos de su antigua percepción de la realidad y se enamora cada vez más de Dios.

La auto-trascendencia y el don del amor de Dios constituyen la piedra angular del análisis de Lonergan sobre la experiencia religiosa. Según él, nuestra capacidad de auto-trascendencia “encuentra su plenitud (...) cuando la conversión religiosa transforma al sujeto existencial en un sujeto enamorado, aprehendido, cautivado, poseído, dominado por

---

<sup>179</sup> *Ibid.*, 264.

<sup>180</sup> *Ibid.*, 234.

<sup>181</sup>“Puede advertirse que este estado dinámico (el estado dinámico de estar-enamorado de Dios) es en sí mismo *gracia operativa*, pero el mismo estado en cuanto principio de los actos de amor, esperanza, fe, arrepentimiento, etc., es también *gracia cooperativa*. Puede añadirse que para que la conversión no sea un cambio demasiado violento que rompa la continuidad psicológica, el estado dinámico puede ser precedido por disposiciones transitorias semejantes y que son al mismo tiempo operativas y cooperativas. Asimismo una vez el estado dinámico ha sido establecido, es completado aún y desarrollado por ulteriores gracias adicionales.” *Ibid.*, 109.



un amor total y por eso ultramundano<sup>182</sup>.” Por otra parte, la conversión religiosa es el don del amor de Dios, es decir, de su gracia. Como hemos visto, y a riesgo de ser repetitivo, Lonergan reconoce la distinción que se ha hecho entre la gracia operante y la cooperante. *La gracia operante* es el don del amor de Dios que ha sido derramado en nuestros corazones (Rm 5,5) y que posibilita la conversión religiosa. La gracia cooperante corresponde al libre esfuerzo humano de responder *–responsablemente–* por medio de buenas obras.

La conversión religiosa y la moral están en mutua relación. Para Lonergan la conversión religiosa fomenta la conversión moral. La conversión moral cambia el criterio de nuestras decisiones y opciones desde la búsqueda de las propias satisfacciones hacia los valores. “Consistirá entonces en optar por lo verdaderamente bueno, y aun por el valor contra la satisfacción, cuando el valor y la satisfacción entran en conflicto<sup>183</sup>.” El valor en lugar de la auto-satisfacción se establece entonces como un criterio orientador en nuestras relaciones con los demás. Así, el llamado evangélico de servicio amoroso al prójimo, una de las exigencias del amor a Dios, se constituye en criterio de la auténtica conversión moral.

En este sentido, la conversión moral puede ser vista como la superación del sesgo individualista que impide el desarrollo auto-trascendente de la persona. Este sesgo corresponde al egoísmo que a su vez resulta de un desarrollo incompleto de la inteligencia, lo cual necesariamente repercute en una exclusión del correcto entendimiento de los valores.

A manera de conclusión, y en relación la conversión ecológica podemos afirmar que los tres niveles de conversión expuestos por Lonergan señalan la necesidad de superar aquellos obstáculos intelectuales, morales y religiosos que impiden el reconocimiento y la vivencia ética de la trascendencia humana. Asumir dicha trascendencia como una realidad constitutiva y sentida de la naturaleza humana es primordial, esto en conexión con la antropología bíblica, para el ejercicio saludable de nuestras relaciones tríadicas. El carácter moral de la experiencia de trascendencia puede relacionarse a su vez con el sentimiento de compasión humana. Dicha compasión deberá dirigirse no sólo hacia otras personas, sino

---

<sup>182</sup> *Ibíd.*, 236.

<sup>183</sup> *Ibíd.*, 234.

también hacia los seres vivos, e incluso hacia toda la naturaleza; sólo así podremos hablar de una conversión ecológica realmente profunda.

Nótese que aquí anteponeamos “la conversión ecológica profunda” con otro tipo de conversión que podemos llamar “la conversión ecológica superficial”. Mientras la primera surge de aquella experiencia trascendente humana que abre al hombre a una relación con “el fundamento del ser” de la creación; la otra conversión se asocia con un enfoque ético más utilitarista que tan sólo busca evitar nuestra propia extinción pero sin un “sentimiento de conexión” con toda la realidad creada que nos lleve a cuidarla. Así, mientras en la conversión ecológica que llamamos profunda la motivación principal es el amor compasivo; en la conversión de tipo superficial, la motivación principal es el temor ante la posibilidad de nuestra aniquilación. Aunque se pueden contraponer estos dos modelos de conversión ecológica, sin embargo, no olvidemos que para Jonas, y también para nosotros, ambos enfoques no son excluyentes, sino más bien complementarios. Esto porque la conversión ecológica que Jonas busca con la formulación de su principio de responsabilidad incluye estos dos modelos o momentos: el momento del temor y el momento de la compasión.

Como vimos al hablar sobre la responsabilidad transgeneracional, en la ética de Jonas dicha compasión tiene además una dimensión temporal. No sólo deberá abarcar nuestra generación, sino también las generaciones futuras. Ello requiere de un esfuerzo de conversión constante que amplíe nuestro horizonte para incorporar en él el interés supuesto de aquellas generaciones por vivir dignamente en un mundo ecológicamente viable.

Hemos visto entonces cómo con el profetismo apocalíptico que Jonas integra en su propuesta ética no se pretende otra cosa que desencadenar un proceso de conversión particular: la conversión ecológica. Tal conversión se relaciona a su vez con la conversión religiosa porque parte de una antropología que es eminentemente relacional y, por ende, trascendente, como lo es la bíblica. El temor ante nuestra propia aniquilación y la compasión ontológicamente ampliada que Jonas articula en el principio de responsabilidad, buscan generar una conmoción del horizonte moral humano sesgado espacial y temporalmente para convertirlo en un horizonte planetario de largo alcance hacia el futuro.

Para finalizar, pensamos que la comprensión que hemos presentado aquí sobre el principio de responsabilidad y su relación con la conversión ecológica, queda claramente

expresada con las siguientes palabras de Lonergan: “La conversión es por lo general un proceso lento de maduración que consiste en descubrir, para sí mismo y en sí mismo, lo que significa ser inteligente, ser razonable, ser responsable y amar [la creación]<sup>184</sup>.”

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, 246. Las palabras entre claves han sido añadidas con una clara intención por el autor de este trabajo.

## CONCLUSIÓN

La realización de este trabajo ha tenido como pretensión poner en diálogo la ética de la responsabilidad de Hans Jonas con la ética bíblica, particularmente la veterotestamentaria. Gracias a este ejercicio dialógico hemos podido dilucidar cómo la novedad de la ética de Jonas puede establecerse en contraste con la ética que hemos llamado clásica pero que su propuesta puede vincularse, al menos en un sentido amplio, con algunos temas bíblicos. Hemos querido destacar dicha relación principalmente porque ella puede servir para revalorizar la ética bíblica veterotestamentaria en nuestro contexto de crisis ecológica actual. En otras palabras, porque nos muestra que la Biblia hebrea es relevante para referirnos al tema de la responsabilidad ecológica.

De entrada reconocimos que podía parecer extraño o forzado nuestro intento de relacionar la ética de la responsabilidad de Jonas con la ética bíblica que al menos dos tradiciones religiosas, como son el judaísmo y el cristianismo, utilizan como fuente de inspiración moral. Esto porque, como vimos, Jonas intentó formular una ética que pudiera ser asumida por nuestra cultura moderna que se caracteriza por ser tecnológica y secular. Para lograrlo optó por dejar de lado aquellos elementos distintivos de una moral estrictamente religiosa. Sin embargo nos parece que con esta tesina hemos resaltado cómo dichos elementos persistieron de alguna manera en el pensamiento de Jonas. Así, “lo religioso”, particularmente la noción de lo sagrado, estuvo presente en la formulación del principio de responsabilidad si bien en ocasiones lo estuvo de forma más implícita que explícita. Queremos en esta conclusión explorar un poco más esta relación entre lo religioso y la ética de la responsabilidad.

Si bien nuestra afirmación anterior puede no ser tan evidente en la obra *El principio de responsabilidad*, sí lo es en la continuación de ésta, es decir, en *Técnica, medicina y ética: Sobre la práctica del principio de responsabilidad*. En este libro Jonas es mucho más explícito con respecto a la relación entre su ética de la responsabilidad y la ética religiosa entendida en un sentido general.

Comenzaremos relativizando el carácter novedoso del principio de responsabilidad. Cuando Jonas se refiere en este libro a la ética medioambiental, después de afirmar que su misma existencia es una manifestación de la extensión de la responsabilidad humana en relación con el aumento de nuestro poder tecnológico, asevera que “ha hecho falta una amenaza visible del conjunto [el planeta], los comienzos de hecho de su destrucción, para movernos a descubrir (o a redescubrir) nuestra solidaridad con él<sup>185</sup>.” Aquí hay que subrayar las palabras entre paréntesis *-o a redescubrir-*, con ellas Jonas sugiere al menos que la solidaridad planetaria puede estar de alguna manera presente en otras éticas diferentes a aquella que ha caracterizado la tradición clásica occidental.

Sobre la relación entre el principio de responsabilidad y la religión, importante resulta la mención que hace este filósofo de un concepto religioso cuando numera cuáles son para él los valores que debe asumir nuestra sociedad tecno-científica. Jonas establece que el valor más importante, como ya vimos, debe ser el mismo futuro de la humanidad. Éste, en sus palabras, “bajo el signo de nuestro poder, se sitúa a la cabeza de todos los valores; su objeto se convierte en el mayor de los imaginables, incluso jamás pensado como objeto práctico, *salvo en la escatología religiosa*<sup>186</sup>.” Aquí Jonas reconoce abiertamente que el principio de responsabilidad se relaciona con la escatología y, por lo tanto, lo religioso. De esta manera, reafirmamos ahora al finalizar un presupuesto hipotético de partida: que la ética de Jonas se diferencia de la ética corto-placista e individualista hegemónica en occidente pero tiene cierta continuidad con aquella ética más colectivista y escatológica, es decir abierta al futuro, como es la ética veterotestamentaria.

Por otra parte, podemos observar también cómo en varias ocasiones Jonas se queja del abandono de la expresión bíblica de Génesis 1, 26: “el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios”. Como vimos en el primer capítulo para Jonas la conservación del mismo ser humano es un axioma. Es difícil –o más bien imposible- encontrar una fundamentación absoluta para este principio. Sin embargo, es categórico evitar la extinción humana. Es en este sentido que nuestro autor afirma con cierta nostalgia:

¿Por qué el género humano?... Quisiera que aún se pudiera volver para ello a la doctrina bíblica de que el hombre ha sido creado «a imagen de Dios». Hay que trabajar en ver con qué sustituir esta respuesta ligada a la fe. Desde el punto de

---

<sup>185</sup> H. JONAS, *Técnica, medicina y ética...*, 36. La palabra entre claves, fue añadida por el autor para mayor claridad. No así las palabras entre paréntesis que son propias del texto.

<sup>186</sup> *Ibíd.*, 49. Las últimas palabras han sido puestas en cursiva por el autor.

vista puramente biológico, no hay la menor razón por la que una parte de la especie *Homo sapiens* no pueda matar o hacer matar a otras partes, siempre que esa parte se mantenga. Biológicamente, incluso no habría nada que objetar a la extinción de la especie... no sería la primera, ni sin duda la última en la historia de la vida<sup>187</sup>.

Podemos mencionar ahora nuestro mayor punto de desacuerdo con el autor que elegimos para esta investigación. Nos referimos a una discordancia metodológica. Jonas se lamenta de la pérdida de categorías religiosas para fundamentar la ética de la responsabilidad ecológica. No obstante, en lugar de reincorporarlas explícitamente en su obra, optó por sustituir dichas categorías por otras no religiosas y por lo tanto “digeribles” para nuestra cultura secular. Reconocemos que esto lo hizo parcialmente justificado por el carácter secular de nuestra sociedad y la urgencia del tema de su preocupación. Nosotros en contraste creemos que una indicación más directa de la dimensión sacral de la creación sigue siendo necesaria, y esto lo decimos no desde la perspectiva únicamente de la efectividad ética, sino porque para nosotros es una realidad que no podemos ignorar.

Sin embargo, insistimos en el hecho de que, si bien Jonas formuló el principio de responsabilidad “secularmente”, siempre fue consciente de la importancia de la dimensión religiosa para la subsistencia de la sociedad y de la naturaleza humana<sup>188</sup>. En este sentido, Jonas afirma, por ejemplo, que “la sociedad no puede permitirse la falta de *virtud* en mitad de sí misma, con su disponibilidad al sacrificio más allá de la obligación definida... para existir, la sociedad depende de un orden «religioso» imponderable que puede fomentar, que puede esperar, pero que no puede imponer<sup>189</sup>.”

La existencia de un trasfondo «religioso» en la filosofía de Jonas, y por ende, la posibilidad de reconocer cierta influencia bíblica en el principio de responsabilidad, resulta aún más evidente cuando al referirse a la técnicas de manipulación genética o ADN recombinante y su potencial aplicación en seres humanos con fines no terapéuticos o de diseño, nuestro autor manifiesta abiertamente la razón de su estilo secular. “El objeto (la

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>188</sup> Sin querer entrar en detalle sobre las definiciones filosóficas de naturaleza humana, simplemente queremos señalar que con esta expresión queremos incluir en primer lugar la dimensión biológica del ser humano, tanto a nivel individual como general, es decir, la especie humana; pero también queremos incluir todas aquellas manifestaciones “exteriores” de la naturaleza que la posibilitan. La naturaleza humana correspondería entonces, para nosotros, a todas aquellas condiciones favorables para la existencia de la humanidad.

<sup>189</sup> H. JONAS, *Técnica, medicina y ética...*, 85.

manipulación genética en humanos) no facilita mantener alejada de su discusión la categoría de lo sagrado. *Pero la científicidad no la tolera, y yo me someto a ella*<sup>190</sup>.” Y más adelante, en relación con este mismo tema, pero sin duda con la posibilidad de extenderlo a todos los temas que cobija el principio de responsabilidad, Jonas expresa:

Nuestro mundo, tan enteramente privado de tabúes, tendrá que alzar voluntariamente nuevos tabúes en vista de sus nuevas formas de poder. Tenemos que saber que hemos ido demasiado lejos, y aprender nuevamente que existe un demasiado lejos. Ese demasiado lejos empieza en la integridad de la imagen del hombre, que para nosotros, debería ser inviolable... *Tenemos que volver a aprender a temer y a temblar e, incluso sin Dios, a respetar lo sagrado*<sup>191</sup>.

Finalmente, para señalar una vez más la importancia que tiene lo religioso en la ética de la responsabilidad de Jonas citaremos su respuesta durante una mesa redonda en Austria. Cuando fue interrogado sobre la manipulación genética en humanos, respondió: “modificar algo en la composición genética del hombre. No veo cómo podría responder a esto la ética tradicional. En todo caso, si puede hacerlo es eventualmente con la ayuda de la religión<sup>192</sup>.” Y fue en este mismo contexto donde afirmó lo siguiente sobre la “novedad” de la ética de la responsabilidad para nuestra civilización tecnológica:

No habría nada que cambiar ni en la lista de las cuatro «virtudes cardinales» ni en lo expresado en los diez mandamientos. No se trata pues de que una ética haya de *reemplazar* a otra, sino que hay que *añadir* al catálogo de obligaciones y a la forma de las mismas otras nuevas, que nunca han sido tomadas en consideración porque no ha habido ocasión para ello<sup>193</sup>.

Esperamos que este largo preámbulo para nuestras conclusiones sirva para mostrar cómo el objetivo de esta investigación de relacionar elementos de la tradición bíblica y moral judeo-cristiana con el principio de responsabilidad de Jonas ha sido un ejercicio razonable. Hemos ido un paso más allá y hemos querido desarrollar la correspondencia de algunos aspectos de la ética de la responsabilidad en relación con algunos temas bíblicos del A.T. que pueden servir de inspiración para la reflexión ambientalista en una perspectiva de fe.

---

<sup>190</sup> *Ibíd.*, 133. Las palabras entre paréntesis han sido añadidas por el autor para mayor claridad.

<sup>191</sup> *Ibíd.*, 143.

<sup>192</sup> Simposio en el Hotel Schloss Fuschel, Austria, 7-10 de mayo de 1981. *Ibíd.*, 178.

<sup>193</sup> *Ibíd.*, 143.

Ahora una breve síntesis. En el segundo capítulo analizamos la presencia de la lógica bíblica del don en el principio de responsabilidad. Podría objetarse, sin embargo, que del binomio que compone la ética del don: don/límite, Jonas sólo insiste en los límites del comportamiento tecno-científico humano pero excluye el primero de estos polos, el don, porque no hace uso explícito, o más bien recurrente, de categorías como Dios o creación. Sin embargo, como esperamos haber podido demostrar, esto sólo es así en apariencia. Nos parece que Jonas se ahorra dichas categorías en la estructuración de su discurso por motivo de su “concesión secular” pero su insistencia en la recuperación del principio de respeto hacia lo sagrado, nos muestra la necesidad de una articulación teológica con su ética. En todo caso no olvidemos que con su crítica al progreso tecnológico, Jonas reclama una revalorización de la naturaleza como “lo dado”, como don. Así para Jonas la crítica del progreso o meliorismo tecno-científico, que al fin y al cabo es sólo facultativo, es decir, opcional; corresponde a un cambio de mirada, a una revaloración de “lo dado” hacia lo cual sí tenemos una obligación prioritaria de conservación<sup>194</sup>

En definitiva, afirmamos que, por una parte, la ética bíblica del don puede relacionarse con el principio de responsabilidad en Jonas. Y, por otra parte, es muy apropiada para articular un discurso sobre responsabilidad ecológica en la actualidad.

Sobre el tercer capítulo y la responsabilidad transgeneracional, admitimos que la ética transgeneracional de Jonas que abre el horizonte de preocupación moral hacia generaciones muy distantes en el futuro, parece muy diferente de la preocupación por la decencia propia de los pueblos bíblicos. No obstante, como mencionamos en su momento y ahora simplemente recordamos, sugerimos que entre ambas existe una relación fundada en la responsabilidad parental. En este sentido afirmamos que ya en la ética bíblica de la descendencia hay algunos rasgos de una ética hacia el futuro que nos permite incluir a las próximas generaciones como objeto de nuestro anhelo y, por ende, preocupación moral. Este es un aspecto de este trabajo que nos parece, es importante seguir explorando.

En el cuarto capítulo sobre el profetismo apocalíptico desarrollamos algunos aspectos en relación con la heurística del temor y el principio de cautela de Jonas. Reflexionamos en torno a cómo estos pueden vincularse con el profetismo de Israel. Aquí la relación entre la Biblia hebrea y la ética de la responsabilidad de Jonas nos parece muy

---

<sup>194</sup> *Ibíd.*, 87-88.



clara debido sobre todo al uso explícito de categorías religiosas como es la de apocalipsis por parte de nuestro autor.

Como mencionamos recientemente, Jonas tuvo en cuenta la escatología, y en ella la anticipación profética de las catástrofes como una estrategia que, a través del temor, busca nuestra salvación a través de la conversión. Tal vez sea en este punto, entre todos los aspectos aquí desarrollados de la ética bíblica, donde podemos afirmar una influencia directa de la Biblia hebrea en la ética de la responsabilidad de Jonas. Podría ser suficiente esta conclusión para indicar que de hecho existe una continuidad entre la ética de la responsabilidad de Hans Jonas y la ética bíblica veterotestamentaria. Quisimos sin embargo, considerar otros elementos bíblicos durante esta investigación para robustecer esta relación.

Antes de finalizar nuestra conclusión, repetimos que no nos parece suficiente concluir que existe una relación entre la Biblia y la obra de Jonas, también queremos señalar con ello que la Biblia puede seguir inspirando el discurso ambiental hoy. No queremos decir con ello que la Biblia sea o llegue a ser la única fuente para una ética de la responsabilidad ecológica. Reconocemos que otras fuentes tanto filosóficas como religiosas pueden servir para estructurar y por lo tanto enriquecer el discurso ecológico. Nuestro deseo ha sido más bien mostrar cómo la Biblia, entre otras, también es una fuente pertinente y que puede contribuir para enriquecer este tipo de reflexión.

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*, dos realidades que nunca dejó de considerar algo «sagrado» digno de ser respetado.

“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 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<sup>195</sup>.”

---

<sup>195</sup> H. JONAS, *El principio de responsabilidad ...*, 359.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Libros*

AGUSTÍN DE HIPONA, *Las Confesiones*, Esquilo, Bogotá 2000.

FROMM, E., *Y sereis como dioses*, Paidós, Buenos Aires 1967.

GONZÁLEZ RUIZ J. M., *El apocalipsis*, Cátedra de Teología Contemporánea, Colegio Mayor Chaminade, Fundación Santa María, Madrid 1989.

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

....., *Técnica, medicina y ética: Sobre la práctica del principio de responsabilidad*. Paidós Básica: Barcelona, 1997.

JUAN PABLO, Encíclica *Laborem exercens*, 1981.

LONERGAN, B., *Método en Teología*, Sígueme, Salamanca 1988.

MARLOW, H., *The Earth is the Lord's: A biblical response to environmental issues*, Grove, Cambridge, 2008.

MITCHAM, C., *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Anthropos, Barcelona 1989.

NUEVA BIBLIA DE JERUSALÉN, *Revisada y aumentada*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1998.

STEINER, G., *Antropocentrism and its discontents: The moral status of animals in the history of western philosophy*, Pa: University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2005.

SANZ E., *Ya en el principio: Fundamentos veterotestamentarios de la moral cristiana*, San Pablo & UPComillas, Madrid 2007.

....., *Profetas de misericordia: Transmisores de una palabra*, San Pablo & UPComillas, Madrid 2007.

RYAN W. & TYRELL B. (eds.), *Lonergan B. 1974. A Second Collection*, Westminster Press, Philadelphia 1974.

TILLICH, P., *Teología Sistemática Tomo I*, Sígueme, Salamanca 1982.

ZIMMERLI W., *La ley y los profetas: para la comprensión del antiguo testamento*, Sígueme, Salamanca 1980.

### *Artículos*

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

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

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